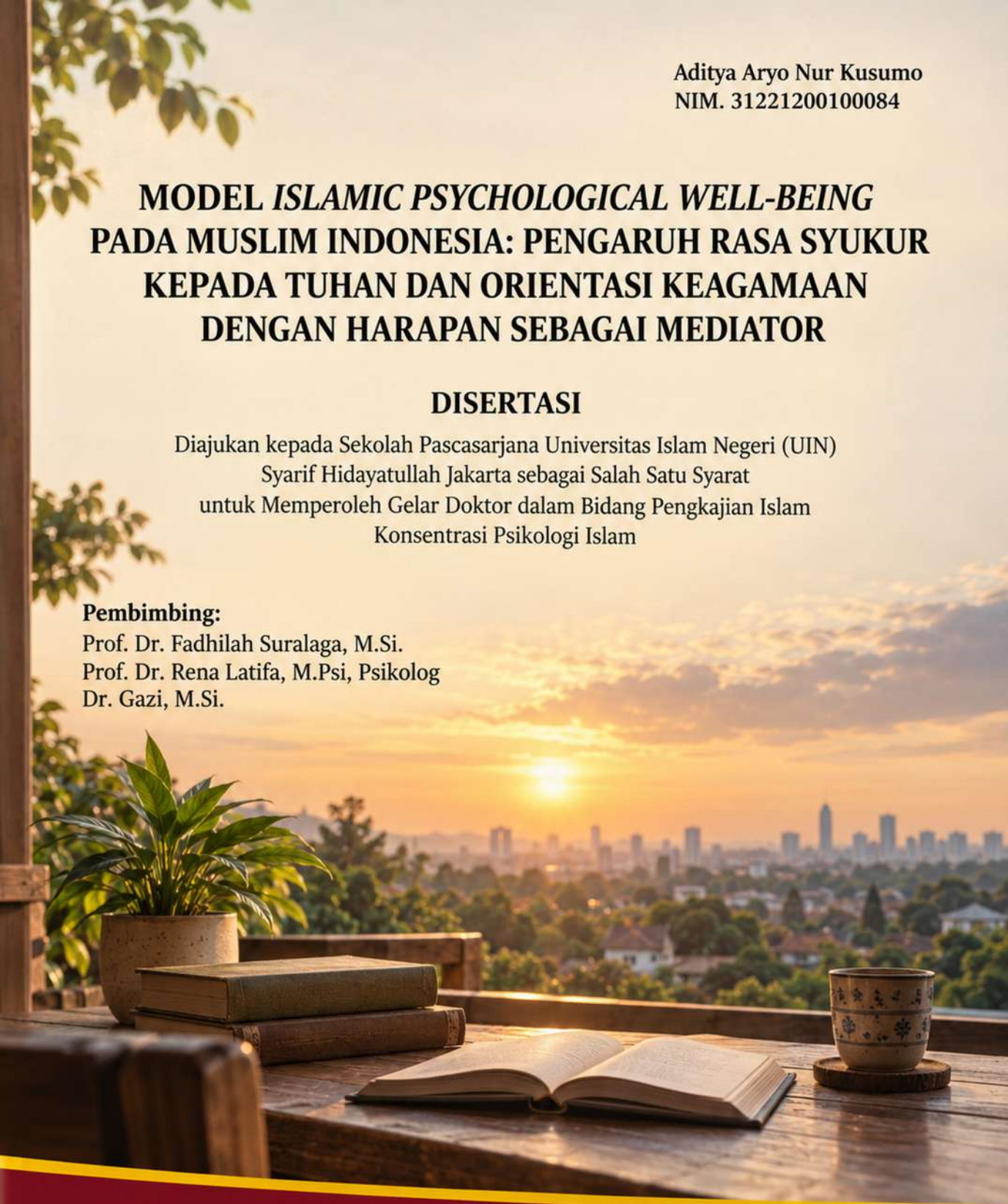
Aditya Aryo Nur Kusumo
NIM. 31221200100084

MODEL *ISLAMIC PSYCHOLOGICAL WELL-BEING* PADA MUSLIM INDONESIA: PENGARUH RASA SYUKUR KEPADA TUHAN DAN ORIENTASI KEAGAMAAN DENGAN HARAPAN SEBAGAI MEDIATOR

DISERTASI

Diajukan kepada Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN)
Syarif Hidayatullah Jakarta sebagai Salah Satu Syarat
untuk Memperoleh Gelar Doktor dalam Bidang Pengkajian Islam
Konsentrasi Psikologi Islam

Pembimbing:
Prof. Dr. Fadhilah Suralaga, M.Si.
Prof. Dr. Rena Latifa, M.Psi, Psikolog
Dr. Gazi, M.Si.



KONSENTRASI PSIKOLOGI ISLAM
PROGRAM DOKTOR PENGKAJIAN ISLAM
SEKOLAH PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
2026 M / 1448 H

MODEL *ISLAMIC PSYCHOLOGICAL WELL-BEING* PADA MUSLIM INDONESIA: PENGARUH RASA SYUKUR KEPADA TUHAN DAN ORIENTASI KEAGAMAAN DENGAN HARAPAN SEBAGAI MEDIATOR

DISERTASI

Diajukan kepada Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN)
Syarif Hidayatullah Jakarta sebagai Salah Satu Syarat
untuk Memperoleh Gelar Doktor dalam Bidang Pengkajian Islam
Konsentrasi Psikologi Islam

Oleh:
Aditya Aryo Nur Kusumo
NIM. 31221200100084

Pembimbing:
Prof. Dr. Fadhilah Suralaga, M.Si.
Prof. Dr. Rena Latifa, M.Psi, Psikolog
Dr. Gazi, M.Si.

Universitas Islam Negeri
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

KONSENTRASI PSIKOLOGI ISLAM
PROGRAM DOKTOR PENGKAJIAN ISLAM
SEKOLAH PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
2026 M / 1448 H

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam atas limpahan rahmat, karunia, dan hidayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, suri teladan umat manusia, beserta keluarga, sahabat, dan pengikutnya hingga akhir zaman.

Dalam penyusunan disertasi ini, penulis banyak menerima doa, dorongan, dan bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Asep Saepudin Jahar, M.A., Ph.D., Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, atas kepemimpinan visioner dan kebijakan beliau yang mendukung perkembangan akademik, sehingga penulis dapat menempuh studi dengan baik.
2. Prof. Dr. Ahmad Tholabi, S.Ag., S.H., M.H., M.A., Wakil Rektor I, atas perhatian dan dukungan dalam bidang akademik dan penelitian yang sangat membantu penguatan keilmuan penulis.
3. Prof. Dr. Imam Subchi, M.A., Wakil Rektor II, atas arahan dalam bidang administrasi dan keuangan yang memberikan kemudahan bagi mahasiswa dalam menjalani proses studi.
4. Prof. Ali Munhanif, M.A., Ph.D., Wakil Rektor III, atas kontribusi beliau dalam pengembangan kemahasiswaan yang memberi ruang aktualisasi bagi penulis selama masa studi.
5. Din Wahid, M.A., Ph.D., Wakil Rektor IV, atas perhatian beliau dalam penguatan jejaring akademik dan kerja sama yang turut membuka peluang penelitian.
6. Prof. Dr. Zulkifli, M.A., Direktur Sekolah Pascasarjana sekaligus Ketua Sidang, atas kepemimpinan yang konsisten dalam mendorong mutu akademik serta arahan beliau yang memperkuat pemahaman penulis mengenai metode penelitian. Dalam proses pengujian disertasi, beliau kembali memberikan penekanan penting mengenai penguatan metode penelitian sebagai landasan fundamental dalam membangun argumentasi dan mempertanggungjawabkan temuan ilmiah disertasi ini.
7. Prof. Dr. Yusuf Rahman, M.A., Wakil Direktur Sekolah Pascasarjana, atas dukungan akademik dan arahan beliau yang mendorong penulis untuk berpikir lebih kritis, radikal, dan tajam dalam menganalisis persoalan ilmiah.
8. Prof. Dr. JM Muslimin, M.A., Ketua Program Studi Doktor Pengkajian Islam, atas perhatian, bimbingan akademik, dan dorongan luar biasa yang memotivasi penulis untuk berkomitmen menyelesaikan studi tepat waktu.
9. Dr. Maswani, M.A., Sekretaris Program Studi, atas bantuan administrasi yang cepat dan profesional, serta kehangatan interpersonal beliau yang selalu meluangkan waktu bagi mahasiswanya.
10. Prof. Dr. Fadhilah Suralaga, M.Si., Pembimbing I, atas kesabaran, pandangan tajam, dan arahan yang sangat membantu penulis dalam menajamkan analisis. Beliau hadir bukan hanya sebagai pembimbing akademik, tetapi juga pendamping emosional yang selalu memberi solusi dan motivasi hingga penyelesaian studi tepat waktu.
11. Prof. Dr. Rena Latifa, M.Psi., Psikolog, Pembimbing II, atas perhatian penuh, nasihat bijak, dan masukan kritis yang sangat berharga. Beliau selalu menyediakan

waktu, bahkan di akhir pekan, dan menempatkan hubungan bimbingan dalam suasana egaliter antara dosen dan mahasiswa.

12. Dr. Gazi, M.Si., Pembimbing III, atas kesediaan mendampingi penulis dengan masukan yang konstruktif. Beliau membantu memperkuat kerangka konseptual Psikologi Islam dan metode kualitatif, sekaligus memotivasi penulis untuk menyelesaikan studi tepat waktu.
13. Prof. Dr. Achmad Syahid, M.A., Penguji, atas pemikiran, pertanyaan, dan refleksi filosofis yang memperkaya perspektif penulis serta meningkatkan kualitas abstraksi disertasi ini. Masukan beliau membantu penulis memperdalam analisis pada tataran konseptual dan filosofis.
14. Prof. Dr. Sururin, M.Ag., Penguji, atas wawasan dan masukan berharga dalam memperluas perspektif komparatif mengenai flourishing dalam konteks masyarakat Indonesia. Insight beliau membantu penulis menempatkan temuan penelitian dalam konteks yang lebih luas dan mempertajam interpretasi hasil penelitian.
15. Dr. Yunita Faela Nisa, M.Psi., Psikolog, Penguji, atas masukan kritis dan konstruktif dalam memperkuat konsepsi psikologis disertasi ini, khususnya pada aspek pengukuran dan pendekatan kuantitatif. Perspektif beliau membantu penulis melihat peluang pengembangan konstruk dan penelitian secara lebih komprehensif
16. .Seluruh dosen Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, atas ilmu, inspirasi, dan teladan akademik. Budaya egaliter, kebebasan berpikir, serta keberanian dalam berpendapat yang dibangun di lingkungan akademik menjadi bekal penting bagi penulis dalam mengonstruksi cara berpikir kritis.
17. Istri dan anak tercinta, atas doa, kesabaran, dan kasih sayang yang menjadi sumber energi terbesar. Dengan penuh keikhlasan mereka merelakan waktu kebersamaan, mendukung penulis berkonsentrasi pada disertasi, serta membantu urusan rumah tangga di saat penulis tenggelam dalam proses menulis.
18. Orang tua dan kedua adik perempuan, atas doa yang tiada henti, dukungan tanpa syarat, serta teladan dalam keteguhan dan keikhlasan. Dorongan orang tua untuk melanjutkan studi doktoral dan semangat kompetitif dari adik-adik menjadi motivasi besar dalam menyelesaikan studi ini sebaik mungkin.
19. Seluruh pihak yang tidak dapat disebutkan satu per satu, atas bantuan, dukungan, dan doa yang sangat berarti bagi kelancaran penyusunan disertasi ini.

Semoga segala bantuan, doa, dan dukungan tersebut mendapat balasan terbaik dari Allah SWT. Penulis menyadari bahwa disertasi ini masih jauh dari sempurna, sehingga kritik dan saran yang membangun sangat diharapkan demi penyempurnaan di masa mendatang.

Jakarta, 17 September Mei 2026
Penulis,



Aditya Aryo Nur Kusumo

PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Aditya Aryo Nur Kusumo

NIM : 31221200100084

No. Kontak : 0817627238

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul *Model Islamic Psychological Well-Being pada Muslim Indonesia: Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan dan Orientasi Keagamaan dengan Harapan sebagai Mediator* adalah hasil karya saya sendiri. Ide/gagasan orang lain yang ada dalam karya ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Apabila di kemudian hari terdapat hasil plagiarisme maka saya bersedia menerima sanksi yang ditetapkan dan sanggup mengembalikan gelar dan ijazah yang saya peroleh sebagaimana peraturan yang berlaku.

Jakarta, 17 September 2026
Yang menyatakan,



Aditya Aryo Nur Kusumo

SURAT PERNYATAAN
PENGGUNAAN *ARTIFICIAL INTELLIGENCE* (AI)

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Aditya Aryo Nur Kusumo

NIM : 31221200100084

No. Kontak : 0817627238

Dengan ini menyatakan bahwa dalam penyusunan disertasi berjudul *Model Islamic Psychological Well-Being pada Muslim Indonesia: Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan dan Orientasi Keagamaan dengan Harapan sebagai Mediator*, saya menggunakan perangkat AI dan berbagai alat bantu digital akademik secara terbatas sebagai sarana pendukung penelitian, terutama untuk eksplorasi literatur, penelusuran referensi, manajemen sitasi, proofreading, parafrase terbatas, penerjemahan dan penyuntingan bahasa. Adapun *tools* yang digunakan adalah Chat GPT dan perangkat akademik digital lain yang relevan dalam mendukung proses penelitian.

Saya menegaskan bahwa penggunaan AI tersebut hanya bersifat asistif dan tidak digunakan untuk menggantikan proses ilmiah utama, seperti perumusan masalah, penyusunan kerangka teori, metodologi, analisis data, interpretasi hasil, maupun penarikan kesimpulan, yang seluruhnya merupakan hasil pemikiran dan tanggung jawab saya sendiri. Seluruh penggunaan sumber pustaka tetap mengikuti kaidah sitasi, integritas akademik dan etika penelitian yang berlaku. Apabila di kemudian hari ditemukan pelanggaran etika akademik atau plagiarisme, saya bersedia menerima sanksi sesuai ketentuan yang berlaku.

Jakarta, 17 September 2026

Yang menyatakan,



Aditya Aryo Nur Kusumo

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING WIP

Disertasi yang berjudul *Peran Hope sebagai Mediator Pengaruh Gratitude Towards God dan Religious Orientation terhadap Islamic Psychological Well-Being pada Muslim Indonesia* ditulis Aditya Aryo Nur Kusumo NIM 31221200100084 telah melalui pembimbingan, *work in progress* dan Ujian Komprehensif, sebagaimana ditetapkan Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta sehingga layak diajukan untuk **Ujian Pendahuluan.**

Jakarta, 12 Januari 2026
Pembimbing,



Prof. Dr. Fadhilah Suralaga, M.Si.

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING WIP

Disertasi yang berjudul *Peran Hope sebagai Mediator Pengaruh Gratitude Towards God dan Religious Orientation terhadap Islamic Psychological Well-Being pada Muslim Indonesia* ditulis Aditya Aryo Nur Kusumo NIM 31221200100084 telah melalui pembimbingan, *work in progress* dan Ujian Komprehensif, sebagaimana ditetapkan Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta sehingga layak diajukan untuk **Ujian Pendahuluan.**

Jakarta, 12 Januari 2026
Pembimbing,



Prof. Dr. Rena Latifa, M.Psi, Psikolog

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING WIP

Disertasi yang berjudul *Peran Hope sebagai Mediator Pengaruh Gratitude Towards God dan Religious Orientation terhadap Islamic Psychological Well-Being pada Muslim Indonesia* ditulis Aditya Aryo Nur Kusumo NIM 31221200100084 telah melalui pembimbingan, *work in progress* dan Ujian Komprehensif, sebagaimana ditetapkan Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta sehingga layak diajukan untuk **Ujian Pendahuluan.**

Jakarta, 12 Januari 2026
Pembimbing,



Dr. Gazi, M.Si.

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING UJIAN PENDAHULUAN

Disertasi yang berjudul *Model Islamic Psychological Well-Being* pada Muslim Indonesia: Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan dan Orientasi Keagamaan dengan Harapan sebagai Mediator, yang ditulis oleh Aditya Aryo Nur Kusumo NIM 31221200100084 telah melalui proses pembimbingan, *Work in Progress*, Ujian Komprehensif, dan Ujian Pendahuluan, sebagaimana ditetapkan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, sehingga layak diajukan untuk **Ujian Promosi Doktor.**

Jakarta, 11 Mei 2026
Pembimbing,

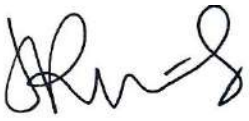


Prof. Dr. Fadhilah Suralaga, M.Si.

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING UJIAN PENDAHULUAN

Disertasi yang berjudul *Model Islamic Psychological Well-Being* pada Muslim Indonesia: Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan dan Orientasi Keagamaan dengan Harapan sebagai Mediator, yang ditulis oleh Aditya Aryo Nur Kusumo NIM 31221200100084 telah melalui proses pembimbingan, *Work in Progress*, Ujian Komprehensif, dan Ujian Pendahuluan, sebagaimana ditetapkan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, sehingga layak diajukan untuk **Ujian Promosi Doktor.**

Jakarta, 11 Mei 2026
Pembimbing,



Prof. Dr. Rena Latifa, M.Psi., Psikolog

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING UJIAN PENDAHULUAN

Disertasi yang berjudul *Model Islamic Psychological Well-Being* pada Muslim Indonesia: Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan dan Orientasi Keagamaan dengan Harapan sebagai Mediator, yang ditulis oleh Aditya Aryo Nur Kusumo NIM 31221200100084 telah melalui proses pembimbingan, *Work in Progress*, Ujian Komprehensif, dan Ujian Pendahuluan, sebagaimana ditetapkan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, sehingga layak diajukan untuk **Ujian Promosi Doktor.**

Jakarta, 11 Mei 2026
Pembimbing,



Dr. Gazi, M.Si.

LEMBAR PERSETUJUAN
HASIL UJIAN PROMOSI DOKTOR

Disertasi yang berjudul: *Model Islamic Psychological Well-Being pada Muslim Indonesia: Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan dan Orientasi Keagamaan dengan Harapan sebagai Mediator* oleh Aditya Aryo Nur Kusumo NIM 31221200100084 telah dinyatakan lulus pada Ujian Promosi Doktor yang diselenggarakan pada hari/tanggal Selasa, 9 Juni 2026.

Disertasi ini telah diperbaiki sesuai saran dan komentar para penguji sehingga disetujui untuk diajukan ke ujian promosi doktor.

Jakarta, 18 Agustus 2026

Tim Penguji:

No.	Nama	Tanda Tangan	Tanggal
1.	Prof. Dr. Zulkifli, M.A. (Ketua Sidang)		17/9 26
2.	Prof. Dr. Fadhilah Suralaga, M.Si. (Pembimbing)		20/8 26
3.	Prof. Dr. Rena Latifa, M.Psi., Psikolog (Pembimbing)		18/8 26
4.	Dr. Gazi, M.Si. (Pembimbing)		21/9 26
5.	Prof. Dr. Achmad Syahid, M.A. (Penguji)		2/9/26
6.	Prof. Dr. Sururin, M.Ag. (Penguji)		8/9 2026
7.	Dr. Yunita Faela Nisa, M.Psi., Psikolog (Penguji)		1/9 - 2026

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan mengembangkan dan memvalidasi teori serta instrumen *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB) pada Muslim dewasa. Penelitian juga menjelaskan hubungan rasa syukur kepada Tuhan dan orientasi keagamaan terhadap IPWB melalui harapan sebagai mediator. Model IPWB dikembangkan dengan mengintegrasikan *psychological well-being* Ryff dan nilai-nilai Islam. Studi pertama menggunakan *exploratory factor analysis* (EFA) dan *confirmatory factor analysis* (CFA) untuk mengembangkan skala IPWB. Studi kedua dan ketiga memakai desain mixed methods explanatory sequential, dengan fase kuantitatif mendahului fase kualitatif. Tahap kuantitatif menggunakan *Structural Equation Modeling* (SEM). Tahap kualitatif menggunakan pendekatan fenomenologi melalui wawancara mendalam. Analisis kualitatif dilakukan menggunakan *Reflexive Thematic Analysis* (RTA) dan *Interpretative Phenomenological Analysis* (IPA). Instrumen penelitian meliputi skala IPWB, *Age-Universal Intrinsic/Extrinsic–Revised Scale, Gratitude Toward God Scale,* dan *Hope Scale Snyder*. Penelitian melibatkan 573 responden pada CFA awal serta 708 responden pada EFA, CFA lanjutan, dan SEM. Tahap kualitatif melibatkan 15 partisipan wawancara mendalam. Hasil menunjukkan model empat dimensi IPWB memiliki kecocokan model yang baik (RMSEA = 0,049; CFI = 0,913). Skala IPWB juga memiliki reliabilitas tinggi (ω = 0,885). Analisis SEM menunjukkan model penelitian fit dengan data empiris (CFI = 0,928; RMSEA = 0,057). Orientasi intrinsik dan orientasi ekstrinsik-sosial berpengaruh positif terhadap harapan dan IPWB. Sebaliknya, orientasi ekstrinsik-personal berpengaruh negatif terhadap IPWB (β = -0,279; p = 0,018). Rasa syukur kepada Tuhan tidak berpengaruh signifikan terhadap harapan maupun IPWB (p > 0,05). Temuan kualitatif menunjukkan bahwa IPWB terbentuk melalui internalisasi pengalaman religius. Orientasi keagamaan berperan sebagai kompas makna dalam membentuk harapan aktif, realistis, dan transformatif. Penelitian ini memperkaya teori kesejahteraan berbasis Islam, spiritualitas, dan harapan aktif. Secara praktis, hasil penelitian mendukung pengembangan konseling, pendidikan, dan kebijakan keagamaan yang lebih kontekstual. Temuan penelitian juga menegaskan pentingnya integrasi spiritualitas Islam dalam penguatan kesehatan mental dan kesejahteraan psikologis Muslim dewasa di tengah perubahan sosial modern.

Kata Kunci: *Islamic Psychological Well-Being; Orientasi Keagmaan; Rasa Syukur kepada Tuhan; Harapan; Mixed Methods*

ABSTRACT

This study aimed to develop and validate the theory and instrument of Islamic Psychological Well-Being (IPWB) among Muslim adults. It also examined the relationships between gratitude toward God, religious orientation, and IPWB through hope as a mediator. The IPWB model was developed by integrating Ryff's psychological well-being and Islamic values. The first study used exploratory factor analysis (EFA) and confirmatory factor analysis (CFA) to develop the IPWB scale. The second and third studies applied a mixed methods explanatory sequential design, with the quantitative phase preceding the qualitative phase. The quantitative phase employed Structural Equation Modeling (SEM). The qualitative phase used a phenomenological approach through in-depth interviews. Qualitative data were analyzed using Reflexive Thematic Analysis (RTA) and Interpretative Phenomenological Analysis (IPA). The instruments included the IPWB scale, the Age-Universal Intrinsic/Extrinsic–Revised Scale, the Gratitude Toward God Scale, and Snyder's Hope Scale. The study involved 573 respondents in the initial CFA and 708 respondents in the EFA, advanced CFA, and SEM stages. The qualitative phase involved 15 participants in in-depth interviews. The findings showed that the four-dimensional IPWB model demonstrated good model fit (RMSEA = 0.049; CFI = 0.913). The IPWB scale also showed high reliability ($\omega = 0.885$). SEM analysis indicated that the proposed model fit the empirical data well (CFI = 0.928; RMSEA = 0.057). Intrinsic orientation and extrinsic-social orientation positively influenced hope and IPWB. In contrast, extrinsic-personal orientation negatively influenced IPWB ($\beta = -0.279$; $p = 0.018$). Gratitude toward God did not significantly influence hope or IPWB ($p > 0.05$). Qualitative findings revealed that IPWB was formed through the internalization of religious experiences. Religious orientation functioned as a compass of meaning that fostered active, realistic, and transformative hope. This study enriches well-being theory by integrating Islamic spirituality and active hope. Practically, the findings support the development of more contextual counseling, educational, and religious policies. The findings also highlight the importance of integrating Islamic spirituality into strengthening mental health and psychological well-being among Muslim adults amid modern social changes.

Keywords: *Islamic Psychological Well-Being; Religious Orientation; Gratitude; Hope; Mixed Methods*

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تطوير نظرية وأداة قياس الرفاه النفسي الإسلامي (IPWB) لدى المسلمين البالغين، والتحقق من صحتها. كما توضح الدراسة العلاقة بين الشكر لله والتوجه الديني وتأثيرهما على الرفاه النفسي الإسلامي، من خلال اعتبار الأمل وسيطًا. تم تطوير نموذج (IPWB) من خلال دمج مفهوم الرفاه النفسي لرايف والقيم الإسلامية. استخدمت الدراسة الأولى التحليل العاملي الاستكشافي (EFA) والتحليل العاملي التوكيدي (CFA) لتطوير مقياس الرفاه النفسي الإسلامي. أما الدراستان الثانية والثالثة، فقد استخدمتا تصميمًا تسلسليًا تفسيريًا مختلطًا، حيث سبقت المرحلة الكمية المرحلة النوعية. استخدمت المرحلة الكمية نمذجة المعادلات الهيكلية (SEM)، بينما استخدمت المرحلة النوعية المنهج الظاهراتي من خلال المقابلات المعمقة. أُجري التحليل النوعي باستخدام التحليل الموضوعي الانعكاسي (RTA) والتحليل الظاهراتي التفسيري (IPA). شملت أدوات البحث مقياس IPWB، ومقياس Age-Universal Intrinsic/Extrainsic-Revised، ومقياس الامتنان لله، ومقياس سنايدر للأمل. شارك في الدراسة 573 مستجيبًا في التحليل العاملي التوكيدي الأولي، و708 مستجيبين في التحليل العاملي الاستكشافي، والتحليل العاملي التوكيدي اللاحق، وتحليل المعادلات الهيكلية. تضمنت المرحلة النوعية 15 مشاركًا في مقابلات معمقة. أظهرت النتائج أن نموذج IPWB رباعي الأبعاد يتمتع بملاءمة جيدة (RMSEA = 0.049؛ CFI = 0.913). كما تميز مقياس IPWB بموثوقية عالية (ω = 0.885). وأظهر تحليل المعادلات الهيكلية أن نموذج البحث يطابق البيانات التجريبية (CFI = 0.928؛ RMSEA = 0.057). وكان للتوجه الداخلي والتوجه الاجتماعي الخارجي تأثير إيجابي على الأمل وIPWB. في المقابل، كان للتوجه الخارجي الشخصي تأثير سلبي على الرفاه النفسي والاجتماعي (β = -0.279؛ p

0.018 =). ولم يكن للشكر لله تأثير يُذكر على الأمل أو الرفاه النفسي والاجتماعي (p > 0.05). تشير النتائج النوعية إلى أن الرفاه النفسي والاجتماعي يتشكل من خلال استيعاب التجارب الدينية. ويلعب التوجه الديني دورًا كبوصلة للمعنى في تكوين أمل فعّال وواقعي ومُغيّر. يُثري هذا البحث نظرية الرفاه والروحانية والأمل الفعّال في الإسلام. عمليًا، تدعم نتائج البحث تطوير سياسات إرشادية وتعليمية ودينية أكثر ملاءمة للسياق. كما تُؤكد نتائج البحث على أهمية دمج الروحانية الإسلامية في تعزيز الصحة النفسية والرفاه النفسي للمسلمين البالغين في ظل التغيرات الاجتماعية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية :الرفاهية النفسية الإسلامية؛ التوجه الديني؛ الامتنان؛ الأمل؛ المناهج المختلطة

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Huruf Alfabet

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	a	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sh	ل	l
ث	th	ص	ṣ	م	m
ج	j	ض	ḍ	ن	n
ح	ḥ	ط	ṭ	و	w
خ	kh	ظ	ẓ	ه	h
د	d	ع	‘	ء	’
ذ	dh	غ	gh	ي	y
ر	r	ف	f		

B. Vokal

Jenis	Simbol	Latin
Tunggal	ـَ	a
	ـِ	i
	ـُ	u
Panjang	ا	ā
	ي	ī
	و	ū
Rangkap	يْ + ي	iyy (final form ī)
	وْ + و	uww (final form ū)
Diftong	وْ + ا	au
	يْ + ا	ai

C. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap atau *Shiddah* atau *Tashdid* dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf *bershiddah* tersebut. Contohnya sebagai berikut.

رَبَّنَا	rabbanā	شَوَّا ل	Shawwāl

D. Ta Marbūtah

Transliterasi ta marbụtah (ة) di akhir kata dan frasa (*tarkīb waṣfī*), bila waqaf ditulis "h", sedangkan pada frasa (*tarkīb iḍāfī*) ditulis "t". Contohnya sebagai berikut.

اَلْجَامِعَةُ	al-jāmiʿah
لْجَامِعَةُ ٱلْإِسْلَامِيَّةُ ٱلْحُكْمِيَّةُ	al-jāmiʿah al-islāmiyyah al-ḥukūmiyyah
اَلدِّرَاسَةُ ٱلْعُلْيَا	al-dirāsah al-ʿulyā

E. Muḍāf dan Muḍāf Ilaih

Muḍāf dan Muḍāf Ilaih frasa kata benda atau hubungan kepemilikan. Contohnya sebagai berikut.

دِرَاسَة الْقُرْآن	Dirāsah al-Qurʿān

F. Naʿat al-Manʿūt

Contohnya sebagai berikut:

اَلْفِكْرَةُ ٱلْجَدِيدَةُ	al-fikrah al-jadīdah

G. Al-qamariyah al-shamsiyyah

Transliterasi untuk huruf depan al (ال) al-qamariyah al-shamsiyyah tidak dibedakan penulisannya. Contohnya sebagai berikut:

اَلْقَمَرِيَّةُ	Al-qamariyyah
اَلشَّمْسِيَّةُ	Al-shamsiyyah

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME iv
SURAT PERNYATAAN PENGGUNAAN *ARTIFICIAL INTELLIGENCE* v
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING WIP vi
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING UJIAN PENDAHULUAN ix
LEMBAR PERSETUJUAN HASIL UJIAN PROMOSI DOKTOR xii
ABSTRAK xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI xvii
DAFTAR ISI xix
DAFTAR TABEL xxiii
DAFTAR GAMBAR xxv
DAFTAR SINGKATAN xxvi

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Permasalahan Penelitian 14
1. Identifikasi Masalah 14
2. Rumusan Masalah 15
3. Batasan Masalah 15
C. Tujuan Penelitian 15
D. Signifikansi dan Manfaat Penelitian 16
E. Penelitian Dahulu yang Relevan 16
F. Sistematika Pembahasan 21

BAB II TEORI ORIENTASI KEAGAMAAN, RASA SYUKUR KEPADA TUHAN, HARAPAN, DAN *ISLAMIC PSYCHOLOGICAL WELL-BEING* 25
A. *Islamic Psychological Well-Being* 25
1. Definisi *Psychological Well-being* Ryff 25
2. Dimensi-dimensi *Psychological Well-being* Ryff 27
3. Indikator-indikator *Psychological Well-being* Ryff 28
4. Faktor-faktor yang memengaruhi *Psychological Well-being* Ryff 30
5. Kritik Eudaimonia dalam Teori *Psychological Well-Being* Ryff dan Konstruksi *Islamic Psychological Well-Being* 32
6. Alat Ukur *Psychological Well-being* Ryff 35
7. *Psychological Well-Being* dalam Islam: *Sa'ādah* sebagai Landasan Filosofis 38
8. Konseptualisasi *Psychological Well-being* dalam Islam: Definisi dan Konstruk Dimensi 48
9. Analisis Komparatif PWB dalam Islam dan PWB Ryff: Filsafat, Kerangka Teoretis, dan Dimensi 49
10. Rancangan Teoritis *Islamic Psychological Well-Being* 55
B. *Religious Orientation* (Orientasi Keagamaan) 61

1. Definisi Orientasi Keagamaan 61
2. Dimensi-dimensi Orientasi Keagamaan..... 64
3. Alat Ukur Orientasi Keagamaan 65
C. *Gratitude Towards God* (Rasa Syukur kepada Tuhan) 66
1. Definisi Rasa Syukur kepada Tuhan 66
2. Unidimensionalitas Rasa Syukur kepada Tuhan 68
3. Alat Ukur Rasa Syukur kepada Tuhan 68
D. *Hope* (Harapan)..... 69
1. Definisi Harapan 69
2. Dimensi-dimensi Harapan..... 71
3. Alat Ukur Harapan 71
E. Kerangka Berpikir..... 72
F. Hipotesis Penelitian 78

BAB III *MIXED-METHODS SEQUENTIAL EXPLANATORY DESIGN* ...81
A. Jenis Penelitian 81
B. Tempat dan Waktu Penelitian 84
C. Variabel Penelitian 84
1. *Islamic Psychological Well-being* 84
a) Definisi Konseptual 84
b) Definisi Operasional 84
c) Instrumen penelitian 84
2. Orientasi Keagamaan 86
a) Definisi Konseptual 86
b) Definisi Operasional 86
c) Instrumen penelitian 86
3. Rasa Syukur kepada Tuhan 88
a) Definisi Konseptual 88
b) Definisi Operasional 88
c) Instrumen penelitian 88
4. Harapan 89
a) Definisi Konseptual 89
b) Definisi Operasional 90
c) Instrumen penelitian 90
D. Populasi dan Sampel 91
1. Populasi 91
2. Sampel..... 92
E. Teknik Pengumpulan Data 94
F. Teknik Analisis Data 95

BAB IV KONSTRUKSI DAN VALIDASI MODEL *ISLAMIC PSYCHOLOGICAL WELL-BEING*..... 101
A. Pengembangan dan Validasi *Islamic Psychological Well-Being*.. 101
B. *Islamic Psychological Well-Being* Enam Dimensi..... 103
C. *Islamic Psychological Well-Being* Empat Dimensi..... 105
D. Perbandingan Model *Islamic Psychological Well-Being* 115

E. *Islamic Psychological Well-Being* sebagai Model Kontekstual Kesejahteraan Muslim 115

BAB V ANALISIS SEM PENGARUH RASA SYUKUR KEPADA TUHAN DAN ORIENTASI KEAGAMAAN TERHADAP *ISLAMIC PSYCHOLOGICAL WELL-BEING* DENGAN MEDIASI HARAPAN 125
A. Karakteristik Responden 125
B. Kategorisasi Variabel 129
1. Orientasi Keagamaan 129
2. Rasa Syukur kepada Tuhan 133
3. Harapan 134
4. *Islamic Psychological Well-being* 136
C. Hasil *Structural Equation Modeling* (SEM) 137
1. *Model Fit* SEM 137
2. Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan terhadap Harapan 140
3. Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan terhadap IPWB 140
4. Pengaruh Orientasi Keagamaan Intrinsik terhadap Harapan 140
5. Pengaruh Orientasi Keagamaan Intrinsik terhadap IPWB ... 141
6. Pengaruh Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Sosial terhadap Harapan 141
7. Pengaruh Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Sosial terhadap IPWB 141
8. Pengaruh Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Personal terhadap Harapan 141
9. Pengaruh Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Personal terhadap IPWB 142
10. Pengaruh Harapan terhadap IPWB 142
11. Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan terhadap IPWB dengan Mediator Harapan 143
12. Orientasi Keagamaan Intrinsik terhadap *Islamic Psychological Well-Being* dengan Harapan sebagai Mediator 143
13. Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Sosial terhadap *Islamic Psychological Well-Being* dengan Harapan sebagai Mediator 144
14. Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Personal terhadap *Islamic Psychological Well-Being* dengan Harapan sebagai Mediator 144
15. Besaran Pengaruh Antarvariabel 145
D. Analisis Model Struktural Orientasi Keagamaan Intrinsik, Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Sosial, Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Personal, Rasa Syukur kepada Tuhan, Harapan, dan *Islamic Psychological Well-Being* pada Muslim Indonesia 146

BAB VI HASIL PENELITIAN KUALITATIF UNTUK MENAFSIRKAN TEMUAN KUANTITATIF 155
A. Tujuan Analisis Kualitatif 155
B. Prosedur Penelitian Kualitatif 155
C. Analisis Data Kualitatif 157
1. Proses RTA Topik 1 158
2. Proses RTA Topik 2 159
3. Proses RTA Topik 3 160
4. Proses IPA Topik 1 161
5. Proses IPA Topik 2 162
6. Proses IPA Topik 3 162
D. Posisi dan Reflektivitas Peneliti 163
E. Hasil Analisis Kualitatif RTA dan IPA 164
1. Hasil RTA Topik 1 164
2. Hasil RTA Topik 2 169
3. Hasil RTA Topik 3 174
4. Hasil IPA Partisipan 1 Topik 1 181
5. Hasil IPA Partisipan 2 Topik 1 184
6. Hasil IPA Partisipan 1 Topik 2 187
7. Hasil IPA Partisipan 2 Topik 2 190
8. Hasil IPA Partisipan 1 Topik 3 194
9. Hasil IPA Partisipan 2 Topik 3 197
F. Interpretasi Kualitatif dalam kerangka *Mixed Methods* 200
1. Pembahasan Topik 1 200
2. Pembahasan Topik 2 202
3. Pembahasan Topik 3 205
4. Pembahasan Integratif 207

BAB VII PENUTUP **209**
A. Simpulan 209
B. Implikasi Penelitian 210
C. Saran Penelitian 211

Daftar Pustaka **215**
Glosarium **235**
Indeks Nama dan Istilah **239**
Lampiran-lampiran **245**

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1. Indikator-indikator *Psychological Well-being* Ryff 28
Tabel 2.2. Dimensi Utama *Psychological Well-being* dalam Islam 48
Tabel 2.3. Perbandingan Eudaimonia dan *Sa'ādah* 50
Tabel 2.4. Perbandingan Dimensi PWB Ryff dan PWB dalam Islam 52
Tabel 2.5. Perbandingan Dimensi PWB Ryff dan PWB dalam Islam 53
Tabel 2.6. Rancangan Dimensi *Islamic Psychological Well-being* 57
Tabel 2.7. Rancangan Item *Islamic Psychological Well-Being* 58
Tabel 3.1. *Blueprint* Awal Skala *Islamic Psychological Well-Being* 86
Tabel 3.2. *Blueprint* Skala Orientasi Keagamaan 88
Tabel 3.3. *Blueprint* Skala Rasa Syukur kepada Tuhan 89
Tabel 3.4. *Blueprint* skala Harapan 91
Tabel 4.1. Konstruksi Awal Dimensi IPWB 101
Tabel 4.2. Karakteristik Responden Pengujian IPWB Awal 104
Tabel 4.3. *Model Fit* IPWB Enam Dimensi 104
Tabel 4.4. Karakteristik Responden Pengujian IPWB Lanjutan 106
Tabel 4.5. Uji Kelayakan Data 107
Tabel 4.6. Hasil FA-Based Parallel Analysis IPWB 107
Tabel 4.7. *Eigenvalue* dan *Varians* IPWB 108
Tabel 4.8. Ringkasan Pertimbangan Penentuan Jumlah Faktor 109
Tabel 4.9. Pengelompokan Item 109
Tabel 4.10. Korelasi Antar Faktor 111
Tabel 4.11. *Model Fit* Enam Dimensi Baru IPWB 111
Tabel 4.12. *Model Fit* Empat Dimensi Pengurangan Item 112
Tabel 4.13. *Factor Loadings* Enam Dimensi IPWB 112
Tabel 4.14. Reliabilitas Skala IPWB 114
Tabel 4.15. Perbandingan Model *Islamic Psychological Well-Being* 115
Tabel 4.16. Struktur Empat Dimensi Skala IPWB 123
Tabel 5.1. Karakteristik Responden Penelitian 125
Tabel 5.2. Sebaran Provinsi Sampel Penelitian 127
Tabel 5.3. Kategorisasi Teoritik Orientasi Keagamaan Intrinsik 129
Tabel 5.4. Kategori Orientasi Keagamaan Intrinsik 129
Tabel 5.5. Kategorisasi Teoritik Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Sosial 130
Tabel 5.6. Kategori Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Sosial 131
Tabel 5.7. Kategorisasi Teoritik Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Personal 131
Tabel 5.8. Kategori Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Personal 132
Tabel 5.9. Kategorisasi Teoritik Rasa Syukur kepada Tuhan 133
Tabel 5.10. Kategori Rasa Syukur kepada Tuhan 134
Tabel 5.11. Kategorisasi Teoritik Harapan 134
Tabel 5.12. Kategori Harapan 135
Tabel 5.13. Kategorisasi Teoritik *Islamic Psychological Well-Being* 136
Tabel 5.14. Kategori *Islamic Psychological Well-being* 136
Tabel 5.15. *Model Fit* SEM 138
Tabel 5.16. *Composite Reliability* 139
Tabel 5.17. *Regression coefficients* Antarvariabel 139

Tabel 5.18. Pengaruh Tidak langsung 143
Tabel 5.19. *R-Squared*..... 145
Tabel 6.1. Pertanyaan Wawancara..... 156
Tabel 6.2. Hasil RTA Topik 1 167
Tabel 6.3. Hasil RTA Topik 2 172
Tabel 6.4. Hasil RTA Topik 3 179
Tabel 6.5. Hasil IPA Partisipan Satu Topik Rasa Syukur Kepada Tuhan..... 183
Tabel 6.6. Hasil IPA Partisipan Dua Topik Rasa Syukur Kepada Tuhan 186
Tabel 6.7. Hasil IPA Partisipan Satu Topik Orientasi Keagamaan..... 190
Tabel 6.8. Hasil IPA Partisipan Dua Topik Orientasi Keagamaan 193
Tabel 6.9. Hasil IPA Partisipan Satu Topik Harapan..... 197
Tabel 6.9. Hasil IPA Partisipan Dua Topik Harapan 200

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1.1 Ringkasan proses SLR *Well-being* Populasi Muslim 18
Gambar 2.1. Model Teoritis IPWB 61
Gambar 2.2. Visualisasi Kerangka Berpikir..... 78
Gambar 3.1. Desain Penelitian..... 83
Gambar 3.2. Model Pengukuran IPWB 85
Gambar 4.1. *Screeplot* IPWB..... 108
Gambar 5.1. Model Empiris *Islamic Psychological Well-being* 138

DAFTAR SINGKATAN

No.	Singkatan	Istilah Lengkap
1.	A	Autonomy
2.	CB-SEM	Covariate-Based Structural Equation Modeling
3.	CDA	Confirmatory Data Analysis
4.	CFA	Confirmatory Factor Analysis
5.	CFI	Comparative Fit Index
6.	EDA	Exploratory Data Analysis
7.	EFA	Exploratory Factor Analysis
8.	EM	Environmental Mastery
9.	GTG	Gratitude Toward God
10.	GQ-6	Gratitude Questionnaire-6
11.	IPWB	Islamic Psychological Well-being
12.	IWB	Islamic Well-being
13.	KMO	Kaiser-Meyer-Olkin
14.	MSO	Measure of Sampling Adequancy
15.	PG	Personal Growth
16.	PiL	Purpose in Life
17.	PR	Positive Relationship
18.	PRISMA	Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses
19.	PWB	Psychological Well-being
20.	RO	Religious Orientation
21.	RMSEA	Root Mean Square Error of Approximation
22.	RTA	Reflexive Thematic Analysis
23.	SA	Self-Acceptance
24.	SEM	Structural Equation Modeling
25.	SJR	Scientific Journal Rankings
26.	SLR	Systematic Literarture Review
27.	SRMR	Standardized Root Mean Square Residual
28.	SWB	Subjective Well-being
29.	TA	Thematic Analysis
30.	TLI	Tucker-Lewis Index
31.	TPS	The Transdisciplinary Philosophy-of-Science

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kehidupan manusia yang penuh dengan tantangan tentunya perlu didukung oleh kondisi psikologis yang baik. Kondisi psikologis yang penting untuk dipertimbangkan adalah keadaan *well-being* dari seseorang. *Well-being* menjadi salah satu aspek psikologis yang penting untuk dipertimbangkan dalam kehidupan manusia yang dapat mempengaruhi kesehatan mental seseorang. Seseorang yang memiliki tingkat *well-being* yang tinggi diprediksi memiliki kesehatan mental yang baik.[1] 20-40% mahasiswa Tiongkok mengalami depresi, kecemasan, dan stres dengan berbagai tingkat.[2] Mahasiswa yang berada di awal semester pertama mengalami kecemasan pada perkuliahan dan penurunan *psychological well-being*. Padahal, *psychological well-being* penting untuk meningkatkan performa akademik, mengelola tekanan hidup, dan transisi ke dunia kerja bagi mahasiswa.[3] Kajian yang berkaitan dengan religiusitas dan *psychological well-being* di usia dewasa muda menjadi studi yang penting untuk dilakukan. *Psychological well-being* mahasiswa mengalami tekanan saat pertama kali masuk universitas dan itu memengaruhi kesehatan mental mereka.[4] Selain berdampak terhadap kesehatan mental, *well-being* juga berpengaruh terhadap fungsi kognitif, interaksi sosial, kondisi fisik,[5] kualitas hidup, dan kepuasan hidup seseorang secara keseluruhan.[6] Penelitian lain menyatakan bahwa *subjective well-being* yang lebih rendah dikaitkan dengan meningkatnya dukungan terhadap perilaku terorisme yang dilakukan oleh para Jihadis, sebagai bentuk ketidakpuasan mereka terhadap Barat.[7] Dengan demikian, *well-being* menjadi kondisi berharga yang perlu diupayakan untuk mencegah masalah psikologis, meningkatkan kualitas hidup seseorang, dan terhindar dari masalah sosial, termasuk pada Muslim dewasa.

---

[1] Daniel Hernández-Torrano et al., "Mental Health and Well-Being of University Students: A Bibliometric Mapping of the Literature," *Frontiers in Psychology* 11, no. 1 (2020).h. 4.

[2] Xinqiao Liu, Siqing Ping, and Wenjuan Gao, "Changes in Undergraduate Students' Psychological Well-Being as They Experience University Life," *International Journal of Environmental Research and Public Health* 16, no. 16 (2019).h. 11.

[3] Bridgette Bewick et al., "Changes in Undergraduate Students' Psychological Well-Being as They Progress through University," *Studies in Higher Education* 35, no. 6 (2010).h. 642-644.

[4] Richard Cooke et al., "Measuring, Monitoring and Managing the Psychological Well-Being of First Year University Students," *British Journal of Guidance and Counselling* 34, no. 4 (2006).h. 515-517.

[5] Felicia A Huppert, "Psychological Well-being Evidence Regarding Its Causes and Consequences," *International Association of Applied Psychology* 1, no. 2 (2009).h. 154-155.

[6] D Hammoudi Halat et al., "Understanding and Fostering Mental Health and Well-Being among University Faculty: A Narrative Review," *Journal of Clinical Medicine* (mdpi.com, 2023).h. 17.

[7] M. Joseph Sirgy, Mohsen Joshanloo, and Richard J. Estes, "The Global Challenge of Jihadist Terrorism: A Quality-of-Life Model," *Social Indicators Research* 141, no. 1 (2019).h. 209-213.

Penelitian Daniel Hernández-Torrano dkk menganalisis penelitian-penelitian *well-being* dan kesehatan mental di *database Web of Science* berhasil mengumpulkan 5.561 artikel pada periode 1975-2020. Dalam kumpulan penelitian tersebut terekam negara-negara penghasil artikel-artikel *well-being*, yaitu didominasi oleh artikel yang negaranya mayoritas penduduknya bukan Muslim, sebanyak 93,8%. Terdapat 6,2% artikel penelitian yang diproduksi oleh negara yang mayoritas penduduknya Muslim yang diwakili oleh Iran dan Turki.[8] Mayoritas penelitian berfokus terhadap sampel-sampel dari kalangan non-Muslim. Sebelumnya Hisham Abu Raiya dkk pernah melakukan kritik bahwa penelitian psikologi pada sampel Muslim masih belum terlalu banyak dilakukan. Islam sebagai agama terbesar kedua di dunia, tetapi penelitian yang mengkaji *well-being* pada sampel Muslim masih kurang dibandingkan dengan sampel Kristen. Fenomena ini menunjukkan paradoks dalam penelitian bertemakan psikologi.[9]

Penelitian psikologi yang berasal dari sampel Muslim penting untuk dilakukan karena Muslim dipengaruhi oleh agama Islam. Maka dari itu, gaya hidup dan cara berpikir Muslim pun akan berbeda dengan sampel agama lain. Abu-Raiya & Pargament berkomentar bahwasannya memerlukan tinjauan yang komprehensif dari psikologi dengan sampel Muslim.[10] Kajian *well-being* dalam penelitian ini mencoba fokus terhadap sampel Muslim yang mempertimbangkan nilai-nilai non-epistemik, yaitu pengaruh agama Islam. Tahun 2030 populasi Muslim dunia diperkirakan mencapai 2,2 miliar orang. Representasi Islam dan Muslim di media dan literatur akademik secara tidak langsung akan memengaruhi Klinisian memandang dan melakukan pendekatan terhadap pasien Muslim.[11] Peneliti Muslim mulai mengintegrasikan antara aspek spiritual dan agama Islam dalam memberikan layanan kesehatan mental sebagai faktor yang mempengaruhi.[12] Perspektif kesehatan mental menunjukkan bahwa di dalam agama menawarkan berbagai cara untuk membantu individu untuk memajukan kehidupan mereka.[13]

Kajian mengenai *well-being* tidak terlepas dari dua konsep besar yang populer dalam penelitian *well-being,* yaitu *subjective well-being* (SWB) dan *psychological well-being* (PWB). Perbedaan antara SWB dan PWB terletak pada konsep yang

---

[8] Hernández-Torrano et al., "Mental Health and Well-Being of University Students: A Bibliometric Mapping of the Literature."h. 10.

[9] Hisham Abu Raiya et al., "Lessons Learned and Challenges Faced in Developing the Psychological Measure of Islamic Religiousness," *Journal of Muslim Mental Health* 2, no. 2 (2007).h. 133–154.

[10] Hisham Abu-Raiya and Kenneth I. Pargament, "Empirically Based Psychology of Islam: Summary and Critique of the Literature," *Mental Health, Religion and Culture* 14, no. 2 (2011).h. 105-109.

[11] H. H. Altalib et al., "Mapping Global Muslim Mental Health Research: Analysis of Trends in the English Literature from 2000 to 2015," *Global Mental Health* 6 (2019).h. 1.

[12] Ahmet Tanhan and J. Scott Young, *Muslims and Mental Health Services: A Concept Map and a Theoretical Framework*, *Journal of Religion and Health*, vol. 61 (Springer US, 2022).h. 54-56.

[13] Tamkeen Saleem et al., "Belief Salience, Religious Activities, Frequency of Prayer Offering, Religious Offering Preference and Mental Health: A Study of Religiosity Among Muslim Students," *Journal of Religion and Health* 60, no. 2 (2021). h. 732-733.

mendasarinya, PWB didasari oleh konstruksi filsafat eudaimonia dan SWB didasari oleh konstruksi filsafat hedonisme. Aspek hedonisme berfokus bagaimana memaksimalkan kebahagiaan dan perasaan positif daripada negatif. Aspek eudaimonia bagaimana mencapai kebahagiaan dengan pencapaian aktualisasi diri atau menjadi pribadi yang berfungsi optimal.[14] Akar filsafat yang berbeda menyebabkan perbedaan pula dalam mendefiniskan, SWB lebih dipengaruhi oleh pengalaman emosional, yang dapat bervariasi dalam waktu atau konteks yang berbeda dan PWB dipengaruhi oleh pengembangan keterampilan dan kemampuan yang lebih stabil, yang mungkin mengarah ke tingkat stabilitas yang lebih tinggi.[15]

Penelitian *well-being* yang dilakukan kepada populasi Muslim lebih banyak diukur menggunakan SWB yang menekankan pada aspek hedonismenya. Secara subjektif, seseorang memiliki kadar kepuasaan hidup dan kebahagiaan hidup yang berbeda. SWB selama ini berkaitan bagaimana Muslim mampu menyesuaikan diri dengan nilai-nilai agama atau budaya. Sejalan dengan hal itu, hasil penelitian menunjukkan pada dewasa muda di Iran,[16] budaya Izzat di Pakistan,[17] atau peran wanita muslim dalam rumah tangga[18] secara kaku tidak diberikan kebebasan untuk mengembangkan dirinya, tetapi memiliki SWB yang baik. Berbeda dengan wanita Bugis dan Mandar yang memiliki nilai-nilai agama yang tidak kaku dan diberikan ruang untuk mengembangkan diri mampu mencapai PWB.[19] Konsep PWB dengan pandangan eudaimonia dapat digunakan untuk mengukur *well-being* Muslim dengan lebih kritis dan objektif yang tidak hanya berdasarkan perasaan subjektif semata.[20] Tay dkk menemukan bahwa PWB merupakan faktor penting dalam mencegah

---

[14] David J. Disabato et al., "Different Types of Well-Being? A Cross-Cultural Examination of Hedonic and Eudaimonic Well-Being," *Psychological Assessment* 28, no. 5 (2016).h. 471–472.

[15] Carol D. Ryff and Burton H. Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being," *Journal of Happiness Studies* 9, no. 1 (2008).h. 32-34.

[16] Mohsen Joshanloo, "Investigation of the Relation between Cultural Estrangement and Hedonic and Eudaimonic Aspects of Well-Being in Iranian Young Adults," *Personality and Individual Differences* 49, no. 7 (2010).h. 735-737.

[17] Cerisse Gunasinghe, Stephani L. Hatch, and Jane Lawrence, "Young Muslim Pakistani Women's Lived Experiences of Izzat, Mental Health, and Well-Being," *Qualitative Health Research* 29, no. 5 (2019).h. 8-9.

[18] Liat Kulik and Faisal Rayyan, "Relationships between Dual-Earner Spouses, Strategies for Coping with Home-Work Demands and Emotional Well-Being," *Community, Work and Family* 9, no. 4 (2006).h. 470-473.

[19] Muhammad Yusuf, "Housewives ' Psychological Well - Being From Qur'anic Perspective : The Case Of Women ' s Roles In Improving Family Economic Welfare In Bugis And Mandar Communities," *Journal of Positive School Psychology* 6, no. 12 (2022).h. 1548.

[20] Tamer Koburtay, Dima Jamali, and Abdullah Aljafari, "Religion, Spirituality, and Well-Being: A Systematic Literature Review and Futuristic Agenda," *Business Ethics, Environment and Responsibility* 32, no. 1 (2023).h. 348.

masalah mental di kalangan remaja dan berkorelasi positif dengan pemulihan kesehatan emosional.[21]

PWB dan pemulihan kesehatan mental meningkat selama masa terapi 24 bulan, PWB mungkin paling relevan untuk pemulihan dari penyakit mental, mengingat fokus utamanya pada mendapatkan kembali fungsi optimal dan berjuang untuk menemukan tujuan hidup.[22] Penelitian dari Joshanloo menemukan bahwa antara SWB dan PWB berkorelasi, walaupun secara konsep terdapat perbedaan. Penelitian telah menemukan berbagai manfaat sinkronis dan diakronis untuk SWB dan PWB. Manfaat ini dari sisi psikologis dan fisik yang positif, yaitu koping yang efektif dan kesehatan secara umum. PWB memiliki dampak yang lebih kuat dibandingkan SWB, ditemukan bahwa SWB pada suatu waktu memprediksi SWB 10 tahun kemudian dan PWB pada suatu waktu memprediksi PWB 10 sampai 20 tahun kemudian. PWB juga secara konsisten dapat memprediksi SWB dan menjadi penelitian *well-being* di masa yang akan datang.[23] Maka dari itu, teori PWB relevan dengan nilai-nilai Muslim yang ingin mencapai fungsi psikologis optimal dan tujuan hidup, serta memilki dampak yang lebih stabil dan efektif dalam mencapai PWB yang baik

Tetapi, akar filsafat dari teori PWB berbeda dari nilai-nilai Muslim yang dapat menyebabkan pemaknaan PWB Muslim dipahami secara dangkal dan tidak kontekstual. Kondisi tersebut menunjukkan adanya gap teoritis pada konstruk teori PWB jika diterapkan pada populasi Muslim. Ilmu pengetahuan dalam hal ini psikologi perlu memberikan penjelasan dan bukti bahwa penalaran penjelasan dapat dipengaruhi oleh nilai-nilai pribadi dan non-epistemik.[24] Lusk & Elliot menyarankan untuk menganalisis bagaimana penilaian ilmiah dapat mengakomodasi nilai-nilai non-epistemik dan mampu lebih baik untuk menggambarkan hubungan antara nilai epistemik dan non-epistemik dalam penilaian ilmiah.[25] Kondisi demikian membutuhkan kerangka kerja baru dari psikologi saat berhadapan dengan klien yang beragama Islam. Terdapat sebuah pendekatan yang ditawarkan oleh Kaplick & Skinner yang dapat digunakan saat mencoba meneliti sampel populasi Muslim. Pendekatan tersebut adalah *the Islamic filter approach*, yaitu menyajikan telaah kritis dari teori psikologi modern dari sudut pandang Islam kritis tetapi masih berfungsi dalam paradigma psikologi Barat. Pendekatan ini pada dasarnya berusaha untuk

---

[21] Jing Ling Tay et al., "Impact of the HOPE Intervention on Mental Health Literacy, Psychological Well-Being and Stress Levels amongst University Undergraduates: A Randomised Controlled Trial," *International Journal of Environmental Research and Public Health* 19, no. 15 (2022).h. 11.

[22] Julia Browne, "Psychological Well-Being and Mental Health Recovery in the NIMH RAISE Early Treatment Program," *Physiology & behavior* 176, no. 3 (2017).h. 7-8.

[23] Mohsen Joshanloo, "Investigating the Relationships between Subjective Well-Being and Psychological Well-Being over Two Decades," *Emotion* 19, no. 1 (2019).h. 3-4.

[24] Matteo Colombo, Leandra Bucher, and Yoel Inbar, "Explanatory Judgment, Moral Offense and Value-Free Science," *Review of Philosophy and Psychology* 7, no. 4 (2016).h. 756-758.

[25] Greg Lusk and Kevin C. Elliott, "Non-Epistemic Values and Scientific Assessment: An Adequacy-for-Purpose View," *European Journal for Philosophy of Science* 12, no. 2 (2022).h. 19-20.

menemukan nilai-nilai yang universal dan untuk membedakannya dari pemahaman yang bertentangan dengan pemikiran Islam.[26]

Penelitian Ryff tentang model multidimensi PWB yang mencakup dimensi dari *purpose in life, autonomy, personal growth, environmental mastery, positive relationship wih others,* dan *self-acceptance.* Konstruksi PWB yang dibangun oleh Ryff lebih dari sekadar kebahagiaan dan kepuasaan hidup.[27] Dalam beberapa hasil penelitian menunjukkan bahwa validitas faktorial model PWB cocok dalam mendukung konseptual model enam faktor.[28] Penelitian PWB dengan konstruk model multidimensi dalam bidang Kesehatan memiliki manfaat dalam mengurangi gejala, efektivitas pengobatan, dan membantu pemulihan.[29] Ryff di tahun 2021 memberikan kritik terhadap model PWB yang telah ada atau yang selama ini sudah mapan. Ryff mengkritik bahwa teori dan pengukuran PWB belum mengakomodasi aspek spiritualitas, padahal itu sangat berhubungan dengan manusia. Selama ini antara PWB dan spiritualitas sebagai entitas yang terpisah dan juga salah satu keunggulan teori ilmiah yang memiliki banyak teori untuk menganalisis. Tetapi, di sisi lain itu juga merupakan kekurangan teori dan pengukuran PWB karena belum mengintegrasikan aspek spiritualitas manusia. Alasannya dikarenakan beberapa tokoh psikologi, seperti Maslow, Erikson, Frankl, atau Jung mengatakan bahwa manusia tidak bisa dipisahkan dari pengalaman spiritual.[30]

Di tahun 2012 Joshanloo pun berusaha mengkritik kebahagiaan hedonisme dan eudaimonia berdasarkan perspektif Islam dengan mengatakan perlu memperhatikan aspek sosial dan spiritualitas dalam teori *well-being.* Walaupun untuk aspek sosial dua aspek PWB sudah bersinggungan dengan aspek sosial, yaitu *environmental mastery* dan *positive relationship with others.*[31] Selanjutnya, dalam salah satu penelitiannya Joshanloo mengkritik teori *well-being* hedonisme dan eudaimonia berdasarkan budaya Timur, yaitu Hinduisme, Buddhisme, Taoisme, Konfusianisme, dan Sufisme. Konsep *well-being* perlu mengakomodasi nilai-nilai budaya setempat, dalam konteks budaya Timur, yaitu jangan terlalu mementingkan diri sendiri dan mengakomodasi perasaan tidak bahagia agar dapat toleransi dengan perasaan tersebut.[32] Hal ini sejalan dengan kritik Friedrich Nietzsche terhadap eudaimonia Aristoteles yang merupakan

---

[26] Paul M. Kaplick and Rasjid Skinner, "The Evolving Islam and Psychology Movement," *European Psychologist* 22, no. 3 (2017).h. 200.

[27] Carol D. Ryff and Corey Lee M. Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited," *Journal of Personality and Social Psychology* 69, no. 4 (1995).h. 723-725.

[28] Ryff and Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being."h. 33-34.

[29] Carol D. Ryff, "Psychological Well-Being Revisited: Advances in Science and Practice," *Psychother Psychosom* 83, no. 1 (2015).h. 18-19.

[30] Carol D. Ryff, "Spirituality and Well-Being: Theory, Science, and the Nature Connection," *Religions* 12, no. 11 (2021).h. 3-15.

[31] Mohsen Joshanloo, "A Comparison of Western and Islamic Conceptions of Happiness," *Journal of Happiness Studies* 14, no. 6 (2013).h. 1870-1871.

[32] Mohsen Joshanloo, "Eastern Conceptualizations of Happiness: Fundamental Differences with Western Views," *Journal of Happiness Studies* 15, no. 2 (2014).h. 489-490.

akar teori PWB. Nietzsche mengatakan perlunya menerima kontradiksi perasaan atau penderitaan hidup sebagai hal yang penting untuk mencapai kebahagiaan sejati yang bukan sekadar kepuasan hidup dan kebajikan.[33] Penelitian Koburtay, Syed, & Al Salhi mencoba mengakomodasi nilai-nilai spiritualitas dan religiusitas sebagai perluasan dari teori dan pengukuran PWB.[34]

Penelitian tentang *well-being* yang dilakukan oleh Eryilmaz and Kula berusaha mengintegrasikan antara Psikologi dan Islam. Eryilmaz and Kula menyebutnya sebagai *Islamic well-being* (IWB). IWB menekankan keseimbangan menunaikan ibadah, menghindari dosa, menjaga keimanan, hedonisme moderat artinya kesenangan hidup yang ada batasan, eudaimonia merupakan bentuk pengoptimalan potensi diri untuk menjalankan tugas-tugas Tuhan, dan mempertimbangkan kehidupan akhirat.[35] Selain itu, Islam memiliki kerangka kesejahteraan yang berlandaskan konsep *sa'ādah*. *Sa'ādah* kesempurnaan hidup manusia yang mencakup dimensi fisik, rasional, spiritual, dan berorientasi pada kebaikan akhirat. Konsep ini menegaskan bahwa kesejahteraan tidak hanya bersifat psikologis-duniawi, tetapi juga teleologis dan bernilai moral-spiritual.[36] Tinjauan kritis mengenai teori PWB menunjukkan bahwa sebenarnya perlu mengakomodasi aspek-aspek spiritualitas Islam dan budaya untuk melakukan penelitian bagi populasi Muslim agar dapat lebih menggambarkan manusia secara utuh agar menjadi lebih baik.[37] Dengan demikian, diperlukan pengembangan teori PWB berbasis Islam atau *Islamic psychological well-being* dengan pendekatan *the Islamic filter approach* untuk mengkonstruk PWB yang lebih selaras dengan nilai-nilai, pemaknaan, dan praktik religius Muslim.

Selain pengembangan teori PWB berbasis Islam, diperlukan juga bukti empiris mengenai faktor-faktor yang berkontribusi terhadap *well-being* Muslim. Berdasarkan proses *systematic literature review* (SLR) terdapat beberapa faktor anteseden yang dapat mempengaruhi well-being pada Muslim. Tujuh faktor yang mempengaruhi *well-being* Muslim, yaitu tetap memperhatikan kehidupan dunia dan akhirat;[38]

---

[33] Yohanes Mega Hendarto, "Kritik Nietzsche Terhadap Kebahagiaan Eudaimonia Sokrates," *Dekonstruksi* 10, no. 01 (2023).h. 121.

[34] Tamer Koburtay, Jawad Syed, and Nidal Al Salhi, "Theorizing the Notion of Well-Being in Islam: An Update of Ryff's Theory of Eudaimonic Psychological Well-Being," *Journal of Community Psychology* 50, no. 5 (2022).h. 2486-2487.

[35] Ali Eryilmaz and Naci Kula, "An Investigation of Islamic Well-Being and Mental Health," *Journal of Religion and Health* 59, no. 2 (2020)h. 1096–1114.

[36] al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*, ed. 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi, Volume 21. (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 18-42.

[37] Ryff, "Spirituality and Well-Being: Theory, Science, and the Nature Connection."h. 6.

[38] Eryilmaz and Kula, "An Investigation of Islamic Well-Being and Mental Health."h. 1107-1109.

terdapat keselarasan antara nilai-nilai budaya dan agama;[39] aspek teologi;[40] ibadah ritual yang dijalankan;[41] *gratitude* (rasa syukur);[42] religiusitas dan spiritualitas;[43] dan *hope* (harapan).[44] Dari ketujuh faktor anteseden tersebut, religiusitas individu merupakan faktor yang paling sering dan kuat mempengaruhi kondisi *well-being* populasi Muslim. Sementara itu, rasa syukur dan harapan merupakan variabel penting yang dapat meningkatkan well-being Muslim, walaupun temuan empiris menunjukkan hasil yang belum konsisten. Uraian tersebut menunjukkan bahwa religiusitas, rasa syukur, dan harapan merupakan variabel kunci yang membutuhkan kajian empiris lebih lanjut dalam kaitannya dengan *well-being* Muslim.

Temuan SLR tersebut dibuktikan oleh penelitian-penelitian sebelumnya yang menunjukkan bahwa religiusitas merupakan variabel kunci yang dapat menjelaskan peningkatan *well-being* Muslim. Penelitian bertemakan religiusitas menunjukkan bahwa terdapat hubungan positif antara religiusitas dengan SWB yang meliputi kebahagiaan, kepuasan hidup, kesehatan mental, kesehatan fisik, harga diri, dan optimisme. Penelitian di negara Arab memberikan bukti kuat yang mendukung hubungan positif antara religiusitas dengan kesehatan dan *well-being*.[45] Penelitian lain yang dilakukan pada Muslim di Uni Emirat Arab menunjukkan bahwa religiusitas Islam berhubungan positif dengan SWB di kalangan Muslim dewasa di Uni Emirat Arab, baik pria maupun wanita. Temuan ini menyoroti pentingnya agama dan dukungan sosial dalam konteks SWB di negara mayoritas Muslim dan berkontribusi pada pemahaman yang lebih luas tentang bagaimana religiusitas dapat mempengaruhi kesehatan mental dan kebahagiaan.[46]

---

[39] Mohsen Joshanloo, "Investigation of the Relation between Cultural Estrangement and Hedonic and Eudaimonic Aspects of Well-Being in Iranian Young Adults," *Personality and Individual Differences* 49, no. 7 (2010).h. 735-737.

[40] Tamer Koburtay, Jawad Syed, and Nidal Al Salhi, "Theorizing the Notion of Well-Being in Islam: An Update of Ryff's Theory of Eudaimonic Psychological Well-Being," *Journal of Community Psychology* 50, no. 5 (2022).h. 2486-2487.

[41] Kellyana Irawati et al., "Religious Practices and Spiritual Well-Being of Schizophrenia: Muslim Perspective," *Psychology Research and Behavior Management* 16 (2023).h. 746-747.

[42] Ali Youssef Al-Seheel and Noraini M. Noor, "Effects of an Islamic-Based Gratitude Strategy on Muslim Students' Level of Happiness," *Mental Health, Religion and Culture* 19, no. 7 (2016).h. 14-15.

[43] Ahmad Musa, "Spiritual Beliefs and Practices, Religiosity, and Spiritual Well-Being Among Jordanian Arab Muslim University Students in Jordan," *Journal of Spirituality in Mental Health* 17, no. 1 (2015).h. 42-47.

[44] Werner Nell and Sebastiaan Rothmann, "Hope, Religiosity, and Subjective Well-Being," *Journal of Psychology in Africa* 28, no. 4 (2018).h. 257-258.

[45] Ahmed M. Abdel-Khalek, "Religiosity and Subjective Well-Being in the Arab Context: Addendum and Extrapolation," *Mental Health, Religion and Culture* 22, no. 8 (2019).h. 866-867.

[46] Sondos Eatamadi and Jaime L. Napier, "Islamic Religiosity and Subjective Well-Being in the United Arab Emirates: The Roles of Gender, Social Contacts, and Religious Social Support," *Mental Health, Religion and Culture* 26, no. 2 (2023).h. 159-161.

Penelitian Aghababaei menyatakan bahwa religiusitas merupakan prediktor signifikan terhadap SWB pada populasi Muslim. Penelitian selanjutnya menemukan bahwa terdapat hubungan positif yang signifikan antara religiusitas dan SWB di kalangan mahasiswa di Mesir dan Inggris. Temuan ini mengatakan bahwa tingkat religiusitas yang lebih tinggi berkorelasi dengan *well-being* yang lebih baik, yang diukur dengan kebahagiaan, kepuasan hidup, dan kesehatan mental. Studi ini menunjukkan bahwa warga Mesir memperoleh skor rata-rata religiusitas yang lebih tinggi, sedangkan siswa Inggris memiliki skor rata-rata SWB yang lebih tinggi.[47] Temuan lain menemukan *Islamic religiosity* berpengaruh positif terhadap *psychological well-being* dan juga berfungsi sebagai pelindung yang mengurangi dampak buruk penyakit kronis pada kondisi psikologis lansia.[48] *Religiousness* berpengaruh positif terhadap *psychological well-being*, tetapi pengaruhnya tidak sekuat spiritualitas.[49] Walaupun religiusitas terbukti berpengaruh terhadap *well-being* atau kesehatan mental, akan tetapi Hackney dan Sanders menyatakan bahwa pengaruh tersebut perlu dibuktikan ulang pada konteks ras, budaya, atau agama yang berbeda. Hasil yang tidak konsisten juga terkait dengan *religious orientation* (orientasi keagamaan) terhadap *well-being.*[50]

Tetapi, penelitian lain menemukan ketidakkonsistenan religiusitas terhadap *well-being,* kesehatan mental, atau kebahagiaan didukung oleh beberapa hasil penelitian. Studi Aghababaei menemukan bahwa bentuk *intrinsic* (orientasi intrinsik) dan *extrinsic-personal religiosity* (orientasi ekstrinsik-personal) merupakan prediktor yang kuat terhadap SWB, sedangkan *extrinsic-social religiosity* (orientasi ekstrinsik-sosial) tidak menunjukkan hubungan yang signifikan dengan SWB.[51] Studi yang dilakukan pada pengungsi di Amerika Serikat menunjukkan bahwa religiusitas individu dan kehadiran di acara keagamaan bukan merupakan prediktor yang kuat terhadap kebahagiaan.[52] Penelitian di Turki menemukan bahwa religiusitas berpengaruh signifikan terhadap kebahagiaan individu, akan tetapi dampak ini hanya

---

[47] Ahmed M. Abdel–Khalek and David Lester, "Subjective Well-Being and Religiosity: Significant Associations among College Students from Egypt and the United Kingdom," *International Journal of Culture and Mental Health* 11, no. 3 (2018).h. 3-5.

[48] Yadollah Abolfathi Momtaz et al., "Moderating Effect of Islamic Religiosity on the Relationship between Chronic Medical Conditions and Psychological Well-Being among Elderly Malays," *Psychogeriatrics* 12, no. 1 (2012).h. 50-51.

[49] Mohsen Joshanloo, "Investigation of the Contribution of Spirituality and Religiousness to Hedonic and Eudaimonic Well-Being in Iranian Young Adults," *Journal of Happiness Studies* 12, no. 6 (2011).h. 924-927.

[50] Charles H. Hackney and Glenn S. Sanders, "Religiosity and Mental Health: A Meta–Analysis of Recent Studies," *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, no. 1 (2003).h. 51-53.

[51] Naser Aghababaei, "God, the Good Life, and HEXACO: The Relations among Religion, Subjective Well-Being and Personality," *Mental Health, Religion and Culture* 17, no. 3 (2014).h. 286-289.

[52] Stephen Wu et al., "Religion and Refugee Well-Being: The Importance of Inclusive Community," *Journal for the Scientific Study of Religion* 60, no. 2 (2021).h. 15.

signifikan bagi laki-laki dan tidak bagi perempuan.[53] Bahkan, praktik keagamaan yang tinggi saat seseorang sedang melakukan penyesuaian diri pada budaya yang berbeda malah menurunkan tingkat *well-being* pada imigran muslim.[54] Sejalan dengan penelitian sebelumnya, praktik keagamaan di kalangan pengungsi Muslim Afghanistan di Belanda berdampak negatif terhadap *well-being* para imigran karena mendapatkan diskriminasi.[55] Religiusitas yang tinggi pada laki-laki gay tidak berpengaruh terhadap SWB, karena dimediatori oleh identitas gay yang mereka miliki bertentangan dengan nilai agama atau budaya.[56]

Temuan tersebut mengindikasikan bahwa pengaruh orientasi kegamaan terhadap *well-being* melalui mekanisme tidak langsung. Penelitian yang dilakukan pada perempuan Muslim yang bercerai di Israel menunjukkan bahwa religiusitas tidak memiliki korelasi langsung dengan *well-being* atau harapan, namun memberikan kontribusi tidak langsung yang positif melalui rasa memiliki komunitas.[57] Nell dan Rothmann mengaitkan religiusitas dengan *pathways hope* (harapan jalur) dan *agency hope* (harapan agensi) yang lebih tinggi dan dapat mendorong SWB. Harapan jalur adalah kemampuan menemukan cara mencapai tujuan, sedangkan harapan agensi adalah motivasi dan keyakinan untuk mencapainya. Hal ini ditandai dengan meningkatnya kepuasan hidup dan perasaan positif, serta menurunnya tingkat perasaan negatif. Harapan agensi lebih berhubungan secara substantif dengan SWB dibandingkan harapan jalur. Akan tetapi, hubungan langsung antara religiusitas dengan kepuasan hidup, perasaan positif, dan perasaan negatif semuanya tidak signifikan.[58] Sikap keagamaan, orientasi keagamaan, dan sikap ilmiah memiliki hubungan yang positif terhadap SWB di kalangan mahasiswa Muslim Iran. Hubungan-hubungan ini dimediasi oleh harapan dan tujuan hidup, yang menunjukkan

[53] Gulden Esat, Susan Day, and Bradley H. Smith, "Religiosity and Happiness of Turkish Speaking Muslims: Does Country Happiness Make a Difference?," *Mental Health, Religion and Culture* 24, no. 7 (2021).h. 12-13.

[54] Jaimee Stuart and Colleen Ward, "The Relationships between Religiosity, Stress, and Mental Health for Muslim Immigrant Youth," *Mental Health, Religion and Culture* 21, no. 3 (2018).h. 25-28.

[55] Michael Bender et al., "The Role of Perceived Discrimination in Linking Religious Practices and Well-Being: A Study among Muslim Afghan Refugees in the Netherlands," *International Journal of Psychology* 57, no. 4 (2022).h. 450-451.

[56] Yasin Koc and Vivian L. Vignoles, "Global Identification Predicts Gay–Male Identity Integration and Well-Being among Turkish Gay Men," *British Journal of Social Psychology* 55, no. 4 (2016).h. 13-15.

[57] Ruba Abu-Ras and Yael Itzhaki-Braun, "The Complex Role of the Community in the Determination of Well-being and Hope among Divorced Muslim Women," *Journal of Community Psychology* 51 (2023).h. 2936-2937.

[58] Werner Nell and Sebastiaan Rothmann, "Hope, Religiosity, and Subjective Well-Being," *Journal of Psychology in Africa* 28, no. 4 (2018).h. 257-258.

bahwa efek menguntungkan baik dari religiusitas atau sikap ilmiah terhadap SWB disalurkan melalui mediator-mediator tersebut.[59]

Penelitian lain menunjukkan bahwa harapan yang positif berhubungan dengan peningkatan *well-being.* Akan tetapi, terdapat hubungan yang non-linier antara harapan dan *well-being.* Selain itu, bisa jadi harapan tidak berhubungan dengan *well-being,* karena penggunaan definisi yang berbeda dan alat ukur yang berbeda dalam sebuah penelitian.[60]. Penelitian pada Muslim bercerai menunjukkan bahwa *hope* dan *psychological well-being* saling berkaitan kuat dan menjadi indikator utama keberhasilan individu dalam menghadapi perceraian.[61] Beberapa temuan penelitian menunjukkan bahwa pengaruh religiusitas terhadap *well-being* pada populasi Muslim tidak selalu konsisten. Terlebih lagi ketika dikaji berdasarkan orientasi keagamaan yang meliputi orientasi intrinsik, ekstrinsik-sosial, dan ekstrinsik-personal. Sebagian dimensi terbukti berkontribusi positif, sementara yang lain tidak signifikan atau bahkan berdampak negatif dalam konteks sosial tertentu. Hal ini mengindikasikan bahwa hubungan antara orientasi keagamaan dan *well-being* tidak bersifat langsung, melainkan melibatkan mekanisme psikologis tertentu. Meskipun beberapa studi menunjukkan bahwa *hope* dapat berperan sebagai mediator yang menjembatani hubungan tersebut, bukti empiris masih terbatas dan belum banyak dikaji pada populasi Muslim di Indonesia. Oleh karena itu, diperlukan penelitian lebih lanjut untuk menguji peran hope sebagai mediator dalam hubungan antara orientasi keagamaan dan well-being pada Muslim dewasa Indonesia.

Selain mediator kedua variabel tersebut, harapan juga dipengaruhi oleh emosi positif. Salah satu emosi positif yang sering dibahas pada penelitiannya sebelumnya adalah rasa syukur. Witvliet, Richie, Luna, & Tongeren menemukan bahwa harapan dipengaruhi oleh rasa syukur seseorang.[62] Rasa syukur dan harapan juga merupakan faktor yang memainkan peran protektif terhadap tindakan *nonsuicidal self-injury* pada remaja.[63] Selain itu, *self-entitlement* (rasa berhak diri), bersyukur, dan harapan merupakan faktor penting dalam mendorong *post-traumatic growth* (pertumbuhan

[59] Naser Aghababaei et al., "Predicting Subjective Well-Being by Religious and Scientific Attitudes with Hope, Purpose in Life, and Death Anxiety as Mediators," *Personality and Individual Differences* 90 (2016).h. 96-97.

[60] Emma Pleeging, Martijn Burger, and Job van Exel, "The Relations between Hope and Subjective Well-Being: A Literature Overview and Empirical Analysis," *Applied Research in Quality of Life* 16, no. 3 (2021).h. 1031-1033.

[61] Abu-Ras and Itzhaki-Braun, "The Complex Role of the Community in the Determination of Well-being and Hope among Divorced Muslim Women."h.2936-2938.

[62] Charlotte van Oyen Witvliet et al., "Gratitude Predicts Hope and Happiness: A Two-Study Assessment of Traits and States," *Journal of Positive Psychology* 14, no. 3 (2019).h. 10.

[63] Yongqiang Jiang et al., "Gratitude and Hope Relate to Adolescent Nonsuicidal Self-Injury: Mediation through Self-Compassion and Family and School Experiences," *Current Psychology* 41, no. 2 (2022).h. 5-6.

pascatrauma).[64] Rasa syukur dan harapan merupakan bagian dari emosi positif seseorang, tetapi tetap memiliki perbedaan dari kedua teori tersebut. Rasa syukur berkaitan dengan masa lalu, bagaimana seseorang menerima segala apa yang diperolehnya di masa lalu dengan emosi sosial yang positif. Sedangkan, harapan berkaitan dengan interpretasi mengenai masa depan yang penuh kebaikan bagi dirinya. Keterhubungan keduanya dapat mendorong refleksi temporal berkaitan dengan masa lalu dan masa depan.[65] Orang yang mampu mengendalikan diri dengan respon yang positif lebih fokus dalam mengejar tujuan masa depan yang baik.[66] McCullough berpendapat refleksi atas kemurahan hati orang lain yang merupakan bagian dari orientasi sosial dari rasa syukur dapat semakin memfasilitasi harapan.[67] Rasa syukur dan harapan dalam beberapa penelitian memiliki hubungan dan ditunjukkan pula bahwa rasa syukur dapat mendorong harapan yang lebih baik. Hal ini disebabkan keduanya merupakan bagian dari refleksi temporal yang berkaitan masa lalu dan masa depan. Temuan ini mengindikasikan bahwa rasa syukur dapat mempengaruhi *well-being* melalui harapan.

Penelitian yang berhubungan dengan rasa syukur menunjukkan bahwa rasa syukur secara tidak konsisten memiliki hubungan dengan *well-being.* Aghababaei, Błachnio, dan Aminikhoo menyimpulkan bahwa secara umum rasa syukur memainkan peranan penting dalam meningkatkan *well-being.* Akan tetapi, secara unik *dispositional gratitude* (rasa syukur disposisi) lebih mampu memprediksi *well-being* di berbagai budaya yang berbeda dibandingkan *religious gratitude* (rasa syukur religius).[68] Hasil penelitian tersebut juga didukung oleh penelitian sebelumnya dari Aghababaei dan Tabik yang menyatakan bahwa rasa syukur disposisi mempunyai pengaruh yang lebih signifikan terhadap kesehatan mental dan SWB dibandingkan rasa syukur religius.[69] Sejalan dengan itu, rasa syukur terhadap Tuhan tidak memiliki pengaruh positif terhadap emosi positif, tetapi berpengaruh terhadap pengalaman

[64] Dan Confino, Michal Einav, and Malka Margalit, "Post-Traumatic Growth: The Roles of the Sense of Entitlement, Gratitude and Hope," *International Journal of Applied Positive Psychology* 8, no. 2 (2023).h. 460-461.

[65] Witvliet et al., "Gratitude Predicts Hope and Happiness: A Two-Study Assessment of Traits and States.".h. 9.

[66] Tracy T.L. Cheung et al., "Why Are People with High Self-Control Happier? The Effect of Trait Self-Control on Happiness as Mediated by Regulatory Focus," *Frontiers in Psychology* 5, no. JUL (2014).h. 5.

[67] Michael E. McCullough, "Savoring Life, Past and Present: Explaining What Hope and Gratitude Share in Common," *Psychological Inquiry* 13, no. 4 (2002).h. 304.

[68] Naser Aghababaei, Agata Błachnio, and Masoume Aminikhoo, "The Relations of Gratitude to Religiosity, Well-Being, and Personality," *Mental Health, Religion and Culture* 21, no. 4 (2018).h. 413-414.

[69] Naser Aghababaei and Mohammad Taghi Tabik, "Gratitude and Mental Health: Differences between Religious and General Gratitude in a Muslim Context," *Mental Health, Religion and Culture* 16, no. 8 (2013).h. 765.

dengan Tuhan.[70] Rasa syukur merupakan salah satu tradisi dari agama besar, Judaism, Kristen, dan Islam. Dengan rasa syukur, manusia berbagai agama dapat terhubung satu sama lain, baik dalam aspek duniawi atau transenden.[71] Bagi Muslim, syukur sangatlah penting, dalam surah Ibrahim ayat 7 Allah berfirman; *"Sesungguhnya jika kamu bersyukur, niscaya Aku akan menambah (nikmat) kepadamu, tetapi jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), sesungguhnya azab-Ku benar-benar sangat keras."*

Ayat tersebut didukung dengan hasil penelitian dari Al-Seheel dan Noor yang menyimpulkan bahwa latihan syukur berbasis Islam efektif meningkatkan tingkat kebahagiaan di kalangan pelajar muslim.[72] Kelompok yang memiliki rasa syukur yang rendah setelah diberikan intervensi syukur maka mengalami peningkatan kepuasan hidup secara signifikan.[73] Rasa syukur memang memiliki peranan penting dalam meningkatkan SWB, walaupun memiliki perbedaan budaya terkait ekspresi dan persepsi rasa syukur.[74] Hal ini menunjukkan dalam berbagai konteks budaya, syukur dapat meningkatkan *well-being* walaupun memiliki ekspresi yang berbeda. Studi sebelumnya menunjukkan rasa syukur dapat mempengaruhi *well-being*, tetapi temuan empirisnya belum konsisten. Inkonsistensi ini mengindikasikan bahwa pengaruh rasa syukur terhadap *well-being* tidak selalu langsung, melainkan dapat melalui harapan. Dalam konteks Muslim Indonesia, bentuk syukur yang menonjol adalah syukur kepada Tuhan, sehingga penting untuk menguji apakah syukur kepada Tuhan berkontribusi pada *well-being* secara langsung maupun melalui harapan.

Berdasarkan uraian di atas, peneliti tertarik untuk menyelidiki *well-being* Muslim melalui pendekatan yang lebih komprehensif dan relatif stabil, yaitu PWB. Kerangka PWB perlu direkonstruksi dengan mempertimbangkan nilai-nilai spiritualitas Islami dan budaya sehingga membentuk PWB berbasis Islam atau *Islamic psychological well-being* untuk menganalisis populasi Muslim. Dalam konteks tertentu, sebagian Muslim lebih menekankan nilai-nilai agama dan budaya sehingga pengembangan potensi diri kurang optimal. Padahal dalam surah al-Isra ayat 84 Allah berfirman, *"katakanlah, setiap orang berbuat menurut keadaannya masing-masing…"* dan Thabathaba'i menjelaskan bahwa manusia memiliki kehendak bebas

[70] Philip C. Watkins et al., "Exploring the Cognitive Context of Gratitude to God: Emotional Impact and Appraisals of Benefits from God," *Journal of Positive Psychology* 19, no. 1 (2024).h. 178-179.

[71] Robert A. Emmons and Robin Stern, "Gratitude as a Psychotherapeutic Intervention," *Journal of Clinical Psychology* 69, no. 8 (2013).h. 847.

[72] Ali Youssef Al-Seheel and Noraini M. Noor, "Effects of an Islamic-Based Gratitude Strategy on Muslim Students' Level of Happiness," *Mental Health, Religion and Culture* 19, no. 7 (2016).h. 14-15.

[73] David W. Chan, "Gratitude, Gratitude Intervention and Subjective Well-Being among Chinese School Teachers in Hong Kong," *Educational Psychology* 30, no. 2 (2010).h. 150-152.

[74] Jieun Yoo, "Gratitude and Subjective Well-Being among Koreans," *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17, no. 22 (2020).h. 5-7.

atas dirinya yang sifatnya negatif atau positif.[75] Dalam kajian literatur yang dilakukan, kondisi *well-being* dalam populasi Muslim banyak dipengaruhi oleh orientasi keagamaan intrinsik, ekstinsik-sosial, ekstrinsik-personal dan rasa syukur kepada Tuhan*,* baik secara langsung maupun tidak langsung melalui harapan. Penelitian sebelumnya menunjukkan hasil yang tidak konsisten antar variabel tersebut karena dipengaruhi oleh konteks budaya, pemaknaan keagamaan, bahkan variasi definisi dan alat ukur.

Penelitian terdahulu cenderung berfokus dengan pendekatan kuantitatif untuk menguji hubungan antar variabel. Walaupun pendekatan kuantitatif dapat menjelaskan arah dan besaran pengaruh, pendekatan ini memiliki keterbatasan dalam menangkap proses psikologis dan kerangka makna religius yang mendasari hubungan tersebut.[76] Terlebih lagi, jika temuan menunjukkan pola yang lemah, tidak signifikan, atau berlawanan arah. Dalam konteks Muslim Indonesia, pemaknaan terhadap orientasi intrinsik, orientasi ekstrinsik-sosial, orientasi ekstrinsik-personal, syukur kepada Tuhan, dan harapan dapat dipengaruhi oleh berbagai faktor, sehingga penjelasan statistik saja belum cukup. Pendekatan kualitatif dapat menafsirkan bagaimana dinamika antar variabel secara mendalam.[77] Oleh karena itu, diperlukan pendalaman kualitatif untuk menafsirkan temuan kuantitatif agar mekanisme dan konteks yang tidak tertangkap dalam model dapat dipahami secara lebih utuh. melalui pendekatan *mixed methods*.[78]

Berdasarkan gap teoretis, empiris, dan metodologis, penelitian ini bertujuan mengembangkan model *Islamic Psychological Well-Being*. Penelitian ini juga menguji pengaruh rasa syukur kepada Tuhan dan orientasi keagamaan terhadap IPWB, baik secara langsung maupun tidak langsung melalui harapan sebagai variabel mediator. Selain itu, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif untuk mendalami dan menginterpretasikan pemaknaan individu terhadap rasa syukur kepada Tuhan, orientasi keagamaan, dan harapan dalam membentuk *Islamic Psychological Well-Being*, serta memperkaya temuan kuantitatif.

---

[75] al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn al- Ṭabāṭabā ī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*, ed. 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi, Volume 25. (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 246.

[76] Aditya Aryo Nur Kusumo, Fadhilah Suralaga, and Rena Latifa, "Antecedent Factors of Well-Being in the World's Muslim Population : A Systematic Literature Review within an Islamic Cultural and Religious Framework," *World Psychology* 4, no. 2 (2025).h. 223-227.

[77] Zane Asher Green, "Character Strengths Intervention for Nurturing Well-Being among Pakistan's University Students: A Mixed-Method Study," *Applied Psychology: Health and Well-Being* 14, no. 1 (2022).h .20-21.

[78] Felicity L. Bishop, "Using Mixed Methods Research Designs in Health Psychology: An Illustrated Discussion from a Pragmatist Perspective," *British Journal of Health Psychology* 20, no. 1 (2015).h. 10-13.

B. Permasalahan Penelitian

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dipaparkan, maka identifikasi masalah dari penelitian ini, sebagai berikut :

1. Psikologi sebagai salah satu ilmu pengetahuan sosial perlu mempertimbangkan nilai non-epistemik, salah satunya adalah nilai-nilai Islam dalam mengembangkan teorinya.
2. Kaplick & Skinner menawarkan alternatif pendekatan yang disebut *the Islamic filter approach* dalam mengembangkan psikologi Islam. Mujib menawarkan pola pragmatis dalam mengembangkan psikologi Islam. Sedangkan menurut Badri teori-teori perlu melalui adaptasi agar dapat relevan dengan kehidupan muslim.
3. Banyak penelitian yang berfokus pada populasi barat dan mengabaikan orang-orang dari populasi muslim. Penelitian psikologi ilmiah perlu mengkonseptualisasikan teorinya dengan nilai-nilai Islam.
4. Penelitian *well-being* Muslim lebih banyak menggunakan teori SWB dibandingkan PWB. Penelitian ini akan menggunakan teori PWB dalam menganalisis fenomena pada populasi Muslim dewasa. Sejumlah kajian menunjukkan bahwa penekanan pada nilai-nilai agama dan budaya dapat memengaruhi cara individu memaknai dan mengembangkan potensi dirinya dalam kerangka kesejahteraan psikologis.
5. Konstruk teori dan pengukuran model multidimensi PWB Ryff sudah dibangun sejak 1989 dan terbukti secara mapan dapat digunakan dalam konteks yang berbeda. Ryff sendiri di tahun 2021 mengkritik bahwa PWB perlu mengakomodasi nilai-nilai spiritual agar dapat memahami manusia dengan utuh dan lebih baik.
6. Terdapat kritik lain terhadap PWB Ryff, yaitu perlu mempertimbangkan nilai-nilai sosial, perasaan negatif, dan nilai-nilai Islam. Maka dari itu, memerlukan teori PWB berbasis Islam atau *Islamic psychological well-being* untuk pengukuran pada komunitas Muslim dengan pertimbangan nilai-nilai non-epistemik melalui pendekatan *the Islamic filter approach*.
7. *Well-being* bagi populasi Muslim berdasarkan SLR dipengaruhi oleh orientasi keagamaan, rasa syukur dan harapan sebagai mediator. W*ell-being* dapat berpengaruh terhadap fungsi kognitif, interaksi sosial, kondisi fisik, kualitas hidup, kepuasan hidup seseorang, dan *well-being* yang rendah dapat meningkatkan dukungan terhadap perilaku terorisme.
8. Penelitian terdahulu cenderung berfokus dengan pendekatan kuantitatif untuk menguji hubungan antar variabel. Dalam konteks Muslim Indonesia, pemaknaan terhadap orientasi kegamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, ekstrinsik-personal, syukur kepada Tuhan, dan harapan dapat dipengaruhi oleh berbagai faktor, sehingga penjelasan statistik saja belum cukup. Pendekatan kualitatif dapat menafsirkan bagaimana dinamika antar variabel secara mendalam.
9. Berdasarkan gap teoretis, empiris, dan metodologis tersebut, penelitian ini memiliki tiga studi yang saling terkait.

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan identifikasi masalah yang sudah diuraikan, terdapat tiga rumusan masalah utama dalam disertasi ini yang dijawab dalam tiga bab penelitian ini, yaitu

1. Bagaimana konstruk *Islamic psychological well-being* pada Muslim Dewasa di Indonesia?
2. Apakah model teoritis pengaruh orientasi keagamaan intrinsik, orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial, orientasi keagamaan ekstrinsik-personal, dan rasa syukur kepada Tuhan terhadap *Islamic psychological well-being* dengan harapan sebagai mediator fit dengan data empiris?
3. Bagaimana Muslim dewasa Indonesia memaknai pengalaman orientasi keagamaan intrinsik, orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial, orientasi keagamaan ekstrinsik-personal, rasa syukur kepada Tuhan, dan harapan dalam proses pembentukan *Islamic psychological well-being*?

3. Batasan Masalah

Batasan masalah dalam penelitian ini difokuskan pada Muslim dewasa di Indonesia dengan *well-being* yang dikaji secara khusus sebagai PWB berbasis Islam atau *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB) hasil rekonstruksi kerangka PWB melalui pertimbangan nilai-nilai non-epistemik Islam. Faktor yang dikaji dibatasi pada orientasi keagamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, ekstrinsik-personal, dan rasa syukur sebagai variabel bebas, dengan harapan sebagai variabel mediator. Penelitian ini berfokus menjawab tiga rumusan masalah yang saling terkait, yaitu konstruksi IPWB; selanjutnya pengujian model pengaruh orientasi keagamaan intrinsik, orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial, orientasi keagamaan ekstrinsik-personal, dan rasa syukur terhadap IPWB melalui harapan berdasarkan data empiris; dan pemaknaan untuk menjelaskan dan memperkaya interpretasi temuan kuantitatif pada rumusan masalah kedua.

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah, maka tujuan penelitian dalam disertasi ini sebagai berikut :

1. Mengembangkan konstruk *Islamic psychological well-being* pada Muslim dewasa di Indonesia.
2. Menguji model teoritis orientasi keagamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, ekstrinsik-personal, dan rasa syukur kepada Tuhan terhadap *Islamic psychological well-being* dengan harapan sebagai mediator pada Muslim dewasa fit dengan data empiris.
3. Menafsirkan pengalaman orientasi keagamaan intrinsik, orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial, orientasi keagamaan ekstrinsik-personal, rasa syukur kepada Tuhan, dan harapan dalam proses pembentukan *Islamic psychological well-being* pada Muslim dewasa.

D. Signifikansi dan Manfaat Penelitian

Manfaat teoritis dalam penelitian diharapkan mampu memberikan sumbangsih teoritis dalam psikologi Islam yang terintegrasi dengan nilai-nilai non-epistemik, yaitu nilai-nilai Islam dan Indonesia. Secara khusus, diharapkan memberikan alternatif lain mengenai teori *Islamic psychological well-being* untuk menganalisis secara komprehensif pada populasi Msulim dewasa. Selanjutnya, dapat mengonstruksi model *Islamic psychological well-being* pada Muslim Indonesia.

Manfaat praktis dalam penelitian ini diharapkan dapat menjawab permasalahan praktis untuk meningkatkan *PWB* pada Muslim dewasa di Indonesia. PWB yang tinggi diharapkan mampu meningkatkan perilaku pro-sosial antar warga negara, mengurangi tindakan radikalisme, mengembangkan potensi dirinya secara optimal, dan dapat bermanfaat bagi pembangunan bangsa dan Negara. PWB yang tinggi diharapkan mampu meningkatkan perilaku pro-sosial antar warga negara tanpa membeda-bedakan agama, mengurangi tindakan/mendukung radikalisme, mengembangkan potensi dirinya secara optimal, dan dapat bermanfaat bagi pembangunan bangsa dan Negara dalam rangka menyongsong Indonesia Emas 2045. Indonesia Emas 2045 tidak akan terwujud jika populasi Muslim di Indonesia tidak mampu mengoptimalkan potensi dirinya dan mendukung gerakan terorisme.

Terdapat tiga aspek kebaruan dalam penelitian ini, yaitu teoritis, metodologi, dan empiris. Secara teoritis, dalam penelitian ini akan mengambangkan teori PWB yang mengintegrasikan psikologi sekuler dan nilai-nilai non-epistemik yang berkaitan dengan nilai-nilai Islam. Lalu, mengembangkan model *Islamic psychological well-being* pada Muslim Indonesia. Secara metodologi penelitian, dalam tersebut penelitian ini menggunakan *explanatory sequential mixed method design.* Penelitian ini mendahulukukan metode kuantitatif untuk menguji model secara empirik dan mengonstruksi model *Islamic psychological well-being* berdasarkan orientasi keagamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, ekstrinsik-personal, dan rasa syukur kepda Tuhan dengan harapan sebagai mediator, lalu selanjutnya dianalisis menggunakan metode kualitatif. Secara empirik, penelitian ini akan dilakukan kepada Muslim dewasa di Indonesia.

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian terdahulu yang relevan dianalisis menggunakan metode *systematic literature review* (SLR) untuk melakukan analisis terhadap *well-being* pada populasi Muslim. Hal ini dilakukan untuk melihat faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi *well-being* pada populasi Muslim. Bulan November 2023 penulis melakukan penelusuran dengan tiga *database*, yaitu *EBSCOhost*, *Taylor and Francis*, dan *Wiley*, serta menggunakan tambahan *database* lainnya. Kata kunci yang digunakan untuk menelusuri penelitian ini adalah "*Well-being*" and "*Muslim*" and "*Islam*". Penelusuran literatur terhadap tiga *database* dan beberapa sumber tambahan menghasilkan 923 hasil penelusuran artikel. Hasil penelusuran tersebut diekspor ke *software reference manager,* yaitu *mendeley desktop* dan ditemukan 7 referensi yang terduplikasi, lalu dihapus dan tersisa 916 artikel.

Kriteria inklusi dalam penelitian ini adalah artikel jurnal, berbahasa Inggris, terdapat kata *Well-being* atau *Muslim* atau *Islam* di judul atau kata kunci abstrak, dan penelitian dilakukan pada populasi Muslim di seluruh Dunia. Dalam penelitian ini

peringkat jurnal yang digunakan dalam penelitian ini terindeks di (*Scimago Journal Rank*) SJR dengan minimal peringkat Q3. SJR menggunakan *Scopus* sebagai database sumber dan PageRank algoritma untuk melihat penilaian jurnal.[79] SJR merupakan indikator mutu jurnal yang menggunakan jurnal terindeks Scopus untuk penilaian mutu.[80] Setelah menentukan kriteria inklusi dan juga standar kualitas terhadap jurnal yang masuk dalam tahap sintesis, maka jumlah jurnal yang tersisa adalah sebanyak 62 artikel teks lengkap. Teks lengkap dari 62 catatan ini ditinjau lebih lanjut untuk kelayakan dan dimasukkan dalam analisis akhir. Tiga penelitian dibuang pada tahap ini karena konteks dan fokus penelitian. Dalam SLR ini akhirnya menganalisis 59 artikel jurnal setelah melalui berbagai proses penyaringan untuk dilakukan proses sintesis. Artikel jurnal ini terbit antara tahun 2006 sampai 2023. Analisis dilakukan menggunakan analisis konten induktif digunakan dalam kasus di mana tidak ada penelitian sebelumnya yang membahas fenomena tersebut atau ketika fenomena tersebut terfragmentasi.[81]

Langkah-langkah yang telah dijelaskan digambarakan menggunakan diagram alur protokol PRISMA (Gambar 1) untuk menggambarkan proses pencarian, penyaringan, seleksi, dan kriteria inklusi dan eksklusi untuk menyelesaikan jumlah penelitian.[82] Dari proses sintesis Penelitian berkaitan dengan *well-being* pada populasi Muslim paling banyak dilakukan di Negara Iran dengan jumlah sebelas penelitian, dilanjutkan dengan Amerika Serikat sebanyak lima penelitian, Pakistan dan Turki sebanyak empat penelitian, Israel, dan Indonesia sebanyak tiga penelitian. Dominasi penelitian yang berada di Irak menjadi bukti bahwa penelitian *well-being* pada populasi Muslim dunia masih belum merata. Padahal, dalam konteks budaya, sosial, agama, dan atau sekte yang berbeda akan menghasilkan konsep *well-being* yang berbeda pula.[83] Studi banding antar kelompok agama dan budaya yang berbeda akan bermanfaat untuk memahami apakah dan bagaimana temuan tersebut dapat digeneralisasikan pada populasi lain.[84] Sarjana yang paling banyak meneliti berkaitan dengan *well-being* pada populasi Muslim, yaitu Mohsen Joshanloo sebanyak tujuh penelitian. Joshanloo dalam melakukan penelitian mmemerhatikan kontek budaya, sosial, dan agama dari subjek penelitian. Joshanloo berusaha membedakan bagaimana

---

[79] Zahiruddin Khurshid, "Measuring the Quality of Contributions of Saudi Authors to LIS Journals Using Journal Impact Factor (JIF), SCImago Journal Rank (SJR), and Google Scholar Metrics (GSM)," *Serials Librarian* 67, no. 1 (2014).h. 87.

[80] Hamidreza Kianifar, Ramin Sadeghi, and Leili Zarifmahmoudi, "Comparison between Impact Factor, Eigenfactor Metrics, and SCimago Journal Rank Indicator of Pediatric Neurology Journals," *Acta Informatica Medica* 22, no. 2 (2014).h. 103.

[81] Satu Elo and Helvi Kyngäs, "The Qualitative Content Analysis Process," *Journal of Advanced Nursing* 62, no. 1 (2008).h. 107.

[82] David Moher et al., "Preferred Reporting Items for Systematic Review and Meta-Analysis Protocols (Prisma-p) 2015 Statement," *Systematic Reviews* 4, no. 1 (2015).h. 2-3.

[83] Eatamadi and Napier, "Islamic Religiosity and Subjective Well-Being in the United Arab Emirates: The Roles of Gender, Social Contacts, and Religious Social Support."h. 160-161.

[84] Yadollah Abolfathi Momtaz et al., "Moderating Effect of Islamic Religiosity on the Relationship between Chronic Medical Conditions and Psychological Well-Being among Elderly Malays," *Psychogeriatrics* 12, no. 1 (2012).h. 51-52.

konsep *well-being* diterapkan dalam setiap budaya. Sebagai contoh, ia mempertimbangkan konsep kebahagiaan Barat dan Timur dengan macam-macam konsep kebahagiaan dari Timur,[85] Agama, Sunni dan Syi'ah,[86] Basij dan Mahasiswa,[87] eudaimonia dan hedonisme,[88] yang setiap latar belakang memengaruhi konsep *well-being.*

Penelitian berkaitan dengan *well-being* pada populasi Muslim mulai mendapatkan perhatian serius untuk dilakukan pengkajian dalam 10 tahun terakhir. Perkembangan penelitian *well-being* pada populasi Muslim selama sepuluh tahun terakhir mangalami peningkatan yang signifikan. Rentang waktu antara tahun 2013-2023 terdapat 45 penelitian yang disintesis dalam penelitian ini. Penelitian *Well-being* pada populasi Muslim yang dikaji dalam penelitian ini mayoritas menggunakan metode penelitian kuantitatif sebanyak empat puluh sembilan penelitian. Penelitian selanjutnya dapat menggunakan *mix-method* (metode campuran). Artinya mengkombinasikan antara penelitian kuantitatif dan kualitatif. Penelitian yang didominasi oleh penelitian kuantitatif, perlu menambahkan metode kualitatif. Studi kualitatif dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana agama memengaruhi *well-being* dengan mengeksplorasi makna dan pengalaman pribadi.[89] Selain itu, dimasukkannya metode penelitian kualitatif dapat memperkaya temuan kuantitatif dan memberikan wawasan yang lebih mendalam mengenai *well-being* di kalangan Muslim.[90]

Dari proses sintesis *well-being* pada populasi Muslim terdapat beberapa faktor-faktor anteseden yang dapat mempengaruhi well-being pada Muslim. Tujuh faktor mempengaruhi *well-being* Muslim dalam penelitian ini, yaitu tetap memperhatikan kehidupan dunia dan akhirat;[91] terdapat keselarasan antara nilai-nilai budaya dan

---

[85] Joshanloo, "Eastern Conceptualizations of Happiness: Fundamental Differences with Western Views."h. 489.

[86] Mohsen Joshanloo, *A Comparison of Western and Islamic Conceptions of Happiness*, *Journal of Happiness Studies*, vol. 14 (Springer, 2013).h. 182.

[87] Mohsen Joshanloo, "Differences in the Endorsement of Various Conceptions of Well-Being between Two Iranian Groups," *Psychology of Religion and Spirituality* 6, no. 2 (2014).h. 146.

[88] Mohsen Joshanloo, "Investigation of the Contribution of Spirituality and Religiousness to Hedonic and Eudaimonic Well-Being in Iranian Young Adults," *Journal of Happiness Studies* 12, no. 6 (2011).h. 927.

[89] Silvia S. Klokgieters et al., "Do Religious Activities among Young–Old Immigrants Act as a Buffer against the Effect of a Lack of Resources on Well-Being?," *Aging and Mental Health* (Taylor &Francis, 2019).h. 631.

[90] Zane Asher Green, "Character Strengths Intervention for Nurturing Well-Being among Pakistan's University Students: A Mixed-Method Study," *Applied Psychology: Health and Well-Being* 14, no. 1 (2022).h. 20-21.

[91] Eryilmaz and Kula, "An Investigation of Islamic Well-Being and Mental Health."h. 1107-1109.

agama;[92] aspek teologi;[93] ibadah ritual yang dijalankan;[94] rasa syukur;[95] religiusitas dan spiritualitas;[96] dan harapan.[97] Analisis yang dilakukan mendapatkan bahwa religiusitas adalah hal yang paling sering dan kuat memprediksi kondisi *well-being* pada populasi Muslim. Tetapi, dari beberapa hasil penelitian menunjukkan hasil yang tidak konsisten. Religiusitas dapat mempengaruhi secara positif atau negatif, netral, tau bahkan tidak berpengaruh. Hackney dan Sanders menyatakan bahwa pengaruh tersebut perlu dibuktikan ulang pada studi lanjutan berdasarkan konteks ras, budaya, atau agama yang berbeda.[98] Tidak berpengaruhnya religiusitas terhadap *well-being* perlu memerhatikan apakah ada variabel yang mengantarainya (mediatori) atau tidak. Variabel tersebut dapat melemahkan religiusitas terhadap *well-being*, maka perlu lebih jauh melakukan penyelidikan terhadap variabel mediator.

Dalam beberapa penelitian yang dianalisis religiusitas melalui harapan terlebih dahulu agar berdampak terhadap SWB. Tetapi, harapan agensi lebih berhubungan secara substantif dengan SWB dibandingkan harapan jalur. Penelitian lain menunjukkan bahwa terdapat hubungan yang non-linier antara harapan dan *well-being.* Hasil penelitian yang tidak konsisten menunjukkan bagaimana peran harapan perlu diselidiki lebih lanjut dalam studi berikutnya yang mengeksplorasi fenomena ini pada individu, budaya, dan konteks agama yang lebih beragam. Analisis yang dilakukan menunjukkan bahwa harapan dipengaruhi oleh rasa syukur seseorang. Hal ini disebabkan keduanya merupakan bagian dari refleksi temporal yang berkaitan masa lalu dan masa depan. Penyelidikan lebih lanjut perlu dilakukan bagaimana hubungan rasa syukur dan harapan dalam konteks yang berbeda. Penggunaan definisi dan alat ukur yang berbeda dalam sebuah penelitian dapat menghasilkan pengaruh yang berbeda. Selanjutnya, penelitian *well-being* yang dilakukan kepada populasi Muslim lebih banyak diukur menggunakan SWB yang menekankan sisi subjektivitas

---

[92] Mohsen Joshanloo, "Investigation of the Relation between Cultural Estrangement and Hedonic and Eudaimonic Aspects of Well-Being in Iranian Young Adults," *Personality and Individual Differences* 49, no. 7 (2010).h. 735-737.

[93] Tamer Koburtay, Jawad Syed, and Nidal Al Salhi, "Theorizing the Notion of Well-Being in Islam: An Update of Ryff's Theory of Eudaimonic Psychological Well-Being," *Journal of Community Psychology* 50, no. 5 (2022).h. 2486-2487.

[94] Kellyana Irawati et al., "Religious Practices and Spiritual Well-Being of Schizophrenia: Muslim Perspective," *Psychology Research and Behavior Management* 16 (2023).h. 746-747.

[95] Ali Youssef Al-Seheel and Noraini M. Noor, "Effects of an Islamic-Based Gratitude Strategy on Muslim Students' Level of Happiness," *Mental Health, Religion and Culture* 19, no. 7 (2016).h. 14-15.

[96] Ahmad Musa, "Spiritual Beliefs and Practices, Religiosity, and Spiritual Well-Being Among Jordanian Arab Muslim University Students in Jordan," *Journal of Spirituality in Mental Health* 17, no. 1 (2015).h. 42-47.

[97] Werner Nell and Sebastiaan Rothmann, "Hope, Religiosity, and Subjective Well-Being," *Journal of Psychology in Africa* 28, no. 4 (2018).h. 257-258.

[98] Hackney and Sanders, "Religiosity and Mental Health: A Meta–Analysis of Recent Studies."h. 53.

dibandingkan objektivitasnya. Maka dari itu, konteks *well-being* dalam penelitian ini akan menggunakan teori PWB.

Penelitian dengan tema *well-being* perlu dilakukan dengan mempertimbangkan temuan dari Barat yang bisa bermanfaat bagi keilmuan Islam. Penelitian yang membesar-besarkan perbedaan dan mengabaikan persamaan atau membenturkan antara temuan Barat dan Islam membuat peneliti Muslim terisolasi. Penelitian lokal dapat mengambil manfaat dengan tetap berhubungan atas kemajuan internasional. Penelitian Internasional yang dilakukan Muslim dengan tetap memperhatikan kearifan lokal merupakan bentuk jembatan antara psikologi Muslim dan psikologi Barat.[99] Uher menyarankan perlu adanya *The Transdisciplinary Philosophy-of-Science Paradigm for Research on Individuals* (TPS-Paradigm). TPS-Paradigm menyediakan kerangka komprehensif yang mengintegrasikan kerangka filosofis, metateoretis, dan metodologis agar dapat merefleksikan manusia secara utuh.[100] Braun & Baribeau berpendapat bahwa psikologi merupakan penghubung antara ilmu alam dan ilmu sosial karena mengeksplorasi jiwa organisme hidup baik sebagai makhluk alami maupun sebagai makhluk sosial.[101]

Pengembangan pengintegrasian antara Psikologi dan Islam menurut Mujib, dan Kaplick & Skinner dapat dilakukan dengan beberapa cara. Dalam rangka mengembangkan psikologi islam Kaplick dan Skinner membuat gerakan dengan sebutan *Islamic and Psychology Movement* dengan tiga alternatif pendekatan *the islamic filter approach, the islamic psychology approach,* dan the *comparison approach.*[102] Selama 10 tahun ini sebagian besar upaya penelitian yang dilakukan dalam *Islamic and Psychology Movement* berfokus pada adaptasi budaya atau agama dari model Barat dan menyerukan paradigma psikologi Islam.[103] Mujib menyampaikan dua pola dalam pengembangan psikologi Islam, yaitu pola idealistik dan pola pragmatis.[104] Dalam penelitian ini akan dibahas tentang bagaimana *well-being* dipengaruhi oleh orientasi keagamaan dan rasa syukur dengan harapan sebagai mediator. Penelitian ini juga berusaha mengembangkan konsep *Islamic psychological well-being* dengan mempertimbangkan nilai-nilai non-epistemik dengan pendekatan *the Islamic filter approach* atau pola pragmatis. Tujuannya agar mendapatkan gambaran secara komprehensif yang mengintegrasikan kerangka filosofis,

---

[99] Mohsen Joshanloo and Dan Weijers, "Islamic Perspectives on Wellbeing," *Positive Psychology in the Middle East/North Africa: Research, Policy, and Practise* (2019).h. 252-254.

[100] Jana Uher, "Psychology's Status as a Science: Peculiarities and Intrinsic Challenges. Moving Beyond Its Current Deadlock Towards Conceptual Integration," *Integrative Psychological and Behavioral Science* 55, no. 1 (2021).h. 219-222.

[101] CMJ Braun and JMC Baribeau, "A Link between the Social and Natural Sciences: The Case of Scientific Psychology," *Science & Society* 49, no. 2 (1985).h. 131-158

[102] Paul M. Kaplick and Rasjid Skinner, "The Evolving Islam and Psychology Movement," *European Psychologist* 22, no. 3 (2017).h. 198–204.

[103] Amber Haque et al., "Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: Research Trends in Last Ten Years," *Journal of Muslim Mental Health* 10, no. 1 (2016).h. 75–100.

[104] Abdul Mujib, *Teori Kepribadian Perspektif Psikologi Islam*, *Islamica*, vol. 2 (Depok: PT. Rajagrafindo Persada, 2017)

metateoretis, dan metodologis agar dapat merefleksikan kondisi populasi Muslim secara utuh.

F. Sistematika Pembahasan

Sistematika penulisan disertasi ini untuk memudahkan gambaran tentang penelitian secara keseluruhan. Bab I disusun secara sistematis untuk memberikan gambaran awal penelitian. Bagian ini diawali dengan latar belakang yang menguraikan fenomena, kesenjangan penelitian, dan urgensi kajian. Selanjutnya disajikan rumusan masalah sebagai fokus penelitian. Tujuan penelitian dirumuskan untuk menjawab permasalahan yang diajukan. Manfaat penelitian dijelaskan baik secara teoritis maupun praktis. Pada bagian akhir, disajikan sistematika penulisan yang menggambarkan susunan keseluruhan bab dalam penelitian ini.

Bab II disusun secara sistematis untuk menguraikan landasan teori penelitian. Bagian ini diawali dengan pembahasan psychological well-being yang mencakup definisi, dimensi, indikator, faktor yang mempengaruhi, kritik teoritis, serta alat ukur. Bagian berikutnya membahas konsep Islamic psychological well-being yang dikembangkan dari perspektif Islam, termasuk landasan filosofis *sa'ādah*. Selanjutnya dibahas konsep orientasi keagamaan beserta dimensinya, diikuti dengan pembahasan rasa syukur kepada Tuhan sebagai variabel psikologis yang relevan. Kemudian diuraikan konsep harapan sebagai variabel mediator dalam penelitian ini. Selanjutnya disajikan dinamika hubungan antarvariabel sebagai dasar konseptual penelitian. Pada bagian akhir, dirumuskan hipotesis penelitian yang akan diuji secara empiris.

Bab III menjelaskan metode penelitian dengan penggunaan pendekatan *mixed methods* dengan model *sequential explanatory*. Metode ini menggabungkan fase kuantitatif dan kualitatif untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif. Bab ini juga menyajikan prosedur pengambilan sampel, teknik pengumpulan data, dan strategi analisis data kuantitatif serta kualitatif, termasuk *structural equation modelling* (SEM), reflexive thematic analysis (RTA), dan *interpretative phenomenological analysis* (IPA). Secara umum, Bab III menjelaskan kerangka metodologis yang dirancang untuk menguji model teoretis IPWB secara empiris sekaligus menggali makna pengalaman subjektif partisipan secara mendalam.

Bab IV disusun secara sistematis untuk menguraikan hasil penelitian dan analisis data. Bagian ini diawali dengan pengembangan dan validasi *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB). Pembahasan mencakup konstruksi awal skala, dimensi yang dikembangkan, serta pengujian validitas dan reliabilitas menggunakan *Confirmatory Factor Analysis* (CFA). Selanjutnya disajikan kriteria model fit dan interpretasi hasil pengujian awal. Pembahasan berikutnya menguraikan hasil uji CFA pada model enam dimensi serta evaluasi kecocokan model yang menunjukkan perlunya modifikasi. Analisis kemudian dilanjutkan menggunakan *Exploratory Factor Analysis* (EFA). Pada tahap ini dijelaskan uji kelayakan data, penentuan jumlah faktor, serta proses pembentukan model empat dimensi yang lebih sederhana dan interpretatif. Selanjutnya dipaparkan hasil ekstraksi faktor, pengelompokan item berdasarkan *factor loading*, serta eliminasi item yang tidak memenuhi kriteria. Pada bagian akhir, disajikan interpretasi struktur akhir IPWB sebagai konstruk yang valid dan reliabel.

Bab V disusun untuk menguraikan hasil analisis lanjutan menggunakan *Structural Equation Modeling* (SEM). Analisis ini bertujuan menguji pengaruh orientasi keagamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, ekstrinsik-personal, serta rasa syukur kepada Tuhan terhadap *Islamic Psychological Well-Being* dengan mediasi harapan. Bagian awal menyajikan karakteristik responden yang meliputi usia, jenis kelamin, status pernikahan, tingkat pendidikan, penghasilan, dan sebaran wilayah. Selanjutnya dipaparkan kategorisasi variabel penelitian. Kategorisasi ini mencakup orientasi keagamaan, rasa syukur kepada Tuhan, harapan, dan *Islamic Psychological Well-Being* ke dalam kategori rendah, sedang, dan tinggi beserta interpretasinya. Pembahasan berikutnya menguraikan hasil analisis SEM. Analisis ini meliputi uji kelayakan model (model fit), pengaruh langsung, pengaruh tidak langsung (mediasi), serta besaran pengaruh antar variabel. Pada bagian ini juga dijelaskan hubungan antar konstruk laten serta pengujian hipotesis penelitian.

Bab VI disusun untuk menguraikan hasil penelitian kualitatif sebagai upaya menafsirkan temuan kuantitatif. Bagian ini diawali dengan tujuan analisis kualitatif yang menjelaskan fokus interpretasi terhadap hubungan orientasi keagamaan, rasa syukur, harapan, dan Islamic Psychological Well-Being. Selanjutnya dipaparkan prosedur penelitian kualitatif yang mencakup teknik pengumpulan data melalui wawancara semi-terstruktur, proses pemilihan partisipan, serta pelaksanaan penelitian. Pembahasan berikutnya menguraikan teknik analisis data kualitatif yang menggunakan pendekatan *Reflexive Thematic Analysis* (RTA) dan *Interpretative Phenomenological Analysis* (IPA). Selanjutnya dijelaskan proses analisis pada setiap topik penelitian, mulai dari tahap pengodean, pembentukan kluster, hingga konstruksi tema reflektif. Bagian berikutnya memaparkan posisi dan reflektivitas peneliti dalam proses penelitian. Pada bagian akhir, disajikan hasil analisis kualitatif yang menguraikan tema-tema utama sebagai interpretasi mendalam terhadap temuan kuantitatif.

Bab VII disusun untuk menguraikan penutup penelitian. Bagian ini diawali dengan simpulan yang merangkum temuan utama penelitian secara keseluruhan, baik dari aspek pengembangan konstruk Islamic Psychological Well-Being, hasil kuantitatif, maupun hasil kualitatif. Selanjutnya disajikan implikasi penelitian yang mencakup kontribusi teoritis dan praktis. Pada bagian berikutnya dijelaskan keterbatasan penelitian yang mencakup aspek konseptual, metodologis, serta generalisasi temuan sebagai dasar evaluasi. Setelah itu diuraikan saran penelitian sebagai arah pengembangan studi selanjutnya. Selain itu, disajikan saran praktis yang ditujukan bagi praktisi, pendidik, dan pembuat kebijakan.

BAB II
TEORI ORIENTASI KEAGAMAAN, RASA SYUKUR KEPADA TUHAN, HARAPAN, DAN *ISLAMIC PSYCHOLOGICAL WELL-BEING*

Bab II membahas landasan teoretis mengenai orientasi keagamaan, rasa syukur kepada Tuhan, harapan, dan *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB). Pembahasan diawali dengan uraian mengenai konsep *psychological well-being* Ryff beserta kritik terhadap keterbatasan pendekatan eudaimonia Barat dalam memahami kesejahteraan pada populasi Muslim. Selanjutnya, bab ini menjelaskan integrasi nilai-nilai Islam dalam konstruksi IPWB, serta hubungan konseptual antara orientasi keagamaan, rasa syukur kepada Tuhan, dan harapan sebagai faktor yang memengaruhi kesejahteraan psikologis Muslim.

A. *Islamic Psychological Well-Being*

1. Definisi *Psychological Well-Being* Ryff

Psychological well-being (PWB) berbeda dengan *subjective well-being* (SWB) dalam kajian tentang *well-being.* Perbedaan antara PWB dan SWB terletak pada konsep yang mendasarinya, PWB disasari oleh konstruksi eudaimonia dan SWB disasari oleh konstruksi hedonisme. Filsafat hedonisme berfokus bagaimana memaksimalkan kebahagiaan dan perasaan positif daripada negatif. Filsafat eudaimonia menjadi landasan PWB karena memandang kesejahteraan bukan sekadar merasa senang, tetapi hidup secara bermakna, bertumbuh, dan mewujudkan potensi terbaik diri. Ryff menekankan bagaimana individu mencapai kebahagiaan dengan pencapaian aktualisasi diri atau menjadi *full-functioning person.*[1] Pembahasan *wellbeing* yang berdasarkan filsafat eudaimonia telah berkembang pesat di bidang ilmiah dan praktis. Manusia perlu dipahami sebagai indddividu yang berjuang, memaknai hidup, berkembang, dan mengarahkan tantangan kehidupan, sehingga ukuran *well-being* tidak boleh dibatasi pada kebahagiaan subjektif. PWB merupakan konsep yang punya fondasi filsafat yang kuat, memilki bukti empiris lintas bidang, relevansi klinis, dan manfaat bagi kesehatan dan kualitas hidup.[2]

PWB secara eksplisit berkaitan dengan perkembangan dan realisasi diri individu. PWB menekankan bagaimana seseorang mencapai titik yang optimal dalam hidupnya yang berdasarkan potensi yang unik yang ada pada setiap individu.[3] Ryff memberikan definisi yang lebih luas bahwa *well-being* lebih dari sekedar merasa bahagia dan puas dengan hidup yang artinya lebih mengutamakan prisip eudaimonia dibandingkan dengan hedonisme. Ryff pada tahun 1989 mendefinisikan PWB melalui integrasi berbagai perspektif teoritis. PWB telah dibahas berdasarkan perspektif psikologi positif, perkembangan kehidupan, dan kesehatan yang diambil dari kajian

---

[1] David J. Disabato et al., "Different Types of Well-Being? A Cross-Cultural Examination of Hedonic and Eudaimonic Well-Being," *Psychological Assessment* 28, no. 5 (2016).h. 471–472.

[2] Carol D. Ryff, "Psychological Well-Being Revisited: Advances in the Science and Practice of Eudaimonia," *Psychotherapy and Psychosomatics* 83, no. 1 (2013).h. 10-28.

[3] Carol D. Ryff and Burton H. Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being," *Journal of Happiness Studies* 9, no. 1 (2008).h. 14.

literatur teoretis yang luas.[4] Ryff mendefinisikan PWB sebagai keadaan di mana individu mempunyai sikap positif terhadap dirinya dan orang lain; mampu membuat keputusan sendiri dan mengarahkan perilakunya sendiri; mampu membuat dan mengelola lingkungan yang sesuai dengan kebutuhannya; mempunyai tujuan hidup; dan membuat kehidupan yang lebih bermakna; serta berusaha untuk mengeksplorasi dan mengembangkan dirinya sendiri.[5]

Definisi ini dikonstruk atas beberapa alasan yang diturunkan dari berbagai macam pendekatan dan tokoh psikologi. Pertama, pengertian dari PWB berdasarkan fungsi psikologi positif. Hal ini mencakup konsepsi Maslow tentang aktualisasi diri; pandangan Roger tentang orang yang berfungsi penuh; lalu rumusan individuasi Jung; dan konsepsi kematangan dari Allport. Selanjutnya, untuk mendefinisikan PWB berdasarkan perspektif perkembangan masa hidup, yang menekankan perbedaan tantangan yang dihadapi pada berbagai fase kehidupan. Pembahasan tentang ini mencakup model tahap psikososial Erikson, kecenderungan hidup dasar Buhler yang mengarah pada pemenuhan hidup; dan deskripsi Neugarten tentang perubahan kepribadian di masa dewasa dan usia tua. Terakhir, kriteria positif kesehatan mental dari Jahoda yang berarti tidak adanya penyakit mental sebagai deskripsi yang luas tentang apa artinya berada dalam kesehatan psikologis yang baik.[6]

Selanjutnya bedasarkan berbagai penedekatan tersebut, diintegrasikan menjadi model PWB yang multidimensional. Sintesis konseptual melahirkan enam dimensi, yaitu s*elf-acceptance, positive relations with others, autonomy, environmental mastery, purpose in life,* dan *personal growth. Self-acceptance* berakar pada gagasan penerimaan diri yang matang dari Jahoda, Maslow, Rogers, Allport, Erikson, Neugarten, dan Jung. *Positive relations with others* didasarkan pada pentingnya cinta, empati, kedekatan, dan kebaikan. *Personal growth* adalah realisasi potensi dan perkembangan berkelanjutan. *Purpose in life* berhubungan dengan makna, arah, dan tujuan hidup. *Environmental mastery* merupakan kemampuan memilih, membentuk, dan mengelola lingkungan hidup secara efektif. Terakhir, *autonomy* merupakan kemandirian, penentuan diri, dan evaluasi diri berdasarkan standar internal. Maka dari itu, kesejahteraan psikologis tidak cukup dipahami sebagai ketiadaan gangguan atau sekadar perasaan bahagia, tetapi sebagai fungsi psikologis positif yang tercermin dalam perkembangan diri, kebermaknaan hidup, relasi yang sehat, dan kemampuan menjalani hidup secara utuh.[7]

Dalam penelitian ini menyimpulkan bahwa PWB melibatkan proses menetapkan dan mengejar tujuan, berupaya mewujudkan potensi diri, menjalin hubungan mendalam dengan orang lain, mengelola tuntutan dan peluang di sekitar,

---

[4] Daniel B. Wolfson, "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being," *Journal of Personality and Social Psychology* 57, no. 6 (1989).h. 1077-1080.

[5] Carol D. Ryff and Corey Lee M. Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited," *Journal of Personality and Social Psychology* 69, no. 4 (1995).h. 723-725.

[6] Carol D Ryff and Burton Singer, "Psychological Well-Being: Meaning, Measurement, and Implications for Psychotherapy Research," *Psychother Psychosomatics* 65 (1996).h. 14-15.

[7] Ryff and Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being."

menerapkan pengarahan diri sendiri, dan memiliki harga diri yang positif. PWB dioperasionalisasikan ke dalam enam dimensi yang *purpose in life, autonomy, personal growth, environmental mastery, positive relationships,* dan *self-acceptance.*[8]

2. Dimensi-Dimensi *Psychological Well-Being* Ryff

Dalam konsep *psychological well-being* Ryff terdapat enam dimensi yang mengkonstruk teori tersebut. Keenam dimensi tersebut adalah *purpose in life, autonomy, personal growth, environmental mastery, positive relationships,* dan *self-acceptance.*[9] Berikut ini adalah penjelasan masing-masing dimensi:

Self acceptance adalah berusaha untuk secara akurat memahami tindakan, motivasi, dan perasaan kita sendiri. Selain itu, ini juga berarti perlunya memiliki penghargaan diri yang positif, mampu menerima keadaan diri sendiri dan menerima keadaan masa lalau yang kelam. *Positive relationships* adalah menggambarkan orang-orang yang mengaktualisasikan diri memiliki perasaan empati dan kasih sayang yang kuat terhadap semua umat manusia dan kapasitas untuk cinta yang besar, persahabatan yang mendalam, dan identifikasi yang dekat dengan orang lain. *Personal growth* adalah pertumbuhan pribadi yang paling dekat maknanya dengan eudiamonia Aristoteles, karena secara eksplisit berkaitan dengan realisasi diri individu. Melibatkan proses pengembangan potensi seseorang secara terus-menerus dan orang yang memiliki keterbukaan terhadap pengalaman di mana ia terus berkembang, daripada mencapai keadaan tetap di mana semua masalah dapat diselesaikan.[10]

Purpose in life merupakan dimensi yang banyak mengacu pada perspektif eksistensial, terutama perspektif Frankl, mencari makna berhadapan dengan kesulitan. Logoterapinya berkaitan langsung dengan membantu orang menemukan makna dan tujuan dalam kesulitan, serta penderitaan hidup mereka. Menciptakan makna dan arah dalam hidup juga merupakan tantangan mendasar dalam hidup secara otentik menurut Sartre. *Environmental mastery* adalah kemampuan individu untuk memilih atau menciptakan lingkungan yang sesuai dengan kondisi psikisnya sebagai karakteristik utama kesehatan mental. Menurut Allport hal ini mencakup kemampuan untuk mengembangkan diri yang berarti mampu berpartisipasi dalam bidang-bidang usaha penting yang melampaui diri. Perspektif-perspektif ini menunjukkan bahwa partisipasi aktif dan penguasaan lingkungan hidup merupakan unsur penting dalam kerangka kerja positif yang terpadu dari fungsi psikologis. Terakhir, *autonomy* adalah menekankan kualitas seperti penentuan nasib sendiri, kemandirian, dan pengaturan perilaku dari dalam. Seseorang tidak mencari persetujuan orang lain, namun mengevaluasi dirinya sendiri berdasarkan standar pribadi. Ia juga mampu menyampaikan pentingnya penentuan nasib sendiri dan hidup secara otentik,

[8] Ryff, "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being."

[9] Carol D. Ryff, "Psychological Well-Being Revisited: Advances in Science and Practice," *Psychother Psychosom* 83, no. 1 (2015).h. 2.

[10] Ryff and Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being."h. 20-22.

dibandingkan mengikuti dogma atau perintah orang lain. Lalu, mendapatkan kebebasan atas norma-norma yang mengatur kehidupan sehari-hari.[11]

3. Indikator-Indikator *Psychological Well-Being* Ryff

Ryff dalam penelitiannya tahun 1989 selain merumuskan terkait definisi dan dimensi-dimensi, Ia juga merumuskan indikator-indikator dari masing-masing dimensi. Berikut ini adalah indikator-indikator dari dimensi PWB yang dibagi ke dalam skor tinggi dan skor rendah:[12]

Tabel 2.1. Indikator-indikator *psychological well-being* Ryff

Dimensi	Level	Indikator
Purpose in Life	Skor Tinggi	a) Memiliki tujuan dalam hidup dan rasa terarah. b) Merasa ada makna dalam kehidupan sekarang dan masa lalu. c) Memegang keyakinan yang memberikan tujuan hidup. d) Mempunyai maksud dan tujuan hidup.
	Skor Rendah	a) Kurang mempunyai rasa makna dalam hidup. b) Mempunyai sedikit tujuan atau sasaran, tidak mempunyai arah. c) Tidak melihat tujuan kehidupan masa lalu. d) Tidak memiliki pandangan atau keyakinan yang memberi makna pada hidup.
Autonomy	Skor Tinggi	a) Memiliki kemampuan menentukan nasib sendiri dan mandiri. b) Mampu melawan tekanan sosial untuk berpikir dan bertindak dengan cara tertentu. c) Mengatur perilaku dari dalam. d) Mengevaluasi diri berdasarkan standar pribadi.
	Skor Rendah	a) Peduli terhadap ekspektasi dan evaluasi orang lain. b) Mengandalkan penilaian orang lain untuk membuat keputusan penting. c) Menyesuaikan diri dengan tekanan sosial untuk berpikir dan bertindak dengan cara tertentu.
Personal Growth	Skor Tinggi	a) Memiliki perasaan untuk terus berkembang. b) Melihat diri tumbuh dan berkembang. c) Terbuka terhadap pengalaman baru. d) Mempunyai kesadaran untuk mewujudkan potensinya. e) Melihat peningkatan dalam diri dan perilaku seiring berjalannya waktu. f) Berubah dengan cara yang mencerminkan lebih banyak pengetahuan diri dan efektivitas.
	Skor Rendah	a) Peduli terhadap ekspektasi dan evaluasi orang lain. b) Mengandalkan penilaian orang lain untuk membuat keputusan penting.

[11]Ryff and Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being."h. 22-23.

[12] Ryff, "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being."h. 1072.

		c) Memiliki perasaan stagnasi pribadi. d) Kurang adanya perbaikan atau perluasan dari waktu ke waktu. e) Merasa bosan dan tidak tertarik dengan kehidupan. f) Merasa tidak mampu mengembangkan sikap atau perilaku baru.
Environmental Mastery	Skor Tinggi	a) Memiliki rasa penguasaan dan kompetensi dalam mengelola lingkungan hidup. b) Mengendalikan serangkaian aktivitas eksternal yang kompleks. c) Memanfaatkan peluang di sekitar secara efektif. d) Mampu memilih atau menciptakan konteks yang sesuai dengan kebutuhan dan nilai pribadi.
	Skor Rendah	a) Memiliki kesulitan mengatur urusan sehari-hari. b) Merasa tidak mampu mengubah atau memperbaikikonteks sekitar. c) Tidak menyadari peluang di sekitarnya. d) Tidak memiliki rasa kontrol terhadap dunia luar.
Positive Relationships	Skor Tinggi	a) Memiliki hubungan yang hangat, memuaskan, dan saling percaya dengan orang lain. b) Peduli terhadap kesejahteraan orang lain. c) Mampu memiliki empati, kasih sayang, dan keintiman yang kuat. d) Memahami memberi dan menerima hubungan manusia.
	Skor Rendah	a) Memiliki sedikit hubungan dekat dan saling percaya dengan orang lain. b) Merasa sulit untuk bersikap hangat, terbuka, dan peduli terhadap orang lain. c) Terisolasi dan frustrasi dalam hubungan interpersonal. d) Tidak mau berkompromi untuk mempertahankan hubungan penting dengan orang lain.
Self-acceptance	Skor Tinggi	a) Memiliki sikap positif terhadap diri sendiri. b) Mengakui dan menerima berbagai aspek diri termasuk kualitas baik dan buruk. c) Merasa positif tentang kehidupan masa lalu.
	Skor Rendah	a) Merasa tidak puas dengan diri sendiri. b) Kecewa dengan apa yang terjadi di kehidupan lampau; merasa terganggu dengan kualitas pribadi tertentu. c) Ingin menjadi berbeda dari dirinya yang sebenarnya.

4. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi *Psychological Well-Being* Ryff

Faktor-faktor yang dapat mempengaruhi kondisi *psychological well-being* seseorang, yaitu

a. Praktik Ibadah
   Praktik ibadah umumnya meningkatkan kesehatan mental sebagai mekanisme koping dan regulasi emosi.[13] Tetapi, tanpa *religious coping* yang adaptif, intensitas ibadah dalam konteks tekanan sosial dapat berkaitan dengan penurunan *well-being.*[14]
b. Syukur
   Syukur konsisten meningkatkan kebahagiaan dan kesehatan mental.[15] Pendekatan syukur berbasis Islam kerap lebih efektif karena selaras nilai spiritual, tetapi syukur disposisional kadang berdampak lebih kuat.[16]
c. Religiusitas dan spiritualitas
   Religiusitas dan spiritualitas berhubungan positif dengan berbagai indikator *well-being,* seperti kepuasan hidup, kebahagiaan, kesehatan mental-fisik, dan harga diri.[17] Spiritualitas memilki kontribusi yang lebih besar daripada religiusitas, terutama pada komunitas Muslim dan populasi diaspora.[18] Keduanya juga diposisikan sebagai faktor protektif terhadap depresi pada kelompok usia tertentu.[19]
d. Orientasi Keagamaan
   Orientasi keagmaan merupakan salah satu faktor yang memengaruhi PWB. Orientasi ini berkaitan dengan cara individu menempatkan agama dalam kehidupannya[20]. Orientasi religius intrinsik cenderung mendorong kesejahteraan psikologis yang lebih baik. Sebaliknya, orientasi yang terlalu ekstrinsik dapat

---

[13] Mawdah Albatnuni and Diana Koszycki, "Prayer and Well-Being in Muslim Canadians: Exploring the Mediating Role of Spirituality, Mindfulness, Optimism, and Social Support," *Mental Health, Religion and Culture* 23, no. 10 (2020).h. 920-922.

[14] Michael Bender et al., "The Role of Perceived Discrimination in Linking Religious Practices and Well-Being: A Study among Muslim Afghan Refugees in the Netherlands," *International Journal of Psychology* 57, no. 4 (2022).h. 450-451.

[15] Naser Aghababaei, Agata Błachnio, and Masoume Aminikhoo, "The Relations of Gratitude to Religiosity, Well-Being, and Personality," *Mental Health, Religion and Culture* 21, no. 4 (2018).h. 413-414.

[16] Naser Aghababaei and Mohammad Taghi Tabik, "Gratitude and Mental Health: Differences between Religious and General Gratitude in a Muslim Context," *Mental Health, Religion and Culture* 16, no. 8 (2013).h. 765.

[17] Ahmed M. Abdel-Khalek, "Religiosity and Subjective Well-Being in the Arab Context: Addendum and Extrapolation," *Mental Health, Religion and Culture* 22, no. 8 (2019).h. 866-867.

[18] David R. Hodge, Tarek Zidan, and Altaf Husain, "Developing a Model of Wellness among Muslims: Examining the Role of Spirituality," *British Journal of Social Work* 46, no. 6 (2016).h. 1685.

[19] Ahmed M. Abdel-Khalek and Ghada K. Eid, "Religiosity and Its Association with Subjective Well-Being and Depression among Kuwaiti and Palestinian Muslim Children and Adolescents," *Mental Health, Religion and Culture* 14, no. 2 (2011).h. 124-125.

[20] Patrick R. Steffen, Spencer Clayton, and William Swinyard, "Religious Orientation and Life Aspirations," *Journal of Religion and Health* 54, no. 2 (2015).h. 477-478.

membuat penghayatan agama kurang mendalam dalam membentuk kesejahteraan diri.[21]

e. Harapan
   Harapan dapat berperan sebagai mediator. Religiusitas meningkatkan harapan, yang kemudian meningkatkan kepuasan hidup serta emosi positif, dan menurunkan emosi negatif.[22] Pada kondisi tertentu, faktor sosial-ekonomi dan dukungan komunitas turut membentuk harapan dan pada akhirnya meningkatkan *well-being.*[23]
f. Usia
   Hasil penelitian menemukan bahwa dimensi-dimensi PWB menunjukkan profil yang berbeda berdasarkan usia. *Purpose in life* dan *personal growth* menunjukkan penurunan skor seiring bertambahnya usia; *environmental mastery*, *autonomy,* dan dimensi-dimensi ini menunjukkan peningkatan skor dengan bertambahnya usia; dan *self-acceptance*, tidak ada perbedaan signifikan dalam skor penerimaan diri berdasarkan usia.[24]
g. Jenis kelamin
   Hasil penelitian menemukan perbedaan berdasarkan jenis kelamin dalam beberapa dimensi PWB. Wanita cenderung memiliki skor yang lebih tinggi dalam dimensi positive relations with others dibandingkan pria. Meskipun beberapa studi sebelumnya menunjukkan bahwa wanita mungkin memiliki skor lebih tinggi pada dimensi *personal growth,* penelitian lain menemukan bahwa perbedaan ini tidak signifikan.[25]
h. Kondisi sosial ekonomi
   Status sosioekonomi memainkan peran penting dalam mempengaruhi berbagai aspek PWB. Dengan memahami pengaruh status sosioekonomi terhadap PWB, kebijakan dan intervensi yang lebih efektif dapat dirancang untuk meningkatkan kesejahteraan psikologis individu, terutama mereka yang berada dalam kelompok sosioekonomi rendah. Sosial ekonomi, mencakup pendapatan, pendidikan, pekerjaan, dan kekayaan.[26]
i. Pengalaman Keluarga
   Pengalaman keluarga merujuk pada berbagai peran, hubungan, dan kejadian dalam keluarga yang mempengaruhi kesejahteraan psikologis individu. Hal ini mencakup peran yang diambil oleh anggota keluarga, dinamika hubungan antar anggota keluarga, serta transisi dan kejadian tidak terduga yang dialami dalam

---

[21] Sukkyung You and Sun Ah Lim, "Religious Orientation and Subjective Well-Being: The Mediating Role of Meaning in Life," *Journal of Psychology and Theology* 47, no. 1 (2019).h. 40-43.

[22] Werner Nell and Sebastiaan Rothmann, "Hope, Religiosity, and Subjective Well-Being," *Journal of Psychology in Africa* 28, no. 4 (2018).h. 257-258.

[23] Ruba Abu-Ras and Yael Itzhaki-Braun, "The Complex Role of the Community in the Determination of Well-being and Hope among Divorced Muslim Women," *Journal of Community Psychology* 51 (2023).h. 2936-2938.

[24] Ryff and Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited."

[25] Ryff and Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited."

[26] Ryff, "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being."

konteks keluarga. Peran dan hubungan keluarga, transisi yang dialami, serta kejadian tidak terduga semuanya berkontribusi dalam membentuk kesejahteraan individu dalam konteks keluarga.[27]

Penelitian ini mengkaji pengaruh aspek religiusitas dan syukur sebagai variabel independen terhadap *Islamic psychological well-being* sebagai variabel dependen, dengan harapan sebagai variabel mediator. Pada populasi Muslim, partisipasi dan pengalaman beragama berperan penting dalam mengarahkan kehidupan serta membentuk lokus evaluasi internal. Syukur dan harapan berfungsi sebagai mekanisme psikologis internal yang membantu individu mengelola tantangan hidup, sehingga memperkuat PWB dalam kerangka *Islamic psychological well-being*.

5. Kritik Eudaimonia dalam Teori *Psychological Well-Being* Ryff dan Konstruksi *Islamic Psychological Well-Being*

Teori PWB berakar dari filsafat Yunani Kuno, yaitu eudaimonia yang ditulis oleh Aristoteles. Eudaimonia berarti hidup yang baik dan bermakna.[28] Kerangka PWB juga dibangun melalui integrasi tema-tema fungsi postif manusia yang dikutip dari, Maslow, Rogers, Jung, Allport, Erikson, dan Jahoda, akhirnya menjadi enam dimensi.[29] Tetapi, penelitian Ryff tahun 2021 mengkritik teori PWB yang memisahkan diri dengan unsur spiritualitas dan perlu ditinjau ulang. Ryff memberikan kritik bahwa spiritualitas sering diabaikan dalam masyarakat modern yang terlalu rasional dan materialistis. Agama dan spiritualitas menjadi komponen penting bagi individu yang memengaruhinya dalam memandang dunia. Kedua hal tersebut terbukti memengaruhi aspek-aspek dalam PWB, yaitu *purpose in life, personal growth, self acceptance,* dan *positive relationships.* Merangkul dunia spiritual dan agama dapat menjadi langkah penting untuk memajukan pemahaman tentang *well-being*. Pendekatan ini dipandang melampaui agama konvensional dan pemahaman ilmiah saat ini, dengan memanfaatkan spiritualitas yang penting sepanjang sejarah manusia. Selama ini antara PWB dan spiritualitas sebagai entitas yang terpisah dan juga salah satu keunggulan teori ilmiah yang memiliki banyak teori untuk menganalisis. Tetapi, di sisi lain itu juga merupakan kekurangan teori dan pengukuran PWB karena belum mengintegrasikan aspek spiritualitas manusia ke dalam dimensi atau indikator dari PWB.[30] Kritik pada tingkat ini menunjukkan bahwa spiritualitas tidak sekadar relevan sebagai faktor pendukung, tetapi menegaskan keterbatasan konseptual PWB saat memisahkannya dari struktur PWB.

Alasan lainnya mengapa penting mengintegrasikan aspek agama dan spiritualitas karena merupakan pendapat beberapa tokoh psikologi. Maslow mengatakan *peak experiences* merupakan bagian aktualisasi diri yang mirip dengan pengalaman religius seseorang. Rogers menekankan *openess to experience* sebagai

---

[27] Ryff, "Psychological Well-Being Revisited: Advances in Science and Practice."

[28] Ryff and Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being."h. 15-18.

[29] Ryff, "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being."h. 1070-1071.

[30] Carol D. Ryff, "Spirituality and Well-Being: Theory, Science, and the Nature Connection," *Religions* 12, no. 11 (2021).h. 7-10.

bagian dari kesejahteraan tetapi belum secara eksplisit menyebutkan spiritualitas. Allport menyatakan bahwa *unifying philosophy of life* dapat melibatkan aspek spiritual dan religius. Erikson menyebutkan tahap *ego integrity* melibatkan spiritualitas dalam mencapai kedamaian batin di akhir kehidupan. Frankl mengakui unsur spiritualitas dapat membantu individu dalam menemukan makna hidup. James meyoroti pentingnya pengalaman spiritual dalam mencapai keseimbangan psikologis. Terakhir, Jung melihat spiritualitas merupakan bagian penting dalam proses individuasi dan pertumbuhan psikologis. Jung pun mengkritik masyarakat modern yang mengabaikan aspek spiritualitas.[31] Argumentasi-argumentasi tokoh di atas menguatkan bahwa konsep spiritualitas bagian integral dari makna hidup, pertumbuhan diri, integritas, dan relasi. Hal ini selaras dengan dimensi-dimensi PWWB, tetapi belum menjadi konsep yang terintegrasi secara eksplisit dalam kerangka PWB.

Selaras dengan Ryff, Aycan menyatakan teori PWB terlalu dipengaruhi Barat, sehingga definisi hidup yang baik berpotensi tidak menggambarkan pengalaman kesejahteraan populasi Muslim.[32] Masalahnya, bukan sekadar memasukan spiritualitas sebagai variabel, tetapi menjadi *worldview* pengembangan teori PWB. Tujuan hidup yang cenderung sekuler, kurang mampu menangkap orientasi ilahi dan akhirat yang penting bagi Muslim. Bagi Muslim sendiri, peran spiritualitas dan religiusitas dalam studi kesehatan mental ataupun *well-being* telah menjadi perhatian. Pasien yang mengalami masalah mental dan *well-being*, sering kali mengandalkan spiritualitas dan religiusitas sebagai mekanisme untuk mengatasi masalah tersebut.[33] Spiritualitas dan religiusitas individu memiliki dampak positif terhadp PWB di tempat kerja. Kedua hal tersebut tergambarkan pada aktivitas doa, meditasi, atau praktik lainnya.[34] Pada konteks budaya Iran yang penduduknya beragama Islam dan merupakan negara teokrasi menunjukkan bahwa spiritualitas dan religiusitas dapat memengaruhi PWB.[35] Pengalaman spiritual harian seperti merasakan kehadiran Tuhan dapat meningkatkan makna hidup seseorang dalam kajian PWB.[36] Dalam perspektif Muslim, antara religiusitas dan spiritualitas merupakan konsep yang terkait dan keduanya relevan untuk diintegrasikan. Uraian ini menunjukkanusaha untuk mengakomodasi PWB pada populasi Muslim yang tidak berhenti pada tataran

---

[31] Ryff, "Spirituality and Well-Being: Theory, Science, and the Nature Connection."h. 3-6.

[32] Sena Aycan, "Construction of an Islamically-Integrated Psychological Well-Being Model," *Journal of Muslim Mental Health* 18, no. 1 (2024).h. 46-48.

[33] Anne Marie Snider and Samara McPhedran, "Religiosity, Spirituality, Mental Health, and Mental Health Treatment Outcomes in Australia: A Systematic Literature Review," *Mental Health, Religion and Culture* 17, no. 6 (2014).h. 12.

[34] Tamer Koburtay, Dima Jamali, and Abdullah Aljafari, "Religion, Spirituality, and Well-Being: A Systematic Literature Review and Futuristic Agenda," *Business Ethics, Environment and Responsibility* 32, no. 1 (2023).h. 353.

[35] Mohsen Joshanloo, "Investigation of the Contribution of Spirituality and Religiousness to Hedonic and Eudaimonic Well-Being in Iranian Young Adults," *Journal of Happiness Studies* 12, no. 6 (2011).h. 927.

[36] Eunju Yoon et al., "Religiousness, Spirituality, and Eudaimonic and Hedonic Well-Being," *Counselling Psychology Quarterly* 28, no. 2 (2015).h. 142-145.

pengaruh spiritualitas saja, tetapi sudah menjadi bagian dasar tujuan dan makna hidup seorang Muslim.

Kritik yang berkaitan dengan akomodasi aspek agama dan spiritualitas juga dilakukan oleh peneliti lain, secara khusus dilakukan oleh peneliti Muslim. Muslim sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai Islam sehingga diperlukan analisis yang komprehensif saat mengkaji populasi Muslim.[37] Integrasi nilai Islam tidak sekadar dilakukan sebagi faktor tambahan, tetapi juga perlu adanya rekonstruksi konstruk sebagai bagian dari PWB. Penelitian Koburtay, Syed, & Al Salhi mencoba mengakomodasi nilai-nilai spiritualitas dan religiusitas sebagai perluasan dari teori dan pengukuran PWB.[38] Koburtay dkk mengakomodasi aspek ibadah kepada Allah, kesabaran, dan praktik kontemplatif ke dalam teori PWB di tempat kerja. Eryilmaz and Kula mengonstruksi konsep *Islamic well-being* (IWB) dengan menekankan keseimbangan menunaikan ibadah, menghindari dosa, menjaga keimanan, hedonisme moderat artinya kesenangan hidup yang ada batasan, eudaimonik merupakan bentuk pengoptimalan potensi diri untuk menjalankan tugas-tugas Tuhan, dan mempertimbangkan kehidupan akhirat.[39] Aycan mengatakan masalah kesehatan mental Muslim akan lebih efektif jika mengintegrasikan psikologi dengan ajaran Islam. Kerangka berpikir Muslim tidak hanya sekadar memandang aspek dunia saja, tetapi juga mempertimbangkan akhirat.[40] Dalam pendekatan sufisme, rumusan *well-being* perlu berfokus pada aspek spiritual, penyatuan dengan Allah, dan penerimaan penderitaan.[41] Kajian mengenai keterhubungan dengan Allah, akhirat, pengendalian diri dari dosa, menerima takdir, dan ibadah menjadi topik-topik yang dapat diintegrasikan ke dalam konsep *well-being.* Penelitian-penelitian tersebut menunjukkan adanya pergeseran kebutuhan rekonstruksi konseptual PWB agar selaras dengan nilai-nilai Islam.

Peneliti lain juga memberikan kritik terhadap teori *well-being* walaupun tidak secara spesifik mengkritik PWB. Pada tahun 2012, Joshanloo berusaha mengkritik kebahagiaan hedonisme dan eudaimonia berdasarkan perspektif Islam dengan mengatakan perlu memperhatikan aspek sosial dan spiritualitas dalam teori *well-being.* Joshanloo berdasarkan perspektif Islam mengatakan bahwa kebahagiaan konsep Barat perlu memperhatikan aspek sosial dan spiritualitas dalam teori *well-being.* Walaupun untuk aspek sosial satu aspek PWB sudah bersinggungan dengan

[37] Hisham Abu-Raiya and Kenneth I. Pargament, "Empirically Based Psychology of Islam: Summary and Critique of the Literature," *Mental Health, Religion and Culture* 14, no. 2 (2011).h. 105-109.

[38] Tamer Koburtay, Jawad Syed, and Nidal Al Salhi, "Theorizing the Notion of Well-Being in Islam: An Update of Ryff's Theory of Eudaimonic Psychological Well-Being," *Journal of Community Psychology* 50, no. 5 (2022).h. 2486-2487.

[39] Ali Eryilmaz and Naci Kula, "An Investigation of Islamic Well-Being and Mental Health," *Journal of Religion and Health* 59, no. 2 (2020).h. 1096–1114.

[40] Sena Aycan, "Construction of an Islamically-Integrated Psychological Well-Being Model," *Journal of Muslim Mental Health* 18, no. 1 (2024).h. 46-48.

[41] Mohsen Joshanloo, "Eastern Conceptualizations of Happiness: Fundamental Differences with Western Views," *Journal of Happiness Studies* 15, no. 2 (2014).h. 481-482.

aspek sosial, yaitu *positive relationships*.[42] Selanjutnya, dalam salah satu penelitiannya Joshanloo mengkritik teori *well-being* Barat berdasarkan budaya Timur. Konsep *well-being* perlu mengakomodasi nilai-nilai budaya setempat, dalam konteks budaya Timur, yaitu jangan terlalu mementingkan diri sendiri dan mengakomodasi perasaan tidak bahagia agar dapat toleransi dengan perasaan tersebut.[43] Dalam teori PWB hal ini sudah disinggung dalam indikator, *self acceptance* dan *positive relationship.* Hal ini sejalan dengan kritik Friedrich Nietzsche yang mengatakan perlunya menerima kontradiksi perasaan atau penderitaan hidup sebagai hal yang penting untuk mencapai kebahagiaan sejati yang bukan sekadar kepuasan hidup dan kebajikan.[44] Artinya, perlunya menekankan penerimaan rasa sulit dalam hidup yang pernah dijalani oleh seseorang. Kritik-kritik tersebut telah tertuang pada dimensi-dimensi PWB Ryff. Kritik persepektif budaya memperkuat dugaan terdapat gap filosofis dalam konstruk PWB.

Dalam ranah filosofis, filsafat eudaimonia dalam PWB Ryff berasal dari sudut pandang humanistik-sekuler mengenai hidup baik sebagai wujud dari potensi dan kebajikan. Berbeda dengan perspektif Muslim yang memandang hidup baik berorientasi pada ilahi dan akhirat. Perbedaan telos ini membuat jurang konseptual karena bagi Muslim standar kebaikan, makna, dan tujuan hidup mencakup diri, dunia, Tuhan, serta pertanggungjawaban transenden. Secara konseptual, PWB memandang spiritualitas sebagai prediktor atau variabel eksternal, padahal bagi Muslim nilai-nilai Islam merupakan bagian integral dari struktur kesejahteraan itu sendiri, bukan pelengkap. Secara praktis, PWB yang tidak memperhatikan spiritualitas dapat menghasilkan pengukuran yang kurang sensitif terhadap dinamika psikologis Muslim yang khas. Hal tersebut membuat kajian teoritis dan praktik intervensi kurang relevan dan berpotensi mengabaikan mekanisme psikologis yang efektif bagi Muslim. Gap filosofis, konseptual, dan praktis tersebut menegaskan perlunya pengembangan *Islamic psychological well-being* yang bukan sekadar menambahkan indikator spiritualitas pada PWB. Tetapi merekonstruksi definisi, dimensi, dan pengukuran PWB melalui pendekatan *the Islamic filter approach* agar dapat menggambarkan individu Muslim secara komprehensif dan mendalam.

6. Alat Ukur *Psychological Well-Being* Ryff

Perkembangan alat ukur PWB setidaknya ada beberapa versi skala PWB Ryff berdasarkan konstruk 6 dimensi, yaitu 120 item (20 item per dimensi); 18 item (3 item per dimensi); 84 item (14 item per dimensi); 54 item (9 item per dimensi); 42 item (7 item per dimensi); 24 item (4 item per dimensi), dan 39 item. Awalnya, pada tahun 1989 Ryff mengembangkan skala sebanyak 120 item yang menunjukkan bahwa skala baru memiliki validitas dan reliabilitas yang baik dalam mengukur enam dimensi PWB. Keterbatasan dalam skala ini adalah jumlahnya yang terlalu banyak

---

[42] Mohsen Joshanloo, "A Comparison of Western and Islamic Conceptions of Happiness," *Journal of Happiness Studies* 14, no. 6 (2013).h. 1870-1871.

[43] Mohsen Joshanloo, "Eastern Conceptualizations of Happiness: Fundamental Differences with Western Views," *Journal of Happiness Studies* 15, no. 2 (2014).h. 489-490.

[44] Yohanes Mega Hendarto, "Kritik Nietzsche Terhadap Kebahagiaan Eudaimonia Sokrates," *Dekonstruksi* 10, no. 01 (2023).h. 121.

dan sulit untuk digeneralisasi pada konteks budaya yang berbeda.[45] Selanjutnya, Ryff mengukur PWB dengan skala pendek, yaitu 3 item per dimensi atau 18 item keseluruhan. Item-item yang digunakan dalam skala pendek memenuhi kriteria psikometrik yang kuat, dengan setiap item berkorelasi kuat dan positif dengan skalanya sendiri. Akan tetapi, memiliki reliabilitas internal (koefisien alpha) bervariasi dari rendah hingga sedang dan model enam faktor menunjukkan kesesuaian yang lebih baik dibandingkan model lainnya. Kritik yang disampaikan dalam pengembangan skala ini adalah item yang sedikit dengan reliabilitas internal belum baik dan terbatas hanya pada populasi Amerika Serikat.[46]

Kafka dan Kozma mencoba untuk menguji kembali struktur PWB yang dikonstruk oleh Ryff dengan jumlah 84 item. Hasilnya menunjukkan bahwa struktur 6 faktor tidak terdukung oleh hasil analisis faktor dalam penelitian ini. Penelitian ini menunjukkan perlunya revisi dalam pendekatan pengukuran SPWB untuk mendapatkan struktur yang lebih dapat diandalkan dan direplikasi. Analisis faktor menunjukkan adanya tiga faktor utama, yaitu faktor kesejahteraan psikologis umum (*environmental mastery, personal growth, pupose in life,* dan *self acceptance);* faktor kesejahteraan subjektif (*Memorial University of Newfoundland Scale of Happiness* dan *Satisfaction With Life Scale);* dan fungsi psikologi positif (*autonomy* dan *positive relations with others).* Dengan demikian, perlu adanya revisi lebih lanjut untuk meningkatkan validitas konstruk dari PWB.[47] Pengembangan selanjutnya dilakukan oleh van Dierendonck yang menunjukkan bahwa skala 18 dan 54 item memiliki konsistensi internal yang rendah, sedangkan skala 84 item memiliki konsistensi internal yang baik dan model enam faktor fit untuk dilakukan pengukuran. Penelitian ini juga menawarkan dimensi spiritual sebagai bagian dari pengukuran PWB, karena merupakan dimensi penting untuk memahami *well-being* manusia. Selain itu, penelitian ini menyarankan item berjumlah 6-8 item per dimensi.[48]

Penelitian di Hongkong yang dilakukan oleh Cheng dan Chan menunjukkan bahwa skala PWB 24 item lebih baik dalam hal konsistensi internal dan validitas faktor dibandingkan versi 18 item, tetapi masih ada revisi lebih lanjut terhadap item-item dalam skala tersebut. Maka dari itu, diperlukan pengembangan skala yang lebih komprehensif untuk memperoleh pemahaman yang lebih baik tentang PWB dalam berbagai konteks budaya.[49] Hasil penelitian dari Abbot dkk tidak mendukung enam faktor, akan tetapi *single second-order factor* yang dimuat oleh empat dari enam faktor urutan pertama (*environmental mastery, personal growth, purpose in life,* dan *self-acceptance*), serta dua faktor metode yang ortogonal terhadap faktor konstruksi.

---

[45] Ryff, "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being."h. 1077-1080.

[46] Ryff and Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited."h. 723-725.

[47] Garrett J. Kafka and Albert Kozma, "The Construct Validity of Ryff's Scales of Psychological Well-Being (SPWB) and Their Relationship to Measures of Subjective Well-Being," *Social Indicators Research* 57, no. 2 (2002).h. 185.188.

[48] Dirk van Dierendonck, "The Construct Validity of Ryff's Scales of Psychological Well-Being and Its Extension with Spiritual Well-Being," *Personality and Individual Differences* 36, no. 3 (2004).h. 638-641.

[49] Sheung Tak Cheng and Alfred C.M. Chan, "Measuring Psychological Well-Being in the Chinese," *Personality and Individual Differences* 38, no. 6 (2005).h. 1313-1315.

Selain itu, penambahan faktor metode untuk item positif dan negatif membantu meningkatkan kecocokan model.[50]

Penelitian yang dilakukan oleh Springer dan Hauser menunjukkan bahwa skala PWB tidak memiliki enam dimensi yang terpisah, tetapi ada tumpang tindih konsep yang signifikan.[51] Penelitian lain mendukung bahwa konstruk PWB terdapat tumpang tindih sehingga antar satu dimensi dengan lainnya saling terkait. Selain itu, skala 84 dan 54 item memiliki *loading* yang konsisten atau itemnya mampu mengukur dimensi PWB dibandingkan skala yang lebih pendek.[52] Temuan berbeda menyatakan bahwa skala PWB mengukur enam dimensi PWB yang terkait erat namun tetap berbeda pada budaya non-Anglo-Saxon dengan jumlah 39 item.[53] Pengembangan skala PWB 42 item di Jepang menunjukkan tingkat reliabilitas dan validitas konvergen yang dapat diterima, tetapi mendukung struktur lima faktor (*Purpose in life* terintegrasi dengan faktor lain).[54] Di Swedia pengembangan skala PWB 18 item menunjukkan hasil yang buruk CFA model enam faktor asli memiliki kecocokan yang buruk, tetapi struktur lima faktor (tanpa subskala *purpose in life)* menunjukkan kecocokan yang baik.[55]

Berdasarkan tinjauan literatur yang dilakukan ditemukan beberapa masalah yang perlu dilakukan untuk menjawab keterbatasan pengembangan skala PWB. Jumlah item skala PWB menunjukkan jumlah yang berbeda pada setiap konteks penelitian dengan nilai validitas dan reliabilitas yang tidak konsisten. Jumlah item yang sedikit pada skala PWB perlu dilakukan revisi untuk meningkatkan validitas dan reliabilitasnya. Selain revisi, juga diperlukan adaptasi budaya agar dapat mengembangkan skala di konteks budaya yang berbeda, terutama budaya non-Barat. Penelitian skala PWB selama ini berfokus di Barat dan hanya satu penelitian di budaya Timur, yaitu Jepang dengan susunan lima konstruk dibandingkan enam konstruk penelitian Barat. Konstruk *purpose in life* sudah terintegrasi dengan dimensi lainnya dalam pengembangan skala PWB di Jepang dan Swedia. Hal ini mengindikasikan bahwa pengukuran PWB dapat bervariasi berdasarkan konteks budaya dan dimensi yang relevan dalam budaya tersebut. Menariknya, beberapa penelitian menyebutkan

---

[50] Rosemary A. Abbott et al., "Psychometric Evaluation and Predictive Validity of Ryff's Psychological Well-Being Items in a UK Birth Cohort Sample of Women," *Health and Quality of Life Outcomes* 4 (2006).h. 8-14.

[51] Kristen W. Springer and Robert M. Hauser, "An Assessment of the Construct Validity of Ryff's Scales of Psychological Well-Being: Method, Mode, and Measurement Effects," *Social Science Research* 35, no. 4 (2006).h. 1097-1101.

[52] Richard A. Burns and M. Anthony Machin, "Investigating the Structural Validity of Ryff's Psychological Well-Being Scales across Two Samples," *Social Indicators Research* 93, no. 2 (2009).h. 373-374.

[53] Dirk van Dierendonck et al., "Ryff's Six-Factor Model of Psychological Well-Being, a Spanish Exploration," *Social Indicators Research* 87, no. 3 (2008).h .477-478.

[54] Natsu Sasaki et al., "Japanese Version of the 42-Item Psychological Well-Being Scale (PWBS-42): A Validation Study," *BMC Psychology* 8, no. 1 (2020).h. 5-9.

[55] Danilo Garcia, Maryam Kazemitabar, and Mojtaba Habibi Asgarabad, "The 18-Item Swedish Version of Ryff's Psychological Wellbeing Scale: Psychometric Properties Based on Classical Test Theory and Item Response Theory," *Frontiers in Psychology* 14 (2023).h. 17-18.

spiritualitas berguna untuk memahami PWB manusia secara utuh dab bahkan memasukkan ke dalam dimensi PWB.

Maka dari itu, untuk penelitian PWB pada populasi Muslim perlu melakukan adaptasi dan modifikasi yang mencerminkan nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam. Penelitian sebelumnya menunjukkan bahwa elemen spiritualitas merupakan komponen penting dari kesejahteraan psikologis, namun pendekatan ini sering kali didasarkan pada perspektif yang tidak sepenuhnya mengakomodasi pandangan dunia Islam. Tidak adanya skala yang valid dan reliabel untuk mengukur PWB dalam konteks Islam menciptakan kesenjangan penelitian yang penting, terutama dalam memahami bagaimana faktor-faktor seperti iman, praktik ibadah, dan nilai-nilai Islami berkontribusi terhadap PWB individu. Oleh karena itu, pengembangan skala *Islamic psychological well-bein*g yang secara holistik mengintegrasikan dimensi-dimensi spiritual, sosial, dan moral yang berakar pada ajaran Islam sangat diperlukan untuk memberikan alat ukur yang relevan dan akurat bagi populasi Muslim.

7. *Psychological Well-Being* dalam Islam: *Sa'ādah* sebagai Landasan Konseptual

a) Rasional Teoretis dan Urgensi Kajian

Konsep PWB Ryff yang telah mapan memiliki keterbatasan saat diterapkan pada budaya dan agama yang berbeda. Dimensi-dimensi PWB Ryff perlu interpretasi agar mampu menangkap makna kesejahteraan yang lebih komprehensif. Penelitian-penelitian sebelumnya mengindikasikan bahwa spiritualita menjadi bagian integral dari individu dalam memaknai hidup, menentukan tujuan, dan merespon tantangan kehidupan, sehingga spiritualitas menjadi relevan dalam konseptualisasi well-being. Dalam konteks Muslim, nilai-nilai Islam merupakan pandangan hidup yang memengaruhi orientasi tujuan hidup dan satandar hidup yang baik, sehingga perlu dipertimbangkan dalam pemaknaan *well-being* pada populasi Muslim. Rumusan *well-being* dalam Islam menjadi kerangka konseptual awal sebelum mengintegrasikannya dengan PWB Ryff.

b) Landasan Filosofis: *Sa'ādah* sebagai Konsep Hidup Baik dalam Islam

Sa'ādah dapat dijadikan landasan filosofis untuk merumuskan *well-being* dalam Islam. *Sa'ādah* disebut dua kali di dalam al-Qur'an pada surah Hud ayat 105 dan 108. Sa'ādah merupakan kondisi tercapainya eksistensi manusia yang sesuai dengan potensi fisik dan spiritualitasnya yang menghasilkan kenikmatan dan kepuasan batin, serta berakhir pada kehidupan akhirat yang baik. Sebaliknya, lawan dari kondisi *sa'ādah* adalah *shaqāwah*, yang merujuk pada surah Hud. *Shaqāwah* dimaknai sebagai hilangnya kebaikan yang menyempurnakan eksistensi manusia, sehingga melahirkan penderitaan dan ketidakbahagiaan lahir dan batin, dengan konsekuansi eskatologis yang buruk di akhirat. Kerangka Qur'ani menunjukkan bahwa *well-being* dalam Islam tidak berhenti pada aspek psikologis duniawi, tetapi juga berorientasi teleologis menuju akhirat yang baik.[56]

[56] al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*, ed. 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi, Volume 21. (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 18-42.

Miskawayh menjelaskan makna *sa'ādah* dengan pendekatan filosofis yang lebih sistematis. Miskawayh menekankan kesulitan menerjemahkan kata *sa'ādah* karena bersifat luas. Perumusan kerangka filosofis *sa'ādah* dibangun dengan mengadopsi kerangka etika Aristoteles dalam *Nicomachean Ethics*, terutama konsep eudaimonia.[57] *Sa'ādah* merupakan tujuan akhir dan kebaikan tertinggi kehidupan manusia. Tujuan akhir dan kebaikan tertinggi dicapai melalui kesempurnaan fungsi yang khas, yaitu penggunaan akal secara benar dan optimal. *Sa'ādah* bersifat final, dicari karena dirinya sendiri dan menjadi dasar penilaian kebajikan, serta tindakan moral.[58]

Berbeda dari pendekatan rasional-filosofis tersebut, al Ghazali memilki pandangan bahwa *sa'ādah* merupakan capaian etika dan spiritualitas praktis. *Sa'ādah* adalah kondisi saat manusia tidak lagi menjadi budak nafsi, tetapi mendekat kepada Allah melalui penyucian hati dan berorientasikan kehidupan akhirat. Kondisi tersebut dapat dicapai dengan berpalingnya dari tujuan duniawi, menuju kepada Allah semata dengan menempuh melalui pengetahuan tentang diri, Allah, dunia, dan akhirat.[59] Dengan demikian, *sa'ādah* merupakan landasan filosofis *well-being* dalam Islam karena menawarkan orientasi hidup baik yang bersifat normatif dan teleologis. *Sa'ādah* dimaknai sebagai kesempurnaan eksistensial manusia melalui pengembangan aspek fisik, rasional, dan spiritual yang berpuncak pada kebaikan akhirat. Konsep ini juga mengintegrasikan dimensi rasional-moral dan spiritual-praktis, sehingga *well-being* tidak direduksi menjadi kepuasan psikologis duniawi, melainkan dipahami sebagai kualitas hidup yang utuh dan bermakna.

Sa'ādah mengintegrasikan kerangka *well-being* yang objektif dan subjektif. Konsepsi *sa'ādah* sebagai telos hidup baik, *well-being* Islam perlu dirumuskan dalam dua ranah yang saling terkait, yaitu objektif dan subjektif. Objektif sebagai kesesuaian hidup dengan standar ajaran Islam dan subjektif sebagai ketenangan serta rasa cukup yang menyertainya. Kerangka tersebut dapat menjembatani *sa'ādah* dari landasan filosofis menjadi kerangka konseptual yang operasional. Joshanloo dan Weijers menyatakan bahwa konsep *well-being* dalam Islam memiliki perbedaan dan persamaan dengan perspektif lain. *Well-being* Islam berusaha menggabungkan aspek objektif dan subjektif sebagai kondisi kehidupan yang baik. *Well-being* yang objektif merupakan kondisi hidup yang baik seorang Muslim sesuai dengan standar ajaran Islam.[60] Kehidupan yang terarah kepada Allah dan dijalani konsisten mengikuti syariah Islam. Konsep *well-being* objektif sejalan dengan filsafat eudaimonia yang menilai kehidupan baik sebagai hidup yang terarah pada tujuan yang dipraktikkan dengan standar kebajikan. Tetapi perbedaannya terletak pada sumber etika, yaitu etika Aristotelian dan syariah Islam. Eudaimonia berpadangan bahwa hidup harus berbudi luhur dan mengembangkan potensi diri. Sedangan objektif dalam pandangan Islam

[57] Mohd Nasir Omar et al., "Islamic Notion of Sappiness (Al-Sa'Ada): An Analysis of Miskawayh's Thought," *International Journal of Islamic Thought* 19 (2021).h. 51-52.

[58] M. Abdul haq Ansari, "Miskawayh Conception of Sa'Ādah," *Islamic Studies* 2, no. 3 (1963).h. 317-332.

[59] Imam Abu-Hamid Al Ghazzali, *Kīmiyā' Al-Sa'ādah* (Kairo: Dar al-Muqattam, 2010).

[60] Mohsen Joshanloo and Dan Weijers, "Islamic Perspectives on Wellbeing," in *Positive Psychology in the Middle East/North Africa* (Springer, 2019).h. 243-245.

merupakan wujud pengabdian kepada Tuhan dan tekoneksi dengan kehidupan akhirat.[61]

Sementara itu, *well-being* subjektif merupakan keadaan batin yang tenang dan cukup sebagai karunia Allah akibat dari kondisi objektif.[62] Pengakuan terhadap kondisi batin yang tenang menjadi penting, karena jiwa manusia selalu berada dalam konflik antara dorongan baik dan dorongan jahat. Pandangan ini berbeda eudaimonia yang mengkritik perasaan subjektif individu karena fokusnya lebih ke aktualisasi potensi individu.[63] Dengan demikian, *sa'ādah* menempatkan *well-being* Islam sebagai konsep hidup baik yang tidak hanya mengukur kepuasan batin, tetapi juga kesesuaian hidup manusia dengan tujuan penciptaan, tuntunan syariah, dan orientasi akhirat. Kerangka ini menegaskan bahwa kesejahteraan dalam Islam bersifat utuh, karena memadukan dimensi objektif berupa kehidupan yang benar menurut ajaran Islam dan dimensi subjektif berupa ketenangan, rasa cukup, serta makna hidup yang lahir dari kedekatan kepada Allah.

c) *Purpose in Life* dalam Kerangka *Ḥasanah* sebagai Orientasi Hidup Holistik

Dalam kerangka *psychological well-being*, *purpose in life* adalah kemampuan individu memiliki arah, tujuan, dan orientasi makna yang terstruktur dalam kehidupannya.[64] Dimensi ini dapat dipahami melalui konsep *ḥasanah* yang dijelaskan dalam surah Al-Baqarah ayat 201 yang menegaskan orientasi kebaikan dunia dan akhirat sebagai arah hidup yang menyeluruh. *Psychological well-being* dalam Islam mempertimbangkan tujuan manusia di dunia dan di akhirat, sekaligus menjadi ciri khas dalam memandang hidup. Islam memberikan perhatian pada kebahagiaan duniawi dan juga memposisikan sebagai sarana menuju kebahagiaan yang abadi di akhirat, sebagai telos terakhir bagi Muslim.[65] Kerangka ini memandang kehidupan setelah kematian diposisikan sebagai prioritas, sedangkan orientasi yang sekadar material dapat dikaitkan dengan ketidaknyamanan batin. Sejalan dengan hal itu, mengejar kebahagiaan dunia dan akhirat merupakan orientasi yang umum dikejar oleh banyak Muslim.[66]

Prinsip ini didasarkan pada firman Allah dalam surah Al-Baqarah ayat 201, artinya *"Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka."* Kebaikan dunia mencakup hal-hal yang didambakan dalam kehidupan dunia, sedangkan kebaikan akhirat tertinggi adalah

---

[61] Ryff and Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being."h. 18-20.

[62] Joshanloo and Weijers, "Islamic Perspectives on Wellbeing."h. 250-251.

[63] Ryff and Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited."h. 719-720.

[64] Ryff and Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being."h. 22.

[65] Ali Youssef Al-Seheel and Noraini M. Noor, "Effects of an Islamic-Based Gratitude Strategy on Muslim Students' Level of Happiness," *Mental Health, Religion and Culture* 19, no. 7 (2016).h. 691.

[66] Maria Louw, "Even Honey May Become Bitter When There Is Too Much of It: Islam and the Struggle for a Balanced Existence in Post-Soviet Kyrgyzstan," *Central Asian Survey* 32, no. 4 (2013).h. 514.

masuk surga.[67] Ṭabāṭabāī menafsirkan ayat ini sebagai ajakan agar manusia selalu mengingat Tuhan, dengan orientasi tingkah laku di dunia yang pada hakikatnya mengarah pada kehidupan akhirat.[68] Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa ayat tersebut merupakan permohonan kesejahteraan dunia dan akhirat sebagai bagian tujuan hidup. Kesejahteraan dunia mencakup kesehatan, ilmu, rezeki, dan lain-lain, sedangkan kesejahteraan akhirat berpuncak pada surga.[69] Al-Qurṭubī menafsirkan bahwa cita-cita baik perlu diarahkan pada dunia dan akhirat. Dunia yang baik mencakup kesehatan, kecukupan rezeki, dan ilmu, sedangkan akhirat yang baik mengarah pada surga Allah.[70] Bagi Muslim, struktur orientasi dunia-akhirat memandu pilihan, nilai, cara individu memaknai kesejahteraan. Dengan demikian, tujuan yang holistik tidak berhenti pada dunia material, tetapi melampaui kehidupan setelah dunia.

Dalam kerangka *purpose in life*, tujuan hidup tidak sekadar ditentukan oleh tujuan akhir, tetapi juga bagaimana individu memaknai kehidupan dunia sebagai bagian dari arah tersebut. Perspektif ini membantu menjelaskan bagaimana keseimbangan tujuan dunia-akhirat membentuk struktur tujuan hidup yang komprehensif dalam Islam. Mutahhari menawarkan pemahaman holistik tentang dunia melalui prinsip keseimbangan antara kehidupan duniawi dan persiapan akhirat. Lebih lanjut Mutahhari mengkritik asketisme ekstrem yang mengabaikan dunia, serta menekankan bahwa keseimbangan urusan dunia dan akhirat diposisikan sejalan dengan kerangka Islam. Mutahhari menyatakan bahwa pandangan dunia sebagai sesuatu yang sepenuhnya buruk dipengaruhi oleh filsafat non-Islam. Kebahagiaan dunia seperti kesehatan, kekayaan, dan kenyamanan bernilai jika digunakan untuk meningkatkan ketaatan kepada Allah. Kehidupan dunia yang sehat dan makmur dapat menjadi sarana efektif untuk menjalankan kewajiban agama dan memperkuat relasi dengan Allah, sedangkan kebahagiaan yang hanya berorientasi pada kenikmatan material dipandang sementara dan tidak memberi kepuasan batin yang sejati.[71]

Mutahhari mengutip surah Ali ‘Imran ayat 14 dan surah ar-Rum ayat 21 untuk menunjukkan bahwa ketertarikan kepada aspek duniawi merupakan sesuatu yang wajar bagi manusia. Kedua ayat tersebut dipahami tidak mencela upaya duniawi. Kecintaan kepada dunia tidak dianggap buruk selama tidak mengabaikan tujuan akhirat. Dengan demikian, kebahagiaan duniawi menjadi salah satu ciri *well-being* dalam Islam ketika dimaknai secara positif sebagai sarana ketaatan. Secara konseptual, Muslim perlu membedakan kebahagiaan duniawi sebagai sarana dan hedonisme materialistik, sehingga kebahagiaan duniawi dapat diposisikan sebagai

---

[67] Abū al-Fidā’ Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm*, Juz I. (al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1999).h. 559.

[68] al-’Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur’an*, ed. ’Allamah Sayyid Sa’id Akhtar Rizvi, Volume 3. (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 104.

[69] Muhammad bin Jarir Al Tabari, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jāmi‘ Al-Bayān*, Juz 4. (Mekkah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth, 2010).h. 432-434.

[70] Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī Al Qurṭubī, *Tafsīr Al-Qurṭubī Al-Jāmi‘ Li-Aḥkām Al-Qur’ān*, Juz 2. (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 2011).h. 432-434.

[71] Murthada Muthhari, *Islam Dan Kebahagiaan Manusia*, ed. Alwiyah Abdurahman (Bandung: CV. Rosda, 1987).h. 1-12.

dimensi tersendiri dalam kerangka *psychological well-being* Islam.[72] Maka dari itu, *purpose in life* terwujud dalam orientasi *ḥasanah* yang mengintegrasikan tujuan dunia sebagai sarana dan akhirat sebagai arah utama, sehingga membentuk struktur makna hidup yang utuh.

d) *Autonomy:* Kebebasan Memilih dan Pertanggungjawaban Moral dalam Islam

Autonomy merupakan kemampuan individu untuk menentukan pilihan hidup secara mandiri dan bertindak berdasarkan nilai yang diyakininya. Dimensi ini menekankan kapasitas pengambilan keputusan yang bebas dari tekanan eksternal dan konsisten dengan prinsip internal yang dipegang individu.[73] Dalam mengejar kehidupan di dunia, manusia diberikan kebebasan untuk memilih. Kebebasan memilih berdasarkan surah al-Insan ayat 3, artinya *"Kami telah menunjukkan kepadanya jalan (yang lurus); ada yang bersyukur dan ada pula yang sangat kufur."* Ṭabāṭabāī berkomentar bahwa Allah telah menunjukkan jalan yang lurus, tetapi pilihan tetap berada pada manusia. Kebebasan memilih dipahami sebagai bentuk keadilan Tuhan karena tanpa kebebasan, pahala dan dosa kehilangan relevansinya.[74]

Sekalipun petunjuk telah diberikan, manusia tetap memiliki kebebasan memilih tanpa paksaan, apakah bersyukur dan mengikuti petunjuk Allah atau ingkar dan menentang-Nya.[75] Manusia memiliki kemampuan membuat keputusan berdasarkan kehendak bebas tanpa paksaan eksternal. Mutahhari menegaskan bahwa kebebasan memilih harus dilandasi tanggung jawab moral karena setiap tindakan akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah.[76] Pandangan ini selaras dengan teologi mu'tazilah yang menyatakan manusia memiliki daya dan kehendak untuk mewujudkan perbuatannya tanpa intervensi pihak lain.[77] Abduh menjelaskan bahwa manusia memiliki kebebasan besar dalam kemauan dan perbuatan, meskipun dibatasi oleh salah perhitungan dari dirinya sendiri.[78] *Autonomy* dalam perspektif Islam tidak dipahami sebagai kebebasan absolut, tetapi kebebasan yang terarah, bermakna, dan mempertimbangkan pertanggungjawaban moral di hadapan Allah.

---

[72] Muthhari, *Islam Dan Kebahagiaan Manusia*.h. 13-17.

[73] Ryff and Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being."h. 23.

[74] al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*, ed. 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi, Volume 39. (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 194-197.

[75] Muhammad bin Jarir Al Tabari, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jāmi' Al-Bayān*, Juz 24. (Mekkah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth, 2010).h. 92.

[76] Muthhari, *Islam Dan Kebahagiaan Manusia*.h. 80-81.

[77] Harun Nasution, *Teologi Islam : Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Depok: Penerbit Universitas Indonesia, 2020).h. 103.

[78] Harun Nasution, *Muhammad Abduh Dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1987).h. 64-70.

e) *Personal Growth* dalam Perspektif Islam: *Aḥsan Taqwīm* sebagai Dasar Pengembangan Potensi dan Fitrah

Personal growth adalah kemampuan individu untuk terus berkembang, mengembangkan potensi diri, dan terbuka terhadap pengalaman baru. *Personal growt* menekankan proses aktualisasi kapasitas internal sebagai bagian dari kehidupan yang bermakna dan dinamis.[79] Konsep *aḥsan taqwīm* memberikan landasan pengembangan potensi diri bagi Muslim sebagai bagian dari tugas dan tujuan eksistensial manusia. Usaha mengejar kesejahteraan duniawi diimplementasikan pada kesiapan individu mengenali bakat, kelebihan, potensi, dan prestasi yang dimilikinya. Pengabaian terhadap pengembangan diri dipandang dapat berdampak pada kehancuran manusia dan kegagalan menjalankan peran sebagai khalifah di bumi.[80] Dasarnya adalah surah al-Tīn ayat 4, artinya *"Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya."*

Al-Ṭabarī menafsirkan ayat ini sebagai penegasan bahwa manusia diberi fitrah yang cemerlang dan kecerdasan yang memungkinkannya mencapai kesempurnaan dalam berbagai aspek kehidupan.[81] Ṭabāṭabāī menekankan bahwa manusia merupakan makhluk istimewa dengan tujuan eksistensial di bumi.[82] *Aḥsan taqwīm* dalam ayat ini merujuk pada kesempurnaan manusia baik secara lahiriah, yaitu rupa dan tubuh yang sempurna maupun secara batiniah, yaitu akal, ilmu, dan adab.[83] Pengembangan diri yang maksimal diposisikan sebagai bagian dari usaha mencapai kesejahteraan duniawi sekaligus menjalankan peran secara optimal.[84] Maka dari itu, *personal growth* merupakan proses aktualisasi fitrah dan pengembangan potensi yang diarahkan pada pengabdian serta tanggung jawab eksistensial manusia sebagai khalifah di bumi.

f) *Self-Acceptance* Berbasis *Riḍā* Menuju *Al-Nafs al-Muṭmaʾinnah*

Self-acceptance didefinisikan sebagai kemampuan individu menerima diri dan pengalaman hidupnya secara utuh, termasuk aspek positif maupun negatif. *Self-acceptance* menekankan sikap penerimaan terhadap kondisi kehidupan sebagai bagian dari integrasi diri yang matang dan stabil secara psikologis.[85] Islam

---

[79] Ryff and Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being."h. 21-22.

[80] Muthhari, *Islam Dan Kebahagiaan Manusia*.h. 54.

[81] Muḥammad ibn Jarīr Al Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān*, Juz 24. (Makkah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth, 2010).h. 579-580.

[82] al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*, ed. 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi, Volume 40. (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 266-267.

[83] Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Taymī Al Rāzī, *Tafsīr Al-Rāzī Mafātīḥ Al-Ghayb Aw Al-Tafsīr Al-Kabīr*, Juz 32. (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2010).h. 212.

[84] Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Sa'd Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Al-Tafsīr Al-Qayyim Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm Li-Ibn Al-Qayyim* (Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 2010).h. 133-134.

[85] Ryff and Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being."h. 20-21.

memandang penerimaan tidak berkaitan dengan diri saja, tetapi juga mencakup penerimaan terhadap ketetapan dan dinamika kehidupan yang ditetapkan oleh Allah. Kebahagiaan tidak identik dengan kesenangan semata, tetapi dipenuhi juga kesulitan yang menghampiri. Manusia tidak dapat menghindari penderitaan dan kesulitan sebagai bagian dari keterbatasan kehidupan duniawi dan al-Qur'an tidak menempatkan kehidupan beragama sebagai kondisi yang sepenuhnya bebas dari situasi sulit. Kesulitan dan penderitaan dikonstruksi sebagai ujian berdasarkan surah al-Baqarah ayat 155-156. Ayat ini menerangkan bahwa musibah sebagai bagian dari dinamika hidup, sementara manusia tetap dituntut untuk melakukan upaya penyelesaian dan adaptasi. Cobaan juga diposisikan sebagai konteks pembelajaran yang dapat membentuk ketangguhan, sehingga penderitaan dapat dipahami memiliki daya transformatif bagi pencapaian kebahagiaan hakiki bagi Muslim.[86]

Allah sengaja menimpakan cobaan untuk melatih dan menguji manusia agar lebih kuat ke depannya dan belajar menghadapi persoalan. Kondisi sulit dan penderitaan merupakan bagian yang mesti diterima dan diperjuangkan karena manusia sudah dibekali oleh Allah untuk menyelesaikan masalah tersebut. Manusia dalam pikirannya perlu memiliki keyakinan bahwa penderitaan memiliki kekuatan positif dan terkadang transformatif, serta merupakan unsur kehidupan yang baik. Hal ini menekankan bahwa kesedihan, kesusahan, dan kemalangan diperlukan untuk mencapai kebahagiaan dan dapat membawa pada kesempurnaan dan kebahagiaan hakiki bagi Muslim.[87]

Al Ghazali menyebut respons puncak terhadap kondisi tersebut sebagai *riḍā*. *Riḍā* merupakan penerimaan sepenuhnya terhadap ketetapan Allah sebagai tingkatan spiritual tinggi yang mencerminkan cinta dan iman mendalam. *Riḍā* tidak hanya pasrah, tetapi mencakup syukur, kesabaran, dan keyakinan bahwa ketetapan Allah adalah yang terbaik. Melalui *riḍā*, Muslim dapat meraih kedamaian sejati, baik di dunia maupun di akhirat. *Riḍā* dapat diposisikan sebagai strategi koping berbasis makna yang menghubungkan penerimaan, regulasi emosi, dan ketahanan psikologis dalam kerangka teologis.[88] Kondisi *riḍā* sebagai bentuk penerimaan spiritual dapat menhantarkan dalam kondisi puncak dalam konsep *al-nafs al-muṭmaʾinnah* sebagai gambaran jiwa yang tenang dan stabil secara transenden.

Kondisi jiwa yang ideal dalam Islam merujuk pada konsep *al-nafs al-muṭmaʾinnah* sebagai tingkatan tertinggi dibandingkan *al-nafs al-ammārah* dan *al-nafs al-lawwāmah*. *Al-nafs al-muṭmaʾinnah* disebut dalam firman Allah suraf al-Fajr ayat 27-28 yang artinya *"Hai jiwa yang tenang; Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diriḍāi-Nya."*[89] Ketentraman jiwa sebagai hasil dari kembali

[86] al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*, ed. 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi, Volume 2. (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 180-181.

[87] Mohsen Joshanloo, "Differences in the Endorsement of Various Conceptions of Well-Being between Two Iranian Groups," *Psychology of Religion and Spirituality* 6, no. 2 (2014).h. 140.

[88] Imam Abu-Hamid Al Ghazzali, *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn Volume 4*, vol. 4, 1993.h. 293-318.

[89] Imam Abu-Hamid Al Ghazzali, *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*, ed. Fazlul Karim, vol. 3 (Karachi: Darul-Ishaat, 1993).h. 9.

kepada Allah dan mengingat-Nya secara terus menerus yang terwujud dalam perilaku taubat dan dzikir.[90] *Al-nafs al-muṭmaʾinnah* manifestasi dari keseimbangan internal jiwa manusia yang ditandai dengan kerendahan hati, harga diri, dan ketundukan kepada Tuhan. Batin yang tentram dan rasa puas berakar dari kecintaan kepada Tuhan. Ciri-ciri *al-nafs al-muṭmaʾinnah*, yaitu keyakinan terhadap Tuhan, perilaku yang baik, mendapatkan kenikmatan spiritual, pemujaan kepada Tuhan, rasa syukur, dan kepuasan hati.[91]

Dalam tafsinya, Ṭabāṭabāī menyebutkan ciri-ciri individu yang berhasil mencapai tingkatan *al-nafs al-muṭmaʾinnah*. Kondisi tersebut nampak dari individu yang mampu menemukan kedamaian dengan Tuhannya, puas atas pemberian Tuhan, memandang dunia sebagai tempat sementara, dan menyadari bahwa hidup merupakan rangkaian ujian dan cobaan.[92] Maka dari itu, penerimaan diri dapat mengalami perluasan makna yang berakar pada *riḍā* dan kepercayaan terhadap ketetapan Allah. Integrasi antara penerimaan diri dan orientasi transenden inilah yang membentuk kematangan batin dan stabilitas spiritual sebagai ciri kesejahteraan yang utuh dalam Islam.

g) *Positive Relations with Others* Berbasis Konsep Khalifah

Positive relations with others adalah kemampuan individu membangun hubungan yang hangat, saling percaya, empatik, dan bertanggung jawab dalam kehidupan sosial.[93] Dimensi ini dapat dijelaskan dengan konsep khalifah yang menempatkan relasi sosial sebagai bagian dari amanah spiritual dan tanggung jawab kolektif. Islam menyatakan salah satu tujuan manusia diciptakan sebagai hamba Allah yang beribadah, tetapi manusia juga diciptakan sebagai khalifah di muka bumi.[94] Nashori menyatakan bahwa tujuan penciptaan manusia mencakup dua aspek, yaitu vertikal sebagai abdullah (ibadah) dan horizontal sebagai khalifah. Landasan ini merujuk pada surah al-Baqarah ayat 30 yang menyatakan bahwa Allah menjadikan manusia sebagai khalifah di bumi.[95]

Konsep khalifah dipahami sebagai amanah untuk mengelola alam semesta, mewakili kehendak dan otoritas Allah dalam menjaga keadilan dan keharmonisan bumi. Manusia silih berganti antar generasi, mewariskan pengetahuan, budaya, dan tanggung jawab atas bumi. Dengan demikian, manusia sebagai wakil Allah diharapkan menegakkan petunjuk dan hukum-Nya serta mencerminkan keadilan dan rahmat-Nya.[96] Ṭabāṭabāī mengomentari bahwa tugas khalifah menuntut manusia hidup bersama dan bekerja sama, sehingga membangun masyarakat dan tatanan sosial

---

[90] Imam Abu-Hamid Al Ghazzali, *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*, ed. Fazlul Karim, vol. 4 (Karachi: Darul-Ishaat, 1993).h. 42.

[91] Robert Frager, *Heart, Self, and Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*, 1st ed. (Wheaton: Theological Publishing House, 1999).

[92] Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*.h. 209.

[93] Ryff and Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being."h. 21.

[94] Mohsen Joshanloo and Dan Weijers, "Islamic Perspectives on Wellbeing," *Positive Psychology in the Middle East/North Africa: Research, Policy, and Practise* (2019).h. 242.

[95] Fuad Nashori, *Potensi-Potensi Manusia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017).

[96] ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*.h. 216.

menjadi inti dari fungsi kekhalifahan.[97] Mencapai masyarakat yang sehat dan tatanan sosial yang baik dipandang sebagai tujuan ajaran Islam. Keharmonisan individu dan masyarakat juga dipandang sebagai aspek mendasar kesejahteraan mental.[98] Dalam konteks relasi sosial, al Ghazali menekankan perlunya persahabatan sejati yang didasarkan pada keikhlasan, saling membantu, dan saling mengingatkan dalam kebenaran, sekaligus menjaga etika hubungan dan menghindari relasi yang merusak.[99] Maka dari itu, *positive relations* dalam perspektif Islam tidak sekadar relasi interpersonal yang hangat. Tetapi juga amanah kekhalifahan yang menuntut tanggung jawab moral, kerja sama, dan komitmen terhadap keadilan serta kemaslahatan bersama.

h) *Environmental Mastery* dalam Islam: Amanah dan Pengelolaan Diri

Environmental mastery adalah kemampuan individu untuk memilih, membentuk, dan mengelola lingkungan agar sesuai dengan kondisi psikologis dan kebutuhannya.[100] Individu memiliki inisiatif personal, pengendalian diri, dan kapasitas menghadapi tantangan secara adaptif. Dalam surah Ar-Ra'd ayat 11 menegaskan kemampuan ini tidak dapat dpisahkan dari prisnsip kausalitas spiritual bahwa perubahan eksternal berkaitan dengan perubahan internal individu. Kemampuan ini adalah konsekuensi dari regulasi diri, tanggung jawab moral, dan keselarasan batin dengan nilai Ilahi. Akarnya pada transformasi diri yang menjadi prasyarat bagi perubahan situasi hidup secara lebih luas.[101] Pengelolaan lingkungan bukan hanya kecakapan teknis dan adaptasi psikologis semata, tetapi bagian refleksi diri dari kualitas moral dan spiritual. Perubahan sosial memposisikan manusia sebagai agen aktif yang memilki peran penting, sekaligus berada dalam kerangka sunatullah dan ketetapan Illahi.[102]

Transformasi individu yang sifatnya internal berimplikasi pada tanggung jawab manusia dalam mengelola dan menata kehidupan di bumi bagian peran eksistensial manusia. Lebih lanjut, dalam surah al-Baqarah ayat 30, kekhalifahan manusia ditugaskan untuk mengelola bumi melalui kapasitas ilmu dan kesadaran moral. *Environmental mastery* dalam konteks ini merupakan aktualisasi fungsi kekhalifahan yang menuntut pengendalian diri dan tanggung jawab dalam menata kehidupan sesuai nilai Ilahi.[103] Manusia juga diberi kapasitas dan tanggung jawab untuk mengelola

---

[97] al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*, ed. 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi, Volume 1. (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 122.

[98] Joshanloo, "A Comparison of Western and Islamic Conceptions of Happiness."h.13.

[99] Imam Abu-Hamid Al Ghazzali, *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*, ed. Fazlul Karim, vol. 2 (Karachi: Darul-Ishaat, 1993).h. 85-114.

[100] Ryff and Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being."

[101] al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*, ed. 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi, Volume 22. (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 128-133.

[102] Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*, Juz IV. (al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1999).h. 439-440.

[103] Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*.h. 122-124.

bumi agar dapat mempertahankan kehidupan yang konstruktif. Ini semua merupakan amanah yang diberikan oleh Allah untuk mengelola lingkungan dengan penuh kebijaksanaan.[104] Kekhalifahan manusia bukan sekadar pengelolaan lingkungan semata, tetapi juga penguasaan terhadap dinamika internal diri sebagai fondasi moral-spiritual dari setiap tindakan manusia.

Al Ghazali menyatakan bahwa manusia perlu mengontrol unsur-unsur pembentuk dirinya, yaitu unsur anjing, babi, dan setan agar tidak terjebak pada ghadab dan syahwat. Unsur yang perlu dilatih adalah unsur malaikat karena dapat mendekatkan individu kepada Allah. Unsur anjing sebagai ambisi yang mengejar kebahagiaan dunia semata; unsur babi sebagai kegagalan mengendalikan syahwat dan perilaku dosa; dan unsur setan sebagai representasi sifat-sifat buruk. Sebaliknya, unsur malaikat penggambarakn kebaikan, kebersihan jiwa, dan kedekatan kepada Tuhan dari individu.[105]

Al Ghazali juga membuat analogi lainnya, yaitu hati sebagai raja, akal sebagai perdana menteri, syahwat sebagai walikota, dan ghadab sebagai polisi. Hati dan akal perlu bekerja sama untuk menjaga stabilitas diri agar tidak didominasi oleh syahwat dan ghadab. Dominasi hati dan akal dapat membuat manusia mencapai kebahagiaan yang sejati melalui proses melepaskan diri dari belenggu syahwat dan ghadab dan bermuara pada kebersihan hati.[106] Kerangka ini merujuk pada firman Allah dalam surah adz-Dzariyat ayat 56, artinya *"Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku."* Ayat ini menunjukkan ibadah sebagai tujuan penciptaan manusia dengan inti ibadah berupa menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya dalam kondisi sukarela maupun terpaksa.[107] Maka dari itu, *environmental mastery* dalam Islam merupakan integrasi antara pengelolaan diri, amanah kekhalifahan, dan regulasi moral-spiritual yang berorientasi pada pengabdian kepada Allah.

i) Sintesis Konseptual *Psychological Well-Being* dalam Islam

Secara filosofis, sa'ādah menjadi fondasi ontologis *psychological well-being* dalam Islam dengan menekankan kesejahteraan sebagai integrasi antara kesesuaian normatif terhadap nilai Ilahi dan ketenangan batin yang berorientasi teleologis menuju akhirat. Pada ranahteoretis, hal ini menunjukkan bahwa model PWB Ryff tidak cukup dipahami sebagai konstruk kesejahteraan yang universal, tetapi membutuhkan reinterpretasi agar selaras dengan struktur makna, sumber nilai, dan tujuan hidup dalam Islam.

Pembahasan dimensional setiap aspek PWB mendapatkan perbandingan yang yang unik dalam Islam. *Purpose in life* sebagai orientasi *ḥasanah*, *autonomy* sebagai kebebasan yang bertanggung jawab, *personal growth* sebagai aktualisasi *aḥsan taqwīm*, *self-acceptance* sebagai *riḍā*, *positive relations* sebagai amanah sosial, dan *environmental mastery* sebagai fungsi kekhalifahan berbasis regulasi diri. Gapnya

[104] ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*.h. 216.
[105] Ghazzali, *Kīmiyā' Al-Sa'ādah*.
[106] Ghazzali, *Kīmiyā' Al-Sa'ādah*.
[107] Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*, Juz 7. (al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1999).h. 425.

terletak pada belum terintegrasinya dimensi teologis-teleologis dalam model psikologis kontemporer, sehingga diperlukan sintesis konseptual yang merekonstruksi PWB dalam kerangka *sa'ādah* sebagai paradigma kesejahteraan yang objektif, subjektif, dan transenden.

8. Konseptualisasi *Psychological Well-Being* dalam Islam: Definisi dan Konstruk Dimensi

Psychological well-being dalam Islam adalah kondisi fungsi psikologis yang optimal yang dikonstruksi dalam *worldview* tauhid yang ditandai dengan integrasi regulasi diri, struktur makna hidup, dan orientasi perilaku yang selaras dengan nilai-nilai Islam, serta terarah pada tujuan kehidupan dunia dan akhirat. Konstruk ini bukan sekadar afek positif atau kepuasan hidup semata, tetapi mencakup dua prinsip yang saling terkait, yaitu prinsip objektif dan subjektif. Prinsip objektif merupakan kesesuaian pola hidup dengan prinsip-prinsip normatif Islam dan prinsip subjektif berupa pengalaman ketenangan, penerimaan, dan rasa cukup yang muncul sebagai konsekuensi dari keselarasan tersebut. Maka dari itu, *psychological well-being* dalam Islam menggambarkan kualitas psikologis yang holistik dengan mengintegrasikan aspek kognitif, afektif, dan perilaku dalam kerangka orientasi transenden.

Tabel 2.2. Dimensi utama *psychological well-being* dalam Islam

NO.	DIMENSI	PENJELASAN
1.	Tujuan Hidup untuk Dunia dan Akhirat.	Orientasi makna hidup yang mengintegrasikan pencapaian kebaikan duniawi dan keselamatan akhirat sebagai tujuan utama. Dimensi ini merefleksikan struktur tujuan yang terarah, seimbang, dan transenden dalam kerangka nilai Islam.
2.	Kebebasan Memilih	Kemampuan individu untuk menentukan pilihan secara sadar dan bertanggung jawab dalam kerangka nilai Islam. Dimensi ini merefleksikan kebebasan yang terarah oleh prinsip moral dan spiritual.
3.	*Aḥsan Taqwīm*	Kemampuan individu untuk mengembangkan potensi fisik, intelektual, dan spiritual secara optimal sebagai wujud aktualisasi dan tanggung jawab eksistensialnya. Dimensi ini merefleksikan proses pertumbuhan diri individu yang terarah dalam kerangka Ilahiyah.
4.	Khalifah sesama Manusia	Kemampuan individu untuk membangun hubungan interpersonal yang empatik dan adil. Dimensi ini merefleksikan komitmen terhadap kerja sama, keadilan sosial, dan kemaslahatan bersama sebagai wujud tanggung jawab moral-spiritual.
5.	Tanggung Jawab Kekhalifahan	Kapasitas individu untuk mengelola diri dan lingkungannya secara adaptif dalam menjaga amanah Ilahi. Dimensi ini merefleksikan regulasi diri moral-spiritual sebagai dasar transformasi internal dan pengelolaan kehidupan yang bertanggung jawab.
6.	*Riḍā*	Kemampuan individu menerima diri dan dinamika kehidupan, termasuk penderitaan dan kepercayaan terhadap ketetapan Allah. Dimensi ini merefleksikan

		integrasi penerimaan diri, regulasi emosi, dan stabilitas batin yang mengarah pada *al-nafs al-muṭmaʾinnah*.

Enam dimensi ini merupakan konstruk kesejahteraan yang holistik dan multidimensional. *Psychological well-being* dalam Islam mengintegrasikan aspek fisik, mental, spiritual, material, dan sosial dalam kerangka worldview Islam. Dimensi-dimensi dalam tabel tersebut disusun sebagai hasil sintesis penulis terhadap konsep *sa'ādah, ḥasanah,* nilai-nilai normatif Islam, serta dimensi *psychological well-being* Ryff melalui pendekatan *the Islamic filter approach*. Tabel di atas tidak sekadar merangkum dimensi, tetapi juga landasan konseptual sebagai pijakan untuk integrasi dengan PWB Ryff melalui pendekatan the *Islamic filter approach* untuk mengonstruk *Islamic psychological well-being.*

9. Analisis Komparatif PWB dalam Islam dan PWB Ryff: Filsafat, Kerangka Teoretis, dan Dimensi

Konstruksi *Islamic psychological well-being* dibangun melalui *the Islamic filter approach.* Pendekatan ini berupaya mengidentifikasi unsur-unsur universal dalam psikologi Barat yang kompatibel dengan Islam, sekaligus membedakannya dari asumsi-asumsi yang lahir dari konteks budaya, filsafat, dan nilai sekuler Barat. Pendekatan ini tidak memposisikan psikologi Barat sebagai entitas yang sepenuhnya ditolak atau diterima, tetapi sebagai sumber konseptual yang perlu dievaluasi berdasarkan kesesuaian dengan prinsip tauhid, tujuan hidup, dan pemahaman Islam tentang manusia.[108]

Beradasarkan pendekatan tersebeut, penelitian ini melakukan analisis komparatif antara *psychological well-being* dalam Islam dan *psychological well-being* (PWB) Ryff sebagai proses penyaringan konseptual sebelum perumusan *Islamic psychological well-being.* Perbandingan keduanya dilakukan tiga level, yaitu landasan filosofis sebagai akar orientasi hidup baik, asumsi teoretis mengenai mekanisme kesejahteraan dan perkembangan diri, serta struktur dimensi sebagai basis operasionalisasi. Tujuan analisis ini adalah menghasilkan pemetaan yang menunjukkan area ekuivalensi, irisan parsial, dan dimensi yang tidak terakomodasi, sehingga integrasi IPWB bersifat rekonstruktif dan memiliki justifikasi konseptual yang jelas. Hasil pemetaan kemudian digunakan untuk menetapkan prinsip integrasi, termasuk dimensi yang dipertahankan, direformulasi, maupun ditambahkan, agar kerangka IPWB konsisten secara filosofis, teoretis, dan metodologis.

a) Analisis Komparatif Filosofi *Well-being:* Eudaimonia & *Sa'ādah*

Perbandingan antara *eudaimonia* dan *sa'ādah* dilakukan untuk menganalisis posisi kedua landasan filosofi tersebut. Perbandingan difokuskan pada aspek-aspek filosofis yang paling relevan bagi perumusan *psychological well-being*, yaitu tujuan akhir hidup baik, sumber nilai kebaikan, struktur kesempurnaan manusia, dan makna kebahagiaan. Berikut ini perbandingan antara *eudaimonia* dan *sa'ādah:*

[108] Paul M. Kaplick and Rasjid Skinner, "The Evolving Islam and Psychology Movement," *European Psychologist* 22, no. 3 (2017).h. 200.

Tabel 2.3. Perbandingan *eudaimonia* dan *sa'ādah*

Aspek Perbandingan	**Eudaimonia**	***Sa'ādah***	**Analisis Komparatif**
Telos	Hidup baik dipahami sebagai *flourishing* melalui keberhasilan menjalankan fungsi khas manusia dan kehidupan berbudi di dunia.	Hidup baik dimaknai sebagai *sa'ādah* yang mengarahkan manusia pada kebaikan yang utuh dengan orientasi dunia-akhirat dan konsekuensi eskatologis.	Keduanya sama-sama teleologis karena hidup baik dinilai dari orientasi tujuan akhir, bukan sekadar pengalaman emosional sementara. Tetapi, eudaimonia menempatkan tujuan akhir pada kesempurnaan hidup di dunia, sedangkan *sa'ādah* memperluas tujuan hingga melampaui dunia, sehingga kerangka evaluasi hidup baik menjadi lebih holistik dan transenden bagi Muslim.
Sumber dan Standar Kebaikan.	Standar hidup baik bertumpu pada etika filosofis kebajikan yang dibentuk melalui rasionalitas praktis, habituasi, dan penilaian moral yang berakar pada nalar manusia.	Standar hidup baik bertumpu pada norma ilahi dan orientasi tauhid. Kebaikan dinilai dalam keterikatan pada tuntunan agama dan pertanggungjawaban moral.	Secara substantif, keduanya sama-sama menolak reduksi kebahagiaan pada hedonisme. Perbedaannya terletak pada sumber normatif, eudaimonia menilai kebaikan melalui kerangka *virtue* yang disusun oleh rasio manusia, sedangkan *sa'ādah* menilai kebaikan melalui rujukan ilahi. Perbedaan ini penting karena menggeser tolok ukur bermakna dan baik dari yang bersifat otonom-filosofis menjadi yang bersifat normatif-teologis.
Keseimbangan rasional, moral, spiritual.	Struktur hidup baik menekankan dimensi rasional-moral sebagai inti,	Struktur hidup baik mengintegrasikan dimensi rasional-moral dan spiritual-praktis	Pada titik ini terdapat irisan konseptual karena keduanya menempatkan

	sehingga kesempurnaan manusia terutama dipahami sebagai kualitas kebajikan dan penggunaan akal yang benar.	secara seimbang, misalnya melalui penguatan akal dan etika sekaligus pembinaan batin, penyucian hati, dan orientasi kepada Allah.	kesempurnaan manusia pada pembentukan kebajikan dan kualitas moral. Tetapi *sa'ādah* tidak memindahkan pusat hidup baik hanya kepada spiritualitas, melainkan memperluas komposisinya menjadi keseimbangan antardimensi, sehingga capaian hidup baik tidak cukup direduksi pada keutamaan rasional-moral semata, tetapi juga mencakup kualitas batin dan arah transenden sebagai bagian dari struktur kesempurnaan manusia.
Makna kebahagiaan	Kebahagiaan merupakan kualitas hidup unggul sebagai kebaikan tertinggi, sehingga tidak identik dengan rasa senang sesaat, melainkan kondisi hidup yang bernilai pada dirinya.	Kebahagiaan merupakan kesempurnaan eksistensial yang menghasilkan kepuasan batin serta berujung pada akhirat yang baik, sehingga mencakup dimensi duniawi dan transenden.	Terdapat kesesuaian pada penolakan terhadap kebahagiaan sebagai sekadar afek positif. Tetapi, *sa'ādah* membawa kebahagiaan ke dalam kerangka yang lebih luas karena memasukkan orientasi akhirat sebagai bagian dari makna kebahagiaan, sehingga ukuran bahagia mencakup kepuasan batin yang terkait dengan arah hidup dan konsekuensi transenden.

Perbandingan di atas menunjukkan bahwa eudaimonia dan *sa'ādah* memiliki kesamaan dalam memandang hidup baik sebagai capaian teleologis yang melampaui kesenangan sesaat, tetapi keduanya berbeda pada aspek tujuan, sumber normatif, dan struktur kesempurnaan manusia. Eudaimonia menempatkan *flourishing* dalam kerangka duniawi dengan standar kebajikan rasional-moral dan pengembangan fungsi manusia. Sedangkan *sa'ādah* memperluas evaluasi hidup baik ke orientasi dunia-akhirat, mengaitkannya dengan norma ilahi, serta memaknai kesejahteraan sebagai keseimbangan rasional-moral-batin yang terarah secara transenden tanpa meniadakan peran akal dan etika. Perbedaan telos dan standar evaluatif ini menimbulkan gap

filosofis ketika konstruk *psychological well-being* Barat diterapkan pada populasi Muslim, karena orientasi akhirat, dimensi amanah, dan kualitas batin yang terintegrasi dalam kerangka tauhid tidak sepenuhnya terakomodasi dalam struktur eudaimonia. Oleh karena itu, pengembangan *Islamic psychological well-being* sebagai rekonstruksi filosofis yang mempertahankan unsur universal tentang fungsi optimal dan makna hidup, tetapi menyaring serta merumuskan ulang konstruk *psychological well-being* agar konsisten dengan *worldview* Islam.

b) Analisis Komparatif Konseptual *Psychological Well-being* dalam Islam dan *Psychological Well-being* Ryff

Perbandingan ini dilakukan untuk menganalisis konstruk konseptual yang menjadi penekanan masing-masing konsep. Perbandingan difokuskan pada aspek-aspek konseptual yang merumuskan *psychological well-being,* yaitu orientasi tujuan, struktur kesejahteraan, dan standar evaluasi hidup baik. Berikut ini perbandingan antara keduanya:

Tabel 2.4. Perbandingan Konseptual PWB Ryff dan PWB dalam Islam

Aspek Perbandingan	***Psychological Well-being* Ryff**	***Psychological Well-being* Islam**	**Analisis Komparatif**
Orientasi tujuan	Tujuan hidup dan makna dipahami sebagai bagian dari realisasi diri dan keberfungsian optimal dalam kehidupan dunia.	Tujuan hidup diarahkan pada orientasi tauhid dan dunia-akhirat sebagai arah utama kesejahteraan.	Keduanya menempatkan tujuan sebagai inti kesejahteraan. PWB Ryff berfokus pada *flourishing* duniawi, sedangkan PWB dalam Islam memperluas tujuan hidup ke ranah transenden-teosintris sehingga makna hidup tidak sepenuhnya bersifat personal-sekuler.
Struktur kesejahteraan	Kesejahteraan dirumuskan sebagai kualitas fungsi psikologis individu (sikap positif, otonomi, mastery, relasi, growth).	Kesejahteraan dirumuskan sebagai kondisi holistik yang memandu regulasi diri, relasi, tanggung jawab, dan kondisi batin.	PWB Ryff bersifat psikologis-spesifik, sedangkan PWB dalam Islam bersifat kerangka hidup yang lebih luas. Hal ini menegaskan perlunya penajaman domain psikologis saat PWB Ryff direkonstruksi menjadi *Islamic psychological well-being*.

Standar evaluasi hidup baik	Standar implisitnya adalah keberfungsian psikologis positif dan aktualisasi potensi individu.	Standar eksplisitnya adalah integrasi nilai Islam dalam pengarahan hidup dan regulasi diri.	Keduanya menolak hedonisme, tetapi memiliki standar evaluasi yang berbeda. PWB Ryff menilai baik berdasarkan fungsi psikologis, sedangkan PWB dalam Islam mengaitkannya pada kerangka nilai tauhid, sehingga kriteria kesejahteraan tidak sepenuhnya relevan.

Analisis komparatif menunjukkan bahwa keduanya sama-sama menempatkan tujuan hidup sebagai inti kesejahteraan dan menolak hedonisme. Tetapi, berbeda pada orientasi tujuan, cakupan konstruk, dan standar evaluasi. PWB Ryff berorientasi pada *flourishing* berfokus pada dunia dan keberfungsian psikologis, sedangkan PWB dalam Islam mengarahkan tujuan pada tauhid dan dunia-akhirat serta menilai hidup baik melalui integrasi nilai Islam. Gap konspetual ini membuat PWB Ryff kurang relevan untuk konteks Muslim, sehingga diperlukan *Islamic psychological well-being* sebagai rekonstruksi yang mempertahankan unsur universal PWB, tetapi menyelaraskan tujuan, struktur, dan kriteria kesejahteraan dengan *worldview* Islam.

c) Analisis Komparatif Dimensi *Psychological Well-being* dalam Islam dan *Psychological Well-being* Ryff

Analisis komparatif dimensi untuk membandingkan bagaimana konstruk PWB Ryff dan PWB dalam Islam memilki irisan dan perbedaan aspek-aspek operasional kesejahteraan. Pemetaan ini menjadi dasar konseptual bagi penetapan dimensi yang dipertahankan, disesuaikan, dan ditambahkan dalam perumusan *Islamic psychological well-being*. Berikut ini perbandingan antara PWB Ryff dan PWB dalam Islam:

Tabel 2.5. Perbandingan Dimensi PWB Ryff dan PWB dalam Islam

Dimensi PWB Ryff	Dimensi PWB dalam Islam	Persamaan	Perbedaan
Purpose in Life	Tujuan Hidup untuk Dunia dan Akhirat	Menempatkan tujuan dan makna sebagai inti kesejahteraan.	PWB Ryff menekankan arah hidup bermakna dalam dunia dan aktualisasi diri. PWB dalam Islam bertujuan dalam kerangka transenden-teosentris dan orientasi keseimbangan dunia-akhirat sebagai tujuan evaluatif.

Autonomy	Kebebasan Memilih	Menekankan agensi dan kemampuan mengambil keputusan.	*Autonomy* pada PWB Ryff menekankan *self-determination* relatif bebas dari tekanan sosial. Kebebasan memilih pada PWB dalam Islam dipahami sebagai agensi yang terikat tanggung jawab moral dan keselarasan nilai Islam.
Personal Growth	*Aḥsan Taqwīm*	Menekankan pengembangan potensi dan perbaikan diri.	PWB Ryff menekankan pertumbuhan sebagai ekspansi kapasitas psikologis dan keterbukaan pengalaman. *Aḥsan taqwīm* memaknai pengembangan potensi sebagai aktualisasi fitrah dan amanah Allah, sehingga standar pertumbuhan bernilai spiritual.
Environmental Mastery	Tanggung Jawab Kekhalifahan	Memandang relasi manusia-lingkungan sebagai konteks penting kesejahteraan.	Hubungan keduanya bersifat irisan parsial. *Environmental mastery* berorientasi pada kompetensi-adaptif yang mengelola tuntutan lingkungan secara efektif. Sedangkan tanggung jawab kekhalifahan berorientasi pada amanah-moral ekologis, tanggung jawab menjaga, dan mengelola alam sebagai tugas Ilahiyah.
Positive Relation with Others	Khalifah sesama Manusia	Menekankan pentingnya relasi sosial yang mendukung bagi kesejahteraan.	PWB Ryff menggambarkan kualitas relasi sebagai aspek fungsi psikologis. PWB dalam Islam mengutamkan prinsip moral, sosial, keadila, dan kemaslahatan dalam kerangka etis-spiritual.

Self-Acceptance	*Riḍā*	Berkaitan dengan penerimaan dan stabilitas batin.	Perbedaannya terletak pada objek penerimaan. *Self-acceptance* fokusnya pada penerimaan diri dan masa lalu. Sedangkan *riḍā* berfokus pada penerimaan takdir Allah serta kepuasan batin atas kehendak-Nya. Dengan demikian, dasar evaluasinya pada evaluasi diri personal menuju penerimaan transenden.

Perbandingan dimensi menunjukkan bahwa PWB Ryff dan PWB dalam Islam memiliki irisan pada fungsi-fungsi kesejahteraan tertentu, yaitu tujuan hidup, agensi, pertumbuhan diri, relasi sosial, dan penerimaan. Tetapi, irisan tersebut tidak sepenuhnya relevan karena PWB dalam Islam mereformulasi dimensi-dimensi itu dalam kerangka tauhid, amanah, dan orientasi dunia-akhirat, seperti tujuan hidup, kebebasan memilih, *aḥsan taqwīm*, dan *riḍā*. PWB dalam Islam memilki ciri khas dengan mensintesis nilai-nilai Islam yang sifatnya, etis, spiritual, dan transenden sebagai bagian yang menyatu dalam dimensi. non epistemik yang dapat mengkonstruksi kesejahteraan bagi Muslim Beberapa dimensi memiliki padanan yang bersifat parsial, yaitu *environmental mastery* dan tanggung jawab kekhalifahan. Uraian tersebut menunjukkan PWB Ryff kurang sensitif untuk menangkap makna struktur kesejahteraan yang unik dari Muslim secara komprehensif. Oleh karena itu, *Islamic psychological well-being* dapat sebagai rekonstruksi yang mempertahankan unsur nilai-nilai universal PWB Ryff, tetapi melihat secara kritis dimensi yang sesuai, berbeda, atau ditambahkan agar konsisten dengan *worldview* Islam dan mampu menggambarkan kesejahteraan psikologis Muslim.

10.Rancangan Teoritis *Islamic Psychological Well-Being*

a) Rasional dan Landasan Pengembangan Model

Pengembangan konstruksi *Islamic psychological well-being* (IPWB) didasarkan pada kebutuhan konseptual untuk merumuskan kesejahteraan psikologis yang selaras dengan *worldview* Islam. Walaupun teori PWB Ryff mapan dan luas digunakan, kerangka dasarnya filsafat eudaimonia Aristoteles. PWB Ryff belum secara langsung memuat orientasi tauhid, tujuan dunia-akhirat, dan standar evaluasi hidup baik yang bersifat moral-spiritual dalam pengalaman Muslim. Oleh karena itu, penelitian ini menkonstruk IPWB dengan menjadikan enam dimensi PWB Ryff sebagai kerangka universal yang dianalisis, diintegrasikan, dan diformulasikan ulang dengan literatur Islam (konsep *sa'ādah*, teks klasik-modern, dan riset *well-being* Islam kontemporer). Konstruksi ini juga diperkuat melalui masukan para ahli,

sehingga menghasilkan model yang lebih relevan dan terukur untuk konteks Muslim Indonesia.

Berdasarkan argumentasi tersebut, IPWB diposisikan sebagai rekonstruksi konseptual yang mempertahankan unsur-unsur universal dari PWB dan merekonstruksi orientasi tujuan, standar evaluasi, dan struktur dimensi agar relevan dengan *worldview* Islam. Dengan demikian, pengembangan IPWB diharapkan menghasilkan model dan alat ukur yang lebih relevan secara kultural-spiritual bagi Muslim.

b) Prosedur Konstruksi Model IPWB Enam Dimensi

IPWB dikonstruksi dilakukan melalui beberapa tahapan sistematis yang menggabungkan penelusuran literatur dan wawancara ahli untuk memastikan koherensi teoretis pada Muslim. Berikut ini adalah langkah-langkah yang dilakukan:

i. Pertama, penelitian melakukan tinjauan literatur untuk menggali struktur konseptual PWB Ryff sebagai kerangka dasar, lalu menyintesis konsep *psychological well-being* dalam Islam yang berlandaskan *sa'ādah*. Pada tahap ini, peneliti melakukan analisis komparatif untuk mencari irisan dan gap antara PWB Ryff dan PWB dallam Islam. Analisis tersebut menghasilkan aspek yang bersifat universal dan aspek yang perlu direformulasi agar sesuai dengan *worldview* Islam.

ii. Kedua, peneliti menerapkan pendekatan *the Islamic filter approach*, yaitu menyaring konstruk PWB. Dimensi yang kompatibel dipertahankan sebagai fondasi, dimensi yang relevan tetapi berasumsi sekuler direformulasi, dan elemen khas Islam yang tidak terakomodasi ditambahkan sebagai struktur baru.

iii. Ketiga, model yang dirancang dari hasil kajian tersebut kemudian divalidasi melalui wawancara semi-terstruktur dengan empat informan ahli. Masukan ahli menegaskan bahwa penambahan istilah Islam memerlukan kerangka yang mencerminkan ciri khas Islam dengan mengintegrasikan seluruh dimensi sehingga menghasilkan dimensi yang khas.

iv. Keempat, berdasarkan hasil tinjauan literatur dan validasi ahli, peneliti merancang model enam dimensi IPWB, yaitu mempertahankan enam dimensi PWB Ryff dengan rekonstruksi makna Islami sebagai sintesis konseptual IPWB. Tahapan ini menghasilkan rancangan model konseptual IPWB yang menjadi dasar penyusunan definisi konseptual tiap dimensi, pengembangan indikator, dan perancangan alat ukur untuk diuji secara psikometrik pada populasi Muslim Indonesia.

c) Definisi Konstruk dan Struktur Dimensi IPWB

Islamic psychological well-being (IPWB) adalah kondisi fungsi psikologis optimal pada individu Muslim yang dibangun dalam kerangka teosentris berbasis Tauhid. IPWB ditandai dengan integrasi sikap positif terhadap diri dan orang lain, kemampuan regulasi dan pengambilan keputusan yang bertanggung jawab sesuai nilai Islam, pengelolaan kehidupan yang bermakna, serta pengembangan potensi diri dalam orientasi dunia-akhirat. Berbeda dari formulasi eudaimonia yang berfokus pada aktualisasi diri. IPWB merekonstruksi kesejahteraan psikologis sebagai aktualisasi

diri yang normatif-transenden, sehingga terdapat pergeseran ontologis dari *self-centered* kepada *God-oriented* dalam memahami kesejahteraan psikologis Muslim.

Dimensi-dimensi IPWB berdasarkan analisis yang telsiri yang normatif-transenden.ah dilakukan mendapatkan rancangan delapan dimensi yang dapat menyusun konstruk tersebut. Delapan dimensi tersebut, yaitu tujuan hidup untuk dunia-akhirat, autonomi bermoral, pengembangan diri *(aḥsan taqwīm)*, kepemimpinan ekologis, relasi sosial islami, penerimaan diri dan *riḍā*, keseimbangan spiritual, dan kebahagiaan duniawi. Berikut ini akan disajikan dalam bentuk tabel :

Tabel 2.6. Rancangan Dimensi *Islamic Psychological Well-being*

NO.	RANCANGAN DIMENSI IPWB	PENJELASAN DIMENSI	INDIKATOR
1.	Orientasi Tujuan Dunia-Akhirat	Kemampuan individu memaknai hidup yang terarah pada pencapaian kebaikan dunia dan keselamatan akhirat secara terintegrasi. Dimensi ini merefleksikan pengelolaan tujuan hidup yang koheren, seimbang, dan transenden dalam kerangka nilai Islam.	• Orientasi dunia-akhirat seimbang. • Aktivitas harian bernilai ibadah. • Prioritas hidup sesuai nilai Islam.
2.	Autonomi Bermoral	Kapasitas individu mengambil keputusan dan mengarahkan perilaku secara sadar dan bertanggung jawab sesuai dengan prinsip moral Islam. Dimensi ini menekankan agensi yang tidak bebas nilai, tetapi dalam kerangka standar normatif dan spiritual.	• Keputusan berbasis nilai agama. • Tindakan sesuai prinsip kebenaran. • Tanggung jawab tanpa tekanan sosial.
3.	Aktualisasi Fitrah *(Aḥsan taqwīm)*	Kemampuan individu dalam mengembangkan potensi intelektual, emosional, dan spiritual sebagai wujud aktualisasi fitrah. Dimensi ini menggambarkan pertumbuhan diri yang terarah dan berkelanjutan menuju peningkatan kualitas eksistensial.	• Pengembangan potensi diri. • Peningkatan ilmu dan kompetensi. • Keseimbangan kesehatan dan hidup.
4.	Tanggung Jawab Kekhalifahan	Kapasitas individu mengelola diri dan lingkungan secara adaptif, bijaksana, dan berkelanjutan sebagai manifestasi tanggung jawab moral-ekologis. Dimensi ini mengintegrasikan regulasi diri dengan orientasi amanah	• Kepedulian sosial dan lingkungan. • Komitmen terhadap amanah. • Ketangguhan menghadapi tekanan hidup.

		dalam konteks sosial dan lingkungan.	
5.	Relasi Sosial Amanah	Kapasitas individu membangun hubungan interpersonal yang adil, empatik, dan bertanggung jawab sesuai etika sosial Islam. Dimensi ini memaknai komitmen sebagai kemaslahatan dan keseimbangan sosial sebagai yang merupakan fungsi psikologis yang sehat.	• Tanggung jawab dalam relasi sosial. • Empati dan kepedulian kepada sesama. • Komunikasi etis dan pengendalian emosi.
6.	Penerimaan Transenden (*Riḍā)*	Kemampuan individu untuk menerima diri dan dinamika kehidupan, termasuk keterbatasan dan peristiwa sulit, dalam kerangka kepercayaan terhadap ketetapan Ilahi. Dimensi ini mengintegrasikan penerimaan diri, regulasi emosi, dan stabilitas batin yang bersifat transenden.	• Penerimaan terhadap ketetapan Allah. • Pandangan positif terhadap diri dan hidup. • Regulasi emosi dalam menghadapi kesulitan.

d) Pengembangan Item Skala IPWB

Berdasarkan definisi konseptual dan enam dimensi IPWB yang dirumuskan, langkah selanjutnya adalah mengoperasionalkan konstruk IPWB ke dalam indikator dan butir pernyataan yang dapat diukur secara psikologis. Setiap dimensi dituangkan ke dalam indikator yang merepresentasikan pengalaman, sikap, dan orientasi batin individu Muslim. Item disusun dalam bentuk pernyataan positif dan negatif untuk mengurangi bias persetujuan dan menguji konsistensi respons peserta. Penyusunan item IPWB bertujuan menangkap kesejahteraan psikologis Islami secara komprehensif, dengan tetap menjaga kejelasan makna, relevansi budaya-religius, dan kesiapan untuk diuji secara psikometrik. Berikut ini adalah rancangan item-item IPWB yang telah dibuat:

Tabel 2.7. Rancangan Item *Islamic Psychological Well-Being*

No.	Dimensi	Kode Item	Item
1.	Orientasi Tujuan Dunia-Akhirat	OT1	Selama ini, kegiatan sehari-hari saya sudah mencerminkan keseimbangan tujuan kebaikan dunia dan akhirat.
		OT2	Saya merasa kehidupan saya sudah seimbang bagi kebaikan dunia dan akhirat.
		OT3	Saya memiliki pengetahuan mengenai tata cara keseimbangan hidup di dunia dan akhirat.
		OT4	Saya rutin berdoa kepada Allah SWT sebelum memulai aktivitas sehari-hari.

		OT5	Di sela-sela kesibukan, saya tetap melaksanakan sholat wajib tepat waktu.
		OT6	Walaupun aktivitas keseharian saya melelahkan, saya tetap melaksanakan puasa sunnah.
		OT7	Terkadang saya lebih fokus mengejar kebahagiaan dunia dibandingkan akhirat.
		OT8	Dalam kegiatan sehari-hari, saya kesulitan untuk menyeimbangkan kebahagiaan dunia dan akhirat.
2.	Autonomi Bermoral	AB1	Saya berdoa kepada Allah sebelum membuat keputusan dalam hidup.
		AB2	Saya berani menyuarakan kebenaran kepada orang yang saya segani.
		AB3	Saya yakin dengan keputusan saya, walaupun berbeda dengan orang terdekat saya.
		AB4	Saya terkadang memiliki perasaan lebih khawatir pandangan orang lain dibandingkan Allah SWT.
		AB5	Saya mengubah keputusan yang telah dibuat karena pengaruh orang yang dekat dengan saya.
		AB6	Saya bekerja dengan sungguh-sungguh ketika ada orang yang mengawasi saya.
3.	Aktualisasi Fitrah *(Aḥsan taqwīm)*	AF1	Akhir-akhir ini saya mampu meningkatkan kemampuan diri saya.
		AF2	Saya terbiasa membaca buku setiap harinya.
		AF3	Saya rutin mempelajari ilmu agama dan sains karena keduanya penting bagi Muslim.
		AF4	Saya mengikuti berbagai kegiatan untuk meningkatkan kemampuan diri.
		AF5	Saya memiliki pengalaman dan keahlian yang baik di bidang yang ditekuni.
		AF6	Saya menjaga pola hidup sehat untuk mendukung aktivitas sehari-hari.
		AF7	Saya rutin berolahraga untuk menjaga kebugaran fisik dan psikologis saya.
		AF8	Jika dibandingkan, saya lebih banyak mengonsumsi konten hiburan daripada edukasi.
4.	Tanggung Jawab Kekhalifahan	TK1	Saya terbiasa menegur orang yang membuang sampah sembarangan.
		TK2	Apabila saya memiliki banyak janji, saya mampu mengatur waktu untuk memenuhi janji tersebut.
		TK3	Saya mampu memanfaatkan setiap kesempatan yang saya miliki dengan baik.
		TK4	Saya dapat mencari solusi atas ujian yang Allah SWT berikan.
		TK5	Saya larut dalam kesedihan daripada mencari solusi saat ditimpa ujian dari Allah SWT.
		TK6	Saya terkadang merasa terburu-buru saat melaksanakan sholat.
5.	Relasi Sosial Amanah	RS1	Saya tidak segan meminta maaf ketika saya melakukan kesalahan kepada siapapun.

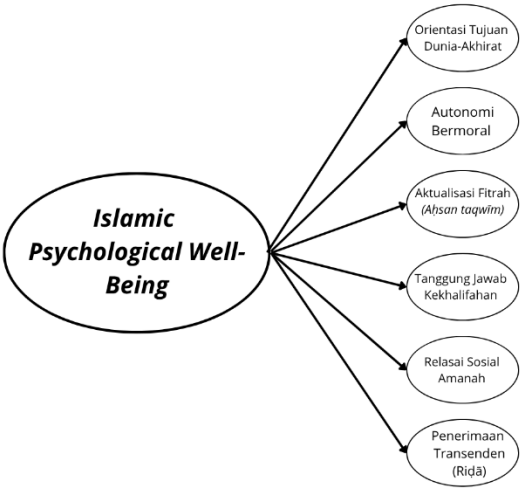
		RS2	Saya membantu orang lain meskipun ia pernah menyakiti saya.
		RS3	Saya membagikan konten media sosial yang mendukung toleransi dan persaudaraan antar umat beragama.
		RS4	Saya terbiasa menegur orang lain yang sedang membicarakan keburukan temannya.
		RS5	Saya mampu mengendalikan amarah kepada orang lain yang telah menyakiti saya.
		RS6	Saya terkadang membicarakan kesalahan orang lain di belakang mereka.
6.	Penerimaan Transenden (*Riḍā)*	PT1	Saya dengan cepat menyadari bahwa setiap kesulitan yang saya hadapi adalah bagian dari kasih sayang Allah SWT.
		PT2	Saya tetap merasa berharga saat melihat konten media sosial orang lain yang tampak lebih sempurna.
		PT3	Saya memiliki pandangan yang positif terhadap diri saya.
		PT4	Saya membutuhkan waktu yang lama untuk menyadari hikmah di balik suatu masalah atau ujian.
		PT5	Saya terkadang mengeluhkan berbagai kesulitan yang Allah SWT berikan dalam hidup ini.

Catatan : Beberapa item disusun dalam bentuk pernyataan terbalik dan akan dilakukan *reverse scoring* pada tahap analisis data.

e) Model Konseptual IPWB

Berdasarkan uraian sebelumnya, IPWB merupakan kondisi fungsi psikologis optimal pada individu Muslim yang dibangun dalam kerangka teosentris berbasis tauhid. IPWB tidak hanya menekankan aktualisasi diri, tetapi juga keterarahan hidup kepada Allah SWT, orientasi dunia-akhirat, tanggung jawab moral, pengembangan fitrah, relasi sosial yang amanah, serta penerimaan terhadap ketentuan Allah. Secara konseptual, IPWB disusun melalui enam dimensi teoretis, yaitu orientasi tujuan dunia-akhirat, autonomi bermoral, aktualisasi fitrah, tanggung jawab kekhalifahan, relasi sosial amanah, dan penerimaan transenden. Keenam dimensi tersebut merupakan struktur konseptual yang dibangun dari rekonstruksi *Psychological Well-Being Ryff* dalam kerangka nilai-nilai Islam.

Model konseptual ini menjadi dasar teoretis bagi pengembangan dan pengujian konstruk IPWB pada tahap penelitian selanjutnya. Dengan demikian, bagian ini tidak hanya merumuskan IPWB sebagai konsep teoretis, tetapi juga memberikan dasar bagi penyusunan indikator dan pengujian model pengukuran secara empiris. Uraian ini sekaligus menjadi dasar untuk menjawab rumusan masalah pertama, yaitu bagaimana model IPWB pada Muslim dewasa dirumuskan dengan memperhatikan nilai-nilai non-epistemik dalam konteks Islam. Model konseptual IPWB divisualiasikan pada gambar 2.1.



Gambar 2.1. Model Teoretis IPWB

B. *Religious Orientation* (Orientasi Keagamaan)

1. Definisi Orientasi Keagamaan

Allport dan Ross mendefinisikan orientasi keagamaan merujuk pada bagaimana individu mempraktikkan dan menghayati agama mereka. Orientasi keagamaan dibagi menjadi dua kategori, yaitu orientasi ekstrinsik dan orientasi intrinsik. Orientasi keagamaan dapat menjelaskan bagaimana seseorang termotivasi saat menjalankan praktik keagamaannya dan juga dapat memengaruhi sikap dan perilaku mereka.[109] Dalam penelitian lain yang dilakukan oleh Gorsuch dan McPherson mengungkapkan bahwa motivasi orientasi ekstrinsik dibagi ke dalam dua subkategori, yaitu ekstrinsik-personal dan ekstrinsik-sosial. Hal ini didukung teori motivasi dan konsep fungsi ganda agama, yang pada penggunaannya agama dapat memenuhi kebutuhan sosial dan pribadi. Pembagian ini dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam dan spesifik tentang bagaimana agama berfungsi dalam kehidupan individu, meningkatkan akurasi pengukuran, dan memperkaya analisis penelitian tentang pengaruh agama. Selain itu, hasil analisis faktor menunjukkan adanya identifikasi item-item ekstrinsik terbagi menjadi dua kelompok yang berbeda, yaitu orientasi-sosial dan personal.[110] Kritik terhadap dimensi intrinsik dan ekstrinsik dari Allport dan Ross berfokus adanya tumpang tindih secara konseptual ekstrinsik-sosial dan personal, bias *social desirability*, pengukuran yang tidak konsisten, perkembangan teoritis dari Pargament, dan keterbatasan skala asli.[111]

---

[109] Gordon W. Allport and J. Michael Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice," *Journal of Personality and Social Psychology* 5, no. 4 (1967).h. 434.

[110] Richard L. Gorsuch and Susan E. McPherson, "Intrinsic / Extrinsic Measurement : I / E-Revised and Single-Item Scales," *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, no. 3 (1989).h. 349-354.

[111] Richard L Gorsuch and G Daniel Venable, "Development of an 'Age Universal' I-E Scale," *Journal for the Scientific Study of Religion* 22, no. 2 (1983).h. 185-186.

Meskipun kerangka intrinsik dan ekstrinsik sejak 1967-1990 telah menghasilkan banyak penelitian, tetapi Kirkpatrick dan Hood berpendapat bahwa secara teoritis konsep perlu dilakukan revisi, karena tidak banyak meningkatkan pemahaman tentang psikologi agama. Rekomendasinya adalah untuk memperbaiki skala I-E yang ada dan mengembangkan skala baru yang lebih sesuai dengan kerangka teoritis.[112] Genia menemukan hasil penelitian yang sejalan bahwa skala I/E perlu mempertimbangkan dua subkategori baru, yaitu ekstrinsik-personal dan ekstrinsik-sosial. Skala yang direvisi menunjukkan validitas dan reliabilitas yang lebih baik dalam sampel yang beragam. Hasil ini memberikan dasar yang kuat untuk penggunaan skala I/E yang lebih akurat dalam penelitian selanjutnya.[113] Maltby dan Lewis menyatakan penggunaan skala *Age-Universal I-E* versi revisi dapat meningkatkan validitas dan reliabilitas pengukuran orientasi keagamaan intrinsik dan ekstrinsik pada sampel yang beragam secara religius. Revisi ini memfasilitasi penggunaan skala tersebut pada individu religius dan non-religius, memberikan ukuran yang lebih jelas dan dapat diandalkan tentang orientasi keagamaan.[114] Trimble menemukan bahwa *social desirability* merupakan faktor penting yang wajib dipertimbangkan dalam *religious orientation scale* (ROS). Pada orientasi ekstrinsik dapat validitas dan reliabilitas pengukuran, maka dibutuhkan pertimbangan sosial dan personal.[115]

Tiliopoulos dkk menegaskan validitas model pengembangan tiga dimensi dari Allport, yaitu intrinsik, ekstrinsik-sosial, dan ekstrinsik-personal. Selain itu, mendukung juga teori Pargament mengenai integrasi *means* dan *ends* dalam orientasi keagamaan.[116] Darvyri dkk memberikan pemahaman yang serupa, yaitu orientasi keagamaan dapat diukur dan dipahami dengan baik merujuk kepada tiga dimensi. Penambahan aspek sosial dan personal dari orientasi ekstrinsik dapat memperkaya wawasan tentang orientasi keagamaan.[117] *Quest* merujuk pada pencarian terus-menerus akan pemahaman dan makna spiritual, keterbukaan terhadap pertanyaan dan keraguan, serta penerimaan bahwa jawaban religius mungkin berkembang seiring

---

[112] Lee A. Kirkpatrick and Ralph W. Hood, "Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Boon or Bane of Contemporary Psychology of Religion?," *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, no. 4 (1990).h. 458-460.

[113] Vicky Genia, "A Psychometric Evaluation of the Allport-Ross I/E Scales in a Religiously Heterogeneous Sample," *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, no. 3 (1993).h. 289-290.

[114] John Maltby and Christopher Alan Lewis, "Measuring Intrinsic and Extrinsic Orientation toward Religion: Amendments for Its Use among Religious and Non-Religious Samples," *Personality and Individual Differences* 21, no. 6 (1996).h. 943-946.

[115] Douglas E. Trimble, "The Religious Orientation Scale: Review and Meta-Analysis of Social Desirability Effects," *Educational and Psychological Measurement* 57, no. 6 (1997).h. 983-984.

[116] Niko Tiliopoulos et al., "The Means and Ends of Religiosity: A Fresh Look at Gordon Allport's Religious Orientation Dimensions," *Personality and Individual Differences* 42, no. 8 (2007).h. 1618-1619.

[117] Panagiota Darvyri et al., "The Revisted Intrisic/Extrinsic Religious Orientation Scale in a Sample of Attica's Inhabitants," *Psychology* 5 (2014).h. 1564-1565.

waktu.[118] Dasar pemikiran dengan memasukkan *quest* ke dalam kategori dimensi orientasi keagamaan adalah studi dari Batson tahun 1976. Batson mengkritik Allport dengan mengatakan bahwa Allport telah secara substansial mengubah makna orientasi keagamaan dengan mengubah namanya. Batson menyarankan tiga orientasi keagamaan independen, yaitu *means, ends,* dan *quest.*[119] Batson dan Schoenrade menunjukkan bahwa validitas skala *quest* mengukur dimensi orientasi keagamaan yang berbeda dari skala ekstrinsik atau intrinsik[120] dan memiliki konsistensi internal yang baik pula.[121] Tetapi, Miner mencoba mengembangkan *quest* dengan lebih sehat sebagai kritik terhadap operasionalisasi *quest* Batson dkk yang tidak jelas dan terkadang dimaknai negatif. Miner mengembangkan konsep *quest* dengan penekanan pada aspek emosional dan sosial, selain dari aspek kognitif yang ditekankan oleh Batson. *Quest* yang sehat melibatkan refleksi religius yang mendorong kematangan religius, yang mencakup pengembangan kompleksitas kognitif dan afektif serta integrasi keyakinan religius dalam kepribadian individu.[122]

Orientasi keagamaan ekstrinsik dan *quest* memiliki korelasi positif yang signifikan yang terkonfirmasi dalam penelitian Brown dan Westman. Hal ini menunjukkan bahwa individu yang melihat agama sebagai sarana untuk mencapai tujuan eksternal juga cenderung terlibat dalam pencarian religius yang terbuka dan mempertanyakan keyakinan mereka saat ini. *Three-cluster solution* ini memberikan bukti bahwa orientasi *quest* dapat diintegrasikan dengan baik ke dalam model multidimensional dari orientasi keagamaan.[123] Penelitian antara orientasi keagamaan terhadap PWB menunjukkan hasil yang cukup kompleks. Orientasi keagamaan intrinsik berkorelasi positif dengan PWB, kecuali aspek *autonomy.* Orientasi ekstrinsik memiliki hubungan negatif dengan Otonomi, karena menunjukkan kurangnya kontrol atas hidup mereka dan lebih tergantung pada opini orang lain. Terakhir, orientasi *quest* memiliki hubungan negatif dengan *self-acceptance* dan *purpose in life.* Temuan ini mendukung pandangan bahwa religiusitas intrinsik adalah bentuk religiusitas yang lebih matang dan sehat secara psikologis, sementara orientasi

---

[118] Joaquín García-Alandete, César Rubio-Belmonte, and Beatriz Soucase-Lozano, "The Religious Orientation Scale Revised among Spanish Catholic People: Structural Validity and Internal Consistency of a 21- Item Model," *Universitas Psychologica* 18, no. 3 (2019).h. 7-8.

[119] C. Daniel Batson, "Religion as Prosocial: Agent or Double Agent?," *Journal for the Scientific Study of Religion* 15, no. 1 (1976).h. 41-43.

[120] C. Daniel Batson and Patricia A. Schoenrade, "Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns," *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, no. 4 (1991).h. 427.

[121] C. Daniel Batson and Patricia A. Schoenrade, "Measuring Religion as Quest: 2) Reliability Concerns," *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, no. 4 (1991).h. 445-446.

[122] Maureen H. Miner, "Healthy Questing and Mature Religious Reflection: Critique, Antecedents, and Relevance of Attachment Theory?," *Journal of Psychology and Theology* 36, no. 3 (2008).h. 231-232.

[123] Scott R. Brown and Alida Westman, "Refining Christian Religious Orientations through Cluster Analyses," *Archive for the Psychology of Religion* 33, no. 2 (2011).h. 232-238.

quest dan ekstrinsik dapat mengindikasikan tantangan dalam mencapai PWB.[124] Orientasi *quest* merupakan aspek penting dari orientasi keagamaan yang tidak dapat diabaikan dalam penelitian. Orientasi *quest* memiliki hubungan yang baik dengan orientasi keagamaan intrinsik dan orientasi keagamaan ekstrinsik.[125]

Dengan demikian, definisi dari orientasi keagamaan menurut Gorsuch dan McPherson adalah cara individu menghayati dan mempraktikkan agama mereka, yang dapat dibagi menjadi orientasi intrinsik, orientasi ekstrinsik-sosial, dan orientasi ekstrinsik-personal. Penambahan aspek sosial dan personal dari orientasi ekstrinsik pada teori orientasi keagamaan dapat memperkaya wawasan tentang orientasi keagamaan. Model ini relevan untuk penelitian *Islamic psychological well-being* karena kesejahteraan psikologis dapat tumbuh dari kepatuhan, pemaknaan, dan integrasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan, sementara praktik keberagamaan Muslim juga kuat pada aspek sosial dan ketenangan batin. Oleh karena itu, pemetaan tiga dimensi dapat lebih akurat jalur yang paling terkait dengan variasi *Islamic psychological well-* pada sampel Muslim Indonesia.

2. Dimensi-Dimensi Orientasi Keagamaan

Berdasarkan definisi di atas, maka dimensi dari orientasi keagamaan menurut Gorsuch dan McPherson mencakup tiga dimensi. Berikut ini adalah dimensi-dimensi dari orientasi keagamaan:

a. Orientasi Intrinsik
   Orientasi intrinsik merupakan individu dengan yang memandang agama sebagai nilai utama yang mendasari dan mengarahkan seluruh hidup mereka. Agama bukan hanya alat, tetapi tujuan akhir yang memberikan makna dan arah hidup. Karakteristik orang dengan orientasi intrinsik akan berusaha menginternalisasi dan sepenuhnya mengikuti ajaran agama mereka. Mereka memandang semua kebutuhan lain sebagai sekunder dan berusaha untuk menyelaraskannya dengan keyakinan dan perintah agama.[126]
b. Orientasi Ekstrinsik-sosial
   Orientasi ekstrinsik-sosial merupakan penggunaan agama untuk manfaat sosial, seperti membangun hubungan atau jaringan sosial. Karakteristik dari orientasi ekstrinsik-sosial ditandai dengan dapat membangun jaringan sosial, kehadiran sosial saat beribadah, interaksi sosial antar anggota agama, dan menjadi bagian dari komunitas keagamaan.[127]

---

[124] Joaquín García-Alandete and Gloria Bernabé-Valero, "Religious Orientation and Psychological Well-Being among Spanish Undergraduates [Orientaciones Religiosas y Bienestar Psicológico de Los Estudiantes Universitarios Españoles]," *Acción Psicológica* 10, no. 1 (2013).h. 142-244.

[125] Luis Jaume, Hugo Simkin, and Edgardo Etchezahar, "Religious as Quest and Its Relationship with Intrinsic and Extrinsic Orientation," *International Journal of Psychological Research* 6, no. 2 (2013).h. 76.

[126] Allport and Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice."h. 434.

[127] Gorsuch and McPherson, "Intrinsic / Extrinsic Measurement : I / E-Revised and Single-Item Scales."h. 348-349.

c. Orientasi Ekstrinsik Personal

Orientasi ekstrinsik personal merupakan penggunaan agama untuk manfaat personal, seperti kenyamanan emosional atau perlindungan. Karakteristik dari orientasi ekstrinsik personal ditandai dengan mendapatkan kenyamanan emosional, mendapatkan perlindungan, mendapatkan kedamaian, dan mendapatkan manfaat praktis.[128]

3. Alat Ukur Orientasi Keagamaan

Awalnya Allport dan Ross menggunakan alat ukur *religious orientation scale* (ROS) untuk melakukan pengukuran terhadap konsep orientasi keagamaan. Alat ukur ini dirancang untuk mengukur orientasi keagamaan yang dibagi ke dalam dua dimensi, yaitu orientasi intrinsik dan ekstrinsik.[129] Kritik terhadap ROS disampaikan bahwa konsep yang membangunnya tidak secara komprehensif dapat meningkatkan pemahaman terhadap psikologi agama. Peneliti lain berusaha untuk mengembangkan alat ukur baru berdasarkan konsep orientasi keagamaan Allport dan Ross. Dengan mengakomodasi teori motivasi dan fungsi ganda agama, maka dimensi terbaru coba memisahkan orientasi ekstrinsik menjadi dua bagian, yaitu personal dan sosial. Pembagian diharapkan mampu mendapatkan analisis yang lebih mendalam dan pengukuran yang akurat. Berdasarkan kritik tersebut, Gorsuch & McPherson mengembangkan alat ukur yang diberi nama *Intrinsic / Extrinsic Revised Scales.*[130]

Batson juga mengkritik konsep orientasi keagamaan dari Allport, kerena belum mencerminkan keimanan yang mendalam dan tulus, dapat mencakup individu yang sekadar mengikuti agama dengan cara yang kaku dan tidak kritis, sehingga tidak selalu mencerminkan hubungan yang sehat dan reflektif dengan agama. Batson mengajukan model tiga dimensi dalam mengonstruk orientasi keagamaan, yaitu *means, ends,* dan *quest.* Pengukuran *means* menggunakan skala ekstrinsik dari ROS dan *ends* menggunakan skala intrinsik dari ROS.[131] Pengukuran *means* dan *ends* yang telah ada menggunakan alat ukur ROS, maka Batson menyusun alat ukur baru untuk pengukuran dimensi *quest.* Dimensi quest yang diajukan oleh Batson diukur menggunakan alat ukur baru, yaitu *Quest Scale.*[132] *Quest scale* dapat mengeksplorasi bagaimana agama bisa menjadi proses pencarian makna yang dinamis, dibandingkan dengan pendekatan yang lebih statis dan konvensional.[133] Oleh karena itu, alat ukur orientasi keagamaan yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Intrinsic/Extrinsic Revised Scales* dari Gorsuch dan McPherson. Skala ini dapat memisahkan orientasi ekstrinsik menjadi personal dan sosial, sehingga hubungan orientasi keagamaan dengan *Islamic psychological well-being* dapat diuji lebih presisi berdasarkan fungsi agama yang berbeda. Pemisahan ini mencegah efek yang tertutup bila ekstrinsik

---

[128] Gorsuch and McPherson, "Intrinsic / Extrinsic Measurement : I / E-Revised and Single-Item Scales."h. 348-349.

[129] Allport and Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice."h. 436.

[130] Richard L. Gorsuch and Susan E. McPherson, "Intrinsic / Extrinsic Measurement : I / E-Revised and Single-Item Scales," *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, no. 3 (1989).h. 349-354.

[131] Batson, "Religion as Prosocial: Agent or Double Agent?"

[132] Batson and Schoenrade, "Measuring Religion as Quest."

[133] Batson and Schoenrade, "Measuring Religion as Quest."

diperlakukan sebagai satu dimensi, sehingga interpretasi hasil pada Muslim Indonesia menjadi lebih tajam dan bermakna.

C. *Gratitude Towards God* (Rasa Syukur kepada Tuhan)

1. Definisi Rasa Syukur kepada Tuhan

McCullough, Kilpatrick, Emmons, dan Larson mengkritik definisi rasa syukur sebelumnya yang hanya berfokus pada emosi negatif, menganggapnya sama dengan rasa berhutang, kesoponan, dan dianggap sebagai fenomena sosiologis biasa. Perdebatan konseptual kemudian berkembang, apakah syukur merupakan emosi moral yang unik atau bentuk lain dari rasa berutang dan kesopanan, karena perbedaan ini menentukan apakah syukur dipahami sebagai apresiasi. Tetapi, tinjauan literatur yang dilakukan oleh McCullogh dkk menemukan bahwa rasa syukur sebagai pengalaman substantif psikologis yang relevan dengan cara orang menegosiasikan kehidupan moral dan interpersonal mereka. Selain itu, ini merupakan emosi moral yang merespons persepsi bahwa seseorang telah menerima manfaat dari tindakan moral orang lain. Rasa syukur memiliki tiga fungsi, yaitu barometer moral, motivator moral, dan penguat moral.[134] McCullogh, Emmons, & Tsang menunjukkan bahwa rasa syukur dapat mendorong perilaku pro-sosial, meningkatkan SWB, spiritualitas yang tinggi, dan aspek positif dari kehidupan sosial. Penelitian ini menggunakan *Gratitude Questionnaire-6* (GQ-6), yang memiliki sifat psikometrik yang baik dan dapat digunakan untuk mengukur. Alat ukut ini sebagai turunan konsep dari definisi rasa syukur yang sudah disampaikan sebelumnya.[135]

Sejalan dengan dua penelitian sebelumnya, penelitian McCullogh, Tsang, & Emmons mendukung bahwa rasa syukur antar setiap orang berbeda-beda. Rasa syukur didorong oleh tiga efek, yaitu efek *top-down* (kepribadian dan sifat afektif) dan efek *bottom-up* (episode interpersonal dan emosional), dan interaksi dari kedua efek ini.[136] McCullough, Kimeldorf, dan Cohen mengusulkan bahwa rasa syukur merupakan adaptasi evolusioner untuk altruisme timbal balik, yaitu pertukaran manfaat yang menguntungkan di antara individu non-kerabat. Rasa syukur berkaitan dengan konsep *upstream reciprocity*, yaitu di mana seseorang yang menerima manfaat dari orang lain akan meneruskannya kepada pihak ketiga.[137]

Bersyukur bukan hanya sekadar respon moral atas penerimaan manfaat dari orang lain, tetapi dalam ajaran agama merupakan anjuran yang perlu dilakukan manusia. Semua agama besar di dunia mendorong pengikutnya untuk bersyukur kepada Tuhan. Rasa syukur kepada Tuhan dapat memberikan pandangan yang lebih

---

[134] Michael E. McCullough et al., "Is Gratitude a Moral Affect?," *Psychological Bulletin* 127, no. 2 (2001).h. 263.

[135] Michael E. McCullough, Robert A. Emmons, and Jo Ann Tsang, "The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography," *Journal of Personality and Social Psychology* 82, no. 1 (2002).h. 124.

[136] Michael E. McCullough, Jo Ann Tsang, and Robert A. Emmons, "Gratitude in Intermediate Affective Terrain: Links of Grateful Moods to Individual Differences and Daily Emotional Experience," *Journal of Personality and Social Psychology* 86, no. 2 (2004).h. 308.

[137] Michael E. McCullough, Marcia B. Kimeldorf, and Adam D. Cohen, "An Adaptation for Altruism? The Social Causes, Social Effects, and Social Evolution of Gratitude," *Current Directions in Psychological Science* 17, no. 4 (2008).h. 284.

luas dan makna yang lebih dalam dalam menghadapi kesulitan hidup. Kritik kepada penelitian sebelumnya tidak menyebutkan secara spesifik ke mana rasa syukur itu diarahkan. Perdebatan kunci mengenai objek syukur, yaitu sebagian literatur psikologi positif menekankan syukur sebagai emosi moral yang horizontal, sedangkan psikologi agama menekankan syukur vertikal yang membawa dimensi makna dan spiritualitas yang berbeda, sehingga perlu ditegaskan objeknya pada populasi religius. Rasa syukur kepada Tuhan adalah perasaan terima kasih dan penghargaan yang mendalam yang diarahkan kepada Tuhan atas segala kebaikan, berkah, dan manfaat yang diterima individu dalam hidupnya.[138] Penjelasan ini menunjukkan terdapat dua bentuk rasa syukur yang dijelaskan dalam penelitian ini, yaitu syukur secara umum dan syukur kepada Tuhan.

Rosmarin dkk mencoba membandingkan antara syukur secara umum dan syukur religius. Syukur adalah perasaan terima kasih atas apa yang telah diterimanya, tetapi antara rasa syukur umum dan religius memiliki perbedaan. Perbedaanya terletak pada objek rasa syukur tersebut. Jika rasa syukur umum, tidak terkait dengan entitas spiritual atau ilahi, sedangkan syukur religius terkait dengan Tuhan atau Ilahi. Penelitian Rosmarin dkk menunjukkan bahwa syukur umum dan religius berkaitan dengan religiusitas dan memiliki dampak positif terhadap kesejahteraan psikologis. Namun, rasa syukur religius tampaknya memberikan manfaat tambahan, terutama bagi individu yang sangat religius.[139] Krause dkk menunjukkan bahwa rasa syukur kepada Tuhan memainkan peranan penting dalam mengatasi stres, meningkatkan kesejahteraan emosional, dan kesejahteraan spiritual pada usia lanjut. Dari sini dapat ditemukan bahwa dimensi religius rasa syukur perlu dipertimbangkan dalam penelitian kesehatan dan kesejahteraan.[140] Rasa syukur umum juga dapat memberikan manfaat kepada manusia. Penelitian yang dilakukan di Chili atau sampel non-Barat menunjukkan bahwa rasa syukur dan kepuasan hidup saling mempengaruhi dalam lingkaran kebajikan yang berkelanjutan.[141]

Xiang dan Yuan dalam penelitiannya menemukan bahwa rasa syukur membantu individu untuk merasakan iri hati yang baik, yang memotivasi mereka untuk memperbaiki diri, dan mengurangi iri hati yang jahat, yang merusak kepuasan hidup.[142] Emmons dan Afshar juga menyatakan bahwa syukur pada generasi muda adalah fondasi bagi kegembiraan. Praktik syukur dapat mengubah kesulitan menjadi kesempatan dan kesulitan menjadi kemakmuran. Rasa syukur yang diarahkan kepada entitas ilahi tidak hanya meningkatkan kesejahteraan emosional tetapi juga

---

[138] Neal Krause, "Gratitude toward God, Stress, and Health in Late Life," *Research on Aging* 28, no. 2 (2006).h. 163-165.

[139] David H. Rosmarin et al., "Grateful to God or Just Plain Grateful? A Comparison of Religious and General Gratitude," *Journal of Positive Psychology* 6, no. 5 (2011).h.393-395.

[140] Neal Krause et al., "Feeling Grateful to God: A Qualitative Inquiry," *Journal of Positive Psychology* 7, no. 2 (2012).h. 128-129..

[141] Wenceslao Unanue et al., "The Reciprocal Relationship Between Gratitude and Life Satisfaction: Evidence From Two Longitudinal Field Studies," *Frontiers in Psychology* 10, no. November (2019).h. 9-10.

[142] Yanhui Xiang and Rong Yuan, "Why Do People with High Dispositional Gratitude Tend to Experience High Life Satisfaction? A Broaden-and-Build Theory Perspective," *Journal of Happiness Studies* 22, no. 6 (2021).h. 2493-2495.

memperdalam pengalaman religius dan mendukung perkembangan karakter moral dan spiritual. Integrasi praktik rasa syukur dalam konteks religius dapat memberikan manfaat yang lebih besar dibandingkan dengan praktik rasa syukur yang sekuler, terutama dalam hal kesejahteraan spiritual dan emosional.[143]

Walaupun memiliki banyak manfaat antara rasa syukur umum dan rasa syukur kepada Tuhan, akan tetapi Watkins dalam penelitiannya menemukan hal yang berbeda antara rasa syukur kepada Tuhan dan sukur secara umum. Rasa syukur kepada Tuhan menghubungkan individu dengan dimensi spiritual yang lebih dalam dan memberikan dampak positif yang lebih tahan lama pada kesejahteraan, sedangkan rasa syukur umum lebih berfokus pada interaksi antar manusia dan manfaat jangka pendek.[144] Berdasarkan uraian di atas, definisi rasa syukur yang diajukan dalam penelitian ini adalah rasa syukur kepada Tuhan oleh Krause. Rasa syukur kepada Tuhan merupakan perasaan terima kasih yang mendalam dan penghargaan yang diarahkan kepada Tuhan atas segala kebaikan, berkah, dan manfaat yang diterima individu dalam hidupnya. Penelitian ini berfokus pada Muslim sehingga posisi teoretis yang diambil adalah syukur terutama dipahami sebagai atribusi kebaikan kepada Tuhan. Penggunaan definisi rasa syukur kepada Tuhan lebih sesuai secara konseptual dan lebih tajam untuk menjelaskan mekanisme hubungan syukur dengan *Islamic psychological well-bein*g. Rasa terima kasih kepada Tuhan juga merupakan perintah agama Islam yang dapat memberikan manfaat pada aspek psikologis dan spiritual.

2. Unidimensionalitas Rasa Syukur kepada Tuhan

Berdasarkan definisi di atas, maka dimensi dari rasa syukur dalam penelitian ini adalah bentuk rasa syukur kepada Tuhan yang unidimensional dari Krause. Artinya, satu konstruk tunggal yang merepresentasikan kecenderungan individu untuk merasakan dan mengekspresikan terima kasih kepada Tuhan atas kebaikan, berkah, dan manfaat yang diterimanya. Maka dari itu, aspek pengakuan bahwa nikmat berasal dari Tuhan, perasaan terima kasih yang mendalam kepada Tuhan yang tidak diperlakukan sebagai dimensi yang berdiri sendiri, melainkan sebagai indikator-indikator yang bersama-sama membentuk satu faktor rasa syukur kepada Tuhan. Indikator tersebut meliputi, yaitu (a) mengakui bahwa berkah yang diterima berasal dari Tuhan; (b) merasakan rasa terima kasih yang mendalam atas berkat dan perlindungan-Nya; dan (c) mengekspresikan syukur melalui doa, ibadah, serta keterlibatan dalam aktivitas keagamaan.[145]

3. Alat Ukur Rasa Syukur kepada Tuhan

Berdasarkan uraian di atas, pengukuran rasa syukur menggunakan skala yang dikembangkan oleh Krause yang diberi nama sebagai skala *Gratitude Towards God.* Konstruk ini diukur dengan empat item yang dikembangkan khusus untuk meneliti

[143] Robert A. Emmons and Marc Afshar, "Gratitude as the Foundation for Joy," *Journal of Youth and Theology* 20, no. 1 (2021).h. 5-21.

[144] Philip C. Watkins et al., "Exploring the Cognitive Context of Gratitude to God: Emotional Impact and Appraisals of Benefits from God," *Journal of Positive Psychology* 19, no. 1 (2024).h. 178-180.

[145] Krause, "Gratitude toward God, Stress, and Health in Late Life."

rasa syukur kepada Tuhan yang dihasilkan dari dari modifikasi indikator skala *gratitude* yang dikembangkan oleh Emmons dkk.[146] Skala yang diadaptasi oleh Krause akan digunakan dalam penelitian ini. Skala ini relevan terhadap topik penelitian dengan populasi Muslim Indonesia dan dapat melihat dampak rasa syukur terhadap *Islamic psychological well-being.* Selain itu, rasa syukur kepada Tuhan merupakan elemen sentral dari keimanan dan praktik religius bagi populasi Muslim Indonesia.

D. *Hope* (Harapan)

1. Definisi Harapan

Dalam budaya Yunani, konsep harapan pertama kali dijabarkan dalam mitos Pandora. Mitos Pandora adalah cerita yang menggambarkan asal mula penderitaan di dunia dan peran harapan dalam membantu manusia mengatasi kesulitan.[147] Pada tradisi Yudeo-Kristen, harapan adalah kebajikan bersama dengan iman dan kasih. Santo Paulus dan Martin Luther menghargai harapan sebagai esensi dari kebaikan dalam hidup.[148] Snyder dkk memberikan kritik terhadap konseptualisasi *hope* sebelumya, yaitu kurangnya penjelasan tentang cara mencapai tujuan, unidimensional, fokus pada hasil akhir, kurangnya interaksi timbal balik, dan kurangnya kemampuan mengatasi hambatan. Teori harapan ini juga memiliki perbedaan dengan teori harapan Scotland, harapan Averill, Optimisme Scheier & Carver, dan *self-eficacy* Bandura.[149] Kekurangan-kekurangan tersebut coba diperbaiki oleh Snyder dkk dengan mengembangkan teori harapan. Penelitian ini berhasil mengembangkan dan memvalidasi skala harapan yang terdiri dari komponen *agency* dan *pathways*. Skala ini menunjukkan konsistensi internal, stabilitas temporal, validitas konvergen dan diskriminan, serta kegunaan diskriminan yang baik dalam memprediksi perilaku terkait tujuan. Snyder mendefinisikan harapan sebagai seperangkat pemikiran yang terdiri dari dua komponen utama, yaitu *agency* (kepercayaan diri untuk mencapai tujuan) dan *pathways* (rencana dan strategi untuk mencapai tujuan tersebut). Harapan bukan hanya tentang optimisme pasif, tetapi tentang keyakinan aktif dan strategis.[150]

Harapan memungkinkan diri untuk bergerak maju dari masa kini yang penuh dengan kehilangan menuju masa depan yang lebih baik. Dalam saat-saat terendah, harapan adalah yang membuat kita bertahan. Harapan dapat dipulihkan setelah mengalami kehilangan dan *hope agency* dan *hope pathways* bekerja sama untuk

---

[146] Krause, "Gratitude toward God, Stress, and Health in Late Life."h. 171.

[147] C. R. Snyder et al., "The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope.," *Journal of Personality and Social Psychology* 60, no. 4 (1991).h. 570-572.

[148] C. R. Synder, "Hypothesis: There Is Hope," in *Handbook of Hope: Theory, Measures, and Applications* (San Diego: Academic Press, 2000).h. 3.

[149] C. R Snyder, "Conceptualizing, Measuring, and Nurturing Hope," *Journal of Counseling & Development* 73, no. 1 (1995).h. 355-356.

[150] Snyder et al., "The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope."h. 581-583.

membentuk harapan yang kuat.[151] Untuk mencapai tujuan, individu memerlukan persepsi tentang cara yang dapat diterapkan dan energi yang diarahkan pada tujuan. Pemikiran tentang *pathways* dan *agency* ini saling memengaruhi dan berulang, memastikan bahwa peningkatan pada salah satu komponen akan meningkatkan yang lain. Proses kognitif ini dipengaruhi oleh sejarah pembelajaran dan menghasilkan reaksi emosional yang mempengaruhi pencapaian tujuan di masa mendatang.[152] Proses katalisasi dan pemeliharaan harapan memainkan peran penting dalam intervensi kognitif-perilaku yang sukses. Teori harapan menawarkan perspektif yang berharga dalam memahami dan meningkatkan hasil klinis melalui penguatan pemikiran *pathways* dan *agency.*[153]

Kwong mengkritik perkembangan teori harapan yang tidak mempertimbangkan antara *hoping* dan *hopefulness.* Kwong berpendapat bahwa kata *hope* memiliki dua arti yang berbeda, yaitu sebagai tindakan mental (*hoping*) dan sebagai perasaan atau keadaan emosional (*hopefulness*). Kwong juga mengkritik pendekatan reduktif yang sering digunakan dalam teori harapan, yang cenderung menggabungkan *hoping* dan *hopefulness* sebagai satu fenomena tunggal.[154] Scioli dkk pun mengkritik perkembangan teori *hope* yang sudah berkembang selama ini. Teori harapan yang sudah berkembang terlalu sempit dan kurang mempertimbangkan dimensi lain dari harapan yang penting seperti *mastery, attachment, survival,* dan *spirituality.* Scioli mengajukan pendekatan yang lebih integratif dan multidimensional, yang mencakup berbagai aspek kehidupan manusia dan menawarkan instrumen pengukuran yang lebih komprehensif dan akurat. Dalam banyak penelitian skala Snyder, lebih banyak disebut *Goal Scale* dibandingkan *Hope Scale.*[155]

Dengan demikian, teori *hope* Kwong berfokus pada pemisahan antara aspek kognitif dan emosional; Scioli menawarkan pendekatan yang lebih komprehensif dan integratif dengan memasukkan dimensi-dimensi yang lebih luas; dan Snyder memberikan alat yang praktis untuk mengukur dan menerapkan harapan dalam konteks pencapaian tujuan. Dalam penelitian ini, akan menggunakan teori harapan Snyder yang mengukur dua faktor utama dari *hope,* yaitu *agency* dan *pathways.* Teori Snyder memungkinkan untuk menganalisis perbedaan dalam motivasi dan perencanaan di antara Muslim Indonesia. Hal ini dapat memberikan wawasan yang mendalam tentang bagaimana Muslim Indonesia mememotivasi diri dan merencanakan untuk mencapai tujuan mereka.

---

[151] C. R. Snyder, "To Hope, to Lose, and to Hope Again," *Journal of Personal and Interpersonal Loss* 1, no. 1 (1996).h. 2-13.

[152] C. R. Snyder et al., "The Role of Hope in Cognitive-Behavior Therapies," *Cognitive Therapy and Research* 24, no. 6 (2000).h. 749-751.

[153] C R Snyder, "Hope Theory: Rainbows in the Mind," *Psychological Inquiry* 13, no. 4 (2002).h. 249–275.

[154] Jack M.C. Kwong, "How to Theorize about Hope," *European Journal of Philosophy* 30, no. 4 (2022).h. 9-11.

[155] Anthony Scioli et al., "Hope: Its Nature and Measurement," *Psychology of Religion and Spirituality* 3, no. 2 (2011).h. 82-82.

2. Dimensi-Dimensi Harapan

Berdasarkan definisi di atas, maka dimensi dari harapan Snyder yang mencakup dua dimensi *hope,* yaitu *hope agency* dan *hope pathways* yang dikonstruksi dari hasil penelitian yang berkaitan dengan harapan. Berikut ini adalah dimensi-dimensi dari *hope* yang diajukan dalam penelitian ini:

a. *Hope Agency*
   Agency mengacu pada *sense of successful determination* atau tekad untuk berhasil dalam mencapai tujuan, baik di masa lalu, saat ini, maupun di masa depan. *Agency* melibatkan keyakinan diri seseorang bahwa mereka dapat memulai dan mempertahankan tindakan yang diarahkan untuk mencapai tujuan.[156]
b. *Hope Pathways*
   Pathways mengacu pada *sense of being able to generate successful plans* atau kemampuan untuk merencanakan cara-cara yang berhasil untuk mencapai tujuan. *Pathways* melibatkan kemampuan seseorang untuk mengidentifikasi dan merencanakan berbagai jalur atau strategi yang dapat digunakan untuk mencapai tujuan.[157]

3. Alat Ukur Harapan

Pada 1996, Snyder dkk berusaha untuk mengembangkan skala harapan yang bernama *The State Hope Scale.* Skala ini menyediakan ukuran yang singkat, reliabel, dan valid untuk *state hope* dan membedakannya dari harapan disposisional, serta menekankan relevansinya terhadap pemikiran yang diarahkan pada tujuan dalam berbagai konteks.[158] Skala *hope scale* 1991[159] dan *state hope scale* 1996[160] memiliki perbedaan skala dalam stabilitas dan temporernya. Dalam kedua skala ini sama-sama mengukur dua faktor yang telah diajukan oleh Snyder, yaitu *pathways* dan *agency.* Scioli dkk mengonstruk teori harapan berdasarkan empat model, yaitu *mastery, attachment, survival,* dan *spirituality.* Teori ini mengajukan pendekatan yang integratif dan multidimensional dengan instrumen pengukuran yang lebih komprehensif dan akurat. Pengukuran harapan yang diajukan oleh Scioli dkk menggunakan alat ukur *Comprehensive Hope Scale.*

Skala yang digunakan dalam penelitian ini adalah *the Hope Scale* Snyder yang dapat mengukur komponen inti harapan yang paling relevan untuk IPWB, yaitu *agency*. dan *pathways.* Skala ini dapat menganalisis mekanisme pencapaian tujuan dan strateginya secara jelas tanpa mencampurkannya dengan konstruk lain seperti spiritualitas yang sudah diukur terpisah dalam variabel religius. Selain itu, bentuknya

---

[156] Snyder et al., "The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope."h. 570.

[157] Snyder et al., "The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope."h. 571.

[158] C. R. Snyder et al., "The Development and Validation of the State Hope Scale," *Journal of Personality and Social Psychology* 70, no. 2 (1996).h. 321–335.

[159] Snyder et al., "The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope."

[160] Snyder et al., "The Development and Validation of the State Hope Scale."

ringkas dan mapan secara psikometrik, sehingga lebih efisien dan stabil untuk penelitian survei pada sampel Muslim Indonesia.

E. Kerangka Berpikir

1. Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan dengan Harapan

Intervensi rasa syukur memiliki potensi dalam meningkatkan beberapa aspek kesejahteraan psikologis di kalangan orang dewasa muda, tetapi intervensi ini tidak efektif untuk meningkatkan makna hidup seseorang. Hal ini disebabkan bahwa makna hidup memiliki sifat yang lebih tetap dan tidak mudah diubah hanya dengan intervensi jangka pendek.[161] Penelitian Loo dkk menunjukkan bahwa kedua disposisi psikologis positif, yaitu rasa syukur dan harapan dapat berperan penting dalam memprediksi dan mengurangi keparahan masalah perjudian.[162] Witvliet, Richie, Luna, dan Tongeren menemukan bahwa harapan dapat dipengaruhi oleh tingkat rasa syukur yang dirasakan seseorang.[163] Lebih lanjut, rasa syukur dan harapan berperan sebagai pelindung yang mencegah tindakan *nonsuicidal self-injury* di kalangan remaja.[164] Selain itu, rasa berhak diri, bersyukur, dan memiliki harapan adalah faktor-faktor kunci yang mendukung pertumbuhan pasca-trauma.[165]

Beberapa temuan penelitian sebelumnya menunjukkan bahwa rasa syukur kepada Tuhan dapat meningkatkan harapan melalui dinamika psikologis yang melibatkan proses kognitif, afektif, dan motivasional. Rasa syukur kepada Tuhan membuat individu merefleksikan segala macam kebaikan yang diberikan Tuhan di masa lalu, sehingga memunculkan pemaknaan positif terhadap kehidupannya. Refleksi tersebut membuat individu merasa lebih yakin dan optimis saat berusaha mengejar target yang telah ditetapkannya. Rasa syukur kepada Tuhan juga bukan sekadar menumbuhkan berbagai emosi positif, tetapi juga mendorong munculnya dimensi *agency* dan *pathways* dari harapan. Kondisi tersebut memberikan individu kemampuan untuk menentukan tujuan dan langkah-langkah spesifika yang akan dilakukannya. Maka dari itu rasa syukur kepada Tuhan memiliki peran sebagai meknisme psikologis yang mengubah segala bentuk pengalaman masa lalu, baik positif atau negatif, menjadi energi untuk mencapai target di masa yang akan datang. Tetapi, kondisi ini tetap dipengarusi kontek lainnya, seperti budaya, agama, dan kondisi spisifik individu.

---

[161] Natalia Czyżowska and Ewa Gurba, "Enhancing Meaning in Life and Psychological Well-Being Among a European Cohort of Young Adults via a Gratitude Intervention," *Frontiers in Psychology* 12, no. January (2022).h. 4-6.

[162] Jasmine M.Y. Loo et al., "Gratitude, Hope, Mindfulness and Personal-Growth Initiative: Buffers or Risk Factors for Problem Gambling?," *PLoS ONE* 9, no. 2 (2014).h. 9-10.

[163] Charlotte van Oyen Witvliet et al., "Gratitude Predicts Hope and Happiness: A Two-Study Assessment of Traits and States," *Journal of Positive Psychology* 14, no. 3 (2019).h. 10.

[164] Yongqiang Jiang et al., "Gratitude and Hope Relate to Adolescent Nonsuicidal Self-Injury: Mediation through Self-Compassion and Family and School Experiences," *Current Psychology* 41, no. 2 (2022).h. 5-6.

[165] Dan Confino, Michal Einav, and Malka Margalit, "Post-Traumatic Growth: The Roles of the Sense of Entitlement, Gratitude and Hope," *International Journal of Applied Positive Psychology* 8, no. 2 (2023).h. 460-461.

2. Pengaruh Orientasi Kegamaan Intrinsik, Ekstrinsik-Sosial, dan Ekstrinsik-Personal dengan Harapan

Penelitian yang berkaitan dengan orientasi kegamaan menunjukkan bahwa orientasi religius intrinsik yang lebih tinggi berhubungan positif dengan perasaan positif, kepuasan hidup, dan aspirasi hidup intrinsik, dan berhubungan negatif dengan perasaan negatif dan aspirasi hidup ekstrinsik.[166] Penelitian lain menemukan orientasi religius baik intrinsik atau ekstrinsik memengaruhi SWB dengan dimediasi oleh makna hidup. Hal ini menunjukkan ada peran krusial makna dalam meningkatkan kepuasan hidup dan keadaan emosional.[167] Penelitian pada pasien Covid-19 menunjukkan bahwa stigma diri memengaruhi PWB pasien yang dimediasi oleh peran religiusitas dan harapan. Ini menunjukkan bahwa kombinasi dari religiusitas dan harapan sangat efektif dalam mengurangi efek negatif dari stigma diri dan meningkatkan PWB.[168]

Selanjutnnya, penelitian pada mahasiswa di Chili menemukan bahwa praktik spiritual dan keagamaan dapat menumbuhkan harapan, yang pada gilirannya meningkatkan SWB. Hal ini menekankan pentingnya mengintegrasikan dimensi spiritual ke dalam intervensi pendidikan dan psikologis, terutama di konteks dengan afinitas religius tinggi seperti Chili. Penelitian di Iran mengungkapkan bahwa orientasi religius, terutama orientasi religius intrinsik, memiliki hubungan negatif dengan kecemasan kematian, yang artinya semakin kuat orientasi religius intrinsik, semakin rendah kecemasan kematian yang dirasakan. Harapan berperan sebagai mediator dalam hubungan ini, menunjukkan bahwa kekuatan harapan dapat mengurangi kecemasan kematian di antara pasien kanker.[169]

Orientasi keagamaan intrinsik dapat mendorong harapan melalui dinamika psikologis yang membentuk makna, efikasi diri, dan strategi tindakan. Orientasi intrinsik yang bercirikan pada internalisasi keyakinan ajaran agama secara mendalam dapat membentuk pemaknaan transenden yang meningkatkan dimensi *agency.* Individu memilki keyakinan diri untuk mengejar tujuannya karena berlandaskan kepercayaan kepada Allah SWT selalu menyediakan jalan yang terbaik dalam kehidupannya. Dimensi ekstrinsik-sosial mendorong dimensi *pathways* dari harapan, dengan mendapatkan dukungan emosional, pengalaman, dan akses dari sesama pengikut komunitas keagamaan yang meningkatkan kemampuannya dalam merumuskan langkah-langkah strategis mencapai tujuan. Sebaliknya, ekstrinsik-personal dapat membuat individu mendapatkan kenyamanan saat beragama sehingga

---

[166] Patrick R. Steffen, Spencer Clayton, and William Swinyard, "Religious Orientation and Life Aspirations," *Journal of Religion and Health* 54, no. 2 (2015).h. 477-478.

[167] Sukkyung You and Sun Ah Lim, "Religious Orientation and Subjective Well-Being: The Mediating Role of Meaning in Life," *Journal of Psychology and Theology* 47, no. 1 (2019).h. 40-43.

[168] Nawal A. Al Eid et al., "The Mediating Role of Religiosity and Hope for the Effect of Self-Stigma on Psychological Well-Being among COVID-19 Patients," *Work* 68, no. 3 (2021).h. 539.

[169] Daryadokht Masror Roudsary et al., "The Relationship Between Religious Orientation and Death Anxiety in Iranian Muslim Patients with Cancer: The Mediating Role of Hope," *Journal of Religion and Health* 61, no. 2 (2022).h. 1446.

mendorongnya secara emosional untuk mencapai harapan *agency.* Maka dari itu,harapan berperan sebagai mediator psikologis yang mentransformasikan sistem keyakinan religius menjadi keyakinan bertindak dan perencanaan adaptif, yang pada akhirnya memperkuat *Islamic psychological well-being* Muslim.

.

3. Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan dengan *Islamic Psychological Well-Being*

Penelitian yang dilakukan kepada remaja awal menunjukkan bahwa intervensi rasa syukur, seperti menghitung berkat, efektif dalam meningkatkan SWB. Rasa syukur juga berhubungan positif dengan kepuasan pengalaman sekolah, baik segera setelah intervensi maupun pada follow-up tiga minggu kemudian.[170] Wood dkk menemukan rasa syukur adalah sifat yang penting, tetapi sering diabaikan padahal memiliki pengaruh terhadap *well-being*.[171] Rasa syukur harian dapat meningkatkan SWB dan mengurangi dampak negatif dari stres harian. Temuan ini menunjukkan potensi intervensi berbasis rasa syukur untuk mendukung *well-being* dalam kehidupan sehari-hari.[172] Sifat rasa syukur seseorang memiliki pengaruh signifikan tidak hanya pada kesejahteraan hedonis tetapi juga pada PWB yang lebih mendalam. Keadaan afektif memainkan peran penting dalam menjelaskan mekanisme hubungan ini.[173] Selanjutnya, intervensi rasa syukur yang diungkapkan memiliki nilai dalam meningkatkan PWB. Temuan ini menunjukkan bahwa mengungkapkan rasa syukur kepada orang lain dapat meningkatkan berbagai aspek PWB, yang menggarisbawahi potensi intervensi ini dalam praktik klinis dan pendidikan untuk mendukung kesehatan mental positif.[174]

Dinamika psikologis yang terjadi antara rasa syukur kepada Tuhan dan *Islamic psychological well-being* dapat terjadi pada banyak dimensi. Rasa syukur kepada Tuhan yang dapat memperkuat orientasi tujuan dunia-akhirat dengan mengarahkan hidup mereka kepada kebaikan yang bekelanjutan. Selanjutnya, rasa syukur dapat meningkatkan sikap *riḍā* dengan menerima segala takdir dari Allah. Individu yang bersyukur melihat kekurangan atau ujian hidup sebagai bagian dari rencana Allah

---

[170] Jeffrey J. Froh, William J. Sefick, and Robert A. Emmons, "Counting Blessings in Early Adolescents: An Experimental Study of Gratitude and Subjective Well-Being," *Journal of School Psychology* 46, no. 2 (2008).h. 228-230.

[171] Alex M. Wood, Jeffrey J. Froh, and Adam W.A. Geraghty, "Gratitude and Well-Being: A Review and Theoretical Integration," *Clinical Psychology Review* 30, no. 7 (2010).h. 902-903.

[172] John B. Nezlek et al., "Within-Person Relationships Among Daily Gratitude, Well-Being, Stress, and Positive Experiences," *Journal of Happiness Studies* 20, no. 3 (2019).h. 886-887.

[173] Cornelia Măirean, Maria Nicoleta Turliuc, and Diana Arghire, "The Relationship Between Trait Gratitude and Psychological Wellbeing in University Students: The Mediating Role of Affective State and the Moderating Role of State Gratitude," *Journal of Happiness Studies* 20, no. 5 (2019).h. 1372-1374.

[174] Abdurrahman Kirca, John M. Malouff, and Jai Meynadier, "The Effect of Expressed Gratitude Interventions on Psychological Wellbeing: A Meta-Analysis of Randomised Controlled Studies," *International Journal of Applied Positive Psychology* 8, no. 1 (2023).h. 78-80.

yang terbaik untuk mereka dapat mengurangi stres dan meningkatkan keseimbangan emosional. Rasa syukur juga mendorong individu untuk memanfaatkan potensi diri mereka sebagai bentuk ibadah kepada Allah. Syukur kepada Tuhan atas kemampuan yang diberikan menginspirasi individu untuk mengelola kehidupan dan lingkungan secara lebih bertanggung jawab sebagai khalifah. Terkahir, rasa syukur memperkuat hubungan sosial dengan mendorong sikap rendah hati dan empati terhadap orang lain. Dengan bersyukur atas nikmat yang diterima, individu lebih mudah berbagi dan membangun hubungan positif dalam masyarakat. Dengan demikian, rasa syukur dapat memiliki dampak signifikan terhadap *Islamic psychological well-being* pada Muslim. Meskipun demikian, masih diperlukan penelitian lebih lanjut untuk memahami mekanisme yang mendasari hubungan antara rasa syukur kepada Tuhan dan *well-being* karena dapat dipengaruhi oleh berbagai kontek dalam kehidupan.

4. Pengaruh Orientasi Kegamaan Intrinsik, Ekstrinsik-Sosial, dan Ekstrinsik-Personal dengan *Islamic Psychological Well-Being*

Penelitian mengenai orientasi keagamaan menunjukkan dinamika antara masing-masing orientasi keagamaan seseorang. Orientasi keagamaan intrinsik berkorelasi negatif dengan kecemasan trait dan gejala depresi, serta berkorelasi positif dengan harga diri. Orientasi keagamaan ekstrinsik berkorelasi positif dengan gejala depresi dan kecemasan trait, serta berkorelasi negatif dengan harga diri. orientasi keagamaan *quest* tidak menunjukkan hubungan signifikan dengan ukuran kesejahteraan psikologis.[175] Penelitian Maltby dan Liza menunjukkan hasil serupa yang tidak konsisten antara orientasi religius dan PWB. Orang dengan orientasi religius intrinsik cenderung memiliki kesehatan mental yang lebih baik, tetapi orang yang beragama untuk tujuan sosial atau keuntungan eksternal mungkin mengalami lebih banyak masalah kesehatan mental. Orientasi keagamaan *quest t*idak menunjukkan hubungan signifikan dengan ukuran PWB.[176]

Penelitian Fiorito dan Ryan menunjukkan bahwa konfigurasi tertentu dari tujuan dan *means* spiritual memiliki efek positif terhadap PWB, sementara konfigurasi lain tidak atau bahkan dapat berdampak negatif.[177] Green dan Elliot menemukan bahwa keyakinan religius yang lebih liberal berhubungan dengan kesehatan yang lebih baik tetapi kebahagiaan yang lebih rendah dibandingkan dengan keyakinan religius yang lebih fundamental.[178] Davis III dan Kiang menunjukkan bahwa identitas religius memiliki peran penting dalam meningkatkan kesejahteraan psikologis pada

---

[175] John Maltby, Christopher Alan Lewis, and Liza Day, "Religious Orientation and Psychological Well-Being: The Role of the Frequency of Personal Prayer," *British Journal of Health Psychology* 4, no. 4 (1999).h. 370-374.

[176] John Maltby and Liza Day, "Religious Orientation, Religious Coping and Appraisals of Stress: Assessing Primary Appraisal Factors in the Relationship between Religiosity and Psychological Well-Being," *Personality and Individual Differences* 34, no. 7 (2003).h. 1216-1218.

[177] Basil Fiorito and Kathleen Ryan, "Spirituality and Psychological Well-Being: A Mediator-Moderator Study," *Review of Religious Research* 48, no. 4 (2007).h. 341-368.

[178] Morgan Green and Marta Elliott, "Religion, Health, and Psychological Well-Being," *Journal of Religion and Health* 49, no. 2 (2010).h. 159-160.

remaja Asia-Amerika. Meskipun partisipasi religius juga penting, identitas religius menunjukkan hubungan yang lebih kuat dengan berbagai aspek PWB.[179]

Mekanisme psikologis membuat orientasi keagamaan membentuk *Islamic psychological well-being* (IPWB) melalui proses internalisasi makna, regulasi diri, dan integrasi identitas religius. Orientasi religius intrinsik yang berbentuk penghayatan keyakinan secara mendalam, membangun keterikatan transenden dengan Allah yang memperkuat stabilitas emosi, sehingga memperdalam *riḍā* dan mengelola tujuan hidup dunia-akhirat secara lebih koheren. Proses ini melibatkan integrasi kognitif-afektif yang rumit sehingga mendorong penerimaan diri, arah hidup yang jelas, dan konsistensi perilaku. Sebaliknya, orientasi ekstrinsik-personal cenderung mengaktivasi motivasi yang berfokus pada manfaat pragmatis, sehingga kesejahteraan yang terbentuk bersifat situasional dan kurang terintegrasi secara spiritual. Sementara itu, orientasi ekstrinsik-sosial meningkatkan mekanisme nterpersonal dan validasi sosial yang memperkuat dimensi relasi sosial dan tanggung jawab kolektif dalam IPWB. Maka dari itu, dinamika hubungan antara orientasi keagamaan dan IPWB bergantung pada sejauh mana keyakinan terinternalisasi dan terintegrasi dalam makna hidup, regulasi emosi, serta perilaku dalam konteks sosial dan budaya bagi seorang Muslim.

5. Pengaruh Harapan dengan *Islamic Psychological Well-Being*

Satici menemukan bahwa harapan memediasi secara penuh dampak *resilience* terhadap SWB. Artinya, individu yang memiliki *resilience* tinggi cenderung mengalami harapan yang tinggi, yang pada gilirannya meningkatkan penilaian positif mereka terhadap kehidupan. Harapan juga memediasi secara parsial dampak *psychological vulnerability* terhadap SWB. Individu dengan tingkat kerentanan yang lebih tinggi cenderung memiliki harapan yang lebih rendah, yang berkontribusi pada SWB yang lebih rendah.[180] Studi pada penyintas kanker anak menunjukkan pentingnya harapan sebagai faktor yang mempengaruhi *health-related quality of life* (HRQOL). Intervensi untuk meningkatkan harapan dapat memainkan peran penting dalam meningkatkan kesejahteraan psikologis dan HRQOL.[181]

Pathways dan *agency* dari harapan secara positif terkait dengan komitmen afektif. Karyawan yang memiliki harapan tinggi menunjukkan keterikatan emosional yang lebih kuat dengan organisasi.[182] Sejalan dengan penelitian yang lain, Elliot menyatakan bahwa harapan adalah faktor penting untuk meningkatkan kesejahteraan

---

[179] Richard F. Davis and Lisa Kiang, "Religious Identity, Religious Participation, and Psychological Well-Being in Asian American Adolescents," *Journal of Youth and Adolescence* 45, no. 3 (2016).h. 542-545.

[180] Seydi Ahmet Satici, "Psychological Vulnerability, Resilience, and Subjective Well-Being: The Mediating Role of Hope," *Personality and Individual Differences* 102 (2016).h. 71-72.

[181] L. L.K. Ho et al., "Relationships among Hope, Psychological Well-Being and Health-Related Quality of Life in Childhood Cancer Survivors," *Journal of Health Psychology* 26, no. 10 (2021).h. 1532-1534.

[182] Lily Chernyak-Hai, Liad Bareket-Bojmel, and Malka Margalit, "A Matter of Hope: Perceived Support, Hope, Affective Commitment, and Citizenship Behavior in Organizations," *European Management Journal*, no. June 2022 (2023).h. 6-7.

dan memberikan dasar bagi penggunaan harapan sebagai mekanisme perubahan dalam intervensi kesehatan dan promosi *well-being*.[183]

Harapan seacara psikologis mendorong terhadap *Islamic psychological well-being* (IPWB). Dinamika psikologis tersebut terjadi melalui interaksi antara dimensi *agency* dan *pathways* yang mengorganisasi motivasi, perencanaan, dan regulasi diri. *Agency hope* memperkuat keyakinan individu terhadap kapasitas dirinya untuk merumuskan dan mengejar tujuan hidup, sehingga mendorong peningkatan dari IPWB dari dimensi tujuan hidup, tanggung jawab, dan penerimaan atas segala yang terjadi pada individu. Sementara itu, *pathways hope* menyediakan kerangka kognitif untuk mencari alternatif strategi, merumuskan langkah-langkah adaptif, dan mengelola sumber daya internal maupun eksternal. Interaksi kedua dimensi harapan ini membentuk sistem motivasional yang terarah, membuat individu mengintegrasikan tujuan pribadi dengan makna transenden, dan menerima dinamika kehidupan sebagai bagian dari ketetapan Ilahi. Maka dari itu, harapan berfungsi sebagai mekanisme psikologis yang menghubungkan orientasi tujuan, regulasi emosi, relasi sosial, dan aktualisasi potensi dalam mendukung peningkatan IPWB.

6. Perumusan Kerangka Berpikir: Pengaruh Orientasi Keagamaan Intrinsik, Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Sosial, Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Personal, dan Rasa Syukur kepada Tuhan terhadap IPWB melalui Harapan

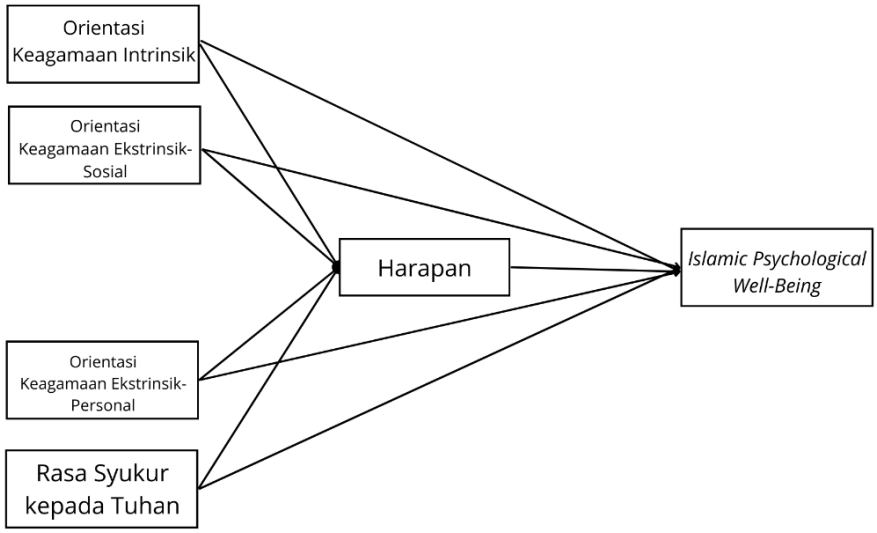
Secara teoretis, orientasi keagamaan dan rasa syukur kepada Tuhan mendorong *Islamic psychological well-being* (IPWB) melalui mekanisme mediasi harapan. Dinamika tersebut terjadi karena adanya integrasi makna, motivasi, dan regulasi diri. Orientasi keagamaan intrinsik, orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial, dan orientasi keagamaan ekstrinsik-personal dapat menciptakan makna transenden dan identitas keagamaan yang stabil, serta mendorong kenyamanan emosional di tengah berbagai tekanan psikologis. Sementara itu, rasa syukur kepada Tuhan memperkuat pemaknaan positif atas pengalaman hidup dan membangun efikasi spiritual. Kedua variabel ini mendorong keyakinan untuk bertindak dan bertahan, serta memperluas kemampuan merumuskan strategi adaptif menuju tujuan duniawi dan spiritual. Harapan kemudian mentransformasikan keyakinan dan pengalaman religius menjadi sistem motivasional yang terarah untuk bergerak. Sehingga dapat memperkuat orientasi tujuan dunia-akhirat, penerimaan transenden, relasi sosial yang amanah, dan aktualisasi fitrah. Maka dari itu, dinamika model ini menunjukkan bahwa orientasi keagamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, dan ekstrinsik-personal dan rasa syukur kepada Tuhan tidak bekerja secara langsung terhadap IPWB, tetapi melalui jalur harapan sebagai mekanisme psikologis yang menghubungkan sistem keyakinan dengan kesejahteraan psikologis yang terintegrasi.

raian ini menjadi dasar untuk menjawab rumusan masalah kedua, yaitu apakah model teoritis pengaruh orientasi keagamaan intrinsik, orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial, orientasi keagamaan ekstrinsik-personal, dan rasa syukur kepada Tuhan terhadap Islamic psychological well-being dengan harapan sebagai mediator

[183] Elijah R. Murphy, "Hope and Well-Being," *Current Opinion in Psychology* 50 (2023).h. 3.

fit dengan data empiris. Dengan demikian, model ini akan diuji secara kuantitatif untuk melihat tingkat kesesuaian antara model teoretis dan data empiris.

Gambar 2.2. Visualisasi Kerangka Berpikir



Gambar 2.2 menunjukkan bahwa orientasi keagamaan dan rasa syukur kepada Tuhan berhubungan dengan *Islamic Psychological Well-Being*, baik secara langsung maupun melalui harapan sebagai mediator. Harapan berperan sebagai mekanisme psikologis yang menghubungkan keyakinan religius dengan kesejahteraan psikologis Islami. Walaupun model tersebut diuji melalui pendekatan kuantitatif untuk menganalisis hubungan antar variabel, pendekatan tersebut belum sepenuhnya mampu menginterpretasi secara mendalam dinamika antar variabel pada Muslim dewasa di Indonesia. Interpretasi temuan kuantitatif dilakukan untuk memberikan kedalaman analisis berdasarkan persepktif subjektif yang mengalaminya secara langsung. Maka dari itu, uraian tersebut menjadu dasar untuk menjawab rumusan masalah ketiga dalam penelitian ini.

F. Hipotesis Penelitian

Berdasarkan model teoretis penelitian, hipotesis berikut dirumuskan untuk menjawab rumusan masalah kedua:

1. Hipotesis 1 : Model teoritik pengaruh rasa syukur kepada Tuhan, orientasi intrinsik, orientasi ekstrinsik-sosial, dan orientasi ekstrinsik-personal terhadap *Islamic psychological well-being* dengan harapan sebagai mediator dapat diterima dan sesuai dengan data empiris.
2. Hipotesis 2 : Rasa syukur kepada Tuhan memiliki pengaruh terhadap harapan.
3. Hipotesis 3 : Rasa syukur kepada Tuhan memiliki pengaruh terhadap *Islamic psychological well-being.*
4. Hipotesis 4 : Orientasi intrinsik memiliki pengaruh terhadap harapan.

5. Hipotesis 5 : Orientasi intrinsik memiliki pengaruh terhadap *Islamic psychological well-being.*
6. Hipotesis 6 : Orientasi ekstrinsik-sosial memiliki pengaruh terhadap harapan.
7. Hipotesis 7 : Orientasi ekstrinsik-sosial memiliki pengaruh terhadap *Islamic psychological well-being.*
8. Hipotesis 8 : Orientasi ekstrinsik-personal memiliki pengaruh terhadap harapan.
9. Hipotesis 9 ; Orientasi ekstrinsik-personal memiliki pengaruh terhadap *Islamic psychological well-being.*
10. Hipotesis 10 : Harapan memiliki pengaruh terhadap *Islamic psychological well-being.*
11. Hipotesis 11 : Rasa syukur kepada Tuhan memiliki pengaruh tidak langsung terhadap *Islamic psychological well-being* melalui peran mediasi harapan.
12. Hipotesis 12 : Orientasi intrinsik memiliki pengaruh tidak langsung terhadap *Islamic psychological well-being* melalui peran mediasi harapan.
13. Hipotesis 13 : Orientasi ekstrinsik-sosial memiliki pengaruh tidak langsung terhadap *Islamic psychological well-being* melalui peran mediasi harapan.
14. Hipotesis 14 : Orientasi ekstrinsik-personal memiliki pengaruh tidak langsung terhadap *Islamic psychological well-being* melalui peran mediasi harapan.

BAB III
METODE PENELITIAN *MIXED-METHODS SEQUENTIAL EXPLANATORY DESIGN*

Bab III menjelaskan metode penelitian yang digunakan untuk menguji struktur faktor dan validitas konstruk *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB) secara empiris. Setelah pengujian struktur faktor dilakukan, penelitian dilanjutkan dengan mixed-methods sequential explanatory design untuk menjelaskan hubungan antarvariabel sekaligus memahami pengalaman subjektif partisipan secara lebih mendalam. Pendekatan ini memungkinkan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai dinamika orientasi keagamaan, rasa syukur kepada Tuhan, harapan, dan IPWB pada Muslim dewasa Indonesia.

A. Jenis Penelitian

Pendekatan penelitian *mixed methods* melibatkan kombinasi yang disengaja antara rangkaian kuantitatif dan kualitatif dalam desain, pengumpulan data, dan interpretasi suatu penelitian, atau rangkaian penelitian. Menggunakan kedua metode secara bersamaan berpotensi menciptakan pemahaman yang lebih mendalam dibandingkan menggunakan salah satu metode.[1] Penelitian yang mengakomodir nilai-nilai budaya spesifik perlu mendapatkan perhatian khusus karena keunikan konteks budaya akan berdampak pada psikologi. Kajian dalam tinjauan ini merangkul keunikan budaya dengan mengungkapkan manfaat *mixed methods* dalam memungkinkan pemahaman komprehensif tentang psikologi dalam konteks tertentu.[2] *Mixed methods* juga menarik untuk dilakukan dalam penelitian psikologi kesehatan dan mahasiswa doktoral dalam menghasilkan temuan yang komprehensif.[3] Penelitian ini berusaha untuk menggali psikologi berbasis nilai-nilai non-epistemik yang berkaitan dengan tradisi budaya dan agama. Dengan demikian, peneltian ini menggunakan *mixed methods* dengan pendekatan *explanatory sequential.* Artinya, Penelitian campuran yang melibatkan dua fase utama, yaitu fase kuantitatif terlebih dahulu diikuti oleh fase kualitatif. Desain ini digunakan untuk menjelaskan atau memahami hasil-hasil yang diperoleh dari analisis data kuantitatif dengan menggunakan data kualitatif. Desain ini dapat membuat peneliti untuk memberikan penjelasan yang lebih mendalam dan kontekstual terhadap temuan kuantitatif.[4]

Penelitian ini diawali dengan konstruksi model *Islamic psychological well-being* (IPWB) untuk menjawab rumusan masalah pertama yang dibahas pada bab IV

---

[1] Rachael S. Clark and Vicki L.Plano Clark, "The Use of Mixed Methods to Advance Positive Psychology: A Methodological Review," *International Journal of Wellbeing* 12, no. 3 (2022).h. 36.

[2] Theodore T. Bartholomew and Jill R. Brown, "Mixed Methods, Culture, and Psychology: A Review of Mixed Methods in Culture-Specific Psychological Research," *International Perspectives in Psychology* 1, no. 3 (2012).h. 186.

[3] Felicity L. Bishop, "Using Mixed Methods Research Designs in Health Psychology: An Illustrated Discussion from a Pragmatist Perspective," *British Journal of Health Psychology* 20, no. 1 (2015).h. 36.

[4] Bishop, "Using Mixed Methods Research Designs in Health Psychology: An Illustrated Discussion from a Pragmatist Perspective."h. 10-13.

penelitian ini. Konstruksi model menggunakan *Exploratory Factor Analysis* (EFA) dan *Confirmatory Factor Analysis* (CFA). Pengujian tersebut dilakukan untuk memperoleh struktur dimensi IPWB yang sesuai dengan data empiris dan tetap memperhatikan nilai-nilai non-epistemik dalam konteks Muslim dewasa Indonesia.[5] Setelah itu, dilanjutkan dengan penelitian kuantitatif yang menggunakan model penelitian kausal dan tambahan model kualitatif menggunakan fenomenologi. Penelitian kausal adalah penelitian yang bertujuan untuk menentukan hubungan sebab-akibat antara dua variabel, yaitu bagaimana perubahan pada variabel independen menyebabkan perubahan pada variabel dependen.[6] Dalam istilah lain disebut sebagai *ex post facto study* atau penelitian kausal yang dilakukan setelah fakta terjadi. Peneliti melakukan analisis berdasarkan variabel yang sudah ada di lapangan. Penggunaan model penelitian ini memungkinkan analisis hubungan yang kompleks tanpa perlu manipulasi variabel dengan menggunakan data yang sudah ada. Selain itu, dapat mengidentifikasi dan menjelaskan pengaruh orientasi keagamaan intrinsik, orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial, orientasi keagamaan ekstrinsik-personal, dan rasa syukur kepada Tuhan terhadap IPWB melalui harapan sebagai mediator pada Muslim Indonesia.[7]

Bagian kuantitatif untuk menjawab rumusan masalah kedua, yaitu menguji kesesuaian model teoritis pengaruh orientasi keagamaan dan rasa syukur kepada Tuhan terhadap IPWB dengan harapan sebagai mediator. Rumusan masalah kedua dibahas secara rinci pada bab V dalam penelitian ini. Variabel independen terdiri atas orientasi intrinsik, orientasi ekstrinsik-sosial, orientasi ekstrinsik-personal, dan rasa syukur kepada Tuhan. Variabel mediator adalah harapan, sedangkan variabel dependen adalah IPWB. Hubungan antarvariabel tersebut selanjutnya dijelaskan secara lebih rinci dalam desain penelitian pada gambar 3.1.

Penelitian kualitatif dalam penelitian ini berfungsi untuk menjelaskan lebih dalam temuan pada fase kuantitatif. Dinamika antarvariabel akan dianalisis lebih lanjut untuk memperkaya interpretasi temuan penelitian. Temuan yang berbeda dari penelitian sebelumnya dapat dievaluasi secara komprehensif untuk mendapatkan perspektif partisipan dalam memandang fenomena. Selain itu, menggunakan tambahan desain fenomenologi untuk menggali makna dari pengalaman subjektif yang dialami oleh partisipan Muslim Indonesia. Tahapan ini dapat menterpretasikan dinamika orientasi keagamaan intrinsik, orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial, orientasi keagamaan ekstrinsik-personal, rasa syukur kepada Tuhan, dan harapan, dalam membentuk IPWB. Tahapan kualitatif menjawab rumusan masalah ketiga yang dibasah secara rinci pada bab VI dalam penelitian ini. Pendekatan ini dipilih untuk menjelaskan hasil kuantitatif yang tidak signifikan dengan menyelami esensi pengalaman yang dirasakan oleh para partisipan. Fenomenologi sejati bertujuan untuk

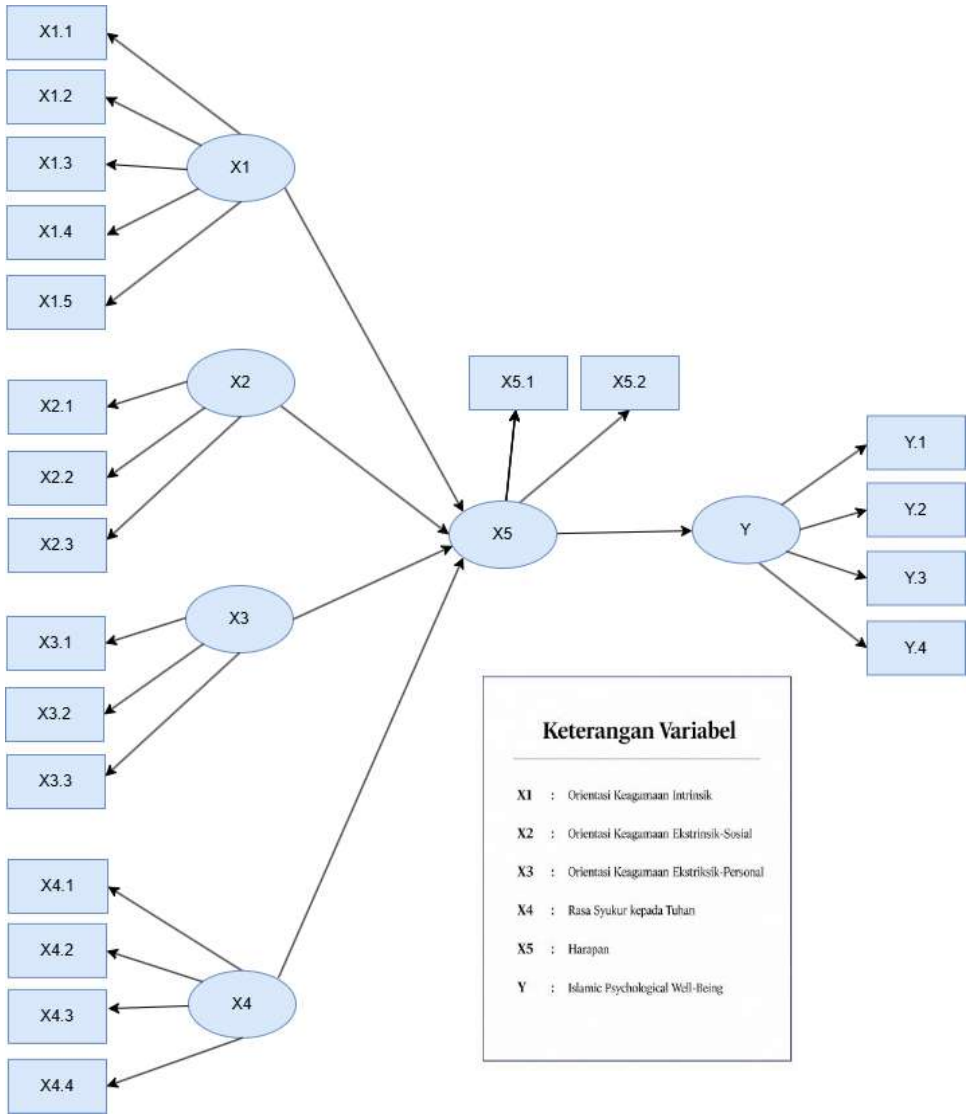
---

[5] Mohsen Tavakol and Angela Wetzel, "Factor Analysis: A Means for Theory and Instrument Development in Support of Construct Validity," *International journal of medical education* 11, no. 2 (2020).h. 245-247.

[6] Kenneth S. Bordens and Bruce B. Abbott, *Research Sesign and Methods: A Process Approach*, *Mc Graw Hill*, Eghth. (New York: Mc Graw Hill, 2021).h. 103.

[7] Jack R. Fraenkel, Norman E. Wallen, and Helen H. Hyun, *How to Design and Evaluate Research in Education*, 10th ed. (New York: Mc Graw Hill, 2019).h. 366.

memahami bagaimana suatu fenomena menampakkan dirinya dalam kesadaran, bukan sekadar mendeskripsikan pengalaman semata.[8] Penelitian ini juga mengadopsi prinsip *embodied meaning* dan refleksi dari pengalaman langsung dalam praktik fenomenologi terapan, sebagaimana dirumuskan dalam *Phenomenological Model of Performance Practice.*[9]



Gambar 3.1. Desain Penelitian

[8] Max Van Manen, "But Is It Phenomenology?," *Qualitative Health Research* 27, no. 6 (2017).h. 775–779.

[9] Dionysia Bouzioti, "Introducing the Phenomenological Model of Performance Practice (PMPP): Phenomenological Research Design and the Lived Experience in Performance," *International Journal of Qualitative Methods* 22 (2023).h. 1–14.

B. Tempat dan Waktu Penelitian

Penelitian ini dilaksanakan di Indonesia dengan melibatkan partisipan Muslim yang berasal dari berbagai provinsi. Berdasarkan sebaran sampel, penelitian mencakup beberapa wilayah di Indonesia, antara lain Jawa Barat, DKI Jakarta, Jawa Tengah, Jawa Timur, Banten, DI Yogyakarta, Sumatera Utara, Sulawesi Selatan, Lampung, Aceh, Sumatera Barat, Nusa Tenggara Barat, Kalimantan Timur, Riau, Papua Barat, Bengkulu, Sulawesi Tengah, Sumatera Selatan, Papua, Maluku, Kepulauan Riau, Kepulauan Bangka Belitung, Kalimantan Tengah, Kalimantan Selatan, Jambi, Gorontalo, dan Bali. Oleh karena itu, penelitian ini bersifat multisitus dengan cakupan nasional.

Waktu penelitian dilaksanakan pada Januari sampai Agustus 2025. Secara bertahap, penelitian model pengukuran IPWB dilakukan pada Januari–Februari 2025. Selanjutnya, tahap analisis kuantitatif dengan Structural Equation Modeling (SEM) dilaksanakan pada Maret–Mei 2025. Adapun tahap penelitian kualitatif dilakukan pada Juni–Agustus 2025 untuk memperdalam, menjelaskan, dan menginterpretasikan temuan pada fase kuantitatif. Susunan waktu ini sesuai dengan desain *mixed methods explanatory sequential*, yaitu fase kuantitatif dilakukan terlebih dahulu, kemudian dilanjutkan dengan fase kualitatif sebagai pendalaman hasil penelitian.

C. Variabel Penelitian

1. *Islamic Psychological Well-Being*

a) Definisi Konseptual

IPWB adalah kondisi fungsi psikologis optimal pada individu Muslim yang dibangun dalam kerangka teosentris berbasis Tauhid. IPWB ditandai dengan integrasi sikap positif terhadap diri dan orang lain, kemampuan regulasi dan pengambilan keputusan yang bertanggung jawab sesuai nilai Islam, pengelolaan kehidupan yang bermakna, serta pengembangan potensi diri dalam orientasi dunia-akhirat. Berbeda dari formulasi eudaimonia yang berfokus pada aktualisasi diri. IPWB merekonstruksi kesejahteraan psikologis sebagai aktualisasi diri yang normatif-transenden, sehingga terdapat pergeseran ontologis dari *self-centered* kepada *God-oriented* dalam memahami kesejahteraan psikologis Muslim.

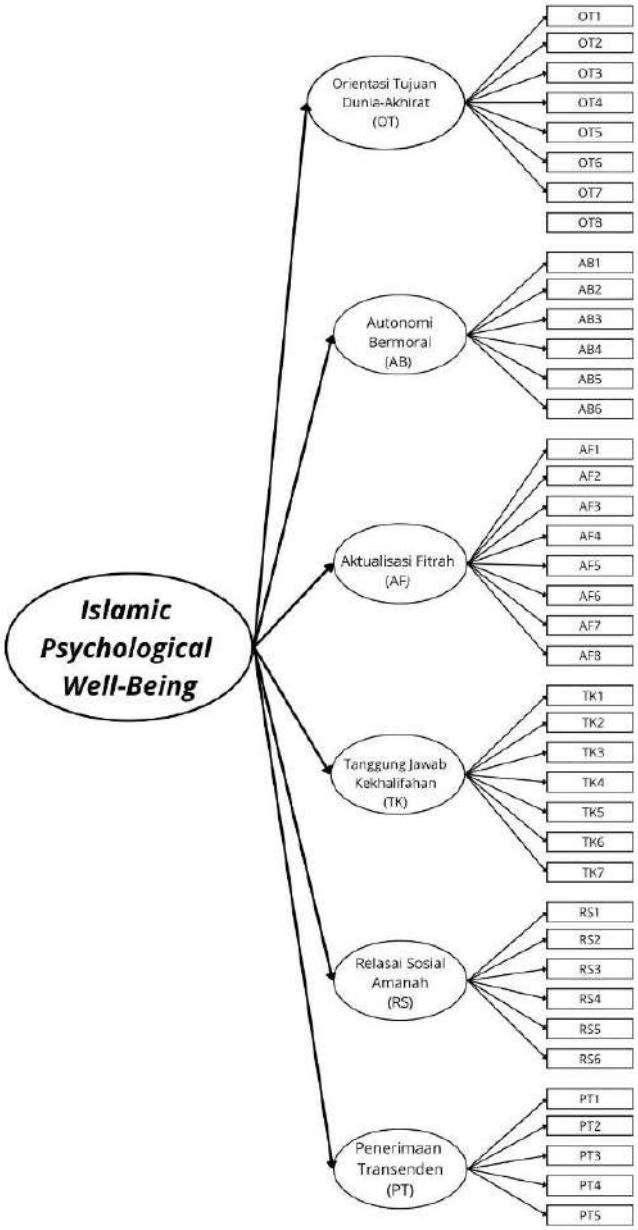
b) Definisi Operasional

Islamic Psychological Well-Being (IPWB) diperoleh melalui skor pengukuran dari skala *self-report* IPWB menggunakan skala *likert* lima poin pilihan jawaban (sangat tidak setuju (1) hingga sangat setuju (5), jika unfavorable maka sebaliknya) terhadap sejumlah item dari berbagai aspek-aspek yang diukur. Dimensi-dimensi tersebut, yaitu adalah orientasi tujuan dunia-akhirat, autonomi bermoral, aktualisasi fitrah *(aḥsan taqwīm),* tanggung jawab kekhalifahan, relasi sosial amanah, dan penerimaan transenden *(riḍā)*

c) Instrumen Penelitian

Skala IPWB dalam bagian ini disajikan sebagai rancangan awal instrumen berdasarkan hasil adaptasi dan modifikasi konseptual dari skala PWB Ryff serta pengembangan konstruk IPWB yang telah diuraikan pada Bab II. Enam dimensi yang ditampilkan merupakan dimensi hipotetik awal sebagai dasar penyusunan item dan

model pengukuran awal, sebagaimana disajikan pada Gambar 3.2. Struktur dimensi final skala IPWB tidak ditetapkan pada tahap ini, melainkan akan diuji secara empiris melalui EFA dan CFAyang dibahas secara khusus pada Bab IV.



Gambar 3.2. Model Pengukuran IPWB

Selanjutnya, tabel berikut menyajikan *blueprint* awal skala IPWB sebelum dilakukan pengujian struktur faktor secara empiris:

Tabel 3.1. *Blueprint* Awal Skala *Islamic Psychological Well-Being*

No	Dimensi	Nomor Item	Jumlah Item
1.	Orientasi Tujuan Dunia-Akhirat	1, 7, 9, 15, 23 dan 25	8
		17 dan 33	
2.	Autonomi Bermoral	2, 10, dan 18	6
		26, 34, dan 40	
3.	Aktualisasi Fitrah *(Aḥsan taqwīm)*	11, 16, 19, 24, 27, 32 dan 35	8
		3	
4.	Tanggung Jawab Kekhalifahan	4, 8, 20, 28 dan 36	7
		12 dan 39	
5.	Relasi Sosial Amanah	5, 13, 21, 31, dan 37	6
		29	
6.	Penerimaan Transenden (*Riḍā)*	6, 14, dan 22	5
		30 dan 38	
		Total Item	**40 Item**

Keterangan:
F : Favorable
UF : Unfavorable

2. Orientasi Keagamaan

a) Definisi Konseptual

Menurut Gorsuch dan McPherson orientasi keagamaan adalah cara individu menghayati dan mempraktikkan agama mereka, yang dapat dibagi menjadi orientasi intrinsik, orientasi ekstrinsik-sosial, dan orientasi ekstrinsik-personal. Orientasi intrinsik merupakan individu dengan yang memandang agama sebagai nilai utama yang mendasari dan mengarahkan seluruh hidup mereka. Orientasi ekstrinsik-sosial merupakan penggunaan agama untuk manfaat sosial, seperti membangun hubungan atau jaringan sosial. Orientasi ekstrinsik personal merupakan penggunaan agama untuk manfaat pribadi, seperti kenyamanan emosional atau perlindungan.[10]

b) Definisi Operasional

Orientasi keagamaan merupakan cara individu menghayati dan mempraktikkan agama dalam kehidupan sehari-hari. Variabel ini diukur menggunakan skala orientasi keagamaan yang bernama *the Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale* dari Gorsuch dan McPherson dengan skala Likert lima poin. Konstruk ini mencakup tiga dimensi, yaitu orientasi intrinsik, ekstrinsik-personal, dan ekstrinsik-sosial. Skor diperoleh dari penjumlahan item pada masing-masing dimensi.

c) Instrumen Penelitian

Pengukuran orientasi keagamaan yang digunakan pada penelitian ini menggunakan skala *the Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale* dari Ghorsuch & McPherson. *The Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale* terdiri dari 14 item dengan skala *likert* 5 poin yang mengukur orientasi intrinsik, orientasi

[10] Richard L. Gorsuch and Susan E. McPherson, "Intrinsic / Extrinsic Measurement : I / E-Revised and Single-Item Scales," *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, no. 3 (1989).h.349-354.

ekstrinsik-personal, dan orientasi ekstrinsik-sosial. Alat ukur ini akan diadaptasi dalam penelitian ini mengikuti prosedur adaptasi alat ukur menurut psikometri. Berikut ini adalah contoh item skala *the Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale* sebelum proses adaptasi yaitu *"My whole approach to life is based on my religion"* dan *"I pray mainly to gain relief and protection.* Sebelum pengambilan data utama, skala adaptasi perlu diuji terlebih dahulu. Pengujian dilakukan untuk memastikan kesesuaian struktur faktor dengan data empiris. Konteks pengujian adalah Muslim dewasa Indonesia. Oleh karena itu, validitas konstruk diuji menggunakan CFA. CFA menilai apakah tiga dimensi awal tetap dapat dipertahankan. Ketiga dimensi tersebut adalah orientasi keagamaan intrinsik, orientasi keagamaan ekstrinsik-soslial, dan orientasi keagamaan ekstrinsik-personal.

CFA dilakukan untuk menguji kesesuaian struktur faktor skala *the Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale* dengan data empiris. Model awal terdiri dari 14 item dengan tiga dimensi. Hasil analisis menunjukkan bahwa model awal kurang memadai, ditandai dengan nilai $\chi^2(74)=346$, $p<0,001$; RMSEA=0,0801; CFI=0,0889; dan TLI=0,0863. Nilai-nilai tersebut berada jauh di bawah kriteria kecocokan model (RMSEA<0,08; CFI≥0,90; TLI≥0,90), sehingga model awal dapat disimpulkan tidak fit.

Selanjutnya dilakukan modifikasi model dengan menghapus tiga item yang bermasalah (item 4, 10, dan 13) karena memiliki *standardized factor loading* rendah dan tidak signifikan. Analisis ulang terhadap model dengan 11 item menunjukkan perbaikan kecocokan model yang signifikan, dengan hasil $\chi^2(41) =167$, $p<0,001$; RMSEA=0,0659; CFI=0,951; dan TLI=0,933. Nilai RMSEA berada pada kategori fit yang memadai (<0,08), sedangkan nilai CFI dan TLI sudah memenuhi kriteria fit yang baik (≥0,90). Selain itu, semua item yang tersisa memiliki *standardized factor loading* di atas 0,56 ($p<0,001$), menunjukkan kontribusi yang signifikan terhadap faktor masing-masing. Selanjutnya, nilai Cronbach's Alpha total sebesar 0,800 menegaskan bahwa skala ini memiliki reliabilitas yang baik dan dapat dipercaya. Dengan demikian, model tiga faktor yang telah direvisi dapat dikatakan fit dengan data empiris, valid untuk digunakan, memiliki struktur pengukuran yang konsisten, dan memiliki reliabilitas yang baik.

Berdasarkan hasil CFA terhadap model awal, tiga item dieliminasi. Ketiga item tersebut memiliki *standardized factor loading* rendah dan tidak signifikan. Oleh karena itu, skala orientasi keagamaan yang digunakan dalam penelitian ini adalah model revisi. Model revisi terdiri atas 11 item. *Blueprint* akhir skala orientasi keagamaan disusun berdasarkan item-item yang dipertahankan. *Blueprint* akhir tersebut disajikan pada Tabel 3.2.

Tabel 3.2. *Blueprint* Skala Orientasi Keagamaan

No	Dimensi	Indikator	Nomor Item	Jumlah Item
1.	Orientasi keaagmaan intrinsik	Individu menjadikan agama sebagai nilai utama.	1, 4	2
		Individu menginternalisasi ajaran agama dalam kehidupan.	7	1
		Individu berperilaku sesuai ajaran agama.	8, 11	2
2.	Orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial	Individu menggunakan agama untuk membangun hubungan sosial.	2	1
		Individu menjalankan aktivitas agama untuk kebersamaan sosial.	5, 9	2
3.	Orientasi keagamaan ekstrinsik-personal	Individu menggunakan agama untuk ketenangan emosional.	3	1
		Individu menggunakan agama sebagai sumber perlindungan.	6, 10	2
			Total	14

3. Rasa Syukur kepada Tuhan

a) Definisi Konseptual

Menurut Krause Bersyukur kepada Tuhan adalah perasaan terima kasih yang mendalam dan penghargaan yang diarahkan kepada Tuhan atas segala kebaikan, berkah, dan manfaat yang diterima individu dalam hidupnya. Ini mencakup pengakuan bahwa segala sesuatu yang baik dalam hidup berasal dari kemurahan Tuhan dan merupakan bagian dari rencana ilahi yang lebih besar. Hal ini mencakup; (a) Mengakui bahwa berkah yang diterima berasal dari Tuhan dan menyadari bahwa segala hal baik dalam hidup adalah hasil dari kebaikan dan kemurahan Tuhan; (b) Merasakan perasaan terima kasih yang mendalam terhadap Tuhan atas semua yang telah diberikan dalam hidup, termasuk berkat dan perlindungan; dan (c) Menunjukkan rasa syukur kepada Tuhan melalui doa, ibadah, dan partisipasi aktif dalam kegiatan keagamaan.[11]

b) Definisi Operasional

Rasa syukur kepada Tuhan merupakan perasaan terima kasih individu yang diarahkan kepada Tuhan atas kebaikan dan berkah dalam hidup. Variabel ini diukur menggunakan *Gratitude Towards God Scale* dari Krause dengan skala Likert lima poin. Konstruk ini bersifat unidimensional yang mencerminkan pengakuan terhadap sumber ilahi, perasaan syukur, serta ekspresi syukur melalui praktik keagamaan. Skor diperoleh dari penjumlahan seluruh item.

c) Instrumen Penelitian

Pengukuran rasa syukur kepada Tuhan dalam penelitian ini menggunakan *Gratitude Toward God Scale* dari Krause. Skala ini terdiri atas 4 item dengan skala Likert lima poin, dari sangat tidak setuju (1) hingga sangat setuju (5). Skala ini

[11] David H. Rosmarin et al., "Grateful to God or Just Plain Grateful? A Comparison of Religious and General Gratitude," *Journal of Positive Psychology* 6, no. 5 (2011).h. 389-391.

mengukur rasa syukur individu kepada Tuhan sebagai konstruk unidimensional. Alat ukur ini diadaptasi dalam penelitian ini dengan mengikuti prosedur adaptasi alat ukur menurut psikometri. Contoh item pada skala awal adalah *"If I were to make a list of all the things God has done for me, it would be a very long list."* Sebelum digunakan dalam pengambilan data utama, skala adaptasi perlu diuji terlebih dahulu. Pengujian dilakukan untuk memastikan kesesuaian struktur dimensi dengan data empiris. Konteks pengujian adalah Muslim dewasa Indonesia sehingga beberapa kata dari item disesuikan. Oleh karena itu, validitas konstruk diuji menggunakan CFA. CFA menilai apakah struktur unidimensional pada skala awal dapat dipertahankan setelah proses adaptasi.

Analisis CFA terhadap Gratitude Toward God Scale menunjukkan kecocokan model yang memadai. Model yang diuji terdiri atas 4 item dengan struktur unidimensional. Hasil uji indeks kecocokan menunjukkan nilai $\chi^2(2)=5{,}56$, $p=0{,}062$; RMSEA=0,0557; CFI=0,995; dan TLI=0,986. Nilai p yang tidak signifikan, RMSEA di bawah 0,06, serta CFI dan TLI di atas 0,95 menunjukkan bahwa model memiliki kecocokan yang baik dengan data empiris. Hasil *standardized factor loading* menunjukkan bahwa semua item signifikan dalam mengukur konstruk rasa syukur kepada Tuhan ($p<0{,}001$). Item 3 dengan nilai *loading* 0,843 dan item 4 dengan nilai *loading* 0,840 memiliki kontribusi paling kuat. Item 1 memiliki nilai *loading* 0,633, sedangkan item 2 memiliki nilai loading 0,458. Seluruh item berada di atas ambang batas minimum 0,40. Hasil analisis reliabilitas juga menunjukkan konsistensi internal yang baik, dengan nilai *Cronbach's Alpha* sebesar 0,763. Dengan demikian, keempat item dapat diterima sebagai indikator yang sahih untuk merepresentasikan konstruk rasa syukur kepada Tuhan.

Berdasarkan hasil CFA, skala rasa syukur kepada Tuhan yang digunakan dalam penelitian ini tetap terdiri atas 4 item. *Blueprint* akhir skala rasa syukur kepada Tuhan disusun berdasarkan struktur unidimensional yang telah terbukti fit dengan data empiris. *Blueprint* akhir tersebut disajikan pada Tabel 3.3.

Tabel 3.3. *Blueprint* Skala Rasa Syukur kepada Tuhan

No	Dimensi	Indikator	Nomor Item	Jumlah Item
1.	Rasa Syukur kepada Tuhan	Individu mengakui berkah berasal dari Tuhan.	1, 3	2
		Individu merasakan syukur atas berkat dan perlindungan Tuhan.	2, 4	2
			Total	4

4. Harapan

a) Definisi Konseptual

Snyder mendefinisikan harapan sebagai seperangkat pemikiran yang terdiri dari dua komponen utama, yaitu *agency* (kepercayaan diri untuk mencapai tujuan) dan *pathways* (rencana dan strategi untuk mencapai tujuan tersebut).*Agency hope* mengacu pada *sense of successful determination* atau tekad yang berhasil dalam mencapai tujuan, baik di masa lalu, saat ini, maupun di masa depan. *Pathways hope*

mengacu pada *sense of being able to generate successful plans* atau kemampuan untuk merencanakan cara-cara yang berhasil untuk mencapai tujuan.[12]

b) Definisi Operasional

Harapan merupakan kemampuan individu untuk menetapkan tujuan serta keyakinan dalam mencapainya melalui motivasi dan perencanaan. Variabel ini diukur menggunakan *self-report Hope Scale* dari Snyder dengan skala Likert lima poin. Konstruk ini terdiri dari dua dimensi, yaitu *agency* (keyakinan dan dorongan mencapai tujuan) dan *pathways* (kemampuan merencanakan cara mencapai tujuan). Skor diperoleh dari penjumlahan seluruh item.

***c)* Instrumen Penelitian**

Pengukuran harapan dalam penelitian ini menggunakan *the Hope Scale* dari Snyder et al. Skala ini pada bentuk awal terdiri atas 8 item dengan skala Likert lima poin. Skala awal mengukur dua dimensi, yaitu agency hope dan pathways hope. Alat ukur ini diadaptasi dalam penelitian ini dengan mengikuti prosedur adaptasi alat ukur menurut psikometri. Contoh item pada skala awal adalah *"My past experiences have prepared me well for my future"* dan *"I can think of many ways to get the things in life that are most important to me."*

Sebelum digunakan dalam pengambilan data utama, skala adaptasi perlu diuji terlebih dahulu. Pengujian dilakukan untuk memastikan kesesuaian struktur faktor dengan data empiris. Konteks pengujian adalah Muslim dewasa Indonesia. Oleh karena itu, validitas konstruk diuji menggunakan CFA. CFA awal menilai apakah dua dimensi awal, yaitu *agency hope* dan *pathways hope*, dapat dipertahankan setelah proses adaptasi. Analisis CFA awal terhadap *the Hope Scale* menunjukkan bahwa model dua faktor belum sesuai dengan data empiris. Model awal terdiri atas 8 item dengan dua faktor, yaitu agency hope dan pathways hope. Hasil uji indeks kecocokan menunjukkan nilai $\chi^2(19)=202$, $p<0{,}001$; RMSEA=0,130; CFI=0,887; dan TLI=0,834. Nilai RMSEA yang tinggi serta CFI dan TLI yang belum memenuhi kriteria ≥ 0,90 menunjukkan bahwa model awal belum fit.

Untuk memperbaiki struktur dimensi, dilakukan EFA dan kemudian dilanjutkan dengan CFA terhadap model dua dimensi baru. Hasil CFA model baru menunjukkan peningkatan kecocokan model, dengan nilai $\chi^2(19)=126$, $p<0{,}001$; RMSEA=0,0892; CFI=0,945; dan TLI=0,920. Nilai CFI dan TLI di atas 0,90 menunjukkan bahwa model memiliki kecocokan yang baik, meskipun RMSEA masih berada dalam kategori *marginal fit*. Semua item memiliki nilai *standardized factor loading* di atas 0,55 dan signifikan pada $p<0{,}001$. Faktor pertama diberi nama *Active Hope*, dengan nilai *loading* item antara 0,683–0,758. Faktor kedua diberi nama *Resilient Hope*, dengan nilai *loading* item antara 0,552–0,731. Nilai *Cronbach's Alpha* total sebesar 0,845 menunjukkan bahwa skala memiliki reliabilitas yang baik. Dengan demikian, *the Hope Scale* versi dua dimensi baru dapat digunakan untuk mengukur konstruk harapan dalam penelitian ini.

[12] C. R. Snyder et al., "The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope.," *Journal of Personality and Social Psychology* 60, no. 4 (1991).h. 571.

Berdasarkan hasil EFA dan CFA, skala harapan yang digunakan dalam penelitian ini terdiri atas 8 item dengan dua dimensi baru. Kedua faktor tersebut adalah *Active Hope* dan *Resilient Hope*. *Blueprint* akhir skala harapan disajikan pada Tabel 3.4.

Tabel 3.4. *Blueprint* Skala Harapan

No	Dimensi	Indikator	Nomor Item	Jumlah Item
1.	Harapan aktif	Individu memiliki motivasi untuk mencapai tujuan.	1, 5	2
		Individu mampu merencanakan cara mencapai tujuan.	2, 6	2
2.	Harapan yang tangguh	Individu memiliki keyakinan dalam mencapai tujuan.	3, 7	2
		Individu mampu menemukan cara menghadapi kesulitan.	4, 8	2
			Total	8

D. Populasi dan Sampel

1. Populasi

Populasi adalah keseluruhan elemen atau orang yang memiliki karakteristik tertentu dan menjadi sasaran generalisasi hasil penelitian.[13] Kriteria inklusi dari populasi penelitian ini adalah (a) Muslim, (b) Memilki pemahaman terhadap agama Islam, (c) Berusia ≥18 tahun; dan (d) warga negara Indonesia. Dengan begitu, populasi sasaran dalam penelitian ini adalah seluruh Muslim dewasa di Indonesia. Berdasarkan data yang dimiliki oleh Kementrian Agama Republik Indonesia jumlah Muslim di Indonesia pada tahun 2023 berjumlah 244.410.757 orang yang tersebar di seluruh Indonesia. Artinya, terdapat 87,06% Muslim yang ada dibandingkan dengan agama Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, Khonghucu, dan lainnya.[14]

Jumlah populasi sasaran sangat besar dan tersebar di berbagai wilayah Indonesia, maka penelitian ini perlu menetapkan populasi terjangkau.[15] Populasi terjangkau adalah bagian dari populasi sasaran yang secara praktis dapat dijangkau oleh peneliti sesuai dengan keterbatasan waktu, sumber daya, dan metode pengumpulan data. Populasi terjangkau dalam penelitian ini adalah Muslim dewasa warga negara Indonesia yang dapat dijangkau melalui penyebaran kuesioner online menggunakan *Microsoft Forms*. Metode ini memungkinkan partisipasi responden dari berbagai provinsi tanpa hambatan geografis sehingga memperluas cakupan penelitian. Tetapi, karena penyebaran kuesioner dilakukan secara online, populasi terjangkau ini tetap bergantung pada akses internet, literasi digital, dan kesediaan responden untuk berpartisipasi. Oleh karena itu, generalisasi hasil penelitian perlu dilakukan secara hati-hati.

[13] Larry B Christensen, R Burke Johnson, and Lisa A Turner, *Research Designs, Method, and Analysis*, 13th ed. (London: Pearson, 2015).

[14] https://satudata.kemenag.go.id/dataset/detail/jumlah-penduduk-menurut-agama

[15] Christensen, Johnson, and Turner, *Research Designs, Method, and Analysis*.h. 196

Selain itu, menurut data Badan Pusat Statistik (BPS), jumlah penduduk di Indonesia yang berusia ≥15 tahun mencapai sekitar 73,16%.[16] Data ini digunakan sebagai gambaran bahwa sebagian besar penduduk Indonesia berada pada kelompok usia remaja akhir hingga dewasa. Tetapi, karena kriteria usia dalam penelitian ini adalah ≥18 tahun, data usia ≥15 tahun tidak sepenuhnya merepresentasikan populasi penelitian dan sebaiknya digunakan hanya sebagai informasi pendukung.

Kriteria usia responden yang ditetapkan ≥18 tahun dipilih karena pada usia tersebut seseorang telah dianggap dewasa secara hukum dan sosial di Indonesia. Responden dewasa dinilai mampu memberikan persetujuan penelitian (informed consent) secara mandiri. Selain itu, usia dewasa lebih relevan dalam menggambarkan pola pemikiran dan sikap keagamaan yang lebih matang. Kriteria eksklusi dalam penelitian ini adalah responden yang tidak menyetujui *informed consent*, tidak memenuhi salah satu kriteria inklusi, memberikan jawaban yang tidak lengkap, atau terindikasi mengisi kuesioner lebih dari satu kali.

2. Sampel

Jumlah sampel dalam penelitian menggunakan parameter dari Hair Jr, Hult, Ringle, Sarstedt, Danks, & Ray dengan metode *inverse square root.* Metode ini menghitung ukuran sampel minimum berdasarkan probabilitas bahwa rasio antara koefisien jalur dan *standar error* akan lebih besar dari nilai kritis untuk tingkat signifikansi tertentu. Metode ini menggunakan rumus sebagai berikut;[17]

Significance level = 1%: $n_{min} > \left(\frac{3.168}{|\rho_{min}|}\right)^2$

Nilai c (konstanta) dengan tingkat signifikansi 1% adalah 3,168 dan ρ_min yang merujuk pada penelitian sebelumnya yang relevan adalah -0,18.[18]

Significance level = 1%: $n_{min} > \left(\frac{3.168}{0,18}\right)^2$

= 309,76 (dibulatkan menjadi 310)

Jika dihitung menggunakan rumus metode *inverse square root* hasilnya adalah 309,76 atau dibulatkan 310 sampel.

Penelitian ini menggunakan teknik *non-probability* sampling, yaitu teknik pengambilan sampel di mana tidak semua anggota populasi memiliki peluang atau kesempatan yang sama untuk dipilih. Dalam penelitian psikologi, penggunaan *non-*

---

[16] https://jatim.bps.go.id/indicator/12/428/1/persentase-penduduk-menurut-kelompok-umur-dan-provinsi.html

[17] Joseph F. Hair et al., *Partial Least Squares Structural Equation Modeling (PLS-SEM) Using R*, *Practical Assessment, Research and Evaluation*, vol. 21, 2021.h. 16-17.

[18] Raymond Chi Fai Chui, "Religiosity and Psychological Well-Being of Chinese College Students in Hong Kong: The Role of Gratitude and Hope," *Mental Health, Religion and Culture* 26, no. 8 (2023).h. 78.

probability sampling cukup umum dilakukan karena populasi sasaran sering kali luas, sulit dijangkau secara langsung, dan tidak selalu tersedia kerangka sampel yang lengkap. Selain itu, penelitian psikologi umumnya melibatkan partisipasi sukarela, sehingga peneliti tidak dapat memaksa individu tertentu untuk menjadi responden. Oleh karena itu, non-probability sampling dapat menjadi pilihan yang realistis, selama peneliti menjelaskan karakteristik sampel, prosedur rekrutmen, dan keterbatasan generalisasi secara transparan.[19]

Penggunaan *non-probability* sampling dalam penelitian *structural equation modelling* (SEM) dapat dilakukan karena tujuan utamanya untuk menguji model teoretis, bukan melakukan generalisasi populasi secara luas. Walaupun teknik ini membatasi validitas eksternal,[20] kualitas estimasi dalam SEM lebih dipengaruhi oleh kecukupan ukuran sampel dan spesifikasi model.[21] Dengan pembatasan generalisasi dan pelaporan sampel secara transparan, validitas internal model tetap dapat dipertahankan. Teknik sampling yang digunakan dalam penelitian ini adalah *convenience sampling* dengan kombinasi *snowball sampling.* Teknik ini menggunakan orang yang paling mudah diakses atau yang paling mudah dipilih. *Convenience sampling* dapat lebih mudah untuk menyaring kelompok-kelompok Muslim dewasa di Indonesia. Setelah itu, untuk memperluas sampel penelitian, maka peneliti melakukan *snowball sampling.* Peserta penelitian diminta untuk mengidentifikasi peserta potensial lain yang memiliki karakteristik tertentu.[22] Teknik ini memiliki keterbatasan dalam hal generalisasi karena tidak semua anggota populasi memiliki peluang yang sama untuk terpilih. Hasil penelitian ini perlu ditafsirkan dengan mempertimbangkan karakteristik sampel yang diperoleh, serta dilaporkan secara transparan dalam bagian hasil dan pembahasan.

Selain metode pengambilan sampel, menetapkan *sampling frame* juga sangat penting dalam sebuah penelitian. Walaupun biasa digunakan dalam teknik *random sampling,* akan tetapi pada teknik *non-random sampling* ini juga dapat berguna. Tujuannya untuk mengidentifikasi elemen-elemen yang termasuk dalam masing-masing subkelompok, memastikan bahwa setiap subkelompok terwakili dengan proporsi yang tepat dalam sampel, serta mengetahui kelompok-kelompok mana saja yang akan dituju. Sampling frame dalam penelitian ini mencakup berbagai kelompok dan komunitas Muslim dewasa di Indonesia yang relevan dengan tujuan penelitian. Kelompok tersebut meliputi majelis ta'lim dan pengajian, organisasi keagamaan, institusi pendidikan dan akademik, serta komunitas dan forum diskusi online. Penetapan sampling frame ini bertujuan untuk menjangkau partisipan dengan latar belakang orientasi keagamaan yang beragam sehingga dapat memperkaya data

---

[19] Theresa J B Kline, "Sample Issues, Methodological Implications, and Best Practices," *Canadian Psychological Association* 49, no. 2 (2017).h. 71-77.

[20] Samuel J Stratton, "Population Sampling : Probability and Non-Probability Techniques," *Cambrige University Press* 38, no. 2 (2023).h. 147-148.

[21] Erika J Wolf et al., "Sample Size Requirements for Structural Equation Models: An Evaluation of Power, Bias, and Solution Propriety," *Educational and Psychological Measurement* 76, no. 6 (2015).h. 9-14.

[22] Christensen, Johnson, and Turner, *Research Designs, Method, and Analysis*.

penelitian dan mendukung keterwakilan variasi pengalaman religius Muslim dewasa Indonesia.

Partisipan dalam penelitian kualitatif ini dipilih secara purposif dari kelompok responden yang sebelumnya telah berpartisipasi dalam tahap kuantitatif. Pemilihan ini didasarkan pada karakteristik tertentu yang dinilai relevan dan informatif untuk tujuan eksplorasi mendalam melalui pendekatan fenomenologi. Kriteria seleksi mencakup tiga kelompok utama, yaitu pertama, individu dengan skor rasa syukur kepada Tuhan tinggi, tetapimemiliki skor *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB) rendah, sehingga merefleksikan ketidaksesuaian antara sikap syukur dan kondisi psikologis spiritual. Kedua, individu dengan skor orientasi keagamaan tiap dimensi tinggi tetapi skor harapan rendah, yang dapat menunjukkan adanya ketegangan antara orientasi religius dan harapan hidup. Jumlah partisipan pada tahap kualitatif sebanyak 12-15 orang, dengan memperhatikan prinsip *information power. Information power* adalah prinsip dalam penelitian kualitatif yang menyatakan bahwa semakin kaya, relevan, dan mendalam informasi yang diberikan oleh sampel terhadap tujuan penelitian, semakin sedikit jumlah partisipan yang dibutuhkan. Kecukupan sampel ditentukan oleh tujuan penelitian, spesifisitas partisipan, penggunaan teori, kualitas wawancara, dan strategi analisis.[23] Melalui pendekatan ini, diharapkan dapat menangkap keragaman pengalaman dan makna subjektif partisipan dengan lebih kaya dan mendalam.

Dalam penelitian ini, memiliki jumlah sampel yang berbeda-beda menyesuaikan tujuan penelitian. Menjawab rumusan masalah pertama, rekonstruksi teori *Islamic psychological well-being* (IPWB) menggunakan 573 responden untuk menguji enam dimensi awal dengan *confirmatory factor analysis* (CFA). Tetapi hasilnya menunjukkan kecocokan model yang buruk, sehingga penelitian ini melakukan pengambilan data ulang sebanyak 708 responden untuk *exploratory factor analysis* (EFA) IPWB dan pengujian lanjutan CFA. Selanjutnya, menjawab rumusan masalah kedua untuk pengujian model teoritis dan melihat pengaruh antar variabel menggunakan SEM berjumlah 708 responden menggunakan responden yang sama. Terakhir, menjawab rumusan masalah ketiga tahapan kualitatif, menggunakan 15 partisipan untuk dilakukan wawancara mendalam temuan kuantitatif.

E. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data pada penelitian ini menggunakan survey (kuesioner) dan wawancara mendalam *(in depth interview).* Penelitian kuantitatif *ex post facto study* teknik utamanya adalah menggunakan survey atau kuesioner. Peneliti akan menyebarkan kuesioner yang terstruktur untuk mengumpulkan data dari responden mengenai berbagai aspek dari orientasi keagamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, ekstrinsik-personal, rasa syukur kepada Tuhan, harapan, dan *Islamic psychological well-being*. Kuesioner tersebut menggunakan skala Likert untuk mengukur dari dimensi dari masing-masing teori. Kuesioner dapat didistribusikan secara *online* melalui platform survei *online* atau secara langsung melalui *paper-based* di komunitas

[23] Kirsti Malterud, Volkert Dirk Siersma, and Ann Dorrit Guassora, "Sample Size in Qualitative Interview Studies: Guided by Information Power," *Qualitative Health Research* 26, no. 13 (2015).h. 1-8.

Muslim.[24] Pada tahap penelitian kualitatif fenomenologi menggunakan teknik wawancara semi-terstruktur. Peneliti melakukan wawancara mendalam dengan partisipan penelitian berdasarkan hasil temuan kuantitatif. Tujuannya untuk mendalami dinamika yang terjadi antarvariabel untuk mengeksplorasi perspektif partisipan penelitian mengenai pengalaman pribadi mereka dengan topik penelitian. Pelaksanaan wawancara mendalam dilakukan secara tatap muka atau melalui platform komunikasi online tergantung pada ketersediaan dan kenyamanan responden.[25] Peneliti membuat panduan wawancara semi-terstruktur yang mencakup pertanyaan tentang pengalaman hidup, pandangan keagamaan, dan persepsi orientasi keagamaan, rasa syukur kepada Tuhan, harapan, dan *Islamic psychological well-being*. Wawancara semi-terstruktur merupakan wawancara yang terbuka, namun terarah yang memungkinkan menghasilkan data terarah dan luas.

Prosedur pengumpulan data dilakukan secara tatap muka maupun secara daring, menggunakan platform seperti Zoom atau Google Meet, disesuaikan dengan ketersediaan dan kenyamanan partisipan. Setiap sesi wawancara berlangsung selama sekitar 60 hingga 120 menit, memberikan kesempatan bagi partisipan untuk secara reflektif dan mendalam mengungkapkan pengalaman serta pandangan mereka. Seluruh proses wawancara direkam dengan menggunakan perangkat perekam digital atau fitur rekam daring, setelah sebelumnya mendapatkan persetujuan tertulis atau lisan dari partisipan. Setelah wawancara selesai, data audio tersebut ditranskripsikan secara verbatim untuk menjaga keutuhan narasi dan akurasi makna dalam proses analisis. Transkrip yang dihasilkan kemudian dianalisis secara mendalam dengan menggunakan *reflexive thematic analysis* dan *interpretative phenomenological analysis.*

F. Teknik Analisis Data

Penelitian ini pertama kali melakukan uji validitas untuk skala menggunakan teknik *factor analysis* atau analisis faktor. Analisis faktor dapat digunakan untuk menguji struktur internal dan konten tes. sangat berguna dalam menghasilkan bukti berdasarkan struktur internal dan konten tes. Dua teknik analisis faktor yang digunakan, yaitu *exploratory factor analysis* (EFA) dan *confirmatory factor analysis* (CFA). EFA berguna untuk mengeksplorasi struktur faktor yang mendasari sekumpulan item atau pertanyaan dalam instrumen. Selain itu, EFA dapat membantu mengidentifikasi dan mengelompokkan item-item ke dalam faktor-faktor yang mewakili konstruk teoretis tertentu. CFA dapat berfungsi sebagai langkah lanjutan setelah melakukan EFA atau konfirmasi model teoritis yang telah ada pada skala. CFA merupakan pendekatan *model-driven approach* yang digunakan untuk menguji struktur faktor yang telah ada sebelumnya.[26]

---

[24] Fraenkel, Wallen, and Hyun, *How to Design and Evaluate Research in Education*.h. 393-400.

[25] Christensen, Johnson, and Turner, *Research Designs, Method, and Analysis*.h.377.

[26] Mohsen Tavakol and Angela Wetzel, "Factor Analysis: A Means for Theory and Instrument Development in Support of Construct Validity," *International journal of medical education* 11 (2020).h. 245–247.

Watkins mendefinisikan EFA sebagai alat eksplorasi statistik untuk mengungkap dan memahami struktur laten di balik kumpulan variabel dan menjadi pondasi dalam mengembangkan instrumen ilmiah yang valid.[27] EFA adalah metode statistik multivariat untuk mengurangi jumlah variabel; mengidentifikasi dimensi laten; menguji validitas konstruk; dan mengembangkan dan menyempurnakan instrumen pengukuran. EFA dapat dilakukan lima langkah praktis, yaitu melakukan cek kelayakan data, melakukan ekstraksi faktor, menentukan jumlah faktor, rotasi faktor, dan interpretasi atau penamaan faktor.[28] Setelah melakukan EFA untuk menemukan struktur faktor awal, peneliti dapat menggunakan CFA. CFA dapat sebagai proses lanjutan atau pengujian kerangka teoritis yang telah ada.[29] Menurut Umar dan Nisa, CFA dapat menguji apakah semua item dalam alat ukur mengukur konstruk yang sama dan menilai kontribusi setiap item terhadap konstruk yang diukur. Beberapa langkah praktis yang dapat dilakukan untuk melakukan CFA, yaitu (1) Spesifikasi diagram model satu faktor atau multi-faktor; (2) Pembentukan persamaan korelasi antar item dari teori; (3) Pengumpulan data dan estimasi parameter model; (4) Penghitungan matriks korelasi model vs data; (5) Pengujian hipotesis kesesuaian model (fit); (6) Uji signifikansi parameter setelah model fit; (7) Modifikasi model jika tidak fit; dan (8) Evaluasi item yang valid dan tidak valid.[30] Dengan demikian, EFA dan CFA digunakan untuk menjawab rumusan masalah pertama dengan mengeksplorasi dan mengonfirmasi struktur model pengukuran berdasarkan data empiris.

Teknik analisis data yang digunakan untuk analisis kuantitatif adalah menggunakan *structural equation modeling* (SEM). SEM merupakan sebuah teknik pemodelan statistik yang menggabungkan antara analisis faktor, analisis regresi, dan analisis jalur. Ketiga analisis tersebut membuat peneliti mampu melakukanan analisis hubungan antara variabel laten dan variebel indikator. Selain itu, mampu menganalisis juga hubungan antar variabel laten tersebut. SEM dapat menggambarkan secara visual dan kuantitatif dari model teoritis yang kompleks yang membuat peneliti mampu melakukan pengujian pengaruh langsung dan tidak langsung antar variabel.[31] Model SEM ini memungkinkan peneliti untuk memodelkan dan memperkirakan hubungan kompleks antara berbagai variabel dependen dan independen. Konsep-konsep yang dipertimbangkan biasanya tidak dapat diobservasi dan diukur secara tidak langsung dengan berbagai indikator. Dalam memperkirakan hubungan, SEM memperhitungkan

---

[27] Marley W. Watkins, "Exploratory Factor Analysis: A Guide to Best Practice," *Journal of Black Psychology* 44, no. 3 (2018).h .219-221.

[28] Brett Williams, Andrys Onsman, and Ted Brown, "Exploratory Factor Analysis: A Five-Step Guide for Novices," *Journal of Emergency Primary Health Care* 8, no. 3 (2010).h. 4-10.

[29] Vera Costa and Rui Sarmento, "Confirmatory Factor Analysis : A Case Study," no. June (2005).h. 1-2.

[30] Jahja Umar and Yunita Faela Nisa, "Uji Validitas Konstruk Dengan CFA Dan Pelaporannya," *Jurnal Pengukuran Psikologi dan Pendidikan Indonesia* 9, no. 2 (2020).h. 1-11.

[31] Leila Karimi and Denny Meyer, "Structural Equation Modeling in Psychology: The History, Development and Current Challenges," *International Journal of Psychological Studies* 6, no. 4 (2014).h. 123.

kesalahan pengukuran pada variabel yang diamati. Hasilnya, metode ini memperoleh pengukuran yang lebih tepat terhadap konsep teoritis yang diminati.[32]

Pendekatan SEM yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan *Covariate-Based* SEM (CB-SEM).[33] CB-SEM merupakan teknik pemodelan persamaan struktural yang basisnya kovarians. CB-SEM merupakan metode untuk menguji hubungan antar variabel laten dengan pendekatan berbasis teori, yang bertujuan untuk mengkonfirmasi model yang telah ditetapkan berdasarkan teori sebelumnya.[34] CB-SEM membutuhkan asumsi distribusi normal dengan ukuran sampel yang besar agar parameternya akurat. CB-SEM menilai seberapa baik model yang dihipotesiskan dengan berbagai macam indeks kecocokan, seperti Chi-Square, RMSEA, CFI, dan TLI.[35] *Root Mean Square Error of Approximation* (RMSEA) dan *Standardized Root Mean Square Residual* (SRMR) digunakan untuk menilai kesalahan aproksimasi dalam model, dengan nilai RMSEA $\leq$ 0,08 dan SRMR $\leq$ 0,05 sebagai indikator kecocokan yang baik. Indeks-indeks ini membantu menentukan apakah model yang diuji cukup mewakili hubungan dalam data sebelum membandingkannya dengan model lain. *Comparative Fit Index* (CFI) dan *Tucker-Lewis Index* (TLI) juga digunakan dalam menilai model, di mana CFI $\geq$ 0,90 menunjukkan model yang sangat baik dengan membandingkan model yang diuji dengan model independen, sedangkan TLI $\geq$ 0,90 mengoreksi CFI dengan penalti terhadap kompleksitas model yang berlebihan. Indeks-indeks ini membantu menentukan apakah model yang diuji cukup mewakili hubungan dalam data sebelum membandingkannya dengan model lain atau melakukan modifikasi lebih lanjut.[36] Dengan demikian, CB-SEM digunakan untuk menjawab rumusan masalah kedua dengan menguji kesesuaian model teoritis terhadap data empiris.

Teknik analisis data kualitatif dalam penelitian ini menggunakan pendekatan *Reflexive Thematic Analysis* (RTA) yang dikembangkan oleh Braun dan Clarke.[37] RTA merupakan bentuk evolusi dari *Thematic Analysis* (TA), yang awalnya diperkenalkan sebagai metode fleksibel untuk mengidentifikasi dan menganalisis tema dalam data kualitatif, namun dalam praktiknya sering disalahpahami sebagai teknik deskriptif yang netral tanpa refleksi teoretis.[38] Untuk mengatasi kekeliruan ini, Braun dan Clarke menegaskan bahwa RTA menempatkan peneliti sebagai *co-*

---

[32] Marko Sarstedt, Christian M. Ringle, and Joseph F. Hair, *Partial Least Squares Structural Equation Modeling*, *Handbook of Market Research*, 2021.h. 4.

[33] Karimi and Meyer, "Structural Equation Modeling in Psychology: The History, Development and Current Challenges."h. 129.

[34] Ganesh Dash and Justin Paul, "CB-SEM vs PLS-SEM Methods for Research in Social Sciences and Technology Forecasting," *Technological Forecasting and Social Change* 173, no. July (2021).h. 4.

[35] Karimi and Meyer, "Structural Equation Modeling in Psychology: The History, Development and Current Challenges."h. 129.

[36] Dash and Paul, "CB-SEM vs PLS-SEM Methods for Research in Social Sciences and Technology Forecasting."h. 3.

[37] Virginia Braun and Victoria Clarke, "Reflecting on Reflexive Thematic Analysis," *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health* 11, no. 4 (2019).h. 589-597.

[38] Virginia Braun and Victoria Clarke, "Using Thematic Analysis in Psychology," *Qualitative Research in Psychology* 3, no. 2 (2006).h. 77-101.

producer of meaning, dan tema dilihat sebagai hasil konstruksi aktif yang dibentuk melalui interaksi antara peneliti, data, dan konteks analisis. Pendekatan ini sangat cocok untuk mengeksplorasi makna subjektif secara mendalam, terutama dalam konteks fenomenologis, karena memungkinkan analisis yang reflektif, interpretatif, dan sensitif terhadap pengalaman partisipan.[39] Proses analisis dalam RTA terdiri dari enam langkah utama, yaitu (1) Familiarisasi; Membaca berulang dan mencatat pemikiran awal. (2) *Generating Codes*: Kode awal dikembangkan berdasarkan makna, bukan sekadar label deskriptif. (3) *Searching for Themes*; Tema berkembang dari hubungan antarkode, bukan dari struktur wawancara. (4) *Reviewing Themes*; Tema ditinjau secara kritis, apakah saling mendukung atau tumpang tindih. (5) *Defining and Naming Themes*; Setiap tema diberi definisi konseptual yang tajam. (6) *Producing the Report*; Tema ditulis sebagai narasi analitik, bukan daftar kutipan.[40]

Analisis kualitatif memadukan RTA dan *Interpretative Phenomenological Analysis* (IPA). RTA digunakan untuk mengidentifikasi pola makna lintas partisipan, sedangkan IPA diterapkan pada sub-sampel terpilih secara *purposive* untuk menggali pemaknaan pengalaman secara idiografis. Kedua hasil analisis diintegrasikan melalui matriks konvergensi sebagai bentuk triangulasi analitik untuk memperkuat kredibilitas dan memperdalam interpretasi temuan. IPA merupakan pendekatan kualitatif yang khas dalam psikologi untuk menelaah secara mendalam pengalaman hidup personal (*lived experience*) dan makna yang dibangun partisipan atas pengalamannya.[41] IPA didasarkan pada tiga prinsip utama, yaitu fenomenologi, hermeneutika, dan idiografi. Analisis IPA diarahkan untuk memahami pengalaman partisipan dan mengakui proses interpretasi melalui *double hermeneutic.*[42] IPA juga menegaskan peran aktif peneliti dalam proses pemaknaan melalui interpretasi dua tahap atas aktivitas *sense-making* partisipan.[43]

IPA lebih tepat untuk memahami karakteristik idiografis partisipan, maka IPA umumnya menggunakan *purposive sampling* dengan sampel relatif homogen agar pengalaman yang diteliti sejenis dan dapat dianalisis secara intensif per kasus.[44] Pengumpulan data dilakukan melalui wawancara mendalam semi-terstruktur yang fleksibel, direkam dan ditranskrip, sehingga peneliti dapat menelusuri area makna

[39] Braun and Clarke, "Reflecting on Reflexive Thematic Analysis."

[40] David Byrne, "A Worked Example of Braun and Clarke's Approach to Reflexive Thematic Analysis," *Quality and Quantity* 56, no. 3 (2022).h. 1398-1410.

[41] Jonathan A Smith, "Interpretative Phenomenological Analysis : Getting at Lived Experience Interpretative Phenomenological Analysis : Getting at Lived Experience," *The Journal of Positive Psychology* 2, no. 3 (2017).h. 303-304.

[42] Jonathan A. Smith and Mike Osborn, "Interpretative Phenomenological Analysis as a Useful Methodology for Research on the Lived Experience of Pain," *British Journal of Pain* 9, no. 1 (2015).h. 41-42.

[43] Jan Pringle et al., "Interpretative Phenomenological Analysis: A Discussion and Critique," *Nurse Researcher* 18, no. 3 (2011).h. 20-24.

[44] Abayomi Alase, "The Interpretative Phenomenological Analysis (IPA): A Guide to a Good Qualitative Research Approach," *International Journal of Education & Literacy Studies* 5, no. 2 (2017).h. 13-14.

yang muncul selama wawancara.[45] Penelitian IPA yang kuat menunjukkan transparansi proses analitik, menyajikan kutipan partisipan yang memadai, serta mengartikulasikan pola konvergensi dan divergensi pengalaman lintas kasus sebagai indikator kedalaman interpretasi.[46] Tahapan analisis IPA terdiri dari beberapa langkah, yaitu (a) membaca transkrip berulang dan membuat catatan eksploratoris, (b) mentransformasikan catatan menjadi tema-tema emergen, (c) menelusuri hubungan antartema dan mengelompokkannya sehingga terbentuk struktur tema secara sistematis. Pelaporan hasil kemudian disusun sebagai narasi analitik dengan tiap tema didefinisikan dan diilustrasikan dengan kutipan verbatim yang disertai komentar interpretatif peneliti untuk menunjukkan bukti dan kedalaman pemaknaan.[47]

[45] Elizabeth Chapman and Jonathan A Smith, "Interpretative Phenomenological Analysis and the New Genetics," *Journal of Health Psychology* 7, no. 2 (2002).h. 127.

[46] Jonathan A Smith, "Evaluating the Contribution of Interpretative Phenomenological Analysis : A Reply to the Commentaries and Further Development of Criteria," *Health Psychology Review* 5, no. 1 (2011).h. 59-60.

[47] Igor Pietkiewicz and Jonathan A Smith, "A Practical Guide to Using Interpretative Phenomenological Analysis in Qualitative Research Psychology," *Czasopismo Psychologiczne Psychological Journal* 20, no. 1 (2014).h. 7-13.

BAB IV
KONSTRUKSI DAN VALIDASI MODEL *ISLAMIC PSYCHOLOGICAL WELL-BEING*

Bab IV membahas proses konstruksi *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB) melalui pengembangan dan pengujian model secara empiris. Pengujian dilakukan untuk mengevaluasi struktur faktor, validitas konstruk, dan reliabilitas IPWB sebagai model kesejahteraan psikologis Muslim berbasis nilai-nilai Islam. Selain itu, bab ini juga menjelaskan rekonstruksi dimensi IPWB dari model teoritis awal hingga terbentuk model empiris yang lebih stabil, kontekstual, dan sesuai dengan pengalaman kesejahteraan Muslim dewasa Indonesia. Pembahasan dalam bab ini juga menyoroti integrasi antara konsep *psychological well-being* dan perspektif *sa'ādah* dalam Islam sebagai landasan konseptual kesejahteraan Muslim. Dengan demikian, hasil konstruksi IPWB diharapkan mampu memberikan kontribusi teoretis dan empiris dalam pengembangan psikologi Islam kontemporer.

A. Pengembangan dan Validasi *Islamic Psychological Well-Being*

Bab IV ini untuk menjawab rumusan masalah pertama, yaitu mengkonstruksi model *Islamic psychological well-being* pada Muslim Dewasa yang memperhatikan nilai-nilai non-epistemik. Pada bab II menjelaskan bahwa *Islamic Psychological Well-being* (IPWB) merupakan hasil intergrasi dari teori *psychological well-being* yang dikembangkan oleh Ryff dan nilai-nilai Islam. Skala IPWB dalam penelitian ini berjumlah 40 *item* dengan 11 *item unfavorable. Item-item* ini adalah hasil konstruksi dari peneliti yang perlu diujicobakan baik validitas dan reliabilitasnya. Skala ini memiliki enam struktur dimensi yang merupakan hasil rekonstruksi enam struktur dimensi PWB Ryff. Enam dimensi IPWB, yaitu adalah orientasi tujuan dunia-akhirat, autonomi bermoral, aktualisasi fitrah *(aḥsan taqwīm)*, tanggung jawab kekhalifahan, relasi sosial amanah, dan penerimaan transenden *(riḍā)*.

Tabel 4.1. Konstruksi awal dimensi IPWB

No	Dimensi	Kode Dimensi
1.	Orientasi Tujuan Dunia-Akhirat	OT
2.	Autonomi Bermoral	AB
3.	Aktualisasi Fitrah *(Aḥsan taqwīm)*	AF
4.	Tanggung Jawab Kekhalifahan	TK
5.	Relasi Sosial Amanah	RS
6.	Penerimaan Transenden *(Riḍā)*	PT

Pengembangan teori dan skala IPWB menggunakan teknik CFA awal, lalu EFA, dan CFA kembali dalam penelitian ini berkaitan dengan gagasan *Rough Confirmatory Data Analysis* (*Rough* CDA) yang diusulkan oleh Fife dan Rodgers. Mereka menjelaskan bahwa dalam membuat skala baru, peneliti biasanya memulai dengan CFA untuk menguji model awal yang diperkirakan, kemudian melakukan EFA untuk mengevaluasi kembali struktur ketika model awal tidak sesuai, dan akhirnya kembali ke CFA untuk konfirmasi yang terakhir. Pendekatan ini sejalan dengan kerangka *Exploratory Data Analysis* (EDA)/*Confirmatory Data Analysis*

(CDA) *continuum*, di mana penggunaan analisis konfirmasi untuk tujuan eksplorasi dianggap sah asalkan dilakukan dengan cara yang terbuka dan jujur dalam laporan penelitian.[1]

Selanjutnya, pendekatan ini didukung oleh pandangan Szollosi dan Donkin yang menegaskan pentingnya kritik dan perbaikan teori sebelum melakukan pengujian empiris yang ketat, di mana CFA awal berfungsi sebagai pengujian eksperimental yang dapat dilanjutkan dengan EFA untuk memperbaiki struktur teori, dan diakhiri dengan CFA ulang untuk validasi terakhir.[2] Selain itu, Worthington dan Whittaker mencatat bahwa praktik kembali ke EFA setelah CFA awal tidak berhasil menciptakan model yang sesuai pernah terjadi dalam pengembangan skala, meskipun mereka menilai prosedur itu sebagai *"somewhat questionable"* jika dilakukan tanpa alasan metodologis yang jelas.[3] *"Somewhat questionable"* terjadi pada saat peneliti menggunakan data yang sama untuk melakukan pengujian EFA setalah CFA. Hal ini perlu dihindari karena melanggar prinsip *cross validation* dan meningkatkan risiko bias interpretasi.

Pendekatan awal yang memanfaatkan CFA berbasis teori, diikuti dengan EFA dan kemudian CFA lagi, memiliki dasar yang kuat dalam *theory-driven evaluation*. Chen dan Rossi menyoroti pentingnya menciptakan model teori program yang menyeluruh untuk meningkatkan validitas baik secara internal maupun eksternal pada saat yang bersamaan. Dalam proses pengembangan skala, CFA awal digunakan untuk memeriksa kesesuaian model teoretis yang telah secara jelas dirumuskan.[4] Tetapi, sebagaimana diungkapkan oleh Coryn et al. dalam tinjauan praktik evaluasi yang berorientasi teori, sering kali ditemukan ketidaksesuaian antara teori dan data yang diperoleh, yang mengakibatkan model awal tidak sesuai.[5] Dengan demikian, diperlukan langkah eksploratif tambahan untuk secara empiris mengevaluasi kembali struktur dimensi yang dihasilkan dari data lapangan melalui EFA. Selain itu, Chen menguraikan bahwa evaluasi yang berorientasi teori bersifat metode yang beragam dan dapat beradaptasi, di mana perpaduan antara pendekatan deduktif (CFA) dan induktif (EFA) dianggap sah dalam upaya mencapai pemahaman yang lebih mendalam dan valid mengenai fenomena yang diteliti.[6] Dengan demikian, siklus CFA, lalu EFA, dan CFA lagi sejalan dengan semangat integrasi antara teori dan data

---

[1] Joe Rodgers, "Understanding the Exploratory / Confirmatory Data Analysis Continuum : Moving Beyond the ' Replication Crisis ' Understanding the Exploratory / Confirmatory Data Analysis Continuum :," *American Psychologist* (2021).h. 4-5.

[2] Aba Szollosi and Chris Donkin, "Arrested Theory Development : The Misguided Distinction Between Exploratory and Confirmatory Research," *Perspectives on Psychological Science* (2021).h. 2-4.

[3] Roger L Worthington and Tiffany A Whittaker, "Scale Development Research A Content Analysis and Recommendations for Best Practices," *The Counseling Psychologist* 34, no. 6 (2006).h. 815-816.

[4] Huey-tsyh Chen and Peter H Rossi, "The Theory-Driven Approach to Validity," *Evaluation and Program Planning* 10 (1987).h. 102.

[5] Chris L S Coryn et al., "A Systematic Review of Theory-Driven Evaluation Practice From 1990 to 2009 Chris," *American Journal of Evaluation* 32, no. 2 (2011).h. 215-217.

[6] Huey T Chen, "A Theory-Driven Evaluation Perspective on Mixed Methods Research," *Research in the School* 13, no. 1 (2006).h. 81-82.

empiris dalam evaluasi yang berorientasi teori untuk menghasilkan model skala yang lebih tepat dan sesuai konteks.

Skala IPWB ini harus dianalisis properti psikometrinya agar skala ini bisa valid dan reliabel untuk melakukan pengukuran terhadap variabel laten. Langkah pertama yang dilakukan adalah menilai validitas struktural dengan menggunakan CFA. CFA dilakukan untuk melihat kesesuaian hipotesis struktur delapan dimensi dengan data empiris.[7] Model CFA perlu melaporkan nilai *Chi-Square* untuk mengukur selisih antara matriks kovarians yang diprediksi oleh model (Σ) dan matriks kovarians dari data sebenarnya (S). Tetapi, *Chi-Square* ini sangat sensitif terhadap sampel yang jumlahnya besar. Kriterinya, jika nilai p > 0,05; maka model fit atau diterima. Selanjutnya, model CFA memenuhi tiga kriteria utama, yaitu *Root Mean Square Error of Approximation* (RMSEA), *Comparative Fit Index* (CFI), dan *Tucker-Lewis Index* (TLI). RMSEA dapat mengukur seberapa besar kesalahan aproksimasi dalam model per unit derajat kebebasan (*degree of freedom*) dengan kriteria RMSEA < 0,05; artinya model sangat fit. CFI dapat membandingkan model yang dibangun dengan model nol (*null model*), yaitu model tanpa hubungan antar item. Kriterianya CFI > 0,90; maka model fit dan CFI > 0,95; maka model sangat fit. TLI memberikan penalti terhadap model yang terlalu kompleks dengan kriteria TLI > 0,90; maka model fit dan TLI > 0,95; maka model sangat fit.[8] Selanjutnya, peneliti melakuakn CFA menggunakan *software* Jamovi.

B. *Islamic Psychological Well-Being* Enam Dimensi

Penelitian CFA skala IPWB enam dimensi melibatkan sebanyak 573 responden. Rentang usia responden berada antara 18 tahun hingga 75 tahun, dengan rerata usia sebesar 28,95 tahun. Berdasarkan jenis kelamin, mayoritas responden adalah perempuan sebanyak 363 orang (63,4%), sedangkan laki-laki berjumlah 210 orang (36,6%). Status perkawinan menunjukkan bahwa sebagian besar responden belum menikah (317 orang; 55,3%), diikuti oleh responden yang menikah (239 orang; 41,7%), bercerai (5 orang; 0,9%), dan berpisah karena kematian pasangan (12 orang; 2,1%). Dalam hal pendidikan terakhir, mayoritas responden berpendidikan Strata 1/D4 (297 orang; 51,8%), diikuti oleh SMA (172 orang; 30%), S2 (50 orang; 8,7%), D3 (24 orang; 4,2%), S3 (11 orang; 1,9%), SMP (15 orang; 2,6%), dan SD (4 orang; 0,7%). Berikut ini adalah tabel demografi dari uji CFA ini:

[7] Natsu Sasaki et al., "Japanese Version of the 42-Item Psychological Well-Being Scale (PWBS-42): A Validation Study," *BMC Psychology* 8, no. 1 (2020): 1–11.h. 3-4.

[8] Jahja Umar and Yunita Faela Nisa, "Uji Validitas Konstruk Dengan CFA Dan Pelaporannya," *Jurnal Pengukuran Psikologi dan Pendidikan Indonesia* 9, no. 2 (2020).h. 7-8.

Tabel 4.2. Karakteristik Responden Pengujian IPWB Awal

Variabel	Kategori	Frekuensi	Persentase
Jenis Kelamin	Laki-laki	210	36,6%
	Perempuan	363	63,4%
Status Perkawinan	Belum Menikah	317	55,3%
	Menikah	239	41,7%
	Bercerai	5	0,9%
	Berpisah Karena Kematian	12	2,1%
Pendidikan Terakhir	SD	4	0,7%
	SMP	15	2,6%
	SMA	172	30%
	D3	24	4,2%
	D4/S1	297	51,8%
	S2	50	8,7%
	S3	11	1,9%
Usia	Minimal	18	-
	Maksimal	75	-
	Rerata	28,95	-
Jumlah Responden	Total	573	100%

Penelitian ini melakukan analisis CFA untuk menguji kelayakan model pengukuran skala IPWB yang terdiri atas delapan dimensi. Analisis CFA dilakukan untuk memastikan bahwa struktur dimensi yang diajukan sesuai dengan data empiris yang diperoleh dari responden penelitian. Tabel berikut menyajikan ringkasan hasil uji *model fit* untuk model enam dimensi skala IPWB yang dianalisis:

Tabel 4.3. *Model Fit* IPWB Enam Dimensi

Model Fit	Enam Dimensi
X^2	2809
df	725
p	<0,001
RMSEA	0,0749
CFI	0,649
TLI	0,622

Hasil analisis CFA menunjukkan bahwa model pengukuran yang diuji belum memenuhi kriteria kecocokan (fit) yang memadai. Berdasarkan uji *chi-square*, diperoleh nilai sebesar χ^2 = 27809 dengan derajat kebebasan (df) = 725 dan nilai signifikansi p < 0,001. Nilai ini menunjukkan bahwa terdapat perbedaan yang signifikan antara model teoritis dengan data empiris. Walaupun demikian, karena uji *chi-square* sangat sensitif terhadap ukuran sampel, maka penilaian model fit tidak hanya mengandalkan uji ini, melainkan juga melihat indeks-indeks kelengkapan lainnya (*fit indices*). Indeks RMSEA yang diperoleh sebesar 0,0749 dengan interval kepercayaan 90% antara 0,0681 hingga 0,0736. Nilai RMSEA ini berada dalam kategori *moderate fit* atau kecocokan sedang. Meskipun demikian, rentang interval kepercayaan tersebut tidak mencakup nilai ideal di bawah 0,05, yang berarti model masih belum menunjukkan kecocokan yang sangat baik. Lebih lanjut, nilai CFI

sebesar 0,649 dan nilai TLI sebesar 0,622 menunjukkan bahwa model memiliki tingkat kecocokan yang rendah. Keduanya berada jauh di bawah ambang batas minimum sebesar 0,90 yang biasanya digunakan sebagai indikator model fit yang baik. Nilai-nilai yang rendah ini mengindikasikan bahwa model yang dibangun tidak secara substansial lebih baik dibanding model nol atau model yang tidak mengasumsikan adanya hubungan antar item.

Secara keseluruhan, hasil ini mengindikasikan bahwa model CFA yang diuji tidak fit dengan data, baik berdasarkan nilai *chi-square* yang signifikan, nilai CFI dan TLI yang rendah, maupun nilai RMSEA yang masih berada pada taraf sedang. Oleh karena itu, model ini perlu dilakukan modifikasi lebih lanjut, seperti meninjau kembali struktur dimensi yang diajukan, melakukan penghapusan item yang tidak valid, atau mempertimbangkan korelasi antar-error yang relevan agar diperoleh model pengukuran yang lebih sesuai dengan data empiris.

Model yang tidak fit saat menggunakan CFA sudah dianalisis dalam penelitian Goretzko dkk.[9] Penelitian tersebut melakukan analisis kepada 221 studi dari jurnal *Psychological Assessment* (2015–2020) yang menggunakan CFA. Temuan penelitian yang menarik bahwa 64,5% model yang diuji menunjukkan *poor fit* berdasarkan kriteria *cutoff* klasik dari Hu & Bentler.[10] Beberapa alasan model CFA tidak fit terjadi karena beberapa sebab, yaitu model yang kompleks, kesalahan dalam eksplorasi awal (EFA), data yang tidak ideal, atau penilaian fit yang tidak kontekstual. Penggunaan *cutoff* yang kaku dalam CFA sangat tidak dapat diandalkan. Evaluasi model harus memperhitungkan kondisi data dan analisis yang spesifik sehingga *cutoff* harus bersifat dinamis.[11] Skala IPWB yang dianalisis menggunakan CFA menunjukkan bahwa model yang terlalu kompleks menjadi kendala untuk mencapai kriteria model fit. Semakin banyak item, semakin besar kemungkinan indikator menyumbang eror. Struktur model enam dimensi berdasarkan hipotesis teoritis yang belum melakukan (EFA). Ketika model CFA dibangun berdasarkan hasil EFA yang salah, tentu saja hasil CFA menjadi tidak fit. Dengan demikian, untuk mengatasi model yang tidak fit peneliti memutuskan untuk melakukan EFA kepada skala IPWB ini sebagai perbandingam model IPWB.

C. *Islamic Psychological Well-Being* Empat Dimensi

Penelitian ini menggunakan dua set data yang berbeda untuk memastikan validitas dan reliabilitas konstruk pengukuran IPWB. Untuk memastikan adanya keandalan struktural yang solid, penelitian ini menerapkan dua tahap pengujian. CFA awal dilaksanakan pada 573 responden untuk mengevaluasi kecocokan model IPWB yang terdiri dari delapan dimensi yang telah dikembangkan secara teoritis. Namun,

[9] David Goretzko, Karik Siemund, and Philipp Sterner, "Evaluating Model Fit of Measurement Models in Confirmatory Factor Analysis," *Educational and Psychological Measurement* 84, no. 1 (2024).h. 133-134.

[10] Li Tze Hu and Peter M. Bentler, "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria versus New Alternatives," *Structural Equation Modeling* 6, no. 1 (1999).h. 1-55.

[11] Katharina Groskurth, Matthias Bluemke, and Clemens M. Lechner, "Why We Need to Abandon Fixed Cutoffs for Goodness-of-Fit Indices: An Extensive Simulation and Possible Solutions," *Behavior Research Methods* 56, no. 4 (2024).h. 3904-3906.

karena CFA awal menunjukkan hasil yang belum memadai, dilakukan analisis ulang terhadap struktur dengan EFA pada kelompok baru yang terdiri dari 708 responden. Hasil struktur dari EFA kemudian diperiksa kembali melalui CFA akhir. Pendekatan ini mengikuti prinsip *cross-validation*, sesuai dengan anjuran dalam literatur psikometri terkini, untuk memastikan model IPWB yang dibentuk memiliki stabilitas dan kemampuan untuk digeneralisasi. Analisis EFA dilakukan terhadap data dari 708 responden yang memiliki karakteristik demografis sebagaimana dijelaskan berikut ini.

Responden memiliki rentang usia antara 18 hingga 75 tahun, dengan rerata usia sebesar 30,50 tahun. Berdasarkan jenis kelamin, mayoritas responden adalah perempuan sebanyak 484 orang (68,4%), sementara laki-laki berjumlah 224 orang (31,6%). Status perkawinan menunjukkan bahwa 332 orang (46,9%) belum menikah, 353 orang (49,9%) menikah, 9 orang (1,3%) bercerai, dan 14 orang (2,0%) berpisah karena kematian pasangan. Tingkat pendidikan terakhir responden paling banyak adalah D4/S1 (444 orang; 62,7%), diikuti oleh SMA (128 orang; 18,1%), S2 (77 orang; 10,9%), D3 (20 orang; 2,8%), S3 (16 orang; 2,3%), SMP (19 orang; 2,7%), dan SD (4 orang; 0,6%). Berikut ini adalah tabel demografi dari uji EFA ini:

Tabel 4.4. Karakteristik Responden Pengujian IPWB Lanjutan

Variabel	Kategori	Frekuensi	Persentase
Jenis Kelamin	Laki-laki	224	31,6%
	Perempuan	484	68,4%
Status Perkawinan	Belum Menikah	332	46,8%
	Menikah	353	49,9%
	Bercerai	9	1,3%
	Berpisah Karena Kematian	14	2%
Pendidikan Terakhir	SD	4	0,6%
	SMP	19	2,3%
	SMA	128	18,1%
	D3	20	2,8%
	D4/S1	444	62,7%
	S2	77	10,7%
	S3	16	2,3%
Usia	Minimal	18	-
	Maksimal	75	-
	Rerata	30,5	-
Jumlah Responden	Total	708	100%

Kriteria pertama yang harus dipenuhi dalam analisis EFA adalah terkait dengan *Bartlett's Test of Sphericity* dan *Kaiser-Meyer-Olkin* (KMO) sebagai langkah awal pemeriksaan data.[12] *Bartlett's Test of Sphericity* untuk menguji apakah matriks korelasi secara signifikan berbeda dari matriks identitas yang berarti semua variabel tidak berkorelasi. *Bartlett's Test of Sphericity* harus signifikan ($p < 0,05$) agar data

[12] Brett Williams, Andrys Onsman, and Ted Brown, "Exploratory Factor Analysis: A Five-Step Guide for Novices," *Journal of Emergency Primary Health Care* 8, no. 3 (2010): 1–13.h. 5.

dapat dianalisis menggunakan analisis faktor. Menguji apakah matriks korelasi secara signifikan berbeda dari matriks identitas yang berarti semua variabel tidak berkorelasi. KMO dapat mengukur apakah korelasi antar variabel cukup tinggi untuk dibentuk menjadi dimensi. Nilai KMO berkisar dari 0 hingga 1, dan nilai KMO ≥ 0,50 dianggap layak untuk analisis faktor, bahkan nilai KMO yang disarankan ≥ 0,70.[13] Berikut ini adalah hasil pengujian *Bartlett's Test of Sphericity* dan KMO untuk skala IPWB menggunakan *software* JASP :

Tabel 4.5. Uji Kelayakan Data

Indikator	Nilai	Kriteria	Interpretasi
KMO	0,885	≥ 0,80	Sangat baik
Bartlett's Test	11497,432	p < 0,05	Signifikan
df	741	–	–
p-value	<0,001	–	Layak EFA

Hasil *Bartlett's Test of Sphericity* dan KMO menunjukkan bahwa data yang akan dianalisis memiliki struktur korelasi yang layak untuk dilakukan EFA. Hasil *Bartlett's Test of Sphericity* ini menunjukkan signifikansi dengan nilai p < 0,001, maka hipotesis nol bahwa tidak ada korelasi antar item ditolak. Hal ini berarti terdapat korelasi yang cukup antar item, sehingga data dianggap memenuhi syarat untuk melanjutkan analisis faktor. Nilai KMO *Measure of Sampling Adequacy* keseluruhan yang diperoleh sebesar 0,885 menunjukkan bahwa data secara keseluruhan sangat memadai dan termasuk dalam kategori *meritorious* menurut pedoman Kaiser. Kedua indikator ini telah memenuhi prasayarat utama sebelum melakukan ekstraksi faktor.[14]

Selanjutnya dalam penentuan ekstraksi jumlah faktor dilakukan menggunakan beberapa kriteria.[15] Pertama menggunakan *Factor Analysis* (FA)-based *parallel analysis*, bukan sekadar mengandalkan kriteria *eigenvalue* > 1. Metode *eigenvalue* tanpa disertai oleh *paralel analysis* dikritik kurang akurat dan cenderung menghasilkan *overfactoring*. *Parallel analysis* membandingkan eigenvalue data asli dengan eigenvalue dari data acak simulasi.[16]

4.6. Hasil *FA-Based Parallel Analysis* IPWB

Faktor	*Eigenvalue* Data Aktual	*Eigenvalue* Simulasi	Keputusan
1	9,513	0,525	Dipertahankan
2	2,813	0,435	Dipertahankan
3	1,062	0,387	Dipertahankan
4	0,894	0,354	Dipertahankan
5	0,579	0,328	Dipertahankan
6	0,540	0,297	Dipertahankan
7	0,472	0,267	Dipertahankan

[13] Marley W. Watkins, "Exploratory Factor Analysis: A Guide to Best Practice," *Journal of Black Psychology* 44, no. 3 (2018): 219–246.h. 226-227.

[14] Watkins, "Exploratory Factor Analysis: A Guide to Best Practice."h. 226-227.

[15] Williams, Onsman, and Brown, "Exploratory Factor Analysis: A Five-Step Guide for Novices."h. 6-8.

[16] Watkins, "Exploratory Factor Analysis: A Guide to Best Practice." H. 235.

8	0,293	0,240	Dipertahankan
9	0,254	0,217	Dipertahankan
10	0,191	0,195	Tidak dipertahankan

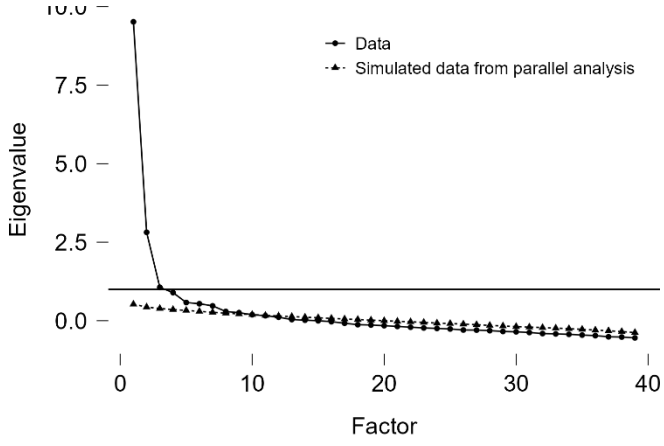
Kedua, berdasarkan kriteria *eigenvalue greater than one*, dihasilkan sembilan faktor pertama juga menunjukkan nilai *eigenvalue* di atas 1 (F1 = 10,234; F2 = 3,624; F3 = 1,794; F4 = 1,647; F5 = 1,335; F6 = 1,284; F7 = 1,217; F8 = 1,059; F9 = 1,023). Temuan ini mengindikasikan sembilan faktor yang signifikan. Tetapi, kriteria ini sering kali mengekstraksi terlalu banyak faktor, terutama pada instrumen dengan jumlah item yang besar.[17]

4.7. *Eigenvalue* dan Varians IPWB

Faktor	Eigenvalue	Proporsi Varians (%)	Varians Kumulatif (%)
1	10,234	25,00	25,00
2	3,624	7,90	32,90
3	1,794	3,40	36,20
4	1,647	3,10	39,30
5	1,335	2,10	41,40
6	1,284	2,00	43,40
7	1,217	1,70	45,20
8	1,059	1,30	46,50
9	1,023	1,30	47,70

Ketiga, melalui kritera inspeksi *scree plot* memperlihatkan titik *elbow* yang jelas pada faktor keempat, yang mengindikasikan perubahan kemiringan kurva dari tajam menjadi relatif datar. Setelah faktor keempat, tambahan faktor hanya memberikan peningkatan varians yang minimal dan cenderung merepresentasikan varians residual.

Gambar 4.1. *Screeplot* IPWB



[17] Williams, Onsman, and Brown, "Exploratory Factor Analysis: A Five-Step Guide for Novices."h. 6.

Hasil penentuan jumlah faktor menunjukkan terdapat perbedaan antara kriteria statistik dan evaluasi struktural. Kriteria *eigenvalue* > 1 dan *FA-based parallel analysis* mengindikasikan sembilan faktor yang signifikan secara statistik. Tetapi, kriteria *scree plot* memperlihatkan titik *elbow* pada faktor keempat, yang menandakan bahwa setelah faktor tersebut tambahan varians yang dijelaskan relatif minimal dan cenderung berada pada wilayah residual. Penilaian lebih lanjut dilakukan terhadap struktur faktor mengindikasikan *overfactoring* pada sembilan faktor.[18] Indikasinya terletak pada fragmentasi konstruk dan kompleksitas model yang tinggi. Dalam kerangka EFA, pemilihan jumlah faktor tidak hanya mempertimbangkan signifikansi statistik, tetapi juga stabilitas struktur, kejelasan konstruk, dan prinsip *parsimony*.[19] Maka dari itu, dengan analisis keseimbangan antara kriteria statistik dan interpretabilitas konseptual memutuskan bahwa model empat faktor dinilai sebagai representasi struktur laten yang lebih stabil, koheren, dan layak untuk diuji lebih lanjut.

4.8. Ringkasan Pertimbangan Penentuan Jumlah Faktor

Kriteria	**Hasil**
Eigenvalue > 1	9 faktor
FA-Based Parallel Analysis	9 faktor
Scree Plot	4 faktor
Indikasi *Overfactoring*	Teridentifikasi pada model 9 faktor
Prinsip *Parsimony*	Mendukung solusi yang lebih sederhana
Interpretabilitas Konstruk	Lebih jelas pada model 4 faktor

Setelah menetapkan model empat dimensi pada IPWB, selanjutnya menginterpretasikan struktur dimensi melalui *pattern matrix*. Rotasi yang digunakan adalah rotasi *oblique (Promax)*, maka interpretasi dilakukan menggunakan *pattern matrix*, bukan *structure matrix*.[20] Pengelompokan item dilakukan menggunakan kriteria *factor loading* ≥ 0,40 dengan mempertimbangkan tidak adanya *cross-loading* yang substansial.

4.9. Pengelompokan Item

Faktor	**Item**	**Loading**
Faktor 1	AF4	0,726
	TK2	0,642
	AB3	0,614
	TK4	0,591
	TK3	0,564
	OT3	0,550
	AF1	0,544

[18] Watkins, "Exploratory Factor Analysis: A Guide to Best Practice."h. 235.

[19] Williams, Onsman, and Brown, "Exploratory Factor Analysis: A Five-Step Guide for Novices."h. 9.

[20] Matt C. Howard, "A Review of Exploratory Factor Analysis Decisions and Overview of Current Practices: What We Are Doing and How Can We Improve?," *International Journal of Human-Computer Interaction* 32, no. 1 (2016).h. 54-55

	AB2	0,542
	PT3	0,500
	AF6	0,493
	PT2	0,467
	AF3	0,452
	AF7	0,449
	AF5	0,432
	RS5	0,425
	RS3	0,410
Faktor 2	AB4	0,692
	PT5	0,676
	PT4	0,675
	TK5	0,634
	RS6	0,623
	OT7	0,613
	AB6	0,575
	AB5	0,559
	AF8	0,502
	TK6	0,494
	OT8	-0,434
Faktor 3	OT2	0,847
	OT1	0,740
	OT6	0,487
	RS4	0,480
	PT1	0,452
Faktor 4	A1	0,780
	OT4	0,740
	OT5	0,458

Faktor 1 merupakan dimensi terbesar dengan enam belas item dan *loading* yang relatif konsisten (≥ 0,40), menunjukkan struktur faktor yang kuat dan stabil. Faktor 2 terdiri atas sebelas item dengan *loading* memadai, termasuk satu item dengan *loading* negatif (PL8). Faktor 3 dan Faktor 4 masing-masing terdiri dari lima dan tiga item, memenuhi syarat minimal pembentukan faktor yang stabil seperti yang disarnkan oleh Howard.[21] Terdapat 5 item yang dihapus karena memiliki *loading* faktor yang rendah di bawah 0,4.[22] Selain itu, korelasi antar faktor menunjukkan adanya korelasi antar keempat faktor tersebut. Tetapi, dengan menggunakan rotasi *oblique (promax)* untuk ilmu sosial, maka korelasi tersebut diperbolehkan. Korelasi moderat antar faktor (r = 0,25–0,58) menunjukkan bahwa konstruk saling berkaitan tetapi tetap berbeda, yang mendukung penggunaan rotasi *oblique.*[23]

[21] Howard, "A Review of Exploratory Factor Analysis Decisions and Overview of Current Practices: What We Are Doing and How Can We Improve?"

[22] Mohsen Tavakol and Angela Wetzel, "Factor Analysis: A Means for Theory and Instrument Development in Support of Construct Validity," *International journal of medical education* 11, no. 2 (2020).h. 245.

[23] Watkins, "Exploratory Factor Analysis: A Guide to Best Practice."h. 231.

4.10. Korelasi Antar Faktor

	F1	F2	F3	F4
F1	1,00	0,325	0,577	0,478
F2	0,325	1,00	0,442	0,251
F3	0,577	0,442	1,00	0,302
F4	0,478	0,251	0,302	1,00

Struktur model empat dimensi yang terbentuk menunjukkan pola pengelompokan item yang relatif jelas dan konsisten dengan prinsip *simple structure.* Eliminasi empat item dengan *loading* rendah meningkatkan kejelasan struktur faktor. Prosedur interpretasi menggunakan *pattern matrix, cutoff loading* ≥ 0,40, evaluasi *cross-loading*, dan penggunaan rotasi *oblique* telah mengikuti praktik sesuai standar EFA. Maka dari itu, model empat faktor ini dapat dianggap stabil dan siap untuk tahap pengujian reliabilitas dan *confirmatory factor analysis* (CFA).

Model empat dimensi baru, dinalisis lebih lanjut menggunakan CFA agar mendapatkan justifikasi validitas lebih lanjut. Berikut ini hasil analisis CFA berdasarkan model empat dimensi yang baru menggunakan *software* JASP.

Tabel 4.11. *Model Fit* Enam Dimensi Baru IPWB

Model Fit	Empat Dimensi
X^2	1511,876
df	554
p	<0,001
RMSEA	0,049
CFI	0,852
TLI	0,841

Hasil CFA pada model enam dimensi skala IPWB menunjukkan bahwa model ini belum mencapai tingkat kecocokan yang optimal. Meskipun nilai Chi-Square (χ^2) sebesar 1511.876 dengan derajat kebebasan (df) sebesar 554 menunjukkan hasil yang signifikan ($p < 0,001$), hal ini mengindikasikan adanya perbedaan antara model yang diajukan dengan data empiris. Namun, Chi-Square sering kali sensitif terhadap ukuran sampel besar, sehingga indeks lain perlu dipertimbangkan. Indeks RMSEA sebesar 0,049 menunjukkan bahwa model memiliki tingkat kesalahan aproksimasi yang rendah dan berada pada kategori fit, yang berarti bahwa model ini cukup mendekati data dalam konteks populasi. Nilai CFI sebesar 0,852 dan TLI sebesar 0,841 masih berada di bawah ambang batas 0,90, yang menunjukkan bahwa model ini belum sepenuhnya mencapai kecocokan yang baik. Kedua indeks ini menunjukkan bahwa model empat dimensi IPWB masih belum menggambarkan data secara optimal. Meskipun ada beberapa indikator yang menunjukkan perbaikan, hasil ini mengindikasikan perlunya revisi lebih lanjut pada model, seperti memperbaiki struktur dimensi, mempertimbangkan modifikasi model, atau menghapus item dengan *factor loading* rendah. Dengan demikian, model ini perlu disesuaikan agar lebih akurat dalam merepresentasikan konstruk IPWB.

Hasil penelompokan EFA awal terdapat 35 item yang membentuk empat dimensi, untuk mencapai model yang lebih stabil akhirnya 13 item yang memilki

loading rendah dihapus.[24] Item-item yang dihapus adalah OT3, OT5, AF1, AB3, TK1, TK4, dan RS1. Setelah itu, dilakukan kembali analisis CFA untuk melihat model fit skala IPWB empat dimensi menggunakan *software* JASP:

Tabel 4.12. *Model Fit* Empat Dimensi Pengurangan Item

Model Fit	**Empat Dimensi**
X^2	492,497
df	183
p	<0,001
RMSEA	0,049
CFI	0,913
TLI	0,900

Pengujian CFA ulang menunjukkan menunjukkan bahwa model ini mencapai tingkat kecocokan yang cukup baik dengan data. Nilai *Chi-Square* (χ^2) sebesar 49,.497 dengan derajat kebebasan (df) sebesar 183 dan *p-value* <0,001 menunjukkan adanya perbedaan signifikan antara model dengan data empiris. Namun, perlu diingat bahwa nilai *chi-Square* sangat sensitif terhadap ukuran sampel besar, sehingga meskipun signifikan, hal ini tidak serta-merta berarti bahwa model tidak cocok. Indeks RMSEA sebesar 0,049 berada dalam kategori fit yang baik, karena berada di bawah ambang batas 0,05, menunjukkan bahwa model ini memiliki kesalahan aproksimasi yang rendah. Nilai CFI sebesar 0,913 dan TLIsebesar 0,900 menunjukkan bahwa model empat dimensi ini sudah cukup sesuai dengan data, karena kedua nilai tersebut berada di atas batas minimum 0,90, CFI dan TLI yang mendekati 1 menandakan bahwa model ini memiliki kecocokan yang kuat dan dapat diterima secara statistik. Hal ini mengindikasikan bahwa struktur empat dimensi pada skala IPWB sudah menggambarkan data dengan cukup baik.

Factor loading menjadi hal yang perlu dilaporkan selanjutnya, nilai koefisien *factor loading* untuk semua item dengan hasil uji signifikasnsinya.[25] Berikut ini hasil *factor loading* berserta uji signifikasninya dari skala IPWB empat dimensi menggunakan *software* JASP:

Tabel 4.13. *Factor Loadings* Empat Dimensi IPWB

Factor	***Indicator***	***Std. Estimate***	***p***
Dimensi 1	AF1	0,419	<0,001
	AF3	0,411	<0,001
	AF6	0,588	<0,001
	AF7	0,598	<0,001
	OT3	0,558	<0,001
	PT3	0,452	<0,001
Dimensi 2	AB4	0,670	<0,001
	AB6	0,542	<0,001

[24] Phill Gagne and R. Gregory Hancock, "Measurement Model Quality, Sample Size, and Solution Propriety in Confirmatory Factor Models," *MULTIVARIATE BEHAVIORAL RESEARCH* 41, no. 1 (2006).h. 79-80,

[25] Umar and Nisa, "Uji Validitas Konstruk Dengan CFA Dan Pelaporannya."h.10.

	TK5	0,584	<0,001
	TK6	0,575	<0,001
	AF8	0,562	<0,001
	OT7	0,674	<0,001
	RS6	0,574	<0,001
	PT4	0,557	<0,001
	PT5	0,542	<0,001
Dimensi 3	OT1	0,696	<0,001
	OT2	0,678	<0,001
	OT6	0,480	<0,001
Dimensi 4	AB1	0,430	<0,001
	OT4	0,667	<0,001
	OT5	0,374	<0,001

Stevens mengusulkan bahwa nilai *loading* di atas 0,40 dapat dipertimbangkan untuk interpretasi. *Loading* ini menunjukkan bahwa konstruk dapat menjelaskan setidaknya 16% varians dari indikator. Wei dan Nguyen melaporkan bahwa nilai *loading* di atas 0,50 dianggap cukup baik dan menunjukkan konvergensi yang memadai. *Loading* ini menunjukkan bahwa konstruk menjelaskan setidaknya 25% varians dari indikator. Hair dkk menyarankan bahwa idealnya nilai loading harus minimal 0,70. *Loading* sebesar ini menunjukkan bahwa konstruk dapat menjelaskan sekitar 49% varians dari indikator.[26] Knekta dkk memilki pendapat yang berbeda bahwa keputusan dalam analisis faktor tidak sekadar merujuk pada batasan angka. Menurutnya, tidak terdapat aturan baku yang kaku dalam hal *factor loading* analisis faktor. Selain *factor loading,* perlu juga mempertimbangkan ranah teoretis dan kecocokan model secara keseluruhan. Model yang diuji menunjukkan indeks kecocokan yang dapat diterima, sehingga mendukung struktur internal instrumen tersebut.

Nilai *standardized estimate* pada dimensi 1 bergerak dari 0,411 (AF3) hingga 0,598 (AF7). Seluruh indikator pada dimensi ini memiliki nilai *standardized estimate* di atas 0,40 dan signifikan secara statistik ($p < 0,001$). Hal ini menunjukkan bahwa masing-masing item memiliki kontribusi yang bermakna dalam merepresentasikan konstruk laten. Secara umum, nilai *loading* ini menunjukkan bahwa dimensi 1 memiliki kekuatan hubungan yang cukup baik antara indikator dan konstruk, sehingga mendukung struktur internal model pengukuran pada dimensi tersebut. Nilai *standardized estimate* pada dimensi 2 bergerak dari 0,542 (AB6 dan PT5) hingga 0,674 (OT7). Seluruh indikator pada dimensi ini memiliki nilai *standardized estimate* di atas 0,50 dan signifikan secara statistik ($p < 0,001$). Hal ini menunjukkan bahwa setiap item memiliki kontribusi yang baik dalam merepresentasikan konstruk laten. Secara keseluruhan, nilai *loading* pada dimensi 2 menunjukkan hubungan yang cukup kuat antara indikator dan konstruk, sehingga mendukung validitas konvergen sdan struktur internal model pengukuran pada dimensi ini.

[26] Gordon W. Cheung et al., *Reporting Reliability, Convergent and Discriminant Validity with Structural Equation Modeling: A Review and Best-Practice Recommendations*, *Asia Pacific Journal of Management*, vol. 41 (Springer US, 2024).h.750-751.

Nilai *standardized estimate* pada dimensi 3 berkisar antara 0,480 (OT6) hingga 0,696 (OT1). Seluruh indikator signifikan secara statistik ($p < 0,001$), yang menunjukkan bahwa masing-masing item memiliki hubungan yang bermakna dengan konstruk laten yang diukur. Secara keseluruhan, nilai *loading* pada dimensi 3 menunjukkan bahwa struktur internal konstruk didukung secara empiris. Nilai *standardized estimate* pada dimensi 4 berkisar antara 0,374 (OT5) hingga 0,667 (OT4). Seluruh indikator signifikan secara statistik ($p < 0,001$), yang menunjukkan bahwa setiap item memiliki hubungan yang bermakna dengan konstruk laten yang diukur. Secara keseluruhan, hasil ini menunjukkan bahwa dimensi 4 didukung secara empiris oleh indikator-indikator yang signifikan dan mampu merepresentasikan konstruk yang diukur.

Berbagai perdebatan metodologis terjadi dalam *factor loading* CFA. Dalam menginterpretasi *factor loading* tidak bersifat tunggal. Beberapa ahli mengajukan batas angka atau nilai *factor loading* untuk menentukan indikator kuat yang merepresentasikan konstruk yang diukur. Tetapi, Knekta dkk mengkritik pendekatan berbasis batas angka yang kaku. Ia menegaskan bahwa keputusan mempertahankan indikator harus mempertimbangkan konteks teoretis dalam kecocokan model secara keseluruhan. Dalam penelitian ini, hampir seluruh indikator memenuhi batas minimal interpretasi, walaupun terdapat satu indikator dengan *loading* 0,374. Indikator ini tidak otomatis dieliminasi berdasarkan kriteria nilai *loading factor.* Tetapi, indikator tersebut tetap dipertahankan karena signifikan secara statistik dan tidak menurunkan kualitas model fit. Temuan ini mencerminkan posisi moderat dalam perdebatan ilmiah, yakni menyeimbangkan standar empiris kuantitatif dengan justifikasi teoretis dalam evaluasi model pengukuran.

Selanjutnya adalah menghitung reliabilitas skala IPWB dengan empat dimensi yang telah dianalisis sebelumnya. Berikut ini adalah hasil penghitungan reliabilitas skala IPWB :

Tabel 4.14. Reliabilitas Skala IPWB

Dimensi	***Coefficient ω***
1	0,762
2	0,822
3	0,776
4	0,701
Total	0,885

Kriteria koefisien alpha di atas 0,70 biasanya dianggap memadai dan tidak perlu ada pengembangan skala lebih lanjut. Tetapi, penggunaan alpha sebagai justifikasi tanpa mempertimbangkan struktur skala adalah praktik yang kurang tepat.[27] Schmitt mengkritik praktik penggunaan koefisien alpha 0,70 sebagai standar baik. Nilai alpha yang relatif rendah (misalnya 0,50) masih dapat diterima jika ukuran lainnya

[27] Keith S. Taber, "The Use of Cronbach's Alpha When Developing and Reporting Research Instruments in Science Education," *Research in Science Education* 48, no. 6 (2018).h. 1287-1288.

mendukung. Hal ini mengindikasikan bahwa interpretasi reliabilitas sebaiknya dilakukan secara kontekstual, bukan hanya berdasarkan angka baku.[28]

Nilai koefisien ω menunjukkan bahwa seluruh dimensi memiliki reliabilitas yang baik. Dimensi 2 memiliki nilai tertinggi (0,822), selanjutnya Dimensi 3 (0,776) dan Dimensi 1 (0,762), yang menunjukkan konsistensi internal yang baik. Dimensi 4 memiliki nilai ω sebesar 0,701 yang masih berada pada batas minimal yang dapat diterima. Secara keseluruhan, skala IPWB menunjukkan reliabilitas total yang tinggi (ω = 0,885), menandakan konsistensi internal yang kuat. Walaupun terdapat variasi antar dimensi, seluruh nilai berada di atas batas 0,70, sehingga secara kontekstual instrumen ini dapat dinilai reliabel dan layak digunakan dalam penelitian.

D. Perbandingan Model *Islamic Psychological Well-Being*

4.15. Perbandingan Model *Islamic Psychological Well-Being*

Model	χ^2	df	RMSEA	CFI	TLI
Model Enam Dimensi	2809	725	0,0749	0,649	0,622
Model Empat Dimensi	492,497	183	0,049	0,913	0,900

Perbandingan model *Islamic psychological well-being* menunjukkan perbedaan kualitas kecocokan model. Model enam dimensi memilki kecocokan yang buruk dengan nilai CFI 0,649, TLI 0,622 dan RMSEA 0,0749 yang sanagat rendah. Hal ini mengindikasikan bahwa model enam dimensi gagal merepresentasikan kovariansi antar indikator secara memadai, sehingga secara praktis model tidak layak dipertahankan. Selanjutnya, model empat dimensi menunjukkan peningkatan yang substansial dengan RMSEA 0,049, CFI 0,913, dan TLI 0,900 yang memenuhi kriteria penerimaan umum. Hal ini menandakan bahwa model yang direvisi jauh lebih konsisten dengan data dan lebih *parsimonious*. Secara keseluruhan, temuan ini menguatkan bahwa restrukturisasi model menjadi empat dimensi menghasilkan model pengukuran yang lebih stabil dan lebih dapat dipertanggungjawabkan untuk interpretasi konstruk *Islamic psychological well-being*.

E. *Islamic Psychological Well-Being* sebagai Model Kontekstual Kesejahteraan Muslim

Analisis CFA enam dimensi awal menunjukkan struktur konseptual IPWB awal belum terkonfirmasi oleh data empirik dengan indeks kecocokan yang buruk (CFI: 0,649).[29] Kecocokan model yang buruk bukan sekadar permasalahan teknis psikometris, tetapi rumusan IPWB yang sangat normatif bertentangan dengan realita pengalaman kesejahteraan bagi Muslim. Kondis demikian mendorong dilakukannya analisis EFA untuk mengonstruk struktur IPWB agar sesuai dengan kondisi empirik yang menghasilkan struktur empat dimensi yang optimal.[30] Selanjutnya, diuji kembali

[28] Neal Schmitt, "Uses and Abuses of Coefficient Alpha," *Psychological Assessment* 8, no. 4 (1996).h. 350-353.

[29] Umar and Nisa, "Uji Validitas Konstruk Dengan CFA Dan Pelaporannya."h. 4-5.

[30] Tavakol and Wetzel, "Factor Analysis: A Means for Theory and Instrument Development in Support of Construct Validity."h. 245.

menggunakan CFA dengan peningkatan kecocokan model yang baik (CFI: 0,913). Rangkaian pengujian yang dilakukan menegaskan bahwa konstruk IPWB tidak sepenuhnya normatif-teoritis, tetapi hasil sintesis antara idealitas konseptual dan realitas empiris.[31]

Padahal, konstruksi enam dimensi *psychological well-being* (PWB) telah terbukti diberbagai studi lintas negara. Awalnya Ryff sebagai pembuat teori PWB membuktikan bahwa model enam dimensi PWB fit di Amerika Serikat sebagai model teoritis utama dengan versi 120 item.[32] Pada penelitian selanjutnya, Ryff meneliti dengan skala yang lebih ringkas, yaitu 18 item, hasilnya pun membuktikan model enam dimensi fit dengan data empiris.[33] Studi adaptasi di Swedia tetap menunjukkan model enam dimensi yang fit, walaupun dengan korelasi antardimensi yang tinggi.[34] Penelitian di Jepang juga mereplikasi enam dimensi PWB memiliki model yang fit, tetapi juga menunjukkan hubungan antar faktor yang kuat.[35] Sementara itu, penelitian di Hong Kong menunjukkan model enam dimensi hanya mencapai kecocokan moderat.[36] Studi di Italia-Belarus menunjukkan invariansi struktural enam dimensi,[37] di Rumania model enam dimensi menunjukkan kecocokan yang baik meskipun antar dimensi berkorelasi tinggi,[38] dan di Taiwan struktur enam dimensi terbukti stabil antar gender.[39] Secara umum, temuan berbagai studi lintas negara menunjukkan bahwa model enam dimensi PWB bersifat konsisten dan stabil secara empiris, wlaupun tingkat kecocokan model dapat bervariasi antar konteks budaya dan sampel penelitian.

Dalam penelitian ini, model *Islamic psychological well-being* (IPWB) empat dimensi menunjukkan bahwa PWB dapat terorganisasi dalam struktur dimensi yang lebih ringkas dibandingkan model enam dimensi teoritis. Temuan ini sejalan dengan penelitian Latifa dkk. 2023 yang menunjukkan bahwa kesejahteraan psikologis dapat

---

[31] Chen and Rossi, "The Theory-Driven Approach to Validity."h. 102.

[32] Carol D. Ryff, "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being," *Journal of Personality and Social Psychology* 57, no. 6 (1989).h. 1077-1079.

[33] Carol D. Ryff and Corey Lee M. Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited," *Journal of Personality and Social Psychology* 69, no. 4 (1995).h. 723-725.

[34] Petra Lindfors, Leeni Berntsson, and Ulf Lundberg, "Factor Structure of Ryff's Psychological Well-Being Scales in Swedish Female and Male White-Collar Workers," *Personality and Individual Differences* 40, no. 6 (2006).h. 1220-1221.

[35] Toshinori Kitamura et al., "Ryff's Psychological Well-Being Inventory: Factorial Structure and Life History Correlates among Japanese University Students," *Psychological Reports* 94, no. 1 (2004).h. 99-102.

[36] Sheung Tak Cheng and Alfred C.M. Chan, "Measuring Psychological Well-Being in the Chinese," *Personality and Individual Differences* 38, no. 6 (2005).h. 1313-1315.

[37] Saulo Sirigatti et al., "Measurement Invariance of Ryff's Psychological Well-Being Scales across Italian and Belarusian Students," *Social Indicators Research* 113, no. 1 (2013).h. 75-77.

[38] Éva Kállay and Claudia Rus, "Psychometric Properties of the 44-Item Version of Ryff's Psychological Well-Being Scale," *European Journal of Psychological Assessment* 30, no. 1 (2014).h. 19-20.

[39] Ren Hau Li, Chih Mei Kao, and Yi Ying Wu, "Gender Differences in Psychological Well-Being: Tests of Factorial Invariance," *Quality of Life Research* 24, no. 11 (2015).h. 2577-2579.

bersifat unidimensional melalui WHO-5. Hal ini menegaskan bahwa konstruk *well-being* dapat terorganisasi secara lebih sederhana, sehingga model empat dimensi IPWB dapat dipahami sebagai variasi empiris antara model multidimensional dan unidimensional.[40] Pengelompokan beberapa aspek *well-being* ke dalam dimensi yang lebih luas mengindikasikan adanya kedekatan konseptual antar konstruk laten. Temuan ini sejalan dengan berbagai studi yang menemukan terdapat penyederhanaan struktur faktor, seperti munculnya tiga faktor di Kanada,[41] penggabungan dimensi dan tambahan aspek spiritualitas di Belanda,[42] serta tingginya korelasi antardimensi di Amerika Serikat yang menunjukkan batas faktor kurang tegas.[43]

Penelitian remaja di Tiongkok menunjukkan struktur enam dimensi belum muncul secara jelas, karena terdapat *overlap* anatar dimensi.[44] Selanjutnya, penelitian longitudinal di Amerika Serikat menemukan dimensi PWB sangat mirip sehingga mengindikasikan tumpang tindih konstruk.[45] Temuan lain di Afrika Selatan menghasilkan struktur dua dimensi yang berbasis karakteristik item positif dan negatif.[46] Temuan lintas budasa mengkonfirmasi bahwa struktur PWB tidak selalu terdiri menjadi enam dimensi secara kaku. Tetapi, sering kali mengalami tumpang tindih atau penyederhanaan faktor, sehingga kemunculan model IPWB empat dimensi dapat dipahami sebagai variasi empiris yang masih konsisten dalam kerangka konseptual PWB.

Perbedaan antara model enam dimensi PWB dan model IPWB empat dimensi dapat dipahami sebagai bentuk integrasi konseptual. Dimensi-dimensi PWB secara empiris sering menunjukkan kedekatan makna psikologis. Penelitian pada lansia Spanyol menunjukkan bahwa item dari berbagai dimensi Ryff bergabung membentuk

---

[40] Rena Latifa et al., "Indonesian Version of WHO-5 Well-Being Index amidst COVID-19 Pandemic Settings: Scale Validation and Standardisation," *Jurnal Pengukuran Psikologi dan Pendidikan Indonesia* 12, no. 2 (2023).h. 155-156.

[41] Garrett J. Kafka and Albert Kozma, "The Construct Validity of Ryff's Scales of Psychological Well-Being (SPWB) and Their Relationship to Measures of Subjective Well-Being," *Social Indicators Research* 57, no. 2 (2002).h. 185-188.

[42] Dirk van Dierendonck, "The Construct Validity of Ryff's Scales of Psychological Well-Being and Its Extension with Spiritual Well-Being," *Personality and Individual Differences* 36, no. 3 (2004).h. 637-641.

[43] Kristen W. Springer, Robert M. Hauser, and Jeremy Freese, "Bad News Indeed for Ryff's Six-Factor Model of Well-Being," *Social Science Research* 35, no. 4 (2006).h. 1130-1131.

[44] Jie Gao and Ros McLellan, "Using Ryff's Scales of Psychological Well-Being in Adolescents in Mainland China," *BMC Psychology* 6, no. 1 (2018).h. 4-6.

[45] Kristen W. Springer, Tetyana Pudrovska, and Robert M. Hauser, "Does Psychological Well-Being Change with Age? Longitudinal Tests of Age Variations and Further Exploration of the Multidimensionality of Ryff's Model of Psychological Well-Being," *Social Science Research* 40, no. 1 (2011).h. 395-396.

[46] Carolina M. Henn, Carin Hill, and Lené I. Jorgensen, "An Investigation into the Factor Structure of the Ryff Scales of Psychological Well-Being," *SA Journal of Industrial Psychology* 42, no. 1 (2016).h. 9-10

empat dimensi baru.[47] Studi lain pada populasi yang sama menunjukkan kecenderungan pengelompokan dimensi menjadi dua domain besar *hedonic* dan *eudaimonic well-being.*[48] Penelitian di Inggris menemukan terdapat faktor kesejahteraan umum tingkat kedua yang menggabungkan *environmental mastery, personal growth, purpose in life,* dan *self-acceptance*.[49] Temuan serupa di Australia dan Norwegia menunjukkan terbentuknya faktor superordinat yang menyatukan empat dimensi inti tersebut.[50] Enam dimensi IPWB yang dirumuskan pada tahap integrasi teoritis merepresentasikan perbedaan konseptual PWB dalam perspektif Islam. Tetapi, hasil analisis faktor menunjukkan bahwa dimensi-dimensi tersebut secara empiris terorganisasi dalam empat dimensi laten yang lebih luas. Hal ini mengindikasikan bahwa beberapa dimensi konseptual IPWB memiliki kedekatan makna psikologis sehingga berfungsi sebagai satu kesatuan dalam pengalaman Muslim. Maka dari itu, struktur empat dimensi IPWB dapat dipahami sebagai manifestasi empiris dari integrasi PWB Ryff dengan nilai-nilai Islam. Artinya, dimensi yang secara teoritis dibedakan satu sama lain pada tahap pengembangan konsep, dalam analisis empiris menunjukkan kecenderungan untuk menyatu dalam struktur yang lebih sederhana.

Proses integrasi ini menjadi lebih jelas ketika ditinjau pada dimensi pertama IPWB. Dimensi pertama IPWB menggabungkan dimensi aspek pertumbuhan diri, makna hidup, dan penerimaan diri dalam satu bentuk struktural. Dalam model Ryff, ketiga aspek tersebut dikenal sebagai *personal growth* (PG), *purpose in life* (PL), dan *self-acceptance* (SA). Pada IPWB, ketiganya direkonseptualisasi menjadi aktualisasi fitrah (AF) sebagai integrasi dengan PG, orientasi tujuan dunia-akhirat (OT) sebagai integrasi dengan PL, dan Penerimaan Transenden atau *Riḍā* (PT) sebagai integrasi dengan SA. Penggabungan ini dapat dipahami melalui konsep *aḥsan taqwīm* sebagai dasar pengembangan potensi manusia dalam Islam. *Personal growth* dalam perspektif Islam tidak sekadar berfokus pada pengembangan kapasitas diri, tetapi dipahami sebagai proses aktualisasi fitrah manusia yang diciptakan dalam keadaan terbaik. Merujuk QS. al-Tīn:4, al-Ṭabarī[51] dan Ṭabāṭabāī[52] menempatkan manusia sebagai

---

[47] Feliciano Villar et al., "Measuring Well-Being among Spanish Older Adults: Development of a Simplified Version of Ryff's Scales of Psychological Well-Being," *Psychological Reports* 107, no. 1 (2010).h. 276-278.

[48] Carme Triadó et al., "Construct Validity of Ryff's Scale of Psychological Well-Being in Spanish Older Adults," *Psychological Reports* 100, no. 3_suppl (2007).h. 1161-1163.

[49] Rosemary A. Abbott et al., "An Evaluation of the Precision of Measurement of Ryff's Psychological Well-Being Scales in a Population Sample," *Social Indicators Research* 97, no. 3 (2010).h. 370-371.

[50] Richard A. Burns and M. Anthony Machin, "Investigating the Structural Validity of Ryff's Psychological Well-Being Scales across Two Samples," *Social Indicators Research* 93, no. 2 (2009).h. 371-373.

[51] Muḥammad ibn Jarīr Al Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān*, Juz 24. (Makkah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth, 2010).h. 579-580.

[52] al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*, ed. 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi, Volume 40, (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 266-267.

makhluk yang memiliki potensi intelektual, moral, dan spiritual untuk berkembang menuju kesempurnaan eksistensial.

Pola integrasi ini juga didukung oleh temuan empiris sebelumnya. Temuan Burns dan Machin menunjukkan bahwa *personal growth, purpose in life,* dan *self-acceptance* cenderung menyatu dalam satu faktor kesejahteraan umum.[53] Abbott dkk menemukan bahwa ketiga dimensi tersebut membentuk faktor tingkat kedua yang lebih terintegrasi.[54] Sedangkan, temuan Triadó et al. (2007) melaporkan pengelompokan dimensi pertumbuhan diri dan makna hidup dalam domain kesejahteraan yang lebih luas.[55] Penyatuan Aktualisasi Fitrah (AF), Orientasi Tujuan Dunia-Akhirat (OT), dan Penerimaan Transenden (PT) dalam satu dimensi menunjukkan bahwa pertumbuhan diri, makna hidup, dan penerimaan eksistensial sebagai satu proses pengembangan diri yang terarah secara spiritual. Oleh karena itu, dimensi pertama IPWB secara konseptual tepat dinamai Aktualisasi Diri Transendental yang merepresentasikan integrasi pengembangan potensi, orientasi tujuan ilahiah, dan penerimaan diri dalam kerangka kesejahteraan yang berlandaskan nilai-nilai Islam.

Proses integrasi pada dimensi kedua IPWB terlihat dari penggabungan item yang berasal dari berbagai rancangan dimensi awal. Autonomi Bermoral, Tanggung Jawab Kekhalifahan, Aktualisasi Fitrah, Orientasi Tujuan Dunia-Akhirat, Relasi Sosial Amanah, dan Penerimaan Transenden bergabung dan seluruhnya berbentuk pernyataan negatif. Item-item tersebut menggambarkan kondisi ketika orientasi hidup tidak sepenuhnya terarah kepada Allah, regulasi diri spiritual melemah, dan respon terhadap ujian kehidupan belum terinternalisasi secara reflektif. Dalam perspektif filosofis Islam, kondisi ini dapat dipahami melalui kerangka *sa'ādah*[56] yang memandang kesejahteraan sebagai keterpaduan antara orientasi objektif (kesesuaian hidup dengan nilai dan syariah) dan pengalaman subjektif (ketenangan dan *ridā)*.[57] Penyatuan berbagai dimensi tersebut menunjukkan bahwa berbagai aspek kesejahteraan, yaitu moral, sosial, eksistensial, dan spiritual dapat berfungsi secara terpadu sehingga muncul sebagai satu dimensi kesejahteraan yang bersifat umum.

Pola integrasi ini juga sejalan dengan temuan empiris sebelumnya. Henn, Hill, dan Jorgensen menunjukkan bahwa item positif dan negatif pada skala PWB membentuk faktor tersendiri berdasarkan arah pernyataan yang merepresentasikan fungsi kesejahteraan secara umum.[58] Tay menemukan reorganisasi struktur faktor pada tahap eksploratori yang menunjukkan sensitivitas struktur kesejahteraan

---

[53] Burns and Machin, "Investigating the Structural Validity of Ryff's Psychological Well-Being Scales across Two Samples."h. 363.

[54] Abbott et al., "An Evaluation of the Precision of Measurement of Ryff's Psychological Well-Being Scales in a Population Sample."h. 363.

[55] Triadó et al., "Construct Validity of Ryff's Scale of Psychological Well-Being in Spanish Older Adults."h.1158.

[56] Mohd Nasir Omar et al., "Islamic Notion of Sappiness (Al-Sa'Ada): An Analysis of Miskawayh's Thought," *International Journal of Islamic Thought* 19 (2021).h. 51-52.

[57] Mohsen Joshanloo and Dan Weijers, "Islamic Perspectives on Wellbeing," in *Positive Psychology in the Middle East/North Africa* (Springer, 2019).h. 250-251.

[58] Henn, Hill, and Jorgensen, "An Investigation into the Factor Structure of the Ryff Scales of Psychological Well-Being."h. 9-10.

terhadap karakteristik item.[59] Secara konseptual dan empiris, pengelompokan ini mengindikasikan bahwa kesejahteraan tidak selalu berada dalam domain terpisah, melainkan dapat terintegrasi secara eksistensial yang menyeluruh. Maka dari itu, dimensi kedua IPWB dinamai Integrasi Kesejahteraan Islami, karena merepresentasikan orientasi normatif dan pengalaman batin individu dalam kerangka *sa'ādah* sebagai hidup baik yang terarah secara spiritual dan teleologis.

Selanjutnya, integrasi pada dimensi ketiga IPWB yang terdiri dari item yang seluruhnya berasal dari rancangan awal *Purpose in Life* (PL) yang diintergrasikan dalam IPWB menjadi Orientasi Tujuan Dunia-Akhirat (OT). Secara empiris, item-item tersebut menunjukkan struktur yang lebih spesifik berupa keseimbangan tujuan dunia dan akhirat. Dimensi ini merupakan kemampuan individu menata orientasi hidup secara holistik dengan memadukan tujuan dunia sebagai sarana dan akhirat sebagai arah utama. Konseptualisasi ini berlandaskan konsep *ḥasanah* dalam QS. Al-Baqarah ayat 201 yang menegaskan orientasi kebaikan dunia dan akhirat sebagai arah hidup menyeluruh. Penafsiran al-Ṭabarī, [60] Ṭabāṭabāī, [61] dan al-Qurṭubī[62] menegaskan bahwa kesejahteraan dunia (kesehatan, ilmu, rezeki) tidak dipisahkan dari kesejahteraan akhirat (surga), tetapi terintegrasi dalam tujuan hidup yang integral. Pandangan Mutahhari turut memperkuat bahwa keseimbangan dunia-akhirat bukan asketisme ekstrem maupun hedonisme materialistik, tetapi harmoni fungsional antara kehidupan duniawi dan persiapan eskatologis.[63]

Secara empiris, konstruksi dimensi ini tetap menjadifaktor tersendiri juga selaras dengan temuan lintas studi yang menunjukkan bahwa *purpose in life* sering berfungsi sebagai dimensi penting dalam struktur kesejahteraan. Penelitian Garcia dkk. menunjukkan bahwa model enam dimensi tidak selalu muncul secara jelas dan beberapa aspek makna hidup cenderung terorganisasi secara lebih kompak.[64] Tay menemukan penelitian di Singapura membentuk struktur eksploratori yang menghasilkan lima faktor baru yang menunjukkan fleksibilitas konfigurasi dimensi.[65] Blasco-Belled dan Alsinet melalui analisis jaringan menemukan bahwa *purpose in life* berklaster bersama dimensi inti lain sebagai bagian dari struktur kesejahteraan yang

---

[59] Jing Ling Ta y, "Ryff's Psychological Well-Being Scale among Youths in Singapore: Validity and Reliability and Differences Based on Gender, Religion, Socioeconomic Status," *Psychological Studies* 68, no. 4 (2023).h. 593.

[60] Muhammad bin Jarir Al Tabari, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jāmi' Al-Bayān*, Juz 4. (Mekkah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth, 2010).h. 432-434.

[61] al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*, ed. 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi, Volume 3. (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 104.

[62] Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī Al Qurṭubī, *Tafsīr Al-Qurṭubī Al-Jāmi' Li-Aḥkām Al-Qur'ān*, Juz 2. (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 2011).h. 432-434.

[63] Murthada Muthhari, *Islam Dan Kebahagiaan Manusia*, ed. Alwiyah Abdurahman (Bandung: CV. Rosda, 1987).h. 13-17.

[64] Danilo Garcia, Maryam Kazemitabar, and Mojtaba Habibi Asgarabad, "The 18-Item Swedish Version of Ryff's Psychological Wellbeing Scale: Psychometric Properties Based on Classical Test Theory and Item Response Theory," *Frontiers in Psychology* 14 (2023).h. 17.

[65] Tay, "Ryff's Psychological Well-Being Scale among Youths in Singapore: Validity and Reliability and Differences Based on Gender, Religion, Socioeconomic Status."h. 595.

lebih terintegrasi.[66] Temuan-temuan ini mengkonfirmasi bahwa dimensi makna hidup sering muncul sebagai domain eksistensial yang relatif stabil. Walaupun dalam beberapa temuan terdapat restrukturisasi model kesejahteraan. Faktor ini secara konseptual dan empiris menggambarkan konsep kesejahteraan bagi Muslim yang tetap memperhatikan keseimbangan kehidupan dunia-akhirat sebagai salah satu ajaran yang sudah terinternalisasi. Maka dari itu, dimensi ini tetap dinamai Orientasi Tujuan Dunia-Akhirat (OT) dalam struktur IPWB.

Dimensi keempat IPWB terjadi integrasi indikator Autonomi Bermoral dan Orientasi Tujuan Dunia-Akhirat yang secara substansi bertemakan praktik spiritual sebagai relasi aktif antara hamba dan Allah. Item-itemnya berfokus pada proses pengambilan keputusan yang melibatkan Allah,[67] konsistensi ibadah di tengah aktivitas, dan orientasi hidup yang diarahkan pada *riḍā* Tuhan.[68] Hal ini menunjukkan bahwa otonomi bukan sekadar kemandirian sekuler, tetapi tetap agensi memperthankan keterhubungan dengan Allah. Kerangka ini sejalan dengan konsep *al-nafs al-muṭma'innah*, yaitu kondisi jiwa yang tenang karena keterhubungan berkelanjutan dengan Allah melalui ibadah, dzikir, dan pengendalian nafs.[69] Dimensi ini merepresentasikan spiritualitas operasional bagi Muslim. Kesejahteraan sebagai kondisi yang lahir dari keterhubungan vertikal yang menata regulasi diri, arah hidup, dan stabilitas batin secara simultan. Pada akhirnya, kondisi ini membuat Muslim lebih nyaman saat tetap terhubung dengan Tuhannya dalam menjalani kehidupan sehari-hari.

Secara empiris, pembentukan faktor spiritual yang relatif mandiri didukung oleh beberapa temuan. Penelitian van Dierendonck menunjukkan bahwa struktur enam dimensi Ryff cenderung menyederhana dan membuka ruang perluasan pada aspek spiritual yang membuatnya lebih komprehensif.[70] Ryff sendiri menegaskan bahwa spiritualitas berfungsi sebagai mekanisme integratif yang menghubungkan *purpose in life, personal growth,* dan keutuhan eksistensial.[71] Temuan *systematic literature review* menemukan bahwa religiusitas dan spiritualitas merupakan faktor penting yang berpengaruh terhadap *well-being* melalui peningkatan makna hidup dan regulasi diri moral pada Muslim.[72] Sementara itu, temuan lain menunjukkan bahwa spiritualitas di konteks perusahaan dan kehidupan modern merupakan cara untuk

---

[66] Ana Blasco-Belled and Carles Alsinet, "The Architecture of Psychological Well-Being: A Network Analysis Study of the Ryff Psychological Well-Being Scale," *Scandinavian Journal of Psychology* 63, no. 3 (2022).h. 204.

[67] Muthhari, *Islam Dan Kebahagiaan Manusia*.h. 80-81.

[68] Imam Abu-Hamid Al Ghazzali, *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn Volume 4*, vol. 4, 1993.h. 293-318.

[69] Imam Abu-Hamid Al Ghazzali, *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*, ed. Fazlul Karim, vol. 4 (Karachi: Darul-Ishaat, 1993).h. 42.

[70] van Dierendonck, "The Construct Validity of Ryff's Scales of Psychological Well-Being and Its Extension with Spiritual Well-Being."h. 638-641.

[71] Carol D. Ryff, "Spirituality and Well-Being: Theory, Science, and the Nature Connection," *Religions* 12, no. 11 (2021).h. 15.

[72] Tamer Koburtay, Dima Jamali, and Abdullah Aljafari, "Religion, Spirituality, and Well-Being: A Systematic Literature Review and Futuristic Agenda," *Business Ethics, Environment and Responsibility* 32, no. 1 (2023).h. 351-352.

keseimbangan psikologis melalui keterhubungan makna dan nilai transenden dalam aktivitas sehari-hari.[73] Temuan-temuan ini mengindikasikan bahwa spiritualitas bukan sekadar prediktor, tetapi sebagai aspek yang terintegrasi dalam kesejahteraan bagi Muslim. Maka dari itu, dimensi keempat IPWB dinamai Keterhubungan Spiritual dengan Allah, karena merepresentasikan integrasi agensi moral dan orientasi hidup transenden dalam kerangka kesejahteraan psikologis Islami.

Temuan empiris dan studi lintas budaya sebelumnya menunjukkan bahwa persoalan IPWB tidak hanya bersifat teknis-psikometris. Tetapi juga merefleksikan perbedaan konseptual dalam cara memaknai kesejahteraan psikologis. Perbedaan antara struktur teoretis dan empiris IPWB dengan demikian mencerminkan adanya perbedaan paradigma filosofis antara psikologi Barat dan *worldview* Islam dalam memaknai kesejahteraan pada Muslim. Perbedaan antara eudaimonia sebagai konstruk PWB dan pemahaman *sa'ādah* Muslim menjelaskan ketidakstabilan struktur PWB serta kebutuhan pengembangan IPWB. Eudaimonia menekankan aktualisasi diri dan otonomi individual,[74] sedangkan *sa'ādah* memaknai kesejahteraan sebagai kesempurnaan eksistensial yang berorientasi pada Tuhan,[75] moralitas,[76] dan tujuan dunia-akhirat.[77] Kesenjangan ini menegaskan bahwa kerangka PWB tidak selalu mampu merepresentasikan pengalaman kesejahteraan Muslim. Maka dari itu, temuan ini merupakan manifestasi dari diskursus ontologis dan aksiologis antara dua paradigma pemaknaan kesejahteraan yang berbeda secara fundamental.

Selain itu, temuan penelitian ini sejalan dengan kerangka dekolonisasi psikologi. Temuan ini menolak klaim universalisme teori psikologi Barat dan menegaskan bahwa pengetahuan psikologis dibentuk oleh relasi kuasa epistemologis tertentu.[78] IPWB merupakan sintesis dari diskursus epistemologi Barat, nilai-nilai Islam, dan realitas sosial Muslim. Inkonsistensi struktur faktor merupakan refleksi dari keterbatasan paradigma psikologi Barat dalam merepresentasikan pengalaman non-Barat.[79] Kritik dekolonisasi psikologi menunjukkan bahwa psikologi arus utama cenderung mempertahankan dominasi epistemologis dengan memposisikan teori

---

[73] Tamer Koburtay, Jawad Syed, and Nidal Al Salhi, "Theorizing the Notion of Well-Being in Islam: An Update of Ryff's Theory of Eudaimonic Psychological Well-Being," *Journal of Community Psychology* 50, no. 5 (2022).h. 2485.

[74] Carol D. Ryff and Burton H. Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being," *Journal of Happiness Studies* 9, no. 1 (2008).h. 15-18.

[75] al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*, ed. 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi, Volume 21. (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 18-42.

[76] M. Abdul haq Ansari, "Miskawayh Conception of Sa'Ādah," *Islamic Studies* 2, no. 3 (1963).h. 317-332.

[77] Imam Abu-Hamid Al Ghazzali, *Kīmiyā' Al-Sa'ādah* (Kairo: Dar al-Muqattam, 2010).

[78] Urmitapa Dutta, "Decolonizing 'Community' in Community Psychology," *American Journal of Community Psychology* 62, no. 1 (2018).h. 272-282.

[79] Kopano Ratele et al., "Some Basic Questions about (a) Decolonizing Africa(n)-Centred Psychology Considered," *South African Journal of Psychology* 48, no. 3 (2018).h. 9-10.

Barat sebagai standar universal, sementara pengalaman lokal ditempatkan sebagai variasi periferal.[80] Maka dari itu, konstruksi IPWB bukan sekadar instrumen pengukuran, tetapi juga sebagai upaya rekonstruksi konseptual untuk merumuskan pemahaman kesejahteraan psikologis yang kontekstual bagi Muslim.

Tabel 4.16. Struktur Empat Dimensi Skala IPWB

Dimensi		Item
Dimensi 1 Aktualisasi Diri Transendental	Kemampuan individu mengembangkan dan mengoptimalkan potensi diri secara menyeluruh, yaitu aspek intelektual, fisik, psikologis, dan spiritual, serta mengintegrasikan nilai Islam dalam proses peningkatan diri dan cara memandang diri secara positif.	Akhir-akhir ini saya mampu meningkatkan kemampuan diri saya.
		Saya rutin mempelajari ilmu agama dan sains karena keduanya penting bagi Muslim.
		Saya menjaga pola hidup sehat untuk mendukung aktivitas sehari-hari.
		Saya rutin berolahraga untuk menjaga kebugaran fisik dan psikologis saya.
		Saya memiliki pengetahuan mengenai tata cara keseimbangan hidup di dunia dan akhirat.
		Saya memiliki pandangan yang positif terhadap diri saya.
Dimensi 2 Integrasi Kesejahteraan Islami	Kemampuan individu menjaga keterpaduan orientasi moral, spiritual, dan eksistensial dalam kehidupan sehari-hari, yang tercermin dalam konsistensi nilai, regulasi diri yang stabil, serta respons adaptif terhadap ujian dan godaan kehidupan.	Saya terkadang memiliki perasaan lebih khawatir pandangan orang lain dibandingkan Allah SWT.
		Saya bekerja dengan sungguh-sungguh ketika ada orang yang mengawasi saya.
		Saya larut dalam kesedihan daripada mencari solusi saat ditimpa ujian dari Allah SWT.
		Saya terkadang merasa terburu-buru saat melaksanakan sholat.
		Jika dibandingkan, saya lebih banyak mengonsumsi konten hiburan daripada edukasi.
		Terkadang saya lebih fokus mengejar kebahagiaan dunia dibandingkan akhirat.
		Saya terkadang membicarakan kesalahan orang lain di belakang mereka.

[80] Suntosh R Pillay, "Cracking the Fortress : Can We Really Decolonize Psychology ?" 47, no. 2 (2017).h. 135-139.

		Saya membutuhkan waktu yang lama untuk menyadari hikmah di balik suatu masalah atau ujian.
		Saya terkadang mengeluhkan berbagai kesulitan yang Allah SWT berikan dalam hidup ini.
Dimensi 3 Orientasi Tujuan Dunia-Akhirat	Kemampuan individu menata dan menjalankan aktivitas kehidupan secara terarah berdasarkan keseimbangan tujuan duniawi dan tujuan transenden, yang tercermin dalam konsistensi perilaku, prioritas hidup yang jelas, serta komitmen terhadap praktik yang mendukung arah hidup tersebut.	Selama ini, kegiatan sehari-hari saya sudah mencerminkan keseimbangan tujuan kebaikan dunia dan akhirat.
		Saya merasa kehidupan saya sudah seimbang bagi kebaikan dunia dan akhirat.
		Walaupun aktivitas keseharian saya melelahkan, saya tetap melaksanakan puasa sunnah.
Dimensi 4 Keterhubungan Spiritual dengan Allah	Kemampuan individu memelihara dan mengaktualisasikan relasi spiritual dengan Allah dalam kehidupan sehari-hari, yang tercermin dalam pelibatan dimensi ketuhanan dalam pengambilan keputusan, konsistensi praktik ibadah, serta kontinuitas doa dan penghambaan di tengah aktivitas rutin.	Saya berdoa kepada Allah sebelum membuat keputusan dalam hidup.
		Saya rutin berdoa kepada Allah SWT sebelum memulai aktivitas sehari-hari.
		Di sela-sela kesibukan, saya tetap melaksanakan sholat wajib tepat waktu.

BAB V
ANALISIS SEM PENGARUH ORIENTASI KEAGAMAAN INTRINSIK, EKSTRINSIK-SOSIAL, EKSTRINSIK-PERSONAL DAN RASA SYUKUR KEPADA TUHAN TERHADAP *ISLAMIC PSYCHOLOGICAL WELL-BEING* DENGAN MEDIASI HARAPAN

Bab ini membahas hasil analisis *Structural Equation Modeling* (SEM) mengenai pengaruh orientasi keagamaan dan rasa syukur kepada Tuhan terhadap *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB) dengan harapan sebagai mediator.

A. Karakteristik Responden

Bab V ini membahas pengujian model teoritis pengaruh orientasi keagamaan dan rasa syukur kepada Tuhan terhadap Islamic Psychological Well-Being melalui mediasi harapan pada 708 Muslim dewasa Indonesia.:[1]

Tabel 5.1. Karakteristik Responden Penelitian

Variabel	Kategori	Frekuensi	Persentase
Jenis Kelamin	Laki-laki	224	31,6%
	Perempuan	484	68,4%
Status Perkawinan	Belum Menikah	332	46,8%
	Menikah	353	49,9%
	Bercerai	9	1,3%
	Berpisah Karena Kematian	14	2%
Pendidikan Terakhir	SD	4	0,6%
	SMP	19	2,3%
	SMA	128	18,1%
	D3	20	2,8%
	D4/S1	444	62,7%
	S2	77	10,7%
	S3	16	2,3%
Usia	18 – 40 Tahun	577	81,5%
	41 – 60 Tahun	124	17,51%
	≥ 61 Tahun	7	0,99%
	Minimal	18	-
	Maksimal	75	-
	Rerata	30,5	-
Penghasilan Bulanan	0 – 3.000.000	525	74,15%
	3.000.001 – 6.000.000	113	15,96%
	6.000.001 – 9.000.000	41	5,79%
	9.000.001 – 12.000.000	14	1,98%
	12.000.001 – 15.000.000	4	0,56%
	> 15.000.000	11	1,55%
Jumlah Responden	Total	708	100%

[1] Data primer berasal dari survei lapangan yang dilakukan peneliti terhadap 708 responden, dilaksanakan 1 Februari – 19 Maret 2025.

Jumlah responden dalam penelitian *Islamic Psychological Well-being* ini adalah sebanyak 708 orang.[2] Mayoritas responden dalam penelitian *Islamic Psychological Well-being* berada pada kelompok usia dewasa muda (18-40 tahun) dengan jumlah 577 responden atau sekitar 81,50% dari total responden.[3] Hal ini menunjukkan bahwa sebagian besar data penelitian diperoleh dari kelompok usia produktif yang umumnya aktif secara sosial, bekerja, dan berada pada fase pembentukan karier serta hubungan personal yang lebih mendalam. Dominasi kelompok usia dewasa muda ini mencerminkan fokus utama penelitian pada generasi yang cenderung memiliki dinamika psikologis dan kesejahteraan yang dipengaruhi oleh tantangan kehidupan modern.

Kelompok usia dewasa madya (41-60 tahun) berjumlah 124 responden atau 17,51%,[4] sedangkan kelompok usia dewasa akhir (61 tahun ke atas) hanya terdiri dari 7 responden atau 0,99%,[5] Hal ini mengindikasikan bahwa partisipasi responden dari kelompok usia yang lebih tua lebih sedikit dibandingkan dengan kelompok usia dewasa muda. Rentang usia yang luas dari 18 hingga 75 tahun, dengan rata-rata usia 30,50 tahun dan median 28 tahun, menunjukkan adanya variasi usia yang cukup besar. Meskipun demikian, data ini tetap menggambarkan bahwa mayoritas responden berada pada rentang usia produktif, sehingga hasil penelitian ini dapat lebih mencerminkan perspektif dari generasi muda hingga dewasa awal.

Berdasarkan jenis kelamin, mayoritas responden adalah perempuan dengan jumlah 484 orang atau sekitar 68,36% dari total responden. Sementara itu, responden laki-laki berjumlah 224 orang atau sekitar 31,64%. Hal ini menunjukkan bahwa partisipasi perempuan dalam penelitian ini jauh lebih tinggi dibandingkan dengan laki-laki. Dominasi responden perempuan ini dapat mencerminkan keterlibatan atau ketertarikan yang lebih besar dari kelompok perempuan dalam topik penelitian mengenai *Islamic Psychological Well-being.*[6]

Berdasarkan status perkawinan, mayoritas responden berada dalam kategori belum menikah, yaitu sebanyak 333 orang atau sekitar 47,03% dari total responden. Kelompok responden yang menikah berjumlah 352 orang atau sekitar 49,72%, menunjukkan bahwa jumlah responden yang menikah dan belum menikah hampir seimbang, dengan sedikit dominasi oleh kelompok yang sudah menikah. Selain itu, terdapat sejumlah kecil responden dengan status bercerai sebanyak 9 orang atau sekitar 1,27% dan yang berpisah karena kematian sebanyak 14 orang atau sekitar 1,98%. Hal ini menunjukkan bahwa mayoritas responden berada dalam ikatan perkawinan atau belum pernah menikah, sedangkan jumlah responden dengan status

---

[2] Pembagian usia dewasa dalam penelitian ini berdasarkan klasifikasi oleh Hurlock, yaitu dewasa awal (18–40 tahun), dewasa madya (40–60 tahun), dan dewasa akhir (60 tahun ke atas)

[3] Elizabeth B Hurlock, *Psikologi Perkembangan: Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*, ed. Istiwidayanti dan Soedjarwo (terj.) (Jakarta: Erlangga, 1990).h. 246.

[4] Hurlock, *Psikologi Perkembangan: Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*.h.320,

[5] Hurlock, *Psikologi Perkembangan: Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*.h.380,

[6] Hasil perhitungan jumlah responden laki-laki dan perempuan berasal dari survei lapangan penelitian *Islamic Psychological Well-being.*

perceraian dan berpisah karena kematian relatif kecil. Dominasi kelompok menikah dan belum menikah ini menggambarkan fokus penelitian yang cenderung pada populasi dewasa muda hingga dewasa awal, sesuai dengan distribusi usia responden sebelumnya.[7]

Berdasarkan tingkat pendidikan, mayoritas responden memiliki latar belakang pendidikan S1/D4, yaitu sebanyak 444 orang atau sekitar 62,71% dari total responden. Hal ini menunjukkan bahwa sebagian besar responden merupakan lulusan perguruan tinggi strata satu atau diploma empat, mencerminkan tingkat pendidikan yang cukup tinggi dalam populasi penelitian. Selanjutnya, responden dengan pendidikan SMA berjumlah 128 orang atau sekitar 18,08%, diikuti oleh responden dengan gelar S2 sebanyak 77 orang atau 10,87%. Responden dengan tingkat pendidikan D3 berjumlah 20 orang atau sekitar 2,82%, sementara responden dengan gelar S3 berjumlah 16 orang atau 2,26%. Hanya sedikit responden yang memiliki tingkat pendidikan SMP (19 orang atau 2,68%) dan SD (4 orang atau 0,56%). Data ini mengindikasikan bahwa mayoritas responden memiliki pendidikan tinggi (minimal S1/D4), sehingga perspektif yang diperoleh dalam penelitian ini cenderung berasal dari kalangan yang berpendidikan tinggi.[8]

Berdasarkan kategori penghasilan bulanan, mayoritas responden berada pada kelompok penghasilan 0 - 3.000.000 rupiah, yaitu sebanyak 525 orang atau sekitar 74,15% dari total responden. Hal ini menunjukkan bahwa sebagian besar responden berada pada kategori penghasilan menengah ke bawah. Kelompok penghasilan 3.000.001 - 6.000.000 rupiah berjumlah 113 orang atau sekitar 15,96%, sedangkan kelompok dengan penghasilan 6.000.001 - 9.000.000 rupiah terdiri dari 41 orang atau sekitar 5,79%. Responden dengan penghasilan 9.000.001 - 12.000.000 rupiah berjumlah 14 orang atau 1,98%, dan kelompok penghasilan 12.000.001 – 15.000,000 rupiah hanya 4 orang atau 0,56%. Sementara itu, responden dengan penghasilan di atas 15.000.000 rupiah berjumlah 11 orang atau sekitar 1,55%. Data ini menunjukkan bahwa sebagian besar responden berada pada kelompok penghasilan rendah hingga menengah, dengan sedikit responden yang memiliki penghasilan tinggi. Hal ini mungkin mencerminkan kondisi ekonomi responden yang lebih banyak berada pada taraf ekonomi menengah ke bawah.[9]

Tabel 5.2. Sebaran Provinsi Sampel Penelitian

No.	Provinsi	Frekuensi
1.	Jawa Barat	478
2.	Jakarta	58
3.	Jawa Tengah	51
4.	Jawa Timur	32
5.	Banten	31
6.	Yogyakarta	10

[7] Hasil distribusi status perkawinan responden berasal dari survei lapangan *Islamic Psychological Well-being* yang dilakukan peneliti.

[8] Pembagian jenjang pendidikan di Indonesia mengacu pada Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

[9] Seluruh informasi mengenai kategori penghasilan responden merupakan data primer yang dikumpulkan langsung oleh peneliti melalui survei lapangan

7.	Sumatera Utara	10
8.	Sulawesi Selatan	4
9.	Lampung	4
10,	Aceh	4
11.	Sumatera Barat	3
12.	NTB	3
13.	Kalimantan Timur	3
14.	Riau	2
15.	Papua Barat	2
16.	Bengkulu	2
17.	Sulawesi Tengah	1
18.	Sematera Selatan	1
19.	Papua	1
20,	Maluku	1
21.	Kepulauan Riau	1
22.	Kepulauan Bangka Belitung	1
23.	Kalimantan Tengah	1
24.	Kalimantan Sleatan	1
25.	Jambi	1
26.	Gorontalo	1
27.	Denpasar	1

Berdasarkan data asal provinsi, tersebar di 27 provinsi di Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa penelitian ini memiliki cakupan wilayah yang cukup luas, meskipun terdapat perbedaan yang signifikan dalam distribusi jumlah responden di setiap provinsi. Mayoritas responden berasal dari Jawa Barat, yaitu sebanyak 478 orang atau sekitar 67,51% dari total responden, menjadikan provinsi ini sebagai daerah dengan partisipasi terbesar dalam penelitian. Setelah Jawa Barat, provinsi dengan jumlah responden terbanyak berikutnya adalah Jakarta dengan 58 orang (8,19%), diikuti oleh Jawa Tengah sebanyak 51 orang (7,20%), dan Jawa Timur dengan 32 orang (4,52%). Provinsi Banten juga memiliki jumlah responden yang cukup signifikan, yaitu 31 orang (4,38%), serta Yogyakarta dan Sumatera Utara masing-masing 10 orang (1,41%).[10]

Sebaliknya, terdapat beberapa provinsi dengan jumlah responden yang sangat sedikit, yakni masing-masing 1 hingga 4 orang, seperti Sulawesi Selatan, Lampung, Aceh, Sumatera Barat, NTB, Kalimantan Timur, Riau, Papua Barat, Bengkulu, Sulawesi Tengah, Sumatera Selatan, Papua, Maluku, Kepulauan Riau, Kepulauan Bangka Belitung, Kalimantan Tengah, Kalimantan Selatan, Jambi, Gorontalo, dan Denpasar. Distribusi data yang terpusat di Jawa Barat ini mencerminkan kemungkinan adanya faktor geografis atau demografis yang menyebabkan partisipasi yang lebih tinggi dari daerah tersebut, seperti aksesibilitas, konsentrasi populasi, atau jaringan komunitas yang kuat. Sementara itu, wilayah di luar Jawa, terutama Indonesia bagian timur, hanya memiliki sedikit responden, sehingga perspektif yang muncul dalam

[10] Data distribusi responden berdasarkan asal provinsi (mayoritas dari Jawa Barat, Jakarta, Jawa Tengah, Jawa Timur, Banten, DIY, dan Sumatera Utara) diperoleh dari hasil survei lapangan penelitian *Islamic Psychological Well-being*, 2025.

penelitian ini cenderung lebih merepresentasikan pandangan dari wilayah Jawa, khususnya Jawa Barat.[11]

B. Kategorisasi Variabel

1. Orientasi Keagamaan

Tabel 5.3. Kategorisasi Teoritik Orientasi Keagamaan Intrinsik

Jumlah Responden	708
Jumlah Item	5
Skor Minimum Teoritik	5
Skor Maksimum Teoritik	25
Rentang Skor	20
Interval Kategori	6,67
Kategori Rendah	5-11
Kategori Sedang	12-18
Kategori Tinggi	19-25

Kategorisasi teoritik variabel orientasi keagamaan intrinsik dilakukan berdasarkan skor minimum dan maksimum teoritik skala. Variabel orientasi keagamaan intrinsik terdiri atas 5 item dengan rentang skor 1 sampai 5, sehingga skor minimum teoritik adalah 5 dan skor maksimum teoritik adalah 25. Rentang skor sebesar 20 dibagi menjadi tiga kategori, sehingga diperoleh interval sebesar 6,67. Berdasarkan perhitungan tersebut, kategori variabel orientasi keagamaan intrinsik dibedakan menjadi rendah (5–11), sedang (12–18), dan tinggi (19–25).[12] Berikut adalah kategori orientasi keagamaan Intrinsik Muslim Indonesia penelitian ini:

Tabel 5.4. Kategori Orientasi Keagamaan Intrinsik

Kategorisasi	Interval Skor	Frekuensi	Persentase
Rendah	5-11	0	0%
Sedang	12-18	46	6,5%
Tinggi	19-25	662	93,5%
	Total	708	100%

Berdasarkan hasil analisis data variabel orientasi keagamaan intrinsik, sebanyak 708 responden dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yaitu rendah, sedang, dan tinggi. Variabel orientasi keagamaan intrinsik menunjukkan bahwa sebagian besar responden berada pada kategori tinggi, yaitu sebanyak 662 orang (93,5%). Selanjutnya, responden yang berada pada kategori sedang berjumlah 46 orang (6,5%), sedangkan pada kategori rendah tidak terdapat responden (0%). Temuan ini

[11] Informasi mengenai responden dari provinsi lain dengan jumlah terbatas (1–4 orang) serta dominasi responden dari Pulau Jawa merupakan data primer penelitian *Islamic Psychological Well*-being (2025). Konsentrasi ini selaras dengan distribusi kependudukan nasional menurut Badan Pusat Statistik (BPS), di mana Pulau Jawa menempati proporsi penduduk terbesar.

[12] Statistik deskriptif kategori teoritik variabel orientasi keagamaan intrinsik dihitung dari data primer *penelitian Islamic Psychological Well-being* melalui analisis SPSS, 2025.

menunjukkan bahwa secara umum tingkat orientasi keagamaan intrinsik pada responden dalam penelitian ini berada pada kategori tinggi.

Hasil ini mengindikasikan bahwa mayoritas responden memandang agama sebagai nilai utama yang mendasari dan mengarahkan kehidupan mereka. Agama tidak hanya dipahami sebagai sarana untuk memperoleh tujuan tertentu, tetapi menjadi tujuan akhir yang memberikan makna, arah, dan landasan dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Individu dengan orientasi keagamaan intrinsik cenderung berusaha menginternalisasi ajaran agama secara mendalam dan sepenuhnya mengikuti keyakinan serta perintah agama dalam berbagai aspek kehidupan. Dominannya kategori tinggi memperlihatkan bahwa orientasi keagamaan intrinsik merupakan salah satu kecenderungan religius yang kuat pada responden. Sementara itu, proporsi responden pada kategori sedang menunjukkan hasil yang kecil dan tidak ada responden pada kategori rendah. Hal ini menunjukkan bahwa hampir seluruh responden memiliki penghayatan agama yang kuat dan menjadikan agama sebagai pedoman utama dalam hidup mereka. Secara umum responden dalam penelitian ini memiliki tingkat orientasi keagamaan intrinsik yang sangat tinggi sebagai salah satu kekuatan religius yang membentuk sikap, nilai, dan arah kehidupan mereka.[13]

Tabel 5.5. Kategorisasi Teoritik Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Sosial

Jumlah Responden	708
Jumlah Item	3
Skor Minimum Teoritik	3
Skor Maksimum Teoritik	15
Rentang Skor	12
Interval Kategori	4
Kategori Rendah	3-7
Kategori Sedang	8-11
Kategori Tinggi	12-15

Kategorisasi teoritik variabel orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial dilakukan berdasarkan skor minimum dan maksimum teoritik skala. Variabel orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial terdiri atas 3 item dengan rentang skor 1 sampai 5, sehingga skor minimum teoritik adalah 3 dan skor maksimum teoritik adalah 15. Rentang skor sebesar 12 dibagi menjadi tiga kategori, sehingga diperoleh interval sebesar 4. Berdasarkan perhitungan tersebut, kategori variabel orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial dibedakan menjadi rendah (3–7), sedang (8–11), dan tinggi (12–15).[14] Berikut adalah kategori orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial Muslim Indonesia penelitian ini:

[13] Data distribusi responden pada kategori Rendah (0%), Sedang (6,5%), dan Tinggi (93,5%) diperoleh dari hasil analisis statistik deskriptif kategori teoritik orientasi keagamaan intrinsik penelitian *Islamic Psychological Well-being*, 2025

[14] Statistik deskriptif kategori teoritik variabel orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial dihitung dari data primer *penelitian Islamic Psychological Well-being* melalui analisis SPSS, 2025.

Tabel 5.6. Kategori Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Sosial

Kategorisasi	Interval Skor	Frekuensi	Persentase
Rendah	3-7	241	34,04%
Sedang	8-11	399	56,36%
Tinggi	12-15	68	9,6%
	Total	708	100%

Berdasarkan hasil analisis data variabel orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial, sebanyak 708 responden dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yaitu rendah, sedang, dan tinggi. Variabel orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial menunjukkan bahwa sebagian besar responden berada pada kategori sedang, yaitu sebanyak 399 orang (56,36%). Selanjutnya, responden yang berada pada kategori rendah berjumlah 241 orang (34,04%), sedangkan responden yang berada pada kategori tinggi berjumlah 68 orang (9,6%). Temuan ini menunjukkan bahwa secara umum tingkat orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial pada responden dalam penelitian ini berada pada kategori sedang.

Hasil ini menunjukkan bahwa sebagian besar responden memanfaatkan agama, sampai taraf tertentu, untuk memenuhi kebutuhan sosial. Kebutuhan itu misalnya menjalin hubungan dengan orang lain, membangun jaringan sosial, dan memperkuat keterlibatan dalam komunitas keagamaan. Responden dengan orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial melihat agama bukan hanya sebagai keyakinan pribadi, tetapi juga sebagai sarana untuk mendukung interaksi sosial. Hal ini tampak dalam kehadiran saat beribadah, hubungan antaranggota agama, dan rasa memiliki terhadap kelompok keagamaan. Dominannya kategori sedang menunjukkan bahwa orientasi ini cukup terlihat pada responden, tetapi bukan kecenderungan yang paling kuat. Di sisi lain, proporsi responden pada kategori rendah yang masih cukup besar menunjukkan bahwa tidak semua responden menjadikan agama sebagai sarana sosial. Sementara itu, proporsi kategori tinggi yang kecil menunjukkan bahwa hanya sebagian kecil responden yang sangat kuat menggunakan agama untuk kepentingan sosial. Secara umum, tingkat orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial responden berada pada kategori sedang. Artinya, aspek sosial dalam keberagamaan tetap berperan, walaupun bukan menjadi orientasi utama bagi sebagian besar responden.[15]

Tabel 5.7. Kategorisasi Teoritik Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Personal

Jumlah Responden	708
Jumlah Item	3
Skor Minimum Teoritik	3
Skor Maksimum Teoritik	15
Rentang Skor	12
Interval Kategori	4
Kategori Rendah	3-7
Kategori Sedang	8-11
Kategori Tinggi	12-15

[15] Data distribusi responden pada kategori Rendah (34,04%), Sedang (56,36%), dan Tinggi (9,6%) diperoleh dari hasil analisis statistik deskriptif kategori teoritik orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial penelitian *Islamic Psychological Well-being*, 2025

Kategorisasi teoritik variabel orientasi keagamaan ekstrinsik-personal dilakukan berdasarkan skor minimum dan maksimum teoritik skala. Variabel orientasi keagamaan ekstrinsik-personal terdiri atas 3 item dengan rentang skor 1 sampai 5, sehingga skor minimum teoritik adalah 3 dan skor maksimum teoritik adalah 15. Rentang skor sebesar 12 dibagi menjadi tiga kategori, sehingga diperoleh interval sebesar 4. Berdasarkan perhitungan tersebut, kategori variabel orientasi keagamaan ekstrinsik-personal dibedakan menjadi rendah (3–7), sedang (8–11), dan tinggi (12–15).[16] Berikut adalah kategori orientasi keagamaan ekstrinsik-personal Muslim Indonesia penelitian ini:

Tabel 5.8. Kategori Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Personal

Kategorisasi	Interval Skor	Frekuensi	Persentase
Rendah	3-7	3	0,42%
Sedang	8-11	63	8,9%
Tinggi	12-15	642	90,68%
	Total	708	100%

Berdasarkan hasil analisis data variabel orientasi keagamaan ekstrinsik-personal, sebanyak 708 responden dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yaitu rendah, sedang, dan tinggi. Variabel orientasi keagamaan ekstrinsik-personal menunjukkan bahwa sebagian besar responden berada pada kategori tinggi, yaitu sebanyak 642 orang (90,68%). Selanjutnya, responden yang berada pada kategori sedang berjumlah 63 orang (8,9%), sedangkan responden yang berada pada kategori rendah berjumlah 3 orang (0,42%). Temuan ini menunjukkan bahwa secara umum tingkat orientasi keagamaan ekstrinsik-personal pada responden dalam penelitian ini berada pada kategori tinggi.

Hasil ini menunjukkan bahwa sebagian besar responden memanfaatkan agama untuk memperoleh manfaat pribadi. Manfaat tersebut meliputi kenyamanan emosional, rasa aman, perlindungan, kedamaian batin, dan bantuan praktis dalam menjalani kehidupan. Responden dengan orientasi keagamaan ekstrinsik-personal cenderung melihat agama sebagai sumber dukungan saat menghadapi tekanan hidup. Agama juga memberi ketenangan ketika mereka menghadapi kesulitan dan menjadi sandaran psikologis dalam berbagai situasi. Dominannya kategori tinggi menunjukkan bahwa orientasi keagamaan ekstrinsik-personal merupakan kecenderungan yang kuat pada responden. Sebaliknya, proporsi responden pada kategori sedang relatif kecil, dan kategori rendah sangat sedikit. Hal ini menunjukkan bahwa hampir semua responden memiliki kecenderungan tinggi untuk menjadikan agama sebagai sumber dukungan pribadi. Secara umum, dapat disimpulkan bahwa tingkat orientasi keagamaan ekstrinsik-personal responden berada pada kategori

[16] Statistik deskriptif kategori teoritik variabel orientasi keagamaan ekstrinsik-personal dihitung dari data primer *penelitian Islamic Psychological Well-being* melalui analisis SPSS, 2025.

tinggi. Artinya, agama berperan penting sebagai sumber kekuatan emosional, perlindungan, dan ketenangan dalam kehidupan mereka.[17]

Maka dari itu, kategorisasi orientasi keagamaan menunjukkan bahwa responden Muslim Indonesia dalam penelitian ini memiliki orientasi keagamaan intrinsik yang sangat tinggi. Orientasi keagamaan ekstrinsik-personal juga berada pada kategori tinggi. Sementara itu, orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial berada pada kategori sedang. Pola ini menunjukkan bahwa agama terutama dihayati sebagai nilai utama yang memberi makna, arah, dan pedoman hidup. Pada saat yang sama, agama juga berperan sebagai sumber dukungan pribadi yang memberi ketenangan, perlindungan, dan kekuatan emosional. Adapun fungsi sosial agama tetap hadir, tetapi tidak menjadi orientasi yang paling dominan. Secara umum, keberagamaan responden ditandai oleh penghayatan agama yang kuat sebagai tujuan hidup dan sumber manfaat personal, sedangkan aspek sosial dalam beragama berperan pada tingkat yang lebih moderat.

2. Rasa Syukur kepada Tuhan

Tabel 5.9. Kategorisasi Teoritik Rasa Syukur kepada Tuhan

Jumlah Responden	708
Jumlah Item	4
Skor Minimum Teoritik	4
Skor Maksimum Teoritik	20
Rentang Skor	16
Interval Kategori	5,33
Kategori Rendah	4-9
Kategori Sedang	10-14
Kategori Tinggi	15-20

Kategorisasi teoritik variabel rasa syukur kepada Tuhan dilakukan berdasarkan skor minimum dan maksimum teoritik skala. Variabel rasa syukur kepada Tuhan terdiri atas 4 item dengan rentang skor 1 sampai 5, sehingga skor minimum teoritik adalah 4 dan skor maksimum teoritik adalah 20, Rentang skor sebesar 16 dibagi menjadi tiga kategori, sehingga diperoleh interval sebesar 5,33. Berdasarkan perhitungan tersebut, kategori variabel rasa syukur kepada Tuhan dibedakan menjadi rendah (4–9), sedang (10–14), dan tinggi (15–20).[18] Berikut adalah kategori rasa syukur kepada Tuhan Muslim Indonesia penelitian ini:

[17] Data distribusi responden pada kategori Rendah (0,42%), Sedang (8,9%), dan Tinggi (90,68%) diperoleh dari hasil analisis statistik deskriptif kategori teoritik orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial penelitian *Islamic Psychological Well-being*, 2025

[18] Statistik deskriptif kategori teoritik variabel rasa syukur kepada Tuhan dihitung dari data primer *penelitian Islamic Psychological Well-being* melalui analisis SPSS, 2025.

Tabel 5.10. Kategori Rasa Syukur kepada Tuhan

Kategorisasi	Interval Skor	Frekuensi	Persentase
Rendah	4-9	0	0%
Sedang	10-14	25	3,53%
Tinggi	15-20	683	96,47%
	Total	708	100%

Berdasarkan hasil analisis data variabel rasa syukur kepada Tuhan, sebanyak 708 responden dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yaitu rendah, sedang, dan tinggi. Variabel rasa syukur kepada Tuhan menunjukkan bahwa sebagian besar responden berada pada kategori tinggi, yaitu sebanyak 683 orang (96,47%). Selanjutnya, responden yang berada pada kategori sedang berjumlah 25 orang (3,53%), sedangkan pada kategori rendah tidak terdapat responden (0%). Temuan ini menunjukkan bahwa secara umum tingkat rasa syukur kepada Tuhan pada responden dalam penelitian ini berada pada kategori tinggi.

Hasil ini menunjukkan bahwa sebagian besar responden Muslim Indonesia memiliki rasa syukur yang sangat tinggi kepada Tuhan. Responden merasakan terima kasih dan penghargaan yang mendalam atas berbagai kebaikan, berkah, dan manfaat dalam hidup. Rasa syukur kepada Tuhan tidak hanya muncul sebagai emosi positif sesaat, tetapi juga bentuk penghayatan religius yang membuat individu menyadari bahwa pengalaman baik dalam hidup adalah anugerah dari Tuhan. Dominannya kategori tinggi menunjukkan bahwa rasa syukur kepada Tuhan merupakan kecenderungan religius yang kuat pada responden. Sementara itu, proporsi responden pada kategori sedang relatif kecil, dan tidak ada responden pada kategori rendah. Hal ini menunjukkan bahwa hampir seluruh responden memiliki penghargaan yang tinggi terhadap kebaikan Tuhan dalam hidup mereka. Secara umum, dapat disimpulkan bahwa responden dalam penelitian ini memiliki tingkat rasa syukur kepada Tuhan yang sangat tinggi. Kondisi ini menunjukkan bahwa rasa syukur menjadi salah satu kekuatan religius dan psikologis dalam menjalani kehidupan.[19]

3. Harapan

Tabel 5.11. Kategorisasi Teoritik Harapan

Jumlah Responden	708
Jumlah Item	8
Skor Minimum Teoritik	8
Skor Maksimum Teoritik	40
Rentang Skor	32
Interval Kategori	10,67
Kategori Rendah	8-18
Kategori Sedang	19-29
Kategori TInggi	30-40

[19] Data distribusi responden pada kategori Rendah (0%), Sedang (3,53%), dan Tinggi (96,47%) diperoleh dari hasil analisis statistik deskriptif kategori teoritik rasa syukur kepada Tuhan penelitian *Islamic Psychological Well-being*, 2025

Kategorisasi teoritik variabel harapan dilakukan berdasarkan skor minimum dan maksimum teoritik skala. Variabel harapan terdiri atas 8 item dengan rentang skor 1 sampai 5, sehingga skor minimum teoritik adalah 8 dan skor maksimum teoritik adalah 40, Rentang skor sebesar 32 dibagi menjadi tiga kategori, sehingga diperoleh interval sebesar 10,67. Berdasarkan perhitungan tersebut, kategori variabel harapan dibedakan menjadi rendah (8–18), sedang (19–29), dan tinggi (30–40).[20] Berikut adalah kategori harapan Muslim Indonesia penelitian ini:

Tabel 5.12. Kategori Harapan

Kategorisasi	Interval Skor	Frekuensi	Persentase
Rendah	8-18	3	0,42%
Sedang	19-29	239	33,76%
Tinggi	30-40	466	65,82%
	Total	708	100%

Berdasarkan hasil analisis data variabel harapan, sebanyak 708 responden dikelompokkan ke dalam tiga kategori yaitu rendah, sedang, dan tinggi. Variabel harapan menunjukkan bahwa sebagian besar responden berada pada kategori tinggi, yaitu sebanyak 466 orang (65,82%). Selanjutnya, responden yang berada pada kategori sedang berjumlah 239 orang (33,76%), sedangkan responden yang berada pada kategori rendah hanya sebanyak 3 orang (0,42%). Temuan ini menunjukkan bahwa secara umum tingkat harapan responden dalam penelitian ini berada pada kategori tinggi.

Hasil ini menunjukkan bahwa sebagian besar responden Muslim Indonesia memiliki harapan yang kuat. Responden cenderung tetap berorientasi pada tujuan, memandang masa depan secara positif, dan terus berusaha saat menghadapi tantangan hidup. Dalam kerangka ini, harapan bukan sekadar keinginan. Harapan adalah cara berpikir yang membuat individu tetap memiliki arah dan keyakinan untuk terus melangkah. Dominannya kategori tinggi menunjukkan bahwa responden memiliki sumber daya psikologis yang baik dalam menjalani kehidupan. Sementara itu, jumlah responden pada kategori rendah sangat kecil. Hal ini menunjukkan bahwa hanya sedikit individu yang lemah dalam mempertahankan harapan terhadap masa depan. Secara umum, dapat disimpulkan bahwa responden dalam penelitian ini memiliki tingkat harapan yang kuat. Harapan ini menjadi salah satu modal psikologis penting dalam menjalani kehidupan.[21]

[20] Statistik deskriptif kategorisasi teoritik variabel *Hope* dihitung dari data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being* melalui analisis statistik deskriptif, 2025.

[21] Data distribusi responden pada kategori Rendah (0,42%), Sedang (33,76%), dan Tinggi (65,82%) diperoleh dari hasil analisis statistik deskriptif kategori teoritik variabel harapan penelitian *Islamic Psychological Well-being*, 2025.

4. *Islamic Psychological Well-Being*

Tabel 5.13. Kategorisasi Teoritik *Islamic Psychological Well-Being*

Jumlah Responden	708
Jumlah Item	21
Skor Minimum Teoritik	21
Skor Maksimum Teoritik	105
Rentang Skor	84
Interval Kategori	28
Kategori Rendah	21-49
Kategori Sedang	50-77
Kategori Tinggi	78-105

Kategorisasi teoritik variabel *Islamic Psychological Well-Being* dilakukan berdasarkan skor minimum dan maksimum teoritik skala. Variabel *Islamic Psychological Well-Being* terdiri atas 21 item dengan rentang skor 1 sampai 5, sehingga skor minimum teoritik adalah 21 dan skor maksimum teoritik adalah 105. Rentang skor sebesar 84 dibagi menjadi tiga kategori, sehingga diperoleh interval sebesar 28. Berdasarkan perhitungan tersebut, kategori variabel *Islamic Psychological Well-Being* dibedakan menjadi rendah (21–49), sedang (50–77), dan tinggi (78–105).[22] Berikut adalah kategori *Islamic Psychological Well-Being* Muslim Indonesia dalam penelitian ini:

Tabel 5.14. Kategori *Islamic Psychological Well-Being*

Kategorisasi	**Interval Skor**	**Frekuensi**	**Persentase**
Rendah	21-49	8	1,13
Sedang	50-77	525	74,15
Tinggi	78-105	175	24,72
	Total	708	100%

Berdasarkan hasil analisis data variabel *Islamic Psychological Well-Being*, sebanyak 708 responden dikelompokkan ke dalam tiga kategori yaitu rendah, sedang, dan tinggi. Variabel *Islamic Psychological Well-Being* menunjukkan bahwa sebagian besar responden berada pada kategori sedang, yaitu sebanyak 525 orang (74,15%). Selanjutnya, responden yang berada pada kategori tinggi berjumlah 175 orang (24,72%), sedangkan responden yang berada pada kategori rendah hanya sebanyak 8 orang (1,13%). Temuan ini menunjukkan bahwa secara umum tingkat *Islamic Psychological Well-Being* responden dalam penelitian ini berada pada kategori sedang.

Hasil ini menunjukkan bahwa sebagian besar responden Muslim Indonesia memiliki fungsi psikologis yang cukup baik dalam kerangka teosentris berbasis Tauhid. Tetapi, kondisi ini belum seluruhnya mencapai taraf yang optimal. Secara umum, responden telah menunjukkan sikap positif terhadap diri sendiri dan orang

[22] Statistik deskriptif kategorisasi teoritik variabel kesejahteraan psikologis Islami dihitung dari data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being* melalui analisis statistik deskriptif, 2025.

lain. Responden juga memiliki kemampuan regulasi diri dan pengambilan keputusan yang bertanggung jawab sesuai nilai Islam. Selain itu, responden mampu mengelola hidup secara bermakna dan mengembangkan potensi diri yang berorientasi pada dunia dan akhirat. Dominannya kategori sedang menunjukkan bahwa kesejahteraan psikologis Islami pada responden sudah berkembang dengan cukup baik. Walaupun begitu, masih ada ruang untuk penguatan agar aktualisasi diri normatif-transenden dapat tercapai secara lebih optimal. Di sisi lain, jumlah responden pada kategori rendah relatif kecil. Hal ini menunjukkan bahwa hanya sebagian kecil individu yang belum memiliki keberfungsian psikologis Islami yang memadai. Secara umum, dapat disimpulkan bahwa responden dalam penelitian ini memiliki *Islamic Psychological Well-Being* yang relatif baik. Artinya, kesejahteraan psikologis mereka tidak hanya berpusat pada diri sendiri, tetapi juga berorientasi kepada Tuhan dalam memahami dan menjalani kehidupan.[23]

C. Hasil *Structural Equation Modeling* (SEM)

Penelitian ini menguji model persamaan struktural pada empat variabel yang diujikan. Model persamaan struktural bertujuan untuk menganalisis hubungan kompleks antar variabel, baik variabel yang bisa diukur secara langsung *(observed variables)* maupun yang tidak bisa diukur langsung *(laten variables)*. Variabel bebas pertama adalah rasa syukur kepada Tuhan, variabel bebas kedua adalah orientasi keagamaan, variabel terikatnya adalah *Islamic psychological well-being,* dan variabel mediator adalah harapan. Gambaran mengenai model yang akan diujikan terdapat pada bab II bagian Model Teoritis. Hasil *structural equation modeling* (SEM) ini menganalisis mengenai kecocokan model, pengaruh langsung antar variabel, pengaruh tidak langsung antar variabel, dan besarnya pengaruh antar variabel. Semuanya bertujuan untuk menguji hipotesis yang telah diajukan sebelumnya dan hasil tersebut akan dianalisis lebih lanjut. Dimensi IPWB adalah *Aktualisasi Diri Transendental, Integrasi Kesejahteraan Islami, Orientasi Tujuan Dunia-Akhirat,* dan *Keterhubungan Spiritual dengan Allah*.[24]

1. Model Fit SEM

Model fit ini menguji kecocokan model yang diajukan apakah cocok dengan data empiris sebelum dilakukan analisis lainnya. Analisis SEM ini menggunakan *software* JASP dean hasilnya sebagai berikut :

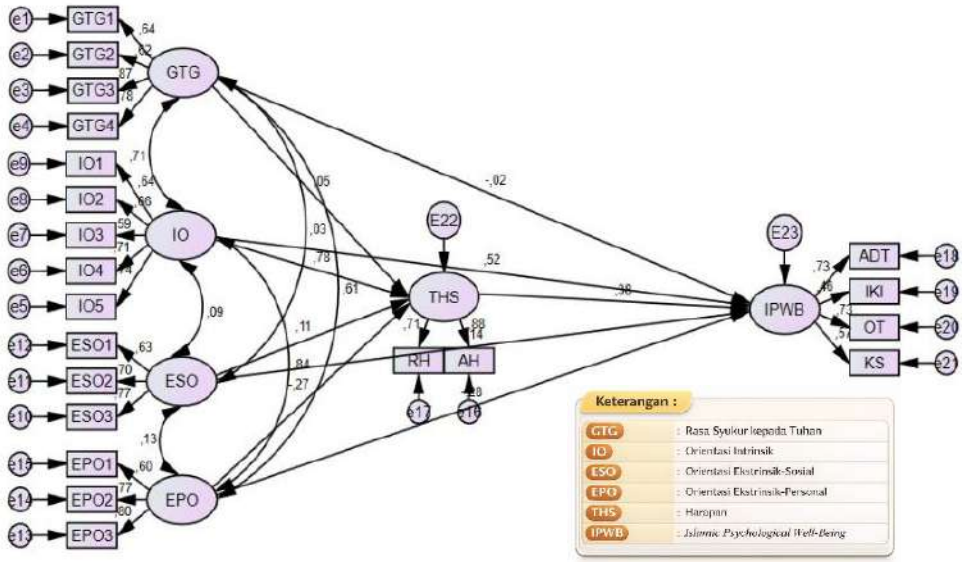
[23] Data distribusi responden pada kategori Rendah (1,13%), Sedang (74,15%), dan Tinggi (24,72%) diperoleh dari hasil analisis statistik deskriptif kategori teoritik kesejahteraan psikologis Islami penelitian *Islamic Psychological Well-being*, 2025

[24] Dimensi *Islamic Psychological Well-being* diperoleh dari olah data yang dilakukan peneliti menggunakan JASP dan Jamovi tahun 2025. Rincian proses yang dilakukan dituliskan pada bab IV.

Tabel 5.15. *Model Fit SEM*

Indeks	Nilai
χ^2(df)	569,160 (174), p < 0,001
CFI	0,928
TLI	0,913
RMSEA (CI 90%)	0,057 (0,051–0,062)
SRMR	0,054
N	708

Gambar 5.1. Model Empiris *Islamic Psychological Well-being*



Analisis SEM menunjukkan bahwa model yang diajukan memiliki tingkat kecocokan yang cukup baik dengan data empiris. Nilai CFI (0,928) dan TLI (0,913) menunjukkan bahwa model memiliki tingkat kecocokan yang baik. Pola kovarian dapat dijelaskan secara memadai yang direpresentasikan melalui model struktur hubungan. Selanjutnya, RMSEA (0,057) menggambarkan bahwa kesalahan aproksimasi model relatif kecil dan berada pada kategori baik. SRMR (0,054) juga menunjukkan rata-rata perbedaan antara korelasi yang diprediksi model dan korelasi yang teramati dalam data berada pada tingkat yang minimal. Walaupun demikian, uji χ^2 menunjukkan hasil yang signifikan (p < .001), tetapi hal ini lazim terjadi pada ukuran sampel yang besar karena sensitivitas uji *chi-square.*

5.16. *Composite Reliability*

Konstruk	Composite Reliability
Rasa Syukur kepada Tuhan	0,821
Orientasi Intrinsik	0,802
Orientasi Ekstrinsik-Sosial	0,745
Orientasi Ekstrinsik-Personal	0,773
Harapan	0,774
Islamic Psychological Well-Being	0,722

Composite reliability (CR) dalam model SEM ini menunjukkan seluruh konstruk memiliki reliabilitas yang baik karena nilai CR berada di atas 0,70, Rasa Syukur kepada Tuhan dan Orientasi Intrinsik memiliki CR tertinggi (≥ 0,80), sedangkan konstruk lainnya tetap berada pada kategori reliabel. Maka dari itu, secara keseluruhan model dapat dinyatakan memiliki kecocokan yang baik, sehingga hasil estimasi parameter dan interpretasi jalur struktural dapat dilanjutkan.[25] Berdasarkan hasil di atas, hipotesis pertama dalam penelitian ini diterima, yaitu model teoritik pengaruh rasa syukur kepada Tuhan dan orientasi keagamaan terhadap *Islamic psychological well-being* dengan harapan sebagai mediator fit dengan data empiris. Dengan demikian, hipoteseis pertama diterima, yaitu model ini layak digunakan untuk analisis lanjutan terhadap pengaruh dan keterkaitan antar variabel dalam penelitian.[26]

Tabel 5.17. *Regression coefficients* Antar Variabel

Pengaruh Antarvariabel	β	p	Keputusan
Rasa syukur kepada Tuhan → Harapan	0,050	0,464	Tidak berpengaruh
Orientasi Intrinsik → Harapan	0,783	< 0,001	Berpengaruh positif
Orientasi Ekstrinsik-Sosial → Harapan	0,107	0,016	Berpengaruh positif
Orientasi Ekstrinsik-Personal → Harapan	-0,274	0,015	Berpengaruh negatif
Rasa syukur kepada Tuhan → *Islamic Psychological Well-Being*	-0,018	0,795	Tidak berpengaruh
Orientasi Intrinsik → *Islamic Psychological Well-Being*	0,522	< 0,001	Berpengaruh positif
Orientasi Ekstrinsik-Sosial → *Islamic Psychological Well-Being*	0,140	0,003	Berpengaruh positif
Orientasi Ekstrinsik-Personal → *Islamic Psychological Well-Being*	-0,279	0,018	Berpengaruh negatif
Harapan → *Islamic Psychological Well-Being*	0,378	< 0,001	Berpengaruh positif

[25] Hasil analisis *Structural Equation Modeling* (SEM) mengenai kecocokan model dengan data diperoleh dari pengolahan data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being* menggunakan IBM SPSS AMOS 24, 2025.

[26] Informasi mengenai penerimaan hipotesis pertama dan kelayakan model penelitian didasarkan pada hasil analisis SEM dengan bantuan perangkat lunak IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being*, 2025.

2. **Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan terhadap Harapan.**

Berdasarkan tabel *regression coefficients,* pengaruh dari rasa syukur kepada Tuhan ke harapan memiliki nilai *standardized β* sebesar 0,050, yang menunjukkan bahwa pengaruhnya terhadap Harapan sangat lemah. Akan tetapi, karena nilai p = 0,464 (lebih besar dari 0,05), maka hubungan ini tidak signifikan secara statistik. Artinya, meskipun arah pengaruhnya positif, rasa syukur kepada Tuhan tidak memiliki pengaruh yang berarti terhadap harapan dalam model ini. Maka dari itu, hipotesis kedua dalam penelitian ini tidak terbukti, rasa syukur kepada Tuhan tidak memiliki pengaruh terhadap harapan.[27]

3. **Pengaruh Rasa syukur kepada Tuhan terhadap *Islamic Psychological Well-being.***

Berdasarkan tabel *regression coefficients,* pengaruh dari rasa syukur kepada Tuhan ke *Islamic psychological well-being* tergolong tidak signifikan secara statistik dan sangat lemah secara pengaruh. Nilai *standardized β* sebesar -0,018 menunjukkan bahwa arah pengaruhnya negatif, tetapi sangat kecil dan tidak bermakna. Dengan nilai p = 0,795 (lebih besar dari 0,05), dapat disimpulkan bahwa rasa syukur kepada Tuhan tidak memiliki pengaruh langsung yang berarti terhadap *Islamic psychological well-being* dalam model ini. Maka dari itu, hipotesis ketiga dalam penelitian ini tidak terbukti, yaitu rasa syukur kepada Tuhan tidak memiliki pengaruh terhadap *Islamic Psychological Well-Being.*[28]

4. **Pengaruh Orientasi Keagamaan Intrinsik terhadap Harapan.**

Berdasarkan tabel *regression coefficients,* pengaruh dari orientasi intrinsik ke harapan bersifat sangat signifikan secara statistik dan memiliki pengaruh yang sangat kuat. Nilai *standardized β* sebesar 0,783 menunjukkan bahwa peningkatan orientasi intrinsik berkorelasi erat dengan meningkatnya harapan pada individu. Nilai p < 0,001 menunjukkan bahwa hubungan ini sangat kuat dan bukan disebabkan oleh kebetulan statistik. Ini menjadikan jalur ini sebagai salah satu pengaruh paling penting dalam model. Maka dari itu, hipotesis keempat dalam penelitian ini terbukti, yaitu orientasi keagamaan intrinsik memiliki pengaruh positif terhadap harapan.[29]

---

[27] Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan terhadap Harapan memiliki β = 0,050 dengan p = 0,464 menunjukkan hasil yang tidak signifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer penelitian *Islamic Psychological Well-Being,* 2026.

[28] Pengaruh Rasa Syukur kepada Tuhan terhadap *Islamic Psychological Well-Being* memiliki β = –0,018 dengan p = 0,795, menunjukkan hasil yang tidak signifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer penelitian *Islamic Psychological Well-Being,* 2026.

[29] Pengaruh Orientasi Intrinsik terhadap Harapan memiliki β = 0,783 dengan p < 0,001, menunjukkan hasil yang sangat signifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer *penelitian Islamic Psychological Well-being*, 2026.

5. **Pengaruh Orientasi Keagamaan Intrinsik terhadap *Islamic Psychological Well-being.***

Berdasarkan tabel *regression coefficients*, pengaruh dari orientasi intrinsik ke *Islamic psychological well-being* menunjukkan arah yang positif dan signifikan secara statistik. Nilai standardized β sebesar 0,522 menandakan adanya pengaruh yang sedang, dan karena nilai p < 0,001 lebih kecil dari 0,05, maka pengaruhnya signifikan. Maka dari itu, hipotesis kelima dalam penelitian ini terbukti, yaitu orientasi intrinsik memiliki pengaruh terhadap *Islamic psychological well-being*.[30]

6. **Pengaruh Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Sosial terhadap Harapan.**

Berdasarkan tabel *regression coefficients*, pengaruh dari orientasi ekstrinsik-sosial ke harapan memiliki nilai *standardized β* sebesar 0,107 yang menunjukkan bahwa pengaruhnya terhadap harapan tergolong kecil. Namun, karena nilai p sebesar 0,016 (lebih kecil dari 0,05), maka hubungan ini signifikan secara statistik. Artinya, orientasi ekstrinsik-sosial memiliki pengaruh positif yang bermakna terhadap harapan dalam model ini. Maka dari itu, hipotesis keenam yang menyatakan bahwa orientasi ekstrinsik-sosial berpengaruh terhadap harapan terbukti.[31]

7. **Pengaruh Orientasi Ekstrinsik-Sosial terhadap *Islamic Psychological Well-being.***

Berdasarkan tabel regression coefficients, pengaruh dari orientasi ekstrinsik-sosial ke *Islamic Psychological Well-being* memiliki *nilai standardized β* sebesar 0,140 yang menunjukkan bahwa pengaruhnya *terhadap Islamic Psychological Well-being* tergolong kecil sampai sedang. Nilai p sebesar 0,003 (lebih kecil dari 0,05), maka hubungan ini signifikan secara statistik. Artinya, orientasi ekstrinsik-sosial memiliki pengaruh positif yang bermakna terhadap *Islamic Psychological Well-being* dalam model ini. Maka dari itu, hipotesis ketujuh yang menyatakan bahwa orientasi ekstrinsik-sosial berpengaruh terhadap *Islamic psychological well-being* terbukti.[32]

8. **Pengaruh Orientasi Ekstrinsik-Personal terhadap Harapan.**

Berdasarkan tabel *regression coefficients,* pengaruh dari orientasi ekstrinsik-personal ke harapan memiliki nilai *standardized β* sebesar -0,274, yang menunjukkan bahwa pengaruhnya terhadap harapan tergolong sedang dengan arah negatif. Nilai p sebesar 0,015 (lebih kecil dari 0,05), maka hubungan ini signifikan secara statistik.

---

[30] Pengaruh Orientasi Intrinsik terhadap *Islamic Psychological Well-Being* memiliki β = 0,522 dengan p < 0,001, menunjukkan hasil yang sangat signifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer *penelitian Islamic Psychological Well-being*, 2026.

[31] Pengaruh Orientasi Ekstrinsik-Sosial terhadap Harapan memiliki β = 0,107 dengan p = 0,016, menunjukkan hasil yang signifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being,* 2026.

[32] Pengaruh Orientasi Ekstrinsik-Sosial terhadap *Islamic Psychological Well-Being* memiliki β = 0,140 dengan p = 0,003, menunjukkan hasil yang signifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being,* 2026.

Artinya, semakin tinggi orientasi ekstrinsik-personal, semakin rendah harapan dalam model ini. Maka dari itu, hipotesis kedelapan yang menyatakan bahwa orientasi ekstrinsik-personal berpengaruh terhadap harapan terbukti, dengan arah pengaruh negatif. [33]

9. Pengaruh Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Personal terhadap *Islamic Psychological Well-being*.

Berdasarkan tabel *regression coefficients,* pengaruh dari orientasi ekstrinsik-personal ke *Islamic Psychological Well-being* memiliki nilai *standardized β* sebesar -0,279, yang menunjukkan bahwa pengaruhnya terhadap *Islamic Psychological Well-being* tergolong sedang dengan arah negatif. Nilai p sebesar 0,018 (lebih kecil dari 0,05), maka hubungan ini signifikan secara statistik. Artinya, semakin tinggi orientasi ekstrinsik-personal, semakin rendah *Islamic Psychological Well-being* dalam model ini. Maka dari itu, hipotesis kesembilan yang menyatakan bahwa orientasi ekstrinsik-personal berpengaruh terhadap *Islamic Psychological Well-being* terbukti, dengan arah pengaruh negatif. [34]

10. Pengaruh Harapan terhadap *Islamic Psychological Well-being.*

Berdasarkan tabel *regression coefficients,* pengaruh dari harapan ke *Islamic Psychological Well-being* memiliki nilai *standardized β* sebesar 0,378 yang menunjukkan bahwa pengaruhnya terhadap *Islamic Psychological Well-being* tergolong sedang dengan arah positif. Nilai p < 0,001 (lebih kecil dari 0,05), maka hubungan ini signifikan secara statistik. Artinya, semakin tinggi harapan, semakin tinggi *Islamic Psychological Well-being* dalam model ini. Maka dari itu, hipotesis kesepuluh yang menyatakan bahwa harapan berpengaruh terhadap *Islamic psychological well-being* terbukti, dengan arah pengaruh positif.[35]

---

[33] Pengaruh Orientasi Ekstrinsik-Personal terhadap Harapan memiliki β = -0,274 dengan p = 0,015, menunjukkan hasil yang negatif signifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being,* 2026.

[34] Pengaruh Orientasi Ekstrinsik-Personal terhadap *Islamic Psychological Well-Being* memiliki β = -0,279 dengan p = 0,018, menunjukkan hasil yang negatif signifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being,* 2026.

[35] Pengaruh Harapan terhadap *Islamic Psychological Well-Being* memiliki β = 0,378 dengan p < 0,001, menunjukkan hasil yang sangat signifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer *penelitian Islamic Psychological Well-being,* 2025.

5.18. Pengaruh Tidak Langsung

Pengaruh Tidak Langsung	*Indirect* Harapan	Keputusan
Rasa Syukur kepada Tuhan → Harapan → *Islamic Psychological Well-Being*	0,050×0,378 = 0,019	Tidak Berpengaruh
Orientasi Intrinsik → Harapan → *Islamic Psychological Well-Being*	0,783×0,378 = 0,296	Berpengaruh positif
Orientasi Ekstrinsik-Sosial → Harapan → *Islamic Psychological Well-Being*	0,107×0,378 = 0,040	Berpengaruh positif
Orientasi Ekstrinsik-Personal → Harapan → *Islamic Psychological Well-Being*	-0,274×0,378 = -0,104	Berpengaruh negatif

11. Rasa syukur kepada Tuhan terhadap *Islamic Psychological Well-Being* dengan Harapan sebagai Mediator.

Pada jalur tidak langsung, Rasa Syukur kepada Tuhan memiliki pengaruh terhadap Harapan dengan β sebesar 0,050 menunjukkan bahwa pengaruhnya terhadap Harapan sangat lemah. Sementara itu, Harapan memiliki pengaruh yang signifikan terhadap *Islamic Psychological Well-Being* dengan β sebesar 0,378. Walaupun jalur harapan terhadap *Islamic Psychological Well-Being* signifikan, karena pengaruh rasa Syukur kepada Tuhan terhadap Harapan sangat lemah. Pengaruh tidak langsung keseluruhan dapat dinyatakan tidak bermakna. Besarnya pengaruh tidak langsung dihitung dengan mengalikan koefisien standar antar jalur, yaitu:

Indirect Effect = β (Rasa syukur kepada Tuhan → Harapan) × β (Harapan → IPWB)
Indirect Effect = 0,050 × 0,378 = 0,019.

Berdasarkan hasil penelitian tersebut, walaupun koefisien pengaruh tidak langsung Rasa Syukur kepada Tuhan terhadap *Islamic Psychological Well-Being* melalui mediasi harapan menunjukkan nilai sebesar 0,019, pengaruh ini tergolong sangat kecil. Maka dari itu, hipotesis kesebelas yang menyatakan bahwa rasa syukur kepada Tuhan memiliki pengaruh tidak langsung terhadap *Islamic Psychological Well-Being* melalui peran mediasi harapan tidak terbukti dalam penelitian ini.[36]

12. Orientasi Keagamaan Intrinsik terhadap *Islamic Psychological Well-Being* dengan Harapan sebagai Mediator.

Pada jalur tidak langsung, hubungan dari Orientasi Intrinsik terhadap Harapan memiliki *standardized β* sebesar 0,783 dengan $p < 0,001$, dan dari Harapan terhadap *Islamic Psychological Well-Being* sebesar $\beta = 0,378$ dengan $p < 0,001$. Kedua jalur ini signifikan yang berarti bahwa Harapan berperan sebagai mediator dalam hubungan antara Orientasi Intrinsik dan *Islamic Psychological Well-Being*. Besarnya pengaruh tidak langsung dihitung melalui perkalian kedua koefisien jalur, yaitu:

[36] Pengaruh tidak langsung Rasa Syukur kepada Tuhan terhadap *Islamic Psychological Well-Being* melalui mediasi Harapan memiliki β = 0,019, tetapi tidak signifikan karena jalur Rasa Syukur kepada Tuhan terhadap Harapan tidak signifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer *penelitian Islamic Psychological Well-being,* 2026.

Indirect Effect = β (Orientasi intrinsik → Harapan) × β (Harapan → IPWB)
Indirect Effect = 0,783 × 0,378 = 0,296

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Orientasi Intrinsik memiliki pengaruh tidak langsung terhadap *Islamic Psychological Well-Being* melalui mediasi harapan, dengan nilai *indirect effect* sebesar 0,296. Hal ini menunjukkan bahwa Harapan berperan sebagai mediator dalam hubungan tersebut, sehingga hipotesis keduabelas yang menyatakan adanya pengaruh tidak langsung dari Orientasi Intrinsik terhadap *Islamic Psychological Well-Being* melalui Harapan dapat diterima.[37]

13. Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Sosial terhadap *Islamic Psychological Well-Being* dengan Harapan sebagai Mediator.

Pada jalur tidak langsung, hubungan dari Orientasi Ekstrinsik-Sosial ke Harapan memiliki *standardized β* sebesar 0,107 dengan p sebesar 0,016, sehingga hubungan ini signifikan secara statistik. Selanjutnya, Harapan berpengaruh signifikan terhadap *Islamic Psychological Well-Being* dengan β sebesar 0,378 dan p < 0,001. Kedua jalur ini signifikan, yang menunjukkan bahwa Harapan berperan sebagai mediator dalam hubungan antara Orientasi Ekstrinsik-Sosial dan *Islamic Psychological Well-Being*. Besarnya pengaruh tidak langsung dihitung melalui perkalian kedua koefisien jalur, yaitu:

Indirect Effect = β (Orientasi Ekstrinsik-Sosial → Harapan) × β (Harapan → IPWB)
Indirect Effect = 0,107 × 0,378 = 0,040

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Orientasi Ekstrinsik-Sosial memiliki pengaruh tidak langsung terhadap *Islamic Psychological Well-Being* melalui mediasi harapan, dengan nilai *indirect effect* sebesar 0,040, Maka dari itu, hipotesis ketigabelas, yaitu peran Harapan sebagai mediator pada hubungan ini dapat diterima, walaupun besarnya pengaruh tidak langsung tergolong kecil.[38]

14. Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Personal terhadap *Islamic Psychological Well-Being* dengan Harapan sebagai Mediator.

Pada jalur tidak langsung, hubungan dari Orientasi Ekstrinsik-Personal terhadap Harapan memiliki *standardized β* sebesar -0,274 dengan p sebesar 0,015, sehingga hubungan ini signifikan secara statistik dengan arah negatif. Selanjutnya, Harapan berpengaruh signifikan terhadap *Islamic Psychological Well-Being* dengan β sebesar 0,378 dan p < 0,001. Kedua jalur ini signifikan menunjukkan bahwa

[37] Pengaruh tidak langsung Orientasi Intrinsik terhadap *Islamic Psychological Well-Being* melalui mediasi Harapan memiliki β = 0,294 dengan p < 0,001, menunjukkan hasil yang signifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being*, 2026.

[38] Pengaruh tidak langsung Orientasi Ekstrinsik-Sosial terhadap *Islamic Psychological Well-Being* melalui mediasi Harapan memiliki β = 0,040 dengan p < 0,001, menunjukkan hasil yang signifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being*, 2026.

Harapan berperan sebagai mediator dalam hubungan antara Orientasi Ekstrinsik-Personal dan *Islamic Psychological Well-Being*. Besarnya pengaruh tidak langsung dihitung melalui perkalian kedua koefisien jalur, yaitu:

Indirect Effect = β (Orientasi Ekstrinsik-Personal → Harapan) × β (Harapan → IPWB)
Indirect Effect = -0,274 × 0,378 = -0,104

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Orientasi Ekstrinsik-Personal memiliki pengaruh tidak langsung terhadap *Islamic Psychological Well-Being* melalui mediasi Harapan dengan nilai *indirect effect* sebesar -0,104. Artinya, semakin tinggi Orientasi Ekstrinsik-Personal, semakin rendah Harapan, dan penurunan Harapan tersebut selanjutnya berkaitan dengan penurunan *Islamic Psychological Well-Being*. Maka dari itu, hipotesis keempatbelas, yaitu peran Harapan sebagai mediator pada hubungan ini dapat diterima dengan arah pengaruh tidak langsung yang negatif.[39]

15. Besaran Pengaruh Antarvariabel

Tabel 5.19. *R-Squared*

Variabel	R^2
Islamic Psychological Well-being	0,422
Harapan	0,39

Hasil analisis menunjukkan bahwa nilai R-Squared (R^2) untuk konstruk *Islamic psychological well-being* sebesar 0,422. Artinya, sebesar 42,2% variabilitas *Islamic Psychological Well-Being* dapat dijelaskan oleh variabel-variabel independen dalam model, seperti Harapan, Rasa Syukur kepada Tuhan, Orientasi Intrinsik, Orientasi Ekstrinsik-Sosial, dan Orientasi Ekstrinsik-Personal. Berdasarkan kriteria interpretasi, nilai ini termasuk dalam kategori moderat, yang berarti model memiliki kemampuan prediktif yang cukup baik terhadap konstruk *Islamic psychological well-being.* Sementara itu, konstruk Harapan memiliki nilai R^2 sebesar 0,39, yang menunjukkan bahwa sekitar 39% variabilitas Harapan dapat dijelaskan oleh prediktor yang memengaruhinya, seperti Rasa Syukur kepada Tuhan, Orientasi Intrinsik, Orientasi Ekstrinsik-Sosial, dan Orientasi Ekstrinsik-Personal. Nilai ini juga termasuk dalam kategori moderat, sehingga dapat disimpulkan bahwa model ini mampu menjelaskan variabel harapan secara memadai.[40]

Secara umum, kedua konstruk utama dalam model *Islamic Psychological Well-Being* dan Harapan berada pada kategori R^2 yang moderat. Hal ini menunjukkan bahwa model SEM yang digunakan telah membentuk hubungan yang cukup kuat

[39] Pengaruh tidak langsung Orientasi Ekstrinsik-Personal terhadap *Islamic Psychological Well-Being* melalui mediasi Harapan memiliki β = -0,104 dengan $p < 0,001$, menunjukkan hasil yang negatifsignifikan. Data ini diperoleh dari hasil analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being*, 2026.

[40] Nilai *R-Squared* (R^2) untuk konstruk *Islamic Psychological Well-Being* (0,422) dan *Hope* (0,39) diperoleh dari hasil analisis SEM dengan IBM SPSS AMOS 24 terhadap data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being,* 2026.

antar konstruk, walaupun tidak sepenuhnya menjelaskan variabilitas dari variabel dependen secara menyeluruh. Oleh karena itu, model ini dianggap valid secara prediktif, tetapi masih terbuka untuk dikembangkan lebih lanjut dengan memasukkan faktor tambahan yang relevan.[41]

D. Analisis Model Struktural Orientasi Keagamaan Intrinsik, Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Sosial, Orientasi Keagamaan Ekstrinsik-Personal, Rasa Syukur kepada Tuhan, Harapan, dan *Islamic Psychological Well-Being* pada Muslim Indonesia

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis model teoritis pengaruh rasa syukur kepada Tuhan dan orientasi keagamaan terhadap *Islamic psychological well-being* dengan harapan sebagai mediator. Temuan di lapangan menunjukkan bahwa model teoritis yang diajukan memiliki kecocokan dengan data empiris pada konteks Muslim di Indonesia. Model teoritis yang telah dibuat menunjukkan kesesuaian yang sangat baik dengan data nyata seperti yang terlihat dari nilai-nilai indeks kelayakan model pada bagian hasil. Ini menandakan bahwa penggabungan teori psikologi Barat dan nilai-nilai Islam dalam konteks Muslim di Indonesia menghasilkan struktur model yang valid secara statistik dan memiliki makna filosofis.

Model ini dikonstruksi berdasarkan temuan-temuan empiris sebelumnya di literatur global dan memiliki kesesuaian pada konteks Muslim. Teori-teori yang ada sebelumnya diadaptasi dengan nilai-nilai non-epistemik Muslim, sehingga membuat kececokan menjadi baik. *Islamic psychological well-being* merupakan teori yang paling banyak mengalami proses integrasi, mulai dari filosofis sampai metodologis. *Islamic psychological well-being* menjadi kerangka teoritis yang tepat untuk menjelaskan kesejahteraan psikologis pada Muslim. Teori yang mengintegrasikan antara teori psikologi Barat dan nilai-nilai Islam menjadi alternatif yang dapat digunakan agar dapat menganalisis kesejahteraan psikologis secara komprehensif dan mendalam pada populasi Muslim. Integrasi spiritualitas dan religiusitas menjadi temuan yang berharga dalam membuat analisis yang lebih inklusif bagi Muslim. Hal ini menunjukan konstruksi teori psikologi perlu lebih memerhatikan nilai-nilai non-epistemik agar dapat menyesuaikan kebutuhan pengguna, konteks penggunaan, dan tujuan sosial.[42] Temuan ini juga menandakan bahwa hal yang bersifat ilmiah tidak dapat dipisahkan nilai-nilai yang ada di masyarakat. Pendapat yang mengatakan bahwa sains itu bebas nilai merupakan pendapat yang kurang aplikatif dalam konteks sosial-budaya tertentu. Penelitian ilmiah bukan sekadar data dan logika, tetapi juga dipengaruhi oleh nilai-nilai dan afiliasi moral.[43] Di masa yang akan datang

[41] Kesimpulan mengenai validitas prediktif model SEM (kategori moderat untuk R^2, hubungan antar konstruk, dan potensi pengembangan model) didasarkan pada hasil pengolahan data primer penelitian *Islamic Psychological Well-being* melalui analisis SEM menggunakan IBM SPSS AMOS 24, 2026.

[42] Greg Lusk and Kevin C. Elliott, "Non-Epistemic Values and Scientific Assessment: An Adequacy-for-Purpose View," *European Journal for Philosophy of Science* 12, no. 2 (2022).h. 19-20,

[43] Matteo Colombo, Leandra Bucher, and Yoel Inbar, "Explanatory Judgment, Moral Offense and Value-Free Science," *Review of Philosophy and Psychology* 7, no. 4 (2016).h. 756-758.

pengembangan teori psikologi dapat menggunakan pendekatan interdisipliner sebagai respons kritis terhadap keterbatasan psikologi Barat. Pengembangan ini menekankan integrasi antara nilai-nilai Islam dan keilmuan modern, serta memanfaatkan epistemologi Islam yang lebih luas dari sekadar rasional-empiris.[44]

Temuan ini penting ketika dibandingkan dengan *Global Flourishing Study* yang disusun Harvard bersama Gallup secara internasional. Laporan tersebut menempatkan Indonesia sebagai negara dengan skor *flourishing* tertinggi di antara negara yang diteliti. Skor tinggi itu menunjukkan modal kesejahteraan umum masyarakat Indonesia cukup kuat secara relatif. Modal tersebut tampak pada makna hidup, relasi sosial, karakter, kesehatan, dan kepuasan hidup subjektif masyarakat Indonesia.[45] Namun, temuan IPWB memberikan pembacaan yang lebih kritis terhadap kondisi kesejahteraan tersebut. Mayoritas responden penelitian ini justru berada pada kategori *Islamic psychological well-being* sedang, bukan tinggi secara keseluruhan. Perbedaan ini menunjukkan flourishing umum belum selalu mencerminkan IPWB yang optimal pada Muslim Indonesia. Dalam IPWB, kesejahteraan tidak hanya dinilai dari persepsi hidup baik secara subjektif dan emosional. Kesejahteraan juga menuntut integrasi Tauhid, regulasi diri, dan orientasi akhirat dalam kehidupan nyata sehari-hari. Selain itu, IPWB menuntut amanah sosial dan aktualisasi potensi diri secara konsisten dalam tindakan nyata. Aktualisasi potensi diri menjadi inti penting dalam kesejahteraan psikologis Islami yang optimal dan produktif. Sebab, Muslim perlu mengembangkan kapasitas intelektual, emosional, sosial, moral, dan spiritualnya secara sadar. Pengembangan tersebut menjadi bentuk pengabdian kepada Allah melalui amal konkret dan bertanggung jawab sosial. Dengan demikian, masyarakat Muslim Indonesia dapat tampak *flourishing* secara umum dalam ukuran global. Namun, mereka tetap memerlukan penguatan transendensi, internalisasi nilai, dan aktualisasi potensi diri secara mendalam. Penguatan itu diperlukan agar IPWB mencapai kualitas Islami, holistik, produktif, dan optimal dalam kehidupan nyata.

Kategorisasi variabel memperkuat temuan model struktural bahwa keberagamaan responden tampak kuat secara deskriptif dalam penelitian ini. Orientasi intrinsik, ekstrinsik-personal, rasa syukur kepada Tuhan, dan harapan responden mayoritas berada pada kategori tinggi. Namun, IPWB yang dominan sedang menunjukkan religiositas tinggi belum otomatis menjadi keberfungsian Islami optimal sepenuhnya. Kondisi ini menegaskan adanya jarak antara penghayatan agama dan aktualisasi nilai dalam kehidupan sehari-hari Muslim. Dengan demikian, kekuatan religius perlu ditransformasikan menjadi regulasi diri, tindakan nyata, dan aktualisasi potensi secara konsisten. Hal ini menjelaskan mengapa IPWB menuntut kualitas keberagamaan yang lebih operasional dan transformatif dalam hidup.

Rasa syukur kepada Tuhan, orientasi keagamaan, dan harapan merupakan teori-teori yang berkembang di Barat, tetapi melalui proses adaptasi menjadi relevan pada

---

[44] Aditya Aryo Nur Kusumo, Sukron Kamil, and M. Atho Mudzhar, "Development of Islamic Psychology Interdisciplinary Approaches in the Era of Contemporary Science," *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 8, no. 2 (2024).h. 218-230,

[45] Zacc Ritter et al., *What Contributes to a Life Well-Lived? Highlights from the Inaugural Wave of Data Collection*, 2025.h. 11-12.

populasi Muslim di Indonesia. Hal ini membuktikan bahwa antara psikologi Barat dapat bekerja sama dengan nilai-nilai Islam untuk menganalisis fenomena psikologis pada populasi Muslim. Adaptasi yang dilakukan pada skala-skala tersebut, menjadi langkah penting yang dilakukan untuk membuat model teoritis ini fit dengan data empiris. Kaplick & Skinner menyebutnya sebagai *the Islamic Filter Approach* dalam mengembangkan konsep-konsep psikologi yang lebih ramah bagi Muslim.[46] Integrasi bagian filosofis, konseptual, teoritis, dan metodologis menjadi langkah yang merupakan pendekatan strategis yang memiliki kontribusi signifikan dalam mengembangkan teori-teori psikologi baru yang lebih inklusif dan khas bagi populasi Muslim. Penelitian ini sejalan dengan semangat dekolonisasi psikologi yang menjadi tren belakangan ini. Psikologi arus utama yang bersifat kolonial, tidak inklusif, dan *whiteness* dapat menjadi masalah dalam melihat populasi di luar Eropa dan Amerika. Dekolonisasi tidak sekadar menciptakan psikologi lokal, tetapi juga harus mengubah psikologi global agar lebih manusiawi dan tidak lagi terjebak dalam dominasi Eurosentrisme.[47] Dalam praktiknya, dekolonisasi psikologi menuntut transformasi teori, metode, dan etika ilmu psikologi.[48] Maka dari itu, penelitian ini menjawab tantangan dari penelitian Phiri dkk yang menyatakan bahwa dibutuhkan pendekatan struktural dan mendalam yang tidak hanya permukaan dalam melakukan dekolonisasi psikologi.[49]

Temuan unik dari penelitian ini adalah rasa syukur kepada Tuhan tidak berpengaruh signifikan secara langsung terhadap *Islamic Psychological Well-Being* ataupun melalui mediator harapan. Secara teoritis, rasa syukur kepada Tuhan merupakan sikap reflektif dengan menengok ke masa, lalu mengakui kebaikan Allah, dan berterima kasih atas apa yang telah terjadi. Pikiran dan perasaan positif yang berkaitan dengan masa lalu tidak menjadi penggerak untuk masa depan. harapan Snyder merupakan keyakinan untuk mencapainya melalui usaha dan strategi. Karakter pasif dari bersyukur tidak cukup membangun karakter aktif yang dibutuhkan dalam harapan. Dalam konteks Muslim di Indonesia, rasa syukur kepada Allah, baru terjadi pada aspek bersyukur dengan hati dan lisan, belum mampu bersyukur dengan badan dan perbuatan.[50] Bersyukur melalu badan dan perbuatan akan melahirkan aksi yang dapat menguatkan harapan masa depan. Sedangkan, syukur hati dan lisa merupakan sikap reflektif emosional atas apa yang telah diberikan oleh Allah. Oleh karena itu, rasa syukur kepada Tuhan dalam konteks Muslim Indonesia membentuk pengalaman spiritual yang menenangkan, namun tidak secara langsung mendukung struktur kognitif dan motivasional yang dibutuhkan oleh harapan menurut model

[46] Paul M. Kaplick and Rasjid Skinner, "The Evolving Islam and Psychology Movement," *European Psychologist* 22, no. 3 (2017).h. 200.

[47] Glenn Adams et al., "Notes on Decolonizing Psychology: From One Special Issue to Another," *South African Journal of Psychology* 47, no. 4 (2017).h. 539.

[48] Sunil Bhatia, "Decolonizing Psychology: Power, Citizenship and Identity," *Psychoanalysis, Self and Context* 15, no. 3 (2020).h. 264-265.

[49] Peter Phiri, Sana Sajid, and Gayathri Delanerolle, "Decolonising the Psychology Curriculum: A Perspective," *Frontiers in Psychology* 14, no. 1 (2023).h. 5.

[50] Syed Ahmad Ali et al., "Gratitude and Its Conceptualization: An Islamic Perspective," *Journal of Religion and Health* 59, no. 4 (2020).h. 8-11.

Snyder. Ini menjelaskan mengapa hubungan antara keduanya tidak signifikan secara statistik dalam penelitian ini.

Pola kategorisasi ini juga menjelaskan mengapa rasa syukur kepada Tuhan tidak signifikan dalam model struktural. Walaupun sangat tinggi, syukur tampaknya masih bersifat reflektif, belum menjadi syukur transformatif dalam amal nyata. Syukur seperti ini memberi ketenangan batin, tetapi belum tentu membentuk strategi hidup berorientasi masa depan. Sebaliknya, orientasi intrinsik dan harapan tinggi lebih dekat dengan arah hidup aktif dan bertumbuh secara nyata. Keduanya membantu Muslim menerjemahkan keyakinan menjadi tujuan, usaha, ketekunan, dan aktualisasi potensi diri dalam kehidupan nyata. Dengan demikian, kategori sedang IPWB memperlihatkan kebutuhan penguatan nilai Islam dalam praktik sehari-hari yang konsisten.

Rasa syukur kepada Tuhan yang menggambarkan aspek afektif dan reflektif sebagai rasa syukur secara spiritual kepada Tuhan juga tidak mengarah langsung kepada *Islamic psychological well-being*. Rasa syukur kepada Tuhan belum tentu menginternalisasi ke dalam diri individu yang meningkatkan *Islamic psychological well-being. R*asa syukur kepada Tuhan lebih dilihat sebagai respons spiritual terhadap pengalaman hidup, sedangkan dalam teori *Islamic psychological well-being* mencakup integrasi multidimensi, spiritual, sosial, personal, dan moral yang termanifestasi dalam tindakan nyata. Rasa syukur secara filosofis sebagai pengakuan eksistensial atas nikmat yang telah Allah berikan. Maka dari itu, jika rasa syukur tidak membawa perubahan tingkah laku dan amal sholeh, maka secara epistemik, rasa syukur belum menjadi ilmu yang bermanfaat. Berbeda dengan penelitian Bazargan-Hejazi dkk yang menyatakan bahwa *gratitude* memiliki hubungan positif terhadap kesejahteraan psikologis model PERMA.[51] Perbedaan konseptual dan operasional menjadi penyebab berbedanya hasil penelitian. Rasa syukur kepada Tuhan lebih merujuk pada berterima kasih secara spiritual tanpa aksi nyata. Sedangkan, *gratitude* atau rasa berterima kasih kepada orang lain yang mendorong perilaku aktif. Feng dan Yin menemukan bahwa dapat menurunkan depresi pada tenaga medis melalui peningkatan *social support* dan harapan, baik secara langsung maupun melalui jalur mediasi berantai.[52] Perbedaan ini disebabkan oleh konteks emosional yang berbeda. Dalam situasi penuh tekanan seperti pandemi COVID-19, *gratitude* terhadap sesama secara langsung mendorong munculnya dukungan sosial dan harapan sebagai bentuk respons aktif. Sebaliknya, rasa syukur kepada Tuhan muncul dalam konteks yang lebih stabil dan reflektif. Sehingga, cenderung menjadi penghiburan spiritual yang pasif dan tidak otomatis mengarah pada tindakan atau perencanaan masa depan yang diperlukan dalam membentuk harapan dan *well-being*.

Penelitian Einav dkk menemukan bahwa *gratitude* berperan sebagai faktor pelindung terhadap *burnout*. Gratitude ini bersifat interpersonal dan emosional, dan

---

[51] Shahrzad Bazargan-Hejazi, PhD et al., "Hope, Optimism, Gratitude, and Wellbeing among Health Professional Minority College Students," *Journal of American College Health* 71, no. 4 (2023).h. 6-7.

[52] Lijuan Feng and Rong Yin, "Social Support and Hope Mediate the Relationship Between Gratitude and Depression Among Front-Line Medical Staff During the Pandemic of COVID-19," *Frontiers in Psychology* 12, no. March (2021).h. 5-6.

berfungsi sebagai kekuatan adaptif untuk menurunkan *burnout.*[53] Rasa syukur kepada Tuhan dominan pada ekspresi syukur dalam hati dan lisan kepada Allah SWT. Perbedaan ini menunjukkan bahwa jenis dan orientasi *gratitude* sangat memengaruhi efektivitas psikologisnya. Witvliet dkk menunjukkan bahwa *gratitude*, baik sebagai *trait* maupun *state*, secara signifikan memprediksi harapan dan *happiness.*[54] Perbedaan ini dapat ditinjau dari konteks budaya dan religius yang melandasi cara individu memaknai dan mengekspresikan syukur. G*ratitude* di Barat bersifat interpersonal dan *action-oriented*, sehingga mendukung pembentukan struktur kognitif dalam *hope theory*. Rasa syukur kepada Tuhan Muslim Indonesia lebih sering dipraktikkan sebagai bentuk kepasrahan dan penghambaan spiritual.

Dalam surah Ibrahim ayat tujuh Allah berfirman *"Dan (ingatlah juga), tatkala Tuhanmu memaklumkan; Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih".* Hasil penelitian yang kontradiktif dengan ayat Al Quran tersebut, perlu dikaji lebih dalam. Bagaimana mekanisme syukur yang dapat meningkatkan nikmat yang Allah berikan menjadi pembahasan menarik. Penafsiran syukur perlu lebih diperjelas secara operasional agar Muslim tidak terjerembab pada syukur yang sifatnya reflektif semata. Di ayat lain, surah Saba ayat 13 Allah berfirman *"...Bekerjalah hai keluarga Daud untuk bersyukur (kepada Allah). Dan sedikit sekali dari hamba-hamba-Ku yang bersyukur".* Ayat ini menegaskan bahwa tidak semua orang yang mengaku bersyukur benar-benar masuk dalam derajat syukur. Analisis dari kedua ayat tersebut menunjukkan bahwa rasaya sukur yang reflektif tanpa diikuti sikap hidup yang berubah tidak membuat bertambahnya nikmat hidup dalam penelitian ini, yaitu harapan dan *Islamic psychological well-being.* Syukur yang terwujud dalam tingkah laku atau perbuatan merupakan bentuk syukur yang paling sulit dilakukan oleh Muslim sehingga sangat sedikit Muslim yang dapat melaksanakan syukur perbuatan. Hasil ini menjadi pengingat bahwa kesadaran spiritual yang reflektif tidak selalu menjadi energi motivasional. Islam mengajarkan syukur sejati adalah kesatuan antara pengakuan, penghayatan, dan pengabdian. Tanpa transendensi ke dalam amal, syukur hanya menjadi gema emosional yang tidak berdampak nyata pada kehidupan individu. Temuan bahwa rasa syukur kepada Tuhan tidak berpengaruh signifikan terhadap harapan dan *Islamic Psychological Well-Being* menegaskan bahwa spiritualitas yang bersifat reflektif belum cukup menjadi kekuatan motivasional. Syukur yang hanya berhenti pada hati dan lisan tidak membentuk arah dan strategi hidup sebagaimana disyaratkan dalam *hope theory*. Berbeda dengan *gratitude* dalam konteks Barat yang aktif dan interpersonal, rasa syukur kepada Tuhan dalam konteks Muslim Indonesia lebih bersifat pasrah dan kontemplatif. Tanpa transendensi ke dalam amal, syukur hanya menjadi ketenangan emosional yang tidak berdampak pada perubahan hidup. Ini menjadi kritik tegas bahwa syukur sejati harus mewujud dalam tindakan, bukan sekadar pengakuan.

---

[53] Michal Einav et al., "Teachers' Burnout – The Role of Social Support, Gratitude, Hope, Entitlement and Loneliness," *International Journal of Applied Positive Psychology* 9, no. 2 (2024).h. 840-841.

[54] Charlotte van Oyen Witvliet et al., "Gratitude Predicts Hope and Happiness: A Two-Study Assessment of Traits and States," *Journal of Positive Psychology* 14, no. 3 (2019).h. 10,

Hasil penelitian selanjutnya menunjukkan bahwa orientasi keagamaan intrinsik memiliki pengaruh signifikan yang kuat terhadap harapan dan IPWB. Orientasi ekstrinsik-sosial menunjukkan pengaruh positif yang relatif kecil terhadap harapan dan IPWB. Sebaliknya, orientasi ekstrinsik-personal berpengaruh negatif dan signifikan terhadap harapan maupun IPWB. Selain itu, harapan terbukti berperan sebagai mediator dalam hubungan antara ketiga dimensi orientasi keagamaan dengan IPWB. Dengan pengaruh mediasi paling besar pada orientasi intrinsik, kecil pada orientasi ekstrinsik-sosial, dan negatif pada orientasi ekstrinsik-personal.

Orientasi keagamaan intrinsik memilki pengaruh palinhg kuat yang menjelaskan harapan dan IPWB. Studi sebelumya menunjukkan bahwa orientasi intrinsik dapat mempengaruhi *positive affect, life satisfaction,* dan aspirasi hidup yang lebih bersifat intrinsik. Agama bukan sekadar identitas formal, tetapi juga arah hidup yang telah terinternalisasi.[55] Penelitian You & Lim menunjukkan pola yang serupa, orientasi keagamaan intrinsik berhubungan dengan *subjective well-being* melalui *meaning in life.*[56] Walaupun jalur mediasi beperan penting, tetapi berbeda dengan penelitian ini yang menjadikan harapan sebagai jalur mediasi. Agama yang dihayati oleh individu secara internal dapat mendorong pandangan hidup yang terbuka dan bernilai. Temuan ini sejalan dengan García-Alandete dan Bernabé-Valero yang menemukan bahwa orientasi keagamaan intrinsik mempengaruhi beberapa dimensi *psychological well-being*.[57] Tetapi, penelitian sekarang memberikan perbedaan yang uniks karena menggunakan teori IPWB. Fungsi agama dan spiritualitas bukan sekadar pada kenyaman psikologis, tetapi juga pada kualitas keberfungsian diri yang berakar pada nilai-nilai Islam.

Uniknya penelitian ini menunjukkan bahwa orientasi keagamaan ekstrinsik memiliki arah pengaruh yang berbeda. Orientasi ekstrinsik-sosial memilki pengaruh positif yang kecil, sedangkan orientasi ekstrinsik-personal justru memilki pengaruh yang negatif. Temuan ini menegaskan bahwa orientasi keagamaan ekstrinsik dapat dipisahkan ke dalam sosial dan personal, seperti studi yang dilakukan oleh Gorsuch dan McPherson.[58] Temuan Tiliopoulos et al. juga mendukung bahwa dimensi ekstrinsik memiliki dua fungsi psikologis yang berbeda bahkan di konteks budaya dan keagamaan yang berbeda.[59] Validitas pemisahan dimensi ini juga mendapat dukungan

---

[55] Patrick R. Steffen, Spencer Clayton, and William Swinyard, "Religious Orientation and Life Aspirations," *Journal of Religion and Health* 54, no. 2 (2015).h. 476-477.

[56] Sukkyung You and Sun Ah Lim, "Religious Orientation and Subjective Well-Being: The Mediating Role of Meaning in Life," *Journal of Psychology and Theology* 47, no. 1 (2019).h. 40-44.

[57] Joaquín García-Alandete and Gloria Bernabé-Valero, "Religious Orientation and Psychological Well-Being among Spanish Undergraduates [Orientaciones Religiosas y Bienestar Psicológico de Los Estudiantes Universitarios Españoles]," *Acción Psicológica* 10, no. 1 (2013).h. 142-144.

[58] Richard L. Gorsuch and Susan E. McPherson, "Intrinsic / Extrinsic Measurement : I / E-Revised and Single-Item Scales," *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, no. 3 (1989).h. 349-354.

[59] Niko Tiliopoulos et al., "The Means and Ends of Religiosity: A Fresh Look at Gordon Allport's Religious Orientation Dimensions," *Personality and Individual Differences* 42, no. 8 (2007).h. 1618-1619.

lintas budaya dari Flere et al. yang menemukan bahwa dimensi intrinsik relatif stabil, sedangkan dimensi ekstrinsik terbagi ke dalam komponen sosial dan personal.[60] Agama sebagai ruang relasi sosial memberi sedikit pengaruh terhadap harapan dan IPWB, karena agama tetap menumbuhkan rasa memiliki, kedekatan, atau penguatan sosial. Sebaliknya, ketika agama lebih banyak diposisikan sebagai sarana mencari kenyamanan psikologis pengaruhnya menjadi tidak stabil, bahkan melemahkan *well-being.* Maltby et al. menemukan bahwa dimensi ekstrinsik lebih berhubungan dengan depresi, kecemasan, dan *self-esteem* yang rendah.[61] Temuan ini menegaskan bahwa masalahnya bukan terletak pada agama, tetapi bagaimana agama dipraktikan oleh Muslim. Agama yang berperan sebagai nilai yang terinternalisasi, ruang sosial, atau sarana instrumental yang akhirnya dapat memengaruhi harapan dan *well-being.*

Selain itu, harapan sebagai mediator dapat mengantarkan orientasi keagamaan masuk ke ranah psikologis sehari-hari. Studi Al Eid et al. menunjukkan bahwa religiusitas dan harapan bersama-sama mempengaruhi *psychological well-being* pada pasien COVID-19.[62] Temuan lain menunjukkan ketika harapan dimasukkan ke dalam model, pengaruh orientasi intrinsik terhadap kecemasan kematian menjadi tidak signifikan. Dari sini dapat dilihat bahwa harapan memilki peran penting yang memilki fungsi protektif religiusitas.[63] Penelitian lain menekankan bahwa kaitan antara orientasi keagamaan dan *psychological well-being* perlu memperhatikan mekanisme psikologis yang terjadi pada individu.[64] Secara teoretis, hasil penelitian ini sesuai dengan pandangan bahwa orientasi intrinsik merepresentasikan keberagamaan yang lebih matang dan terinternalisasi, sedangkan orientasi ekstrinsik lebih bersifat instrumental.[65] Temuan ini menunjukkan bahwa orientasi keagamaan lebih memilki pengaruh terhadap harapan dan IPWB saat agama dihayati sebagai nilai yang terinternalisasi. Maka dari itu, agama bukan sekadar identitas, tetapi dapat menjadi sumber daya psikologis yang membentuk cara individu memaknai hidup, menjaga harapan, dan mencapai kesejahteraan bagi Muslim.

---

[60] Sergej Flere, Keith Edwards, and Rudi Klanjsek, "Religious Orientation in Three Central European Environments: Quest, Intrinsic, and Extrinsic Dimensions," *International Journal for the Psychology of Religion* 18, no. 1 (2008).h. 17-19.

[61] John Maltby, Christopher Alan Lewis, and Liza Day, "Religious Orientation and Psychological Well-Being: The Role of the Frequency of Personal Prayer," *British Journal of Health Psychology* 4, no. 4 (1999).h. 370-374.

[62] Nawal A. Al Eid et al., "The Mediating Role of Religiosity and Hope for the Effect of Self-Stigma on Psychological Well-Being among COVID-19 Patients," *Work* 68, no. 3 (2021).h. 534-539.

[63] Daryadokht Masror Roudsary et al., "The Relationship Between Religious Orientation and Death Anxiety in Iranian Muslim Patients with Cancer: The Mediating Role of Hope," *Journal of Religion and Health* 61, no. 2 (2022).h. 1445.

[64] John Maltby and Liza Day, "Religious Orientation, Religious Coping and Appraisals of Stress: Assessing Primary Appraisal Factors in the Relationship between Religiosity and Psychological Well-Being," *Personality and Individual Differences* 34, no. 7 (2003).h. 1216-1217.

[65] Lee A. Kirkpatrick and Ralph W. Hood, "Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Boon or Bane of Contemporary Psychology of Religion?," *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, no. 4 (1990).h. 453-454.

Hasil penelitian ini juga menunjukkan harapan sebagai mediator yang memiliki peran yang sangat penting untuk mendorong *Islamic psychological well-being.* Harapan merupakan mekanisme psikologis yang bersifat kognitif dan motivasional yang dapat menjadi penggerak bagi Muslim. Harapan dalam penelitian ini bukan harapan pasif, tapi harapan yang aktif dalam menjalani kehidupan sebagai ibadah yang terencana dan terarah. Semangat ini tertuang dalam surah Al Insyirah ayat tujuh dan delapan, yaitu *"Maka apabila kamu telah selesai (dari suatu urusan), tetaplah bekerja keras untuk urusan yang lain. Dan hanya kepada Tuhanmulah kamu berharap."* Ayat ini menunjukkan bahwa setelah satu beban selesai, jangan kosong tanpa arah; arahkan tenaga, ibadah, dan harapan hanya kepada-Nya.[66] Harapan juga berkaitan dengan keteguhan hati, daya tahan, dan adaptasi menghadapi tantangan.[67] Individu yang memilki harapan yang tinggi dapat bangkit dari kegagalan dengan melihantya sebagai rencana baik dari Allah SWT. *Islamic psychological well-being* yang menekankan pada integrasi dimensi spiritual, sosial, emosional, dan moral dapat didorong oleh harapan yang membuat nilai-nilai tersebut menjadi fungsi nyata dalam kehidupan.

Satici mendukung hasil penelitian ini, harapan merupakan mekanisme psikologis kunci yang menjembatani *resilience* dan *well-being.*[68] Dalam konteks *Islamic psychological well-being,* harapan menjadi pendorong spiritual-psikologis untuk mengaktualisasikan nilai-nilai keimanan. *Harapan* juga dapat menjadi energi yang terarah dan terencana, selaras dengan makna agency dan pathway dalam teori Harapan. Ho dkk mendukung temuan penelitian ini dengan menunjukkan bahwa Harapan berperan signifikan dalam meningkatkan kesejahteraan psikologis, khususnya pada penyintas kanker masa kanak-kanak.[69] Harapan terbukti berkorelasi negatif dengan gejala depresi dan positif dengan *self-esteem* serta kualitas hidup, yang secara konsep sejalan dengan dimensi Islamic Psychological Well-Being. Meski konteksnya berbeda secara budaya dan religius, jurnal ini menegaskan bahwa harapan adalah mekanisme psikologis yang bersifat kognitif dan motivasional, yang mendorong individu untuk menetapkan tujuan hidup secara aktif dan terarah. Murphy juga menunjukkan bahwa harapan merupakan mekanisme psikologis kognitif dan motivasional yang secara signifikan mendorong *well-being*, baik secara langsung maupun sebagai mediator.[70] Temuan ini sejalan dengan kerangka *Islamic*

---

[66] al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*, ed. 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi, Volume 40, (Sydney: Tawheed Institute, 2020).h. 264-267.

[67] C. R. Synder, "Hypothesis: There Is Hope," in *Handbook of Hope: Theory, Measures, and Applications* (San Diego: Academic Press, 2000).h. 3-21.

[68] Seydi Ahmet Satici, "Psychological Vulnerability, Resilience, and Subjective Well-Being: The Mediating Role of Hope," *Personality and Individual Differences* 102 (2016).h. 71-72.

[69] L. L.K. Ho et al., "Relationships among Hope, Psychological Well-Being and Health-Related Quality of Life in Childhood Cancer Survivors," *Journal of Health Psychology* 26, no. 10 (2021).h. 1532-1534.

[70] Elijah R. Murphy, "Hope and Well-Being," *Current Opinion in Psychology* 50 (2023).h. 1-3.

psychological well-being dalam penelitian ini, di mana harapan bukan sekadar harapan pasif, tetapi menjadi kekuatan aktif yang terarah dalam menjalani hidup.

Harapan menjadikan ajaran Islam bukan sekadar kepercayaan bagi keyakinan semata, tapi arah hidup yang aktif dan bertumbuh. Harapan adalah mesin penggerak ideal bagi *Islamic psychological well-being* Muslim tidak hanya sekadar pasrah atas kehidupan di dunia, tetapi harus percaya, merancang, dan bergerak menuju kebajikan dunia dan akhirat. Muslim perlu melibatkan Allah dalam perencanaan kehidupannya, menjadikan aktivitas sebagai amal sholeh, dan tangguh menghadapi kesulitan. Harapan mentransformasikan kesadaran eksistensial adanya Allah SWT menjadi amal. Harapan juga menjadi ekspresi dari iman yang hidup yang terwujud dalam ikhtiar sebagai Muslim yang tercerahkan. Dengan demikian, harapan adalah daya penggerak spiritual-psikologis yang menerjemahkan nilai keislaman menjadi rencana hidup, optimisme realistis, dan perjuangan konkret untuk mencapai hidup yang seimbang secara spiritual, sosial, dan moral.[71]

Dalam penelitian ini, konstruk harapan dapat dijelaskan oleh orientasi keagamaan dan rasa syukur kepada Tuhan sebesar 39%. Rasa syukur kepada Tuhan tidak signifikan dan kontribusi orientasi keagamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, dan ekstrinsik-personal yang kuat dapat memberikan prediksi yang substansial terhadap harapan. Kontribusi 39% merupakan angka yang cukup moderat, tetapi memilki makna bahwa terdapt faktor-faktor lain yang mempengaruhinya. Selanjutnya, variabilitas *Islamic psychological well-being* sebesar 42,2% dapat dijelaskan oleh orientasi keagamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, dan ekstrinsik-personal, rasa syukur kepada Tuhan, dan harapan. Harapan dapat berperan sebagai mediator utama dalam penelitian ini. *Islamic psychological well-being* tidak hanya bergantung pada nilai religius atau rasa syukur, tetapi pada kemampuan individu mengaktualisasikan nilai tersebut dalam bentuk harapan yang aktif dan usaha nyata. Dengan demikian, iman yang tidak diiringi oleh harapan yang hidup belum cukup untuk menciptakan *Islamic psychological well-being.* Selain itu, 57,8% *Islamic psychological well-being* dapat dijelaskan oleh faktor-faktor lain di luar penelitian ini.[72]

Berdasarkan uraian di atas, kontribusi orisinil dari penelitian ini adalah mengembangkan model teoritis berdasarkan pendekatan interdisipliner dengan menintegrasikan psikologi Barat dengan nilai-nilai Islam. Penelitian ini tidak hanya memvalidasi peran harapan sebagai mediator kognitif-motivational dalam mendorong *Islamic psychological well-being*, tetapi juga mengungkap perbedaan mendasar antara syukur reflektif dan syukur transformatif, serta menyoroti pentingnya transendensi nilai-nilai religius ke dalam tindakan nyata sebagai fondasi keseimbangan spiritual, sosial, dan moral. Dengan menggabungkan pendekatan teologis, psikologis, dan dekolonialisasi, studi ini menawarkan paradigma alternatif yang lebih inklusif dan relevan dalam memahami dan mengembangkan *well-being* pada populasi Muslim kontemporer.

---

[71] Gazanfer Anlı, "Positive Psychology Practices in Muslim Communities: A Systematic Review," *Journal of Religion and Health* 64, no. 5 (2025).h. 3465.

[72] Aditya Aryo Nur Kusumo, Fadhilah Suralaga, and Rena Latifa, "Antecedent Factors of Well-Being in the World's Muslim Population : A Systematic Literature Review within an Islamic Cultural and Religious Framework," *World Psychology* 4, no. 2 (2025).h. 223-226.

BAB VI
HASIL PENELITIAN KUALITATIF UNTUK MENAFSIRKAN TEMUAN KUANTITATIF

Bab VI membahas hasil penelitian kualitatif yang digunakan untuk menafsirkan dan memperdalam temuan kuantitatif mengenai hubungan orientasi keagamaan, rasa syukur kepada Tuhan, harapan, dan *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB). Analisis dilakukan menggunakan pendekatan fenomenologis melalui *Reflexive Thematic Analysis* (RTA) dan *Interpretative Phenomenological Analysis* (IPA) untuk memahami pengalaman subjektif partisipan secara lebih mendalam. Dengan demikian, bab ini menjelaskan dinamika makna religius, harapan, dan kesejahteraan psikologis Islami dalam kehidupan partisipan Muslim dewasa Indonesia.

A. Tujuan Analisis Kualitatif

Bab VI ini menjawab rumusan masalah ketiga, yaitu menafsirkan temuan kuantitatif tentang dinamika pengaruh orientasi keagamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, ekstrinsik-personal, dan rasa syukur terhadap *Islamic psychological well-being* dengan harapan sebagai mediator secara kualitatif.[1] Dengan demikian, secara khusus tujuan fase kualitatif ini adalah

1. Untuk menafsirkan mengapa rasa syukur kepada Tuhan tidak menunjukkan pengaruh langsung maupun tidak langsung melalui harapan terhadap *Islamic psychological well-being*.
2. Untuk menafsirkan bagaimana orientasi keagamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, dan ekstrinsik-personal dapat menumbuhkan harapan dan pada akhirnya berdampak kuat pada peningkatan *Islamic psychological well-being.*
3. Untuk menafsirkan harapan sebagai mediator utama yang memiliki pengaruh penting terhadap *Islamic psychological well-being.*

B. Prosedur Penelitian Kualitatif

Pengumpulan data kualitatif dilakukan melalui wawancara semi-terstruktur, sesuai dengan pendekatan fenomenologi yang digunakan dalam penelitian ini. Wawancara dipilih karena memungkinkan peneliti menggali pengalaman subjektif partisipan secara mendalam, sekaligus tetap menjaga keterarahan pada fokus penelitian. Pelaksanaan wawancara dilakukan secara tatap muka maupun daring dengan menggunakan platform komunikasi digital seperti *Zoom* atau *Google Meet*, menyesuaikan dengan ketersediaan dan kenyamanan partisipan. Setiap sesi wawancara berlangsung sekitar 30 – 90 menit. Sebelum wawancara dimulai, partisipan diminta memberikan *informed consent*, baik secara lisan maupun tertulis.

Seluruh proses wawancara direkam menggunakan perangkat perekam digital atau fitur rekam pada aplikasi daring. Data rekaman tersebut kemudian

[1] Tujuan spesifik tahapan kualitatif disusun berdasarkan temuan kuantitatif yang telah diuraikan pada bab V dalam penelitian ini.

ditranskripsikan secara verbatim untuk menjaga keutuhan narasi dan makna yang disampaikan partisipan. Dalam proses wawancara ini, peneliti menyusun panduan wawancara berdasarkan temuan kuantitatif sebelumnya.[2]

Tabel 6.1. Pertanyaan Wawancara

Topik	Pertanyaan Kunci
Rasa syukur kepada Tuhan → Harapan → IPWB (Topik 1)	1. Bagaimana pengalaman rasa syukur kepada Allah memengaruhi harapan Anda dalam menghadapi tantangan hidup sehari-hari? 2. Dalam kondisi sulit, apakah rasa syukur kepada Allah memberi dorongan optimisme atau harapan baru bagi Anda? Bisa diceritakan contohnya? 3. Menurut Anda, apa makna rasa syukur kepada Allah dalam membangun *Islamic psychological well-being* (misalnya ketenangan batin, ridha, atau kebahagiaan duniawi)?
Orientasi Keagamaan (Intrinsik, Ekstrinsik-Sosial, dan Ekstrinsik-Personal) → Harapan → IPWB (Topik 2)	1. Bagaimana orientasi atau pemahaman keagamaan Anda berperan dalam membentuk harapan hidup? 2. Apakah ada pengalaman di mana orientasi keagamaan membantu Anda bertahan atau bangkit dalam menghadapi kesulitan? Bisa diceritakan? 3. Menurut Anda, bagaimana orientasi keagamaan yang Anda miliki berkontribusi terhadap *Islamic psychological well-being* dalam kehidupan sehari-hari?
Harapan → IPWB (Topik 3)	1. Bagaimana arapan memberi Anda kekuatan untuk tetap seimbang secara spiritual dan psikologis dalam kehidupan sehari-hari? 2. Dapatkah Anda berbagi pengalaman ketika harapan mendorong Anda untuk tetap berusaha, berdoa, dan menjaga kesejahteraan diri? 3. Menurut Anda, sejauh mana harapan berperan dalam membangun *Islamic psychological well-being*?

Panduan tersebut bersifat fleksibel, sehingga memungkinkan peneliti menyesuaikan alur pertanyaan dengan konteks percakapan dan respons partisipan, untuk benar-benar menggali makna pengalaman hidup yang dirasakan.

Partisipan kualitatif dipilih menggunakan *purposive sampling* dari responden penelitian kuantitatif yang sebelumnya telah menyelesaikan kuesioner mengenai rasa syukur kepada Tuhan, orientasi keagamaan, harapan, dan *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB).[3] Adapun kriteria inklusi partisipan adalah sebagai berikut:

[2] Proses wawancara kualitatif dilakukan pada 29 Mei – 18 Juli 2025.

[3] Partisipan kualitatif dalam penelitian ini dipilih dari sampel kuantitatif yang sebelumnya telah mengisi kuesioner mengenai *Gratitude Towards God* (GTG), *Religious Orientation* (RO), *Hope*, dan *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB). Pemilihan dilakukan dengan teknik purposive sampling sesuai skor variabel yang ditetapkan dalam penelitian *Islamic Psychological Well-Being,* 2025.

1. Responden kuantitatif yang telah menyelesaikan kuesioner mengenai mengenai rasa syukur kepada Tuhan, orientasi keagamaan, harapan, dan IPWB.
2. Bersedia melanjutkan ke tahap wawancara mendalam serta memberikan *informed consent.*
3. Secara khusus responden memiliki skor mengenai rasa syukur tinggi, harapan rendah, dan IPWB rendah pada topik 1.
4. Secara khusus responden memiliki skor orientasi keagamaan tinggi, harapan tinggi, dan IPWB tinggi pada topik 2.
5. Secara khusus responden memiliki skor harapan tinggi dan IPWB tinggi pada topik 3.

Untuk menafsirkan hasil kuantitatif, partisipan kualitatif dipilih secara purposif dari responden yang telah mengisi kuesioner berdasarkan pola skor pada tiap topik. Jumlah partisipan sebanyak lima partisipan per topik dengan total 15 partisipan sebagai dasar untuk analisis lintas kasus menggunakan *Reflexive Thematic Analysis* (RTA) yang menghasilkan pola makna dari temuan kuantitatif. Selanjutnya, dari setiap topik tersebut dipilih dua partisipan yang paling relevan untuk dianalisis menggunakan *Interpretative Phenomenological Analysis* (IPA) secara idiografis. Wawancara mendalam tidak sekadar menjelaskan mekanisme psikologis dan konteks temuan kuantitatif pada tingkat tematik, tetapi juga memperdalam pemahaman *lived experience* dan proses pemaknaan individu pada kasus-kasus kunci. Jumlah dan pemilihan sampel menggunakan kriteria *information power*, yaitu[4]

1. Semakin tinggi relevansi dan kekayaan informasi sampel terhadap tujuan studi maka semakin kecil ukuran sampel yang dibutuhkan.
2. Tujuan kualitatif bersifat terarah untuk menjelaskan profil kuantitatif per topik.
3. Sampel dipilih spesifik melalui purposive sampling berbasis pola skor.
4. Analisis ditopang kerangka teori yang mapan, kualitas data diupayakan melalui wawancara mendalam semi-terstruktur yang menghasilkan *thick* data.
5. Strategi analisis mengombinasikan *cross-case* RTA *in-depth* idiografis IPA, sehingga 5 partisipan/topik untuk RTA dan 2 partisipan/topik untuk IPA dinilai memberikan *information power* yang memadai untuk menghasilkan interpretasi yang kredibel dan mendalam.

C. Analisis Data Kualitatif

Teknik analisis data kualitatif dalam penelitian ini menggunakan RTA yang menekankan peran peneliti sebagai *co-producer of meaning* dalam membangun tema berdasarkan interaksi dengan data dan konteks.[5] RTA sangat sesuai untuk menggali makna subjektif secara mendalam karena bersifat reflektif, interpretatif,

[4] Kirsti Malterud, Volkert Dirk Siersma, and Ann Dorrit Guassora, "Sample Size in Qualitative Interview Studies: Guided by Information Power," *Qualitative Health Research* 26, no. 13 (2015).h. 1-8.

[5] David Byrne, "A Worked Example of Braun and Clarke's Approach to Reflexive Thematic Analysis," *Quality and Quantity* 56, no. 3 (2022).h. 1321-1322.

dan sensitif terhadap pengalaman partisipan. Analisis dilakukan melalui enam tahap utama, yaitu familiarisasi data, menghasilkan kode, mencari tema, meninjau tema, mendefinisikan dan menamai tema, serta menyusun laporan dalam bentuk narasi analitik, bukan sekadar kumpulan kutipan.[6] Selanjutnya, analisis diperdalam dengan IPA pada sub-sampel yang terpilih secara purposif untuk menafsirkan pemaknaan *lived experience* secara idiografis.[7] IPA dapat menganalisis pengalaman personal sebagai fokus utama dan mengakui proses interpretasi melalui *double hermeneutic*.[8] Proses analisis IPA meliputi pembacaan transkrip berulang, penyusunan catatan eksploratoris, pengembangan tema-tema emergen, serta pengorganisasian tema per kasus secara sistematis dengan dukungan kutipan verbatim dan komentar interpretatif peneliti.[9]

1. Proses RTA Topik Rasa Syukur kepada Tuhan → Harapan → IPWB (Topik 1)

Dalam proses RTA, peneliti melakukan pengelolaan dan analisis data secara manual tanpa menggunakan bantuan perangkat lunak analisis kualitatif. Pada tahap koding awal, transkrip wawancara dibaca secara berulang dan potongan-potongan data yang relevan ditandai secara langsung. Selanjutnya, data tersebut diberi kode dan dikelompokkan berdasarkan kesamaan makna sehingga seluruh ekspresi syukur dapat terdokumentasi dan terorganisasi secara sistematis.

Peneliti memulai dengan melakukan koding awal terhadap data wawancara yang menghasilkan 43 kode. Pada tahap ini, peneliti berupaya menangkap secara luas ekspresi syukur partisipan, baik dalam bentuk ucapan, sikap, maupun tindakan. Setelah itu, dilakukan refleksi kritis untuk menyaring dan mereduksi kode sehingga menjadi 39. Beberapa kode digabung karena memiliki makna serupa, sementara yang kurang relevan dengan tema sentral syukur disisihkan. Langkah ini dilakukan agar analisis lebih fokus, tajam, dan tidak berulang, sekaligus menjaga konteks pengalaman syukur dalam kehidupan partisipan.[10]

Selanjutnya, peneliti mengelompokkan kode ke dalam kluster sebagai upaya menemukan pola makna yang lebih terstruktur. Awalnya terbentuk 5 kluster, tetapi melalui refleksi lanjutan, kluster diperluas menjadi 7. Perluasan ini muncul karena peneliti melihat adanya dimensi pengalaman syukur yang berbeda secara

---

[6] Helen Pearson et al., "The Approach and Application of Analysing Inductive and Deductive Datasets: A Worked Example Using Reflexive Thematic Analysis," *Qualitative Research in Psychology* 00, no. 00 (2025).h. 11-38.

[7] Jonathan A Smith, "Interpretative Phenomenological Analysis : Getting at Lived Experience Interpretative Phenomenological Analysis : Getting at Lived Experience," *The Journal of Positive Psychology* 2, no. 3 (2017).h. 303-304.

[8] Jonathan A. Smith and Mike Osborn, "Interpretative Phenomenological Analysis as a Useful Methodology for Research on the Lived Experience of Pain," *British Journal of Pain* 9, no. 1 (2015).h. 41-42.

[9] Igor Pietkiewicz and Jonathan A Smith, "A Practical Guide to Using Interpretative Phenomenological Analysis in Qualitative Research Psychology," *Czasopismo Psychologiczne Psychological Journal* 20, no. 1 (2014).h. 7-13.

[10] Reduksi kode dilakukan untuk menghindari duplikasi makna dan menjaga fokus agar tema yang muncul relevan dengan pengalaman syukur partisipan.

mendasar, misalnya, "harapan" dipisahkan dari refleksi eksistensial, dan "syukur fungsional" dipisahkan dari syukur aktif karena lebih menekankan adaptasi praktis dalam menghadapi keterbatasan ekonomi. Dengan cara ini, kluster yang terbentuk tidak hanya menampung data, tetapi juga mencerminkan kedalaman makna dari pengalaman syukur partisipan dalam konteks religius, sosial, dan kultural.[11]

Dari kluster tersebut, peneliti kemudian menyusun calon tema dan mengolahnya menjadi tema reflektif akhir. Pada awalnya peneliti menyusun empat calon tema berdasarkan hasil klusterisasi kode. Selanjutnya, melalui proses refleksi mendalam khas RTA, calon tema tersebut diperdalam dan ditafsirkan kembali sehingga terbentuk empat tema reflektif akhir. Jumlahnya tetap sama, tetapi maknanya berkembang dari sekadar deskriptif menjadi narasi reflektif yang lebih tajam dan kontekstual. Proses ini menunjukkan bahwa peneliti tidak sekadar mendeskripsikan data, melainkan juga aktif membangun makna dengan melibatkan pemahaman terhadap nilai-nilai keagamaan, budaya kolektif, dan norma sosial yang melingkupi partisipan. Hasil akhirnya bukan hanya pengelompokan teknis, tetapi narasi reflektif yang menggambarkan syukur sebagai pengalaman multidimensi, sebagai ibadah, mekanisme pengelolaan emosi, energi untuk bertahan hidup, relasi sosial, hingga sumber harapan lintas generasi dalam kehidupan partisipan.[12]

2. Proses RTA Topik Orientasi Keagamaan → Harapan → IPWB (Topik 2)

Dalam proses RTA, peneliti melakukan pengelolaan dan analisis data secara manual tanpa menggunakan bantuan perangkat lunak analisis kualitatif. Pada tahap koding awal, transkrip wawancara dibaca secara berulang dan potongan-potongan data yang relevan ditandai secara langsung. Selanjutnya, data tersebut diberi kode dan dikelompokkan berdasarkan kesamaan makna sehingga seluruh ekspresi syukur dapat terdokumentasi dan terorganisasi secara sistematis.

Proses RTA yang dilakukan peneliti dimulai dengan tahapan pengodean awal. Pada tahap ini, peneliti mengekstraksi 39 kode dari data wawancara yang menggambarkan berbagai pengalaman, keyakinan, dan praktik religius partisipan. Kode-kode ini masih bersifat deskriptif, menyalin langsung makna dari narasi partisipan tanpa pengelompokan yang mendalam. Dari sini, peneliti mulai melihat adanya irisan makna di antara beberapa kode yang serupa, sehingga muncul kebutuhan untuk menyederhanakan dan merevisi daftar kode awal agar lebih koheren.[13]

Langkah berikutnya adalah revisi koding, di mana jumlah kode dipangkas dari 39 menjadi 36. Peneliti melakukan penggabungan pada kode-kode yang

[11] Kluster berfungsi sebagai jembatan antara kode awal dengan tema yang lebih luas, peneliti dapat memisahkan dimensi pengalaman berdasarkan konteks yang berbeda.

[12] Tahap refleksi dalam RTA menekankan interpretasi peneliti, sehingga hasil akhir tidak hanya deskriptif, tetapi juga memuat pemaknaan mendalam sesuai konteks budaya dan religius.

[13] Koding awal bersifat deskriptif, yaitu menangkap kata-kata partisipan apa adanya sebelum dianalisis lebih lanjut.

memiliki makna berdekatan, misalnya *"Berusaha di luar cara agama"* dan *"Mencari ketenangan di luar cara agama"* yang sama-sama mencerminkan pencarian solusi di luar tuntunan syariat. Keputusan penggabungan ini didasarkan pada refleksi mendalam terhadap konteks sosial-keagamaan partisipan, sehingga analisis tetap menjaga kedalaman makna tanpa redundansi. Pada tahap ini, peneliti menegaskan bahwa ibadah, harapan, dan usaha bukan sekadar aktivitas terpisah, melainkan pola *coping* yang khas dalam menghadapi kesulitan hidup.[14]

Setelah revisi kode, peneliti melanjutkan ke tahap pengelompokan dalam bentuk kluster. Awalnya, kode-kode disusun menjadi enam kluster besar seperti *"Religiusitas sebagai Sumber Makna dan Identitas", "Relasi Sosial Berbasis Agama", dan "Spiritualitas sebagai Regulasi Emosi dan Perilaku."* Tetapi, melalui refleksi lanjutan, peneliti memperluas kluster menjadi delapan kategori untuk menangkap keragaman makna yang lebih halus. Misalnya, pemisahan antara *"Visi Hidup Muslim"* dan *"Kemampuan Mengelola Diri"* memungkinkan pembedaan antara cita-cita moral jangka panjang dengan kapasitas praktis dalam mengelola diri. Perluasan ini membuat analisis lebih mendetail dan sesuai dengan kompleksitas pengalaman partisipan.[15]

Tahap terakhir adalah konstruksi tema reflektif, di mana kluster-kluster digabungkan dan ditata ulang menjadi empat tema utama. Peneliti menekankan bahwa orientasi religius tidak hanya dipahami sebagai perilaku atau keyakinan statis, tetapi sebagai proses dinamis yang berinteraksi dengan harapan untuk menghasilkan *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB). Misalnya, fleksibilitas dalam orientasi beragama tidak lagi berdiri sebagai tema terpisah, melainkan digabungkan dalam tema *"Religiusitas, Jaringan Sosial, dan Fleksibilitas Beragama sebagai Pondasi Makna dan Ketenangan."* Transformasi tema ini mencerminkan pergeseran analisis dari sekadar *"apa yang dilakukan partisipan*" menuju pemahaman tentang *"bagaimana proses keberagamaan mempengaruhi perjalanan batin dan tindakan nyata"* mereka dalam mencapai kesejahteraan psikologis Islami.[16]

3. Proses RTA Topik Harapan → IPWB (Topik 3)

Dalam proses RTA, peneliti melakukan pengelolaan dan analisis data secara manual tanpa menggunakan bantuan perangkat lunak analisis kualitatif. Pada tahap koding awal, transkrip wawancara dibaca secara berulang dan potongan-potongan data yang relevan ditandai secara langsung. Selanjutnya, data tersebut diberi kode dan dikelompokkan berdasarkan kesamaan makna sehingga seluruh ekspresi syukur dapat terdokumentasi dan terorganisasi secara sistematis.

Proses RTA tentang *hope* ini dimulai dengan pengodean awal yang menghasilkan 46 kode. Pada tahap ini, peneliti mengekstraksi sebanyak mungkin

[14] Revisi kode dilakukan untuk mereduksi dan menggabungkan makna serupa sehingga hasil analisis lebih ringkas namun tetap mendalam.

[15] Kluster digunakan untuk menyusun pola makna yang lebih besar, sebagai jembatan menuju pembentukan tema.

[16] Tahap tema reflektif menekankan interpretasi peneliti; fokusnya bukan sekadar mengelompokkan data, tetapi membangun makna kontekstual yang relevan.

makna langsung dari narasi partisipan, mencakup dimensi spiritualitas, usaha nyata, relasi sosial, kesejahteraan duniawi, hingga pengalaman menghadapi ujian hidup. Kode-kode tersebut masih bersifat rinci, sehingga beberapa di antaranya saling berdekatan maknanya atau tumpang tindih. Tahap ini penting untuk menangkap kompleksitas pengalaman partisipan sebelum dilakukan pengelompokan yang lebih terarah.[17]

Setelah itu, peneliti menyusun kode-kode tersebut ke dalam enam kluster awal. Kluster-kluster ini menggambarkan dimensi besar hope seperti spiritualitas, langkah nyata menuju cita-cita, ketangguhan menghadapi ujian, kesejahteraan duniawi, hubungan sosial, dan keseimbangan jiwa-raga. Namun, refleksi mendalam menunjukkan bahwa enam kluster ini masih terlalu luas dan kurang mampu membedakan nuansa makna yang halus. Oleh karena itu, kluster diperluas menjadi sembilan kategori, misalnya dengan memisahkan *"Pengembangan Diri dan Kesadaran Batasan"* dari *"Usaha Nyata"* serta membedakan *"Kemandirian dalam Pengambilan Keputusan" dari "Relasi Sosial."* Perluasan ini membuat struktur analisis lebih tajam dan sesuai dengan keragaman narasi.[18]

Tahap berikutnya adalah konstruksi calon tema berdasarkan kluster yang ada. Dari sembilan kluster, peneliti menyusun lima tema awal, yaitu (1) spiritualitas sebagai fondasi harapan, (2) perjuangan aktif mewujudkan kehidupan bermakna, (3) ketangguhan menghadapi ujian, (4) kesejahteraan duniawi sebagai penopang IPWB, dan (5) relasi sosial serta dukungan sebagai ekspresi harapan. Tema ini sudah mulai menunjukkan gambaran utuh, tetapi refleksi lanjutan mengungkap adanya aspek penting yang perlu ditonjolkan lebih jelas, seperti kedamaian batin, kesehatan raga, serta keterhubungan dengan alam.[19]

Akhirnya, peneliti menyusun enam tema reflektif yang lebih spesifik, holistik, dan kontekstual. Tema spiritualitas dipadukan dengan dukungan sosial sebagai pondasi utama harapan, perjuangan aktif disatukan dengan ketangguhan menghadapi ujian, sementara kesejahteraan duniawi, relasi sosial, aktualisasi diri, dan kedamaian batin masing-masing berdiri sebagai tema terpisah. Struktur ini lebih koheren karena menegaskan bahwa hope dalam konteks partisipan bukan hanya soal doa atau usaha pribadi, tetapi juga melibatkan dukungan sosial, orientasi dunia-akhirat, relasi harmonis, kesadaran diri, hingga perawatan tubuh dan jiwa. Dengan demikian, hasil akhir RTA merepresentasikan bagaimana harapan dipraktikkan secara utuh dalam keseharian partisipan.[20]

4. Proses IPA Rasa Syukur kepada Tuhan → Harapan → IPWB (Topik 1)

Proses IPA pada Partisipan N dan HWI dilakukan secara idiografis dengan langkah yang paralel. Peneliti membaca transkrip berulang untuk membangun

[17] Koding awal penting untuk menangkap keragaman narasi partisipan sebelum dilakukan penyederhanaan.

[18] Perluasan kluster memungkinkan analisis menangkap nuansa makna yang lebih spesifik dan mencegah generalisasi berlebihan.

[19] Tema awal biasanya masih deskriptif; refleksi lanjutan dalam RTA berfungsi untuk memperdalam makna agar lebih interpretatif.

[20] Tema reflektif akhir menekankan pemaknaan kontekstual, sehingga hasil RTA menggambarkan harapan sebagai fenomena spiritual, sosial, dan praktis yang menyatu.

kedekatan dengan pesan yang disampaikan partisipan, menyusun *exploratory notes* pada segmen pengalaman syukur, lalu mentransformasikannya menjadi *emergent themes* yang menghasilkan 15 tema partisipan N dan 20 tema HWI. Selanjutnya, dikelompokkan menjadi *subordinate themes* dan disintesis menjadi *superordinate themes* sebagai struktur pemaknaan inti per partisipan. Partisipan N, sintesis tema menunjukkan syukur terutama sebagai proses reflektif yang menenangkan dan mendorong kebaikan secara umum tetapi belum terinternalisasi menjadi struktur motivasi yang jelas. Sedangkan partisipan HWI syukur tampil sebagai rekonstruksi identitas pascakrisis yang terikat pada ubudiyah, ikhtiar, dan tanggung jawab sosial, sehingga lebih teosentris dan terarah. Keseluruhan interpretasi dibangun melalui proses *double hermeneutic* dengan menautkan tema pada konteks perkembangan hidup dan cerita masa lalu partisipan.

5. Proses IPA Topik Orientasi Keagamaan → Harapan → IPWB (Topik 2)

Dalam IPA tema orientasi keagamaan, analisis pada Partisipan AS dan Partisipan F dilakukan secara idiografis. Peneliti membaca transkrip berulang untuk menangkap cara partisipan memaknai agama sebagai lensa hidup, menyusun *exploratory notes* pada pembahasan kunci, lalu mengubahnya menjadi *emergent themes* dengan partisipan AS menghasilkan 13 tema dan partisipan F 18 tema. Selanjutnya, mengelompokkan *subordinate themes* dan disintesis menjadi *superordinate themes* sebagai struktur pemaknaan inti per kasus. Pada AS, agama menjadi poros makna yang menenangkan, menuntun, dan menumbuhkan empati. Pada F, agama menjadi proyek personal yang disertai relasi dengan Tuhan yang tegang, dengan hope sebagai ikhtiar disiplin yang bisa menguatkan sekaligus melelahkan. Keseluruhan interpretasi dibangun melalui *double hermeneutic* dengan menautkan struktur tema pada konteks pengalaman hidup partisipan dan cara khas mereka mengolah iman, harapan, dan kesejahteraan Islami.

6. Proses IPA Topik Harapan → IPWB (Topik 3)

Proses IPA pada kedua partisipan tema hope dilakukan secara idiografis dengan langkah yang paralel. Peneliti membaca transkrip berulang untuk membangun kedekatan dengan cerita mengenai harapan dan kesejahteraan Islami yang dialami partisipan, menyusun exploratory notes pada pembahasan kunci, lalu mentransformasikannya menjadi *emergent themes*. Partisipan E menghasilkan 21 tema dan Partisipan I menghasilkan 22 tema. Selanjutnya, *emergent themes* dikelompokkan menjadi *subordinate themes* dan disintesis menjadi *superordinate themes* sebagai struktur pemaknaan inti per partisipan. Partisipan E memaknai harapan terbangun sebagai integrasi ikhtiar–tawakal yang dipelihara melalui ruang tenang, serta bergerak menuju pengelolaan diri dan aktualisasi hidup bermakna di tengah dinamika belum memiliki anak. Sedangkan pada Partisipan I, harapan sebagai proyek agentik menyusun hidup versi diri melalui gerak aktif yang terarah dan evaluatif, diwujudkan dalam wirausaha sebagai ruang identitas, kebebasan, sekaligus ibadah dan moralitas, serta dukungan sosial. Keseluruhan interpretasi dibangun melalui proses *double hermeneutic* dengan menautkan tema pada konteks hidup partisipan dan cara khas mereka mengolah harapan hingga beresonansi pada IPWB.

D. Posisi dan Reflektivitas Peneliti

Penelitian ini berangkat dari paradigma kualitatif interpretatif dan konstruktivis yang memandang realitas sebagai hasil konstruksi sosial dan sarat makna. Dalam kerangka ini, peneliti tidak berdiri sebagai pengamat netral, melainkan ikut terlibat dalam proses produksi makna bersama partisipan. Posisi ini sejalan dengan prinsip RTA dan IPA yang menekankan pentingnya refleksivitas. Refleksivitas dijalankan agar subjektivitas peneliti tidak diabaikan, melainkan dideklarasikan dan diintegrasikan secara kritis dalam analisis. Dengan cara ini, penelitian tidak terjebak pada kuantifikasi data wawancara, tetapi benar-benar menekankan eksplorasi makna dan kedalaman pengalaman partisipan.[21]

Peneliti sendiri adalah seorang Muslim yang dekat dengan fenomena penelitian, sehingga memiliki sensitivitas pengalaman dalam memahami narasi partisipan. Latar belakang ini menjadi kekuatan sekaligus tantangan. Kekuatan karena peneliti dapat menangkap nuansa religius, bahasa spiritual, dan simbol-simbol Islam secara lebih utuh; sekaligus tantangan karena kedekatan ini berpotensi melahirkan bias. Oleh karena itu, refleksivitas peneliti dijaga dengan kesadaran kritis bahwa interpretasi harus lahir dari dialog antara pengalaman partisipan, teori, dan nilai Islam, bukan sekadar asumsi pribadi peneliti.

Secara akademik, peneliti adalah seorang psikolog dengan fokus pada psikologi Islam. Peneliti menggunakan pendekatan interdisipliner yang menggabungkan disiplin psikologi modern dengan studi Islam (*dirasat Islamiyah*).[22] Kerangka berpikir peneliti diperkaya dengan adopsi *the Islamic Filter Approach*, yaitu pendekatan yang menyaring teori-teori psikologi Barat agar selaras dengan nilai-nilai Islam, lalu mengintegrasikannya dalam analisis.[23] Pendekatan ini menjadi ciri khas peneliti, di satu sisi mengakui kontribusi psikologi Barat, namun di sisi lain menegaskan bahwa pemahaman fenomena Muslim harus berakar pada epistemologi Islam.

Dalam proses analisis, sejumlah teori digunakan sebagai lensa konseptual yang membantu koding dan pembentukan tema, tanpa dimaksudkan untuk membatasi eksplorasi. Orientasi keagamaan dari Allport yang diperluas oleh Kirkpatrick dan Hood membantu memahami motivasi religius partisipan.[24] Rasa syukur kepada Tuhan dari Krause,[25] yang berkembang dari kerangka syukur McCullough, Kilpatrick, Emmons, dan Larson, dipakai untuk menangkap ekspresi syukur religius yang diarahkan kepada Allah. Harapan dari Snyder memberi kerangka untuk membaca harapan sebagai daya penggerak yang mencakup

---

[21] Byrne, "A Worked Example of Braun and Clarke's Approach to Reflexive Thematic Analysis."

[22] M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin : Metode Studi Agama & Studi Islam Di Era Kontemporer* (Sleman: IB Pustaka, 2022).h. 24-27.

[23] Paul M. Kaplick and Rasjid Skinner, "The Evolving Islam and Psychology Movement," *European Psychologist* 22, no. 3 (2017).h. 200.

[24] Lee A. Kirkpatrick and Ralph W. Hood, "Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Boon or Bane of Contemporary Psychology of Religion?," *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, no. 4 (1990).h. 458-460.

[25] Neal Krause, "Gratitude toward God, Stress, and Health in Late Life," *Research on Aging* 28, no. 2 (2006).h. 171.

motivasi (*agency*) dan strategi (*pathways*).[26] Sementara itu, konsep *Islamic Psychological Well-Being*, hasil sintesis yang peneliti kembangkan dari modifikasi teori *Psychological Well-Being* Ryff[27] dengan nilai-nilai Islam, berfungsi memahami kesejahteraan khas Muslim yang menekankan kedekatan dengan Allah, kontrol diri, kedamaian batin, dan relasi sosial yang harmonis.

Dengan demikian, peneliti secara sadar mendeklarasikan posisinya, yaitu seorang Muslim yang dekat dengan fenomena penelitian, seorang psikolog yang menekuni psikologi Islam dengan pendekatan interdisipliner, sekaligus seorang akademisi yang menggunakan *the Islamic Filter Approach* untuk menyaring dan mengintegrasikan teori Barat dengan nilai-nilai Islam. Peneliti juga menegaskan keterbukaannya pada spektrum pemikiran Islam untuk memastikan bahwa analisis ini reflektif, kritis, dan tetap menghargai keragaman perspektif dalam komunitas Muslim. Inilah ciri khas peneliti yang secara konsisten dijaga sepanjang proses analisis tematik.

E. Hasil Analisis *Reflexive Thematic Analysis* (RTA) dan *Interpretative Phenomenological Analysis* (IPA)

1. Hasil RTA Topik Rasa syukur kepada Tuhan → Harapan → IPWB (Topik 1)

Syukur dalam konteks partisipan tidak sekadar dipahami sebagai ekspresi emosional, melainkan sebagai konstruksi religius dan sosial yang berakar pada ajaran Islam. Syukur dapat berfungsi sebagai mekanisme spiritual, psikologis, dan etis yang menghubungkan relasi vertikal kepada Allah dengan relasi horizontal kepada sesama. Maka dari itu, syukur memanifestasikan diri sebagai praktik keberagamaan yang menumbuhkan kesalehan personal, empati sosial, serta daya juang transgenerasional. Berikut ini adalah tema yang diperoleh berdasarkan proses RTA:[28]

Tema 1: Syukur sebagai Penghambaan yang Mengalir ke Empati Sosial

Syukur dimaknai sebagai bentuk penghambaan kepada Allah yang membentuk identitas religius dalam kehidupan sehari-hari. Penghambaan tersebut diwujudkan melalui ibadah, adab, dan harapan memperoleh pahala sebagai bentuk ketaatan kepada Allah. Nilai religius kemudian mengalir menjadi tindakan sosial berupa memberi, membangun relasi, dan menghindari perilaku yang merugikan sesama. Dalam pengalaman partisipan, hubungan vertikal kepada Allah menyatu dengan tanggung jawab moral terhadap kehidupan sosial sehari-hari. Kesalehan pribadi berkembang menjadi kepedulian sosial melalui budaya gotong royong, empati, dan penghormatan kepada sesama manusia. Tema ini menunjukkan bahwa

---

[26] C. R. Snyder et al., "The Development and Validation of the State Hope Scale," *Journal of Personality and Social Psychology* 70, no. 2 (1996).h. 334.

[27] Carol D. Ryff, "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being," *Journal of Personality and Social Psychology* 57, no. 6 (1989).h. 1077-1080.

[28] Byrne, "A Worked Example of Braun and Clarke's Approach to Reflexive Thematic Analysis."h. 1407.

penghambaan kepada Allah tidak berhenti pada ibadah, tetapi membentuk identitas moral yang mendorong perilaku prososial.[29]

"Kalau sekarang-sekarang ini mah engga ibu mah. Kalau dulu mah ga tau ya semangat pengen rumah, pengen anu anu gitu ya, karena mungkin usia terus takut meninggal jadi fokusnya teh ibu ibadah. Paling kalau Allah nakdirkan paling naik haji gitu, naik haji atau umroh gitu lah. Kalau sekarang mah maunya teh itu aja." (P5, Perempuan, Ibu Rumah Tangga – Berharap pahala dari Allah).[30]

"Terus kita timbal baliknya gimana terhadap sebegitu yang telah Allah berikan kepada kita ya kita menjalani hidup ini dengan hal-hal yang baik, misalkan contoh yang telah diperintahkan oleh Allah misal kaya seperti sholat itu harus betul-betul kita jalani dengan baik." (P5, Perempuan, Ibu Rumah Tangga – Melakukan ibadah ritual).[31]

" Suka ibu mah. Ibu mah gak ada hati iri ke siapa pun, ke sodara kalau katanya wah dia beli motor ibu ikut sujud syukur, siapapun yang jangankan tetangga juga ibuk beryukur allhamdulillah gitu. Ibu mah gak ada hati jelek gitu lah." (P5, Perempuan, Ibu Rumah Tangga – Senang saat orang lain mendapatkan kebaikan).[32]

Tema 2: Syukur sebagai Mekanisme Psikospiritual untuk Penerimaan dan Ketenangan

Partisipan tidak hanya memaknai syukur sebagai ekspresi spontan, tetapi sebagai hasil dari proses kognitif dan spiritual yang mendalam. Dalam menghadapi penderitaan atau tekanan hidup, mereka tidak larut dalam emosi negatif. Sebaliknya, mereka merasionalisasi keadaan, merefleksikan nikmat yang masih dimiliki, dan menerima takdir sebagai kehendak Allah. Hal ini menunjukkan bahwa syukur menjadi alat psikospiritual, kombinasi antara kesadaran kognitif dan keyakinan religius. Fungsinya sebagai penjaga stabilitas emosional, bahkan di tengah realitas yang sulit. Praktik religius seperti membandingkan nasib, meneladani guru mengaji, atau menerima takdir mencerminkan konteks keberagamaan yang khas. Ekspresi ini sebagai wujud religiusitas yang membumi, tidak memberontak, dan juga tidak menyerah.[33]

"Saya pernah banget di posisi males banget menjalani hidup yang gitu-gitu aja gitu. Kayak saya tiap Senin sampai Jumat harus kuliah, Sabtu Minggu harus

[29] Arikhah Arikhah et al., "The Experiences of Gratitude in Female Ulama : An Interpretation from Sufi Psychology and PERMA-Model Perspective," *Psikohumaniora* 7, no. 2 (2022).h. 245-246

[30] Wawancara dilakukan pada 4 Juni 2025.

[31] Wawancara dilakukan pada 4 Juni 2025.

[32] Wawancara dilakukan pada 4 Juni 2025.

[33] Sonia Khodabakhsh and Chia-sin Ooi, "Gratitude and Well-Being during COVID-19 Pandemic in Iran : The Moderating Role of Resilience," *Psychological Thought* 16, no. 2 (2023).h. 318-320.

pulang. Itu bener-bener pernah di posisi yang... Bosen pengen udahan gitu ini semua, tapi mikir lagi, oh ternyata hidup tuh emang gitu ya ritmenya, emang kalau udah kuliah pasti nyari kerja, kalau udah nyari kerja pasti berkeluarga, gitu terus kan ritme hidup tuh. Makanya disitu saya berusaha buat, yaudah ayo kamu harus bisa menjalani roda hidup ini yang mungkin kebanyakan orang skalanya kayak gitu. Jalannya kayak gitu, teh kamu harus, yaudah harus bisa menerima gitu. Kalau kamu jadi dewasa teh harus gini, harus gini, harus gini gitu." (P3, Perempuan, Mahasiswa – Menerima hidup sulit bagian dari takdir).[34]

"Ya banyak pokoknya. Ya banyak yang disyukuri, karena kalau kita bersyukur Allah akan menambah gitu hasil syukur kita itu, misalkan kita ga enak makan terus Allhamdulillah nanti ditambah lagi, Allah kenikmatannya. Terus kalau bersyukur misalkan kita beli pakaian kita disyukuri Allhamdulillah, Allah beri lagi bisa kebeli pakaian gitu." (P5, Perempuan, Ibu Rumah Tangga – Refleksi bersyukur menambah nikmat).[35]

Tema 3: Syukur sebagai Energi Ketahanan dan Daya Juang

Bagi partisipan, syukur bukan sekadar sikap pasrah atau bentuk penghibur secara emosional. Dalam konteks ini, syukur adalah energi spiritual dan psikologis yang mendorong tindakan nyata. Sebuah bentuk tanggung jawab terhadap nikmat yang telah diberikan Allah. Tetapi, partisipan juga menyadari bahwa jika syukur hanya berhenti pada perasaan, ritual, atau kepasrahan, maka hanya menjadi alat untuk menenangkan emosi, bukan untuk mengubah kondisi. Oleh karena itu, mereka menekankan pentingnya bergerak, bekerja, dan berikhtiar sebagai bagian integral dari bersyukur. Ini mencerminkan keyakinan bahwa amal dan usaha adalah manifestasi sejati dari rasa syukur dalam budaya partisipan yang religius dan berorientasi pada kerja. Prinsip ikhtiar dan tawakal menjadi nyata dalam perilaku syukur ini. Dalam budaya yang menjunjung kerja keras dan tanggung jawab keluarga, syukur mendorong mobilitas sosial, bukan kemalasan spiritual.[36]

"Ya nggak tahu ya kalau Biopi mah kan bersyukur, terus keadaan saya mah memang harus berusaha. Gak tau kalau orang yang hidupnya serba cukup, bersyukur doang emang uang turun dari langit, gitukan, nggak. Bersyukur teh, berusaha." (P14, Perempuan, Pedagang – Bersyukur membuat produktif).[37]

"Iya, kalau ngandelin suami, suami kadang kerja, kadang enggak, gimana. Kalau lagi ada kerjaan ya Alhamdulillah. Kita kan namanya perempuan kan buat

[34] Wawancara dilakukan pada 29 Mei 2025.

[35] Wawancara dilakukan pada 4 Juni 2025.

[36] Rizky Andana Pohan et al., "Unveiling Gratitude in Javanese Muslim Hajatan Traditions : Cultural Wisdom and Social Cohesion in the Midst of Modernization," *Social Sciences & Humanities Open* 11 (2025).h. 9.

[37] Wawancara dilakukan pada 10 Juli 2025.

nambah-nambah, kebutuhan lebih banyak kan." (P13, Perempuan, Pedagang – Berusaha sesuai kemampuan).[38]

"Oh boro-boro. Entar, belum kali mas. Suka ngeliat ya orang-orang udah kayak gitu, saya mah belum gak apa-apa. Saya masih di tahap berjuang.." (P14, Perempuan, Pedagang – Jualan untuk bertahan hidup).[39]

Tema 4: Syukur Mengarahkan Harapan ke Masa Depan

Dalam pengalaman partisipan, syukur tidak dipahami sebagai akhir dari perjuangan, tetapi sebagai titik awal untuk memandang masa depan secara lebih optimis. Kesadaran atas nikmat yang telah diberikan Allah membuka ruang psikologis untuk tetap berharap meskipun berada dalam keterbatasan dan kesulitan hidup. Harapan tersebut tidak berhenti pada keinginan pribadi untuk bertahan atau memperbaiki keadaan, tetapi berkembang menjadi harapan transgenerasional agar anak-anak memperoleh kehidupan yang lebih baik. Orientasi masa depan ini dibangun di atas keyakinan bahwa setiap ikhtiar harus disertai doa, tawakal, dan pengharapan kepada ridha Allah. Dalam konteks partisipanm, harapan dipahami sebagai bentuk tanggung jawab moral terhadap keluarga sekaligus wujud keimanan bahwa Allah menyediakan masa depan yang lebih baik bagi hamba-Nya. Tema ini menunjukkan bahwa syukur mulai mengarahkan perhatian individu dari refleksi atas nikmat masa lalu menuju orientasi masa depan yang berlandaskan iman dan tanggung jawab.[40]

"Kalau bisa anak saya lebih berhasil, itu aja." (P13, Perempuan, Pedagang – Harapan pada anak sebagai bentuk syukur).[41]

"Anak-anak kan masa depannya harus diperjuangkan, dia masih baru, belum ada yang sukses." (P14, Perempuan, Pedagang – Harapan pada anak sebagai bentuk syukur).[42]

"Heem, semaksimal mungkin, apa yang bisa dilakukan, lakukan." (P14, Perempuan, Pedagang – Harapan saat menghadapi kesulitan).[43]

Tabel 6.2. Hasil RTA Topik 1

Tema	Koding	Kluster Koding	Tema
1	Syukur sebagai ibadah	Tunduk dan Terarah: Syukur	Syukur sebagai Penghambaan yang
	Melakukan ibadah ritual		

[38] Wawancara dilakukan pada 8 Juli 2025.

[39] Wawancara dilakukan pada 10 Juli 2025.

[40] Morgen A. Chalmiers, Fuat Istemi, and Sahin Simsek, "Gratitude to God and Its Psychological Benefits in Islamic Contexts: A Systematic Review of the Literature," *Mental Health, Religion and Culture* 26, no. 5 (2023).h. 411-413.

[41] Wawancara dilakukan pada 1 Juli 2025.

[42] Wawancara dilakukan pada 10 Juli 2025.

[43] Wawancara dilakukan pada 10 Juli 2025.

	Bersyukur sebagai adab	sebagai Jalan Spiritual	Mengalir ke Empati Sosial
	Bersyukur dipengaruhi oleh ajaran agama		
	Mengucapkan alhamdulillah sebagai bentuk syukur		
	Berharap pahala dari Allah		
	Kurang bersyukur memengaruhi ibadah		
	Mengamalkan ilmu sebagai ekspresi syukur		
	Membangun relasi dengan orang lain	Syukur yang Mengalir: Relasi, Kebaikan, dan Empati	
	Memberi orang lain di tengah kondisi sulit		
	Senang saat orang lain mendapatkan kebaikan		
	Menghindari perilaku negatif		
	Mengucapkan terima kasih ke orang lain		
2	Bersyukur untuk meredam emosi negatif	Tenang dalam Terbakar: Syukur sebagai Redam Emosi	Syukur sebagai Mekanisme Psikospiritual untuk Penerimaan dan Ketenangan
	Tidak mengeluh atas kondisi yang dialami		
	Tetap bersyukur walaupun keadaan sulit		
	Menerima hidup sulit bagian dari takdir		
	Kondisi hidup yang dahulu lebih sulit		
	Membandingkan kondisi dengan yang lebih sulit		
	Mencontoh guru mengaji		
	Bersyukur dapat menjadi lebih sehat fisik		
	Refleksi bersyukur menambah nikmat	Menanam Arti: Syukur dari Refleksi dan Kesadaran	
	Mendapatkan nikmat tak terhingga		
	Nikmat yang tidak terhingga		
	Perubahan harapan saat usia baya		
	Mendapat solusi dari Allah		
3	Bersyukur membuat produktif (aktif berusaha)	Syukur yang Menggerakkan: Dari Nikmat Menuju Aksi	Syukur sebagai Energi Ketahanan dan Daya Juang
	Berusaha sesuai kemampuan		
	Berusaha mencari cara lain		

	Memanfaatkan nikmat yang telah Allah berikan		
	Bersyukur dengan perbuatan		
	Mempelajari hal baru		
	Jualan untuk bertahan hidup	Syukur Fungsional: Bertahan dalam Realitas	
	Kemandirian untuk memiliki penghasilan		
	Mendapatkan penghasilan dari jualan		
	Melakukan aktivitas di luar rumah		
4	Harapan pada anak sebagai bentuk syukur	Menjaga Harap dalam Syukur	Syukur Mengarahkan Harapan ke Masa Depan
	Harapan saat menghadapi kesulitan		

2. Hasil RTA Topik Orientasi Keagamaan → Harapan → IPWB (Topik 2)

Hasil analisis menunjukkan bahwa pengalaman religius dan sosial partisipan membentuk dinamika syukur, harapan, dan transformasi diri yang berkontribusi pada kesejahteraan Islami. Nilai agama, jejaring sosial keagamaan, serta proses refleksi spiritual tidak hanya menghadirkan ketenangan, tetapi juga menumbuhkan harapan aktif dan visi hidup yang lebih terarah. Dari sinilah muncul empat tema utama yang merepresentasikan integrasi antara religiusitas, harapan, transformasi diri, dan orientasi moral dalam kehidupan partisipan. Berikut ini adalah tema yang diperoleh berdasarkan proses RTA:[44]

Tema 1: Religiusitas, Jaringan Sosial, dan Fleksibilitas Beragama sebagai Pondasi Makna dan Ketenangan

Bagi partisipan, agama bukan sekadar ritual, tetapi pondasi nilai dan identitas yang menuntun mereka menghadapi kehidupan. Keyakinan ini diperkuat oleh dukungan komunitas seperti pengajian, kegiatan masjid, dan pertemanan yang berbasis iman. Lingkungan sosial tersebut memberi teladan nyata, rasa memiliki, dan dukungan emosional yang memupuk rasa aman. Ibadah harian juga menjadi sarana menenangkan diri dan mengatur emosi, membantu mereka tetap stabil di tengah tekanan hidup. Fleksibilitas dalam menggabungkan orientasi intrinsik, ekstrinsik-sosial, dan ekstrinsik-personal memungkinkan partisipan menyesuaikan strategi keberagamaan sesuai situasi. Dalam konteks partisipan, kombinasi nilai religius, jejaring sosial keagamaan, ketenangan spiritual, dan keluwesan orientasi ini menciptakan tumbuhnya *hope*, meski efek langsungnya pada IPWB tidak selalu terlihat tanpa peran penggerak harapan tersebut.[45]

[44] Virginia Braun and Victoria Clarke, "Reflecting on Reflexive Thematic Analysis," *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health* 11, no. 4 (2019).h. 593.

[45] John Maltby and Christopher Alan Lewis, "Measuring Intrinsic and Extrinsic Orientation toward Religion: Amendments for Its Use among Religious and Non-Religious Samples," *Personality and Individual Differences* 21, no. 6 (1996).h. 946-948.

"Oke. Pertama mungkin kalau ditanya soal agama itu seperti apa bagi saya, saya selalu dapat penglihatan bahwa penglihatan saya itu berdasarkan apa yang diajarkan kepada saya, bahwa agama itu merupakan, apa namanya, macam guardian lah. Guardian of life gitu, seperti menjaga kehidupan, artinya pada prinsipnya bahwa kehidupan kita itu tidak akan lepas dari yang namanya agama dan bisa jadi apa yang saya lakukan saat ini pun, pada akhirnya patokannya ke agama kurang lebih seperti itu Pak." (P16, Laki-laki, Konsultan Hukum – Agama sebagai penjaga kehidupan).[46]

"Nah, ada perasaan nikmat kadang-kadangnya Pak Adit ketika kita kayak kan kalau beragama dan kita punya Tuhan, kita serahin semuanya ke Allah. Ketika Allah kasih ujian, nyerahin ke Allah itu ada perasaan nikmat yang gak bisa digambarkan kadang-kadang gitu. Kalau bisa dibilang ajaib ya ajaib gitu ya. Jadi kalau kita beragama dan punya Tuhan tuh, "oh semua ini tuh kehendakNya" gitu. "Kita dikasih ini tuh itu udah kehendak-Nya, bisa lewatin ini juga ternyata dikuatkan juga ya sama Tuhan lah" gitu ibaratnya.." (P15, Perempuan, Guru – Agama sebagai penjaga kehidupan).[47]

Tema 2: Harapan Aktif sebagai Penggerak Kesejahteraan Islami

Harapan yang dibangun di atas iman mendorong partisipan untuk tetap bertahan dan berusaha di tengah kesulitan. Narasi mereka menunjukkan bahwa *hope* bukanlah sikap pasif, melainkan dorongan aktif untuk mengevaluasi kegagalan, bekerja keras, dan terus belajar. Keyakinan pada pertolongan Allah menjadi sumber energi untuk mengubah kesulitan menjadi peluang perbaikan diri. Meskipun terkadang muncul pencarian ketenangan di luar cara agama, hal ini mencerminkan realitas dinamis di mana *hope* diuji dan diperkuat. Tema ini mengilustrasikan dengan jelas peran *hope* sebagai mediator yang menghubungkan nilai-nilai religius dengan IPWB.[48]

"Mengalir, tapi mengalir pun tetap punya apa ya, punya skema mah atau apa gitu ya Pak A. Jadi mengalir pun, tapi akhirnya nggak mengalir yang ketika orang istilahnya menginjak, kita diam aja. Gak juga sih kayak gitu. Tapi mengalirnya lebih ke kayak "oh nanti saya kalau misalnya menghadapi dia harus bagaimana". Kalau misalnya dihadapkan itu, kamu harus cari jalan apa, harus gimana nih gitu." (P15, Perempuan, Guru – Evaluasi kegagalan untuk berusaha kembali).[49]

"Dalam perilaku konkrit, misalkan kalau tadi berdasarkan pengalaman dua kali tes ya, tes untuk menjadi sesuatu gitu. Nah, perlawanan konkrit yang dilakukan

[46] Wawancara dilakukan pada 18 Juli 2025.

[47] Wawancara dilakukan pada 15 Juli 2025.

[48] Joaquín García-Alandete and Gloria Bernabé-Valero, "Religious Orientation and Psychological Well-Being among Spanish Undergraduates [Orientaciones Religiosas y Bienestar Psicológico de Los Estudiantes Universitarios Españoles]," *Acción Psicológica* 10, no. 1 (2013).h. 142-144.

[49] Wawancara dilakukan pada 15 Juli 2025.

adalah saya mulai yang pertama, langkah pertama itu saya berbicara kepada ayah saya akhirnya, bahwa ketika ayah saya memang menjalankan ke arah seperti itu, ikut tes, dan saya pun dengan tujuan ingin bisa membanggakan. Tapi setelah tes yang kedua itu, saya akhirnya bilang bahwa saya dikuliahkan, dan akhirnya saya lulus menjadi seorang Sarjana, tapi tidak bisa mengabulkan apa yang ayah saya inginkan, seenggaknya, beri saya kesempatan untuk bisa membuktikan bahwa saya bisa menjadi orang ke depannya dengan cara saya sendiri, karena saya yakin ketika saya ada kemauan, ketika saya punya keinginan yang tinggi, apalagi tujuannya adalah untuk orang tua, selalu ada jalan." (P16, Laki-laki, Konsultan Hukum – Kerja keras untuk mencapai cita-cita).[50]

Tema 3: Transformasi Diri sebagai Jalan Menuju IPWB

Proses belajar agama, baik melalui kajian formal, interaksi sosial, maupun pengalaman hidup, mendorong partisipan mengintegrasikan nilai spiritual dengan ilmu lain, merefleksi perubahan diri, dan menemukan solusi atas permasalahan yang dihadapi. Perubahan ini membentuk rasa mampu (*self-efficacy*) yang membuat harapan lebih realistis dan aplikatif dalam kehidupan. Partisipan yang mengalami transformasi ini menunjukkan kemampuan mengambil keputusan yang lebih bijak dan memaknai perjalanan hidup dengan cara yang konstruktif, sehingga berkontribusi positif pada IPWB.[51]

"Ya tentu secara otomatis itu harus direalisasikan, harus dibuktikan. Kalau punya ilmu harus memberikan manfaat buat selain keluarga ya, tentunya keluarga yang lebih dominan. Saudara-saudara dan tetangga dan kepada tetangga yang lain, teman-teman. Itu harus memberikan pencerahan agar hasil dari dengan ilmu itu bisa direfleksikan kehidupan sehari-hari secara Islami begitulah.." (P6, Laki-laki, Pedagang – Bermanfaat saat memiliki ilmu).[52]

"Gimana ya, yang tadi saya bilang ya, saya tuh seneng saya percaya setiap hal itu berkesinambungan dan berkaitan, gak ada yang paling benar, ada yang paling benar tapi bukan berarti yang paling benar itu gak ditunjang sama hal lain gitu. Nah salah satunya ini kenapa saya nyaman, karena di episode sekarang saya merasa bahwa beragama itu juga ditunjang sama ilmu-ilmu yang lain. Gak cuman ya agama..." (P7, Perempuan, Mahasiswa – Integrasi ilmu agama dan yang lainnya).[53]

Tema 4: Visi Moral dan Pengelolaan Diri sebagai Wujud Harapan

Visi hidup yang menyeimbangkan kebaikan dunia-akhirat memberi arah moral, sedangkan kemampuan mengelola diri menyediakan sarana praktis untuk

[50] Wawancara dilakukan pada 18 Juli 2025.

[51] Luis Jaume, Hugo Simkin, and Edgardo Etchezahar, "Religious as Quest and Its Relationship with Intrinsic and Extrinsic Orientation," *International Journal of Psychological Research* 6, no. 2 (2013).h. 76.

[52] Wawancara dilakukan pada 9 Juni 2025.

[53] Wawancara dilakukan pada 10 Juni 2025.

mencapainya. Partisipan mengaitkan visi ini dengan motivasi jangka panjang yang dibentuk sejak kecil melalui pendidikan agama. Sementara itu, pengelolaan diri, seperti membuat pilihan hidup yang sesuai nilai dan meningkatkan keterampilan untuk memastikan harapan dapat diwujudkan secara nyata. Kombinasi keduanya menjadikan *hope* bukan hanya keyakinan, tetapi rencana hidup yang terarah dan terukur.[54]

"Jadi harusnya dunia sama akhirat harus balance, gak ada timpang, gak dunia doang, gak akhirat doang. Jangan mengecilkan si dunia ini hanya untuk akhirat, maksudnya aku tuh gitu loh. Jadi dunia ini tuh bisa loh jadi penunjang lu makin bisa masuk ke akhirat, gitu loh, naik." (P7, Perempuan, Mahasiswa – Kebaikan dunia & akhirat).[55]

"Cita-cita terbesar Abah mah jadi berhasil di dunia berhasil di akhirat begitu, seperti ya seperti doa Nabi Ibrahim itu kan di dunia berhasil di akhirat juga berhasil. Begitu." (P6, Laki-laki, Pedagang – Kebaikan dunia & akhirat).[56]

"Ataupun ketika kondisi saya sedang capek, dapat healing yang baik untuk ke depannya, karena lagi-lagi bagi saya walaupun pada akhirnya dikembalikan ke agama, ketika diri kita belum beres lebih baiknya kita beresin dulu diri kita." (P16, Laki-laki, Konsultan Hukum – Kemampuan diri untuk memilih jalan hidup).[57]

Tabel 6.3. Hasil RTA Topik 2

Tema	Koding	Kluster Koding	Tema
1	Agama memunculkan harapan saat sedang sulit	Religiusitas sebagai Pondasi Makna dan Kompas Moral	Religiusitas, Jaringan Sosial, dan Fleksibilitas Beragama sebagai Pondasi Makna dan Ketenangan
	Agama sebagai penjaga kehidupan		
	Beragama karena yakin pada kebenaran agama		
	Ketenangan karena keyakinan ajaran agama		
	Khawatir berbuat dosa		
	Membutuhkan agama untuk tuntunan		
	Mencari ilmu untuk meningkatkan derajat		
	Mendapatkan pengetahuan agama		
	Ingin mempelajari Islam		

[54] Sergej Flere, Keith Edwards, and Rudi Klanjsek, "Religious Orientation in Three Central European Environments: Quest, Intrinsic, and Extrinsic Dimensions," *International Journal for the Psychology of Religion* 18, no. 1 (2008).h. 17-19.

[55] Wawancara dilakukan pada 10 Juni 2025.

[56] Wawancara dilakukan pada 9 Juni 2025.

[57] Wawancara dilakukan pada 18 Juli 2025.

	Menjalankan ibadah sehari-hari		
	Perasaan berat untuk menjalani ibadah		
	Aktif dalam kegiatan sosial keagamaan	Jaringan Sosial Keagamaan sebagai Sumber Dukungan dan Teladan	
	Belajar agama dengan teman		
	Memiliki teman di pengajian		
	Membutuhkan contoh saat belajar agama		
	Mendapatkan dukungan emosional		
	Ibadah ritual untuk mendapatkan ketenangan	Spiritualitas sebagai Penopang Emosi dan Ketenangan Diri	
	Agama membuat lebih tahan saat menghadapi kesulitan		
	Pentingnya ketiga orientasi	Menjalin Keseimbangan Tiga Orientasi Beragama	
2	Evaluasi kegagalan untuk berusaha kembali	Harapan yang Ditopang Iman: Dari Tawakal Menuju Aksi	Harapan Aktif sebagai Penggerak Kesejahteraan Islami
	Harapan anak menjadi lebih baik		
	Harapan mendapatkan pertolongan Allah		
	Kerja keras untuk mencapai cita-cita		
	Mencari ketenangan di luar cara agama		
	Menjalani kehidupan setelah mendapatkan ujian		
	Selalu belajar saat diberikan ujian		
3	Bermanfaat saat memiliki ilmu	Perjalanan Belajar dan Transformasi Diri yang Bermakna	Transformasi Diri sebagai Jalan Menuju IPWB
	Integrasi ilmu agama dan yang lainnya		
	Perbedaan sebelum dan sesudah belajar agama		
	Proses berpikir membuat dapat mencari solusi karena memahami ilmunya		
4	Kebaikan dunia & akhirat	Visi Hidup Muslim: Menyatukan Dunia dan Akhirat	Visi Moral dan Pengelolaan Diri sebagai Wujud Harapan
	Seluruh hidup untuk ibadah		
	Menjadi lebih visioner		

	Kemampuan diri untuk memilih jalan hidup	Kemampuan Mengelola Diri dan Potensi	
	Meningkatkan kemampuan diri		

3. Hasil RTA Topik Harapan → IPWB (Topik 3)

Hasil analisis memperlihatkan bahwa harapan dalam konteks partisipan berakar pada spiritualitas, dukungan sosial, serta orientasi hidup yang seimbang antara dunia dan akhirat. Harapan tidak hanya dipahami sebagai cita-cita, tetapi sebagai energi transformatif yang diwujudkan melalui usaha nyata, relasi positif, dan pengembangan diri yang berkesinambungan. Dari pemaknaan ini, enam tema utama muncul yang menggambarkan peran spiritualitas, ketangguhan, relasi sosial, kesejahteraan keluarga, aktualisasi diri, serta kedamaian batin dalam menopang IPWB. Berikut ini adalah tema yang diperoleh berdasarkan proses RTA:[58]

Tema 1: Spiritualitas dan Dukungan Sosial sebagai Pondasi Kehidupan

Spiritualitas memberi arah hidup partsipan melalui doa, ibadah, dan keyakinan pada akhirat yang menumbuhkan optimisme serta ketenangan batin. Harapan tidak hanya bersandar pada usaha pribadi, tetapi juga dikuatkan oleh dukungan keluarga, sahabat, dan komunitas. Nilai kebersamaan dan ukhuwah membuat individu merasa tidak sendiri, sehingga harapan lebih kokoh dan bermakna dalam keseharian.[59]

"Gak tahu ya, kalau lagi rumit, sulit, memang dengan berdoa itu lebih memberikan ketentraman, ketenangan dan yakin suatu saat Allah itu akan memberikan hadiah yang bagus untuk aku gitu Mas A di masa depan." (P12, Perempuan, Karyawan Laundri – Berdoa menguatkan harapan).[60]

"Harapan itu menurut aku, e.. sama kayak da'a, do'a gitu Pak. Em.. kan kalo misalnya harapan itu berarti sesuatu yang kita minta gitu ya. Sesuatu yang kita minta, terus juga e.. terkadang harapan itu kalo misalnya berdasarkan ego aku gitu ya itu harus terjadi. Gitu ya, kayak misalnya do'a, do'a itu kan kalo misalnya ke Allah kan itu pokoknya ya Allah aku pengen ini tuh harus dikabul. Nah semacam itu, tapi e.. ngga semua harapan aku bisa terjadi gitu. Ngga semua yang aku minta sama Allah bisa dikabulkan. Nah, jadi aku e.. melihat do'a itu sama dengan harapan, kayak gitu." (P8, Perempuan, Guru – Harapan tumbuh dari keyakinan agama).[61]

[58] Byrne, "A Worked Example of Braun and Clarke's Approach to Reflexive Thematic Analysis."

[59] Naser Aghababaei et al., "Predicting Subjective Well-Being by Religious and Scientific Attitudes with Hope, Purpose in Life, and Death Anxiety as Mediators," *Personality and Individual Differences* 90 (2016).h. 96-97.

[60] Wawancara dilakukan pada 8 Juli 2025.

[61] Wawancara dilakukan pada 12 Juni 2025.

"Kan Rasul sehat. Peruntya nggak buncit. Udah kayak gitu tampan. Udah kayak gitu kulitnya bersih. Oh ternyata ciri fisiknya Rasul sesehat itu ya? Diperkuat oleh Dokter Zaidul Akbar gitu kan dengan kita tuh harus memulangkan jasad kita dengan jasad yang terbaik. Walaupun pada akhir nanti kita sakit, itu beda lagi. Karna itu mungkin ujian. Cobaan sama ujian beda ya Pak. Ya mungkin itu ujian. Kita udah menjaga e.. pola hidup kita, tiba-tiba nanti ada penyakit yang luar biasa yang menjadi itu jadi jalan buat kita pulang gitu, ya itu beda lagi. Yang penting kita menjaga itu aja, menjaga jasad kita supaya pulang dengan jasad yang terbaik." (P8, Perempuan, Guru – Memaksimalkan potensi diri sebagai implementasi ajaran agama).[62]

Tema 2: Usaha Nyata dan Ketangguhan dalam Menghadapi Hidup

Bagi partsipan, harapan dipandang bukan sekadar angan, tetapi amanah yang harus diwujudkan dengan usaha. Kerja keras, perencanaan, dan konsistensi menjadi wujud tanggung jawab iman, sejalan dengan keyakinan bahwa Allah memberi perubahan melalui ikhtiar manusia. Dengan demikian, harapan menjadi energi aktif yang menggerakkan langkah hidup, bukan sekadar menunggu takdir.[63]

"Tentunya ya yang namanya harapan harus ada tindak lanjut dari apa yang kita inginkan gitu. Sekarang misalkan kita ingin makan, kalo kita hanya berharap ingin makan, ya diem aja, nggak ada aksi atau mengambil nasi, mengambil lauknya, kemudian makan. Ya itu kan ada tindak lanjutnya. Sama juga dengan harapan. Kalo misalkan kita hanya berdiam diri kemudian berharap agar harapan ini diijabah oleh Tuhan, sampai kapanpun mungkin tidak akan terlaksana." (P10, Laki-laki, Pengusaha Kopi – Aksi nyata dari harapan).[64]

"Iya karena mungkin banyak mikir ya untuk sekarang itu ketika memang kata orang nih kata orang wah harapannya terlalu tinggi gini gini gini. Lah kalau diri sendirinya yakin bisa tercapai ya kenapa tidak?" (P4, Perempuan, Guru – Harapan harus diusahakan).[65]

"Catatan misalnya portfolio ya. Nah portfolio yang bisa diakses semua orang dan semua orang bisa menikmati karya kita misalnya taruh di Instagram. Nah itu sih Pak, gitu. Jadi 3 tahun terakhir berarti udah terbangun habit yang tadi, gerimis namanya tuh Pak, gerakan 30 hari menulis yang memang saya rasa itu tuh cocok banget dengan profesi saya guru, pas bertepatan dengan libur semesternya. Jadi ada waktu-waktu luang kayak gitu, tapi saya juga tidak menutup kemungkinan

[62] Wawancara dilakukan pada 12 Juni 2025.

[63] Emma Pleeging, Martijn Burger, and Job van Exel, "The Relations between Hope and Subjective Well-Being: A Literature Overview and Empirical Analysis," *Applied Research in Quality of Life* 16, no. 3 (2021).h. 1031-1033.

[64] Wawancara dilakukan pada 3 Juli 2025.

[65] Wawancara dilakukan pada 4 Juni 2025.

pernah mengalami blok gitu lah. Apa sih namanya? Writers blok ya?" (P4, Perempuan, Guru – Menuliskan rencana agar terukur).[66]

Tema 3: Relasi Positif sebagai Sumber Keharmonisan

Hubungan yang baik dengan orang lain menjadi penopang harapan. Relasi sosial yang harmonis, sikap ramah, dan membantu sesama mencerminkan nilai gotong royong yang melekat pada partsipan.[67]

"Antara satu sama lain oh ini seperti ini. Kemudian misalkan, ngobrol lagi sama orang yang sudah menggeluti lebih lama. Gimana sih seperti ini, seperti ini, dalam dunia F&B itu. Arus pengelolaannya dan sebagainya. Belajar lagi. Ya dari situ sih. Jadi, ikut event kemudian coba ngobrol sama orang-orang yang sudah lebih dulu lah, lebih dulu berkecimpung di dunia tersebut." (P10, Laki-laki, Pengusaha Kopi – Membangun relasi).[68]

"Makanya gini ya Pak kadang bukan kadang, artinya sering berarti. Dulu tuh sampai pas di Junti ya sebelum sekarang. Kang ini teh kita kayaknya buka konsultan rumah tangga deh. Bikin plang gitu di rumah tuh. Kenapa gitu? Ya perasaan yang datang kesini teh. Ih, ieu kumaha ih. Sempet ada obrolan, kayak gitu. Karena mereka tuh udah punya anak, udah gini, tapi... Oh mungkin mereka sendirinya juga belum selesai gitu sama dirinya sendiri. Jadi ketika diuji sama anaknya, diuji sama saudaranya, curhatnya itu kita gitu. Terus kadang suka mikir, sering ya, sering mikir, buka deh kayaknya konsultan rumah tangga gitu, diplang gitu kayak gitu diplang gitu kaya gitu. Nah itu mah ininya sih. Karena orang-orang itu kok, iya, iya banyak cerita gitu yang di uji, aduh ceunah budak baong aduh jangan anak nangkai rumah lu. Nggak salah tuh orang nanya, orang kita kan belum diamanahi juga gitu, tapi oh mungkin orang mikirnya. Percaya mungkin sama apa yang kita coba kasih, apa yang kita coba kasih, apa ya, petunjuk, gini-gini. Cuma ya suka sedih sendiri weh. Ih kok orang gitu ya gak kebalik gitu." (P4, Perempuan, Guru – Membantu orang lain).[69]

"Seneng, seneng banget. Oh ya, kalo misalkan seneng, pasti seneng. Kemudian aku juga merasa, aku comfortnya disitu, aku merasa nyaman disitu. Bahkan aku selalu kampaye ke anak-anak, kampanye ke saudara-saudara. Walaupun pada akhirnya kayak ini digandeng, sok-sokan, gitu kan. Udahlah biarin yang penting aku suka." (P8, Perempuan, Guru – Mengajak orang lain untuk berkembang).[70]

---

[66] Wawancara dilakukan pada 4 Juni 2025.

[67] Andrew J. Howell, Thomas Bailie, and Karen Buro, "Evidence for Vicarious Hope and Vicarious Gratitude," *Journal of Happiness Studies* 16, no. 3 (2015).h. 698-700.

[68] Wawancara dilakukan pada 3 Juli 2025.

[69] Wawancara dilakukan pada 4 Juni 2025.

[70] Wawancara dilakukan pada 12 Juni 2025.

Tema 4: Kesejahteraan Duniawi dan Kehidupan Keluarga yang Bermakna

Bagi partsipan, harapan sering kali terkait dengan kondisi nyata seperti kesejahteraan keluarga, ekonomi stabil, dan masa depan anak. Semua ini dianggap sebagai bentuk ibadah duniawi yang membawa keberkahan.[71]

"Kadang-kadang ada rasa optimis itu, kadang-kadang ada juga rasa pesimis Mas, terus terang. Optimisnya saya cuma bisa gini, "ya Allah mudah-mudahan anakku dua-duanya bisa sukses di masa depan". Jadi bisa mengangkat derajat kita, keluarga saya gitu. Bisa menggantikan saya mencarikan nafkah lah intinya gitu, terutama anakku yang nomor satu, si E gitu. Kalau Jihan, si E sama J itu kan masih mudah-mudahan gitu menjadi harapan saya di depannya nanti. Kalau sekarang, makanya saya harus berjuang untuk mereka, supaya mereka nanti jadi anak yang sukses gitu Mas Adit, bisa menggantikan posisi saya gitu. Maksudnya saya bukan mau berarti meminta dinafkahi selamanya bukan gitu, cuman mudah-mudahan tidak sesulit kehidupan saya gitu. Saya hanya ingin anak saya Bahagia, jangan kayak saya." (P12, Perempuan, Pegawai Laundry – Harapan kehidupan anak lebih baik).[72]

"Merasa leluasa aja dalam segi keuangan intinya gitu, terpenuhi setiap semua itu udah tersedia di depan kita gitu. Jadi saya tuh saya ngerasain saat ini kan sebagai kepala rumah tangga sekaligus ibu untuk anak-anak saya itu merasa kesulitan untuk memenuhi kebutuhan gitu. Saya pengennya semua itu memberikan saya keleluasaan, jadi saya bisa beraktifitas, misalnya seperti mengaji, itu saya bisa melakukannya dengan tidak terbebani sama harus mencari nafkah, suka bimbang gitu. Ada pengajian, ada kerjaan yang harus saya jalankan, saya bingung mengambil keputusan yang mana, suka-suka gitu kan. Saya mencari-cari celah di situ supaya saya bisa ngaji juga, bisa menafkahi anak-anak saya juga, mencari nafkah untuk keluarga." (P12, Perempuan, Pegawai Laundry – Keuangan yang stabil).[73]

Tema 5: Aktualisasi Diri dan Kemandirian dalam Menentukan Arah Hidup

Harapan mendorong partsipanuntuk terus belajar dan mengembangkan diri dengan rendah hati, sembari menyadari batas kemampuan yang dimiliki. Kesadaran ini menumbuhkan semangat belajar tanpa henti, menjadikan harapan sebagai kekuatan yang aktif, bukan sekadar angan. Selain itu, harapan melatih kemandirian dalam mengambil keputusan. Setiap pilihan ditimbang secara rasional, namun tetap berlandaskan nilai iman, sehingga keberanian menentukan arah hidup berjalan seimbang antara pertimbangan praktis dan makna spiritual.[74]

---

[71] Michael E. McCullough, "Savoring Life, Past and Present: Explaining What Hope and Gratitude Share in Common," *Psychological Inquiry* 13, no. 4 (2002).h. 302-304.

[72] Wawancara dilakukan pada 8 Juli 2025.

[73] Wawancara dilakukan pada 8 Juli 2025.

[74] Jing Ling Tay et al., "Impact of the HOPE Intervention on Mental Health Literacy, Psychological Well-Being and Stress Levels amongst University

"Proses pembuatan baru kesini lah. Awalnya itu hanya menikmati kopinya. Oh ternyata kopi tu banyak variasinya, banyak rasanya e.. setiap minum beda-beda. Nah itu awalnya dari situ. Menikmati kopi, dipelajari. Oh ini teh ada ilmunya, ada cara pengolahannya dan sebagainya. Barulah dari situ belajar sedikit-sedikit. Kemudian, ah cobalah membuka." (P10, Laki-laki, Pengusaha Kopi – Mempelajari hal baru).[75]

"Jadi, kita nih kalo dikaitkan dengan apa ya terlepas akhirnya memutuskan membuka usaha, ya tadi karna saya melihat potensi gitu. Potensi yang bisa dimaksimalkan melalui hobi tadi, menyukai kopi, atau sering ngopi itu, ternyata bisa menjadi peluang usaha gitu. Hingga kita bisa memaksimalkan. Meskipun tadi skalanya masih kecil, e.. yang penting kan perlahan gitu." (P10, Laki-laki, Pengusaha Kopi – Memaksimalkan potensi diri).[76]

"Sepanjang itu bisa memproses saya untuk bisa menunjang tujuan saya, akan saya kejar itu. Karena bagi saya keberhasilan itu juga butuh proses. Daripada misalkan sekarang saya nyaman di tempat kerja saat ini. Dengan gaji yang katakan mungkin cukup tapi saya gak bisa berkembang. Artinya saya juga untuk meraih kesuksesan juga persentasenya menurun gitu dibanding dengan tadi tempat kerjanya proper, walaupun salarynya masih di bawah, tapi ini bisa menunjang untuk pekerjaan yang lain. Karena pasti kalau misalkan yang sesuai, itu selalu ada jalan untuk kesesuaian dengan apa yang disesuaikan dengan kita." (P17, Laki-laki, Guru – Mengambil keputusan berdasarkan analisis pribadi).[77]

Tema 6: Kedamaian Batin dan Kesehatan Raga

Ketenangan jiwa dan kesehatan fisik dipandang saling melengkapi. partsipan memaknai olahraga, kontemplasi, dan keterhubungan dengan alam sebagai bagian dari ibadah yang mendukung keseimbangan hidup.[78]

"Tentunya kalo berbicara kehidupan spiritual, dalam dunia usaha itu sangat erat dengan e.. hal-hal nilai spiritual. Bahkan, berbicara tentang spiritual, bahkan, seorang Nabi Muhammad SAW kan, profesinya seorang pedagang gitu kan. Berarti kan menunjukan bahwasannya Nabi Muhammad SAW dengan profesi berdagang itu sangat erat, sangat kental. Berarti kehidupan mencontoh Nabi dalam berdagang itu sangat banyak." (P10, Laki-laki, Pengusaha Kopi – Keseimbangan spiritual).[79]

Undergraduates: A Randomised Controlled Trial," *International Journal of Environmental Research and Public Health* 19, no. 15 (2022).h. 11-12

[75] Wawancara dilakukan pada 3 Juli 2025.

[76] Wawancara dilakukan pada 3 Juli 2025.

[77] Wawancara dilakukan pada 18 Juli 2025.

[78] C. R. Snyder et al., "The Role of Hope in Cognitive-Behavior Therapies," *Cognitive Therapy and Research* 24, no. 6 (2000).h. 759.

[79] Wawancara dilakukan pada 3 Juli 2025.

"Oke.. Soalnya gini, aku mencoba, mencoba apa yang waktu Ustadz U katakan gitu ya ketika bangun tidur katanya harus menghirup udara 3 kali. Udah gitu, memberikan sugesti-sugesti positif. Nah, akhirnya aku ubah sih, metode itu bukan sugesti positif tapi lebih banyak berbicara dengan diri sendiri sama Allah gitu. Misal gini, bangun tidur trus berdo'a gitu ya. Udah berdo'a tuh langsung e.. apa namanya langsung ngobrol sama diri sendiri. Bahkan sama organ-organ tubuh aku, aku ngobrol gitu kan ya. E.. pokoknya kamu harus mendengarkan hal positif. Ya Allah..pokoknya hari ini tolong lapangan dadaku, luaskan hatiku. Terus kalo misalnya tuh mau tidur juga sama. Lebih banyak ngobrol sama diri sendiri sebenernya Pak. Kalo Pak liat aku kayak orang extrovert, sebenernya aku tuh nggak bisa menceritakan masalahku kepada siapapun. Marah aku, kesel aku, aku tuh nggak bisa cerita pada siapapun. Bahkan, kayak oh ya nantinya akan jadi bom waktu dan itu terjadi gitu kan. Jadi bom waktu yang kemarin aku kayak sempet teriak seteriak teriaknya di rumah gitu. Karna aku nggak bisa gitu untuk mengungkapkan apa yang aku rasakan. Makanya, aku lebih banyak berbicara sama diri aku sendiri. Misalnhya mau tidur, saya bilang sama apa namanya, usus aku, maaf ya tadi aku makan cilok gitu kan, maaf ya hari ini terlalu banyak gulanya, high insulin. Maaf ya gitu kan. Atau misalnya kulit, maaf ya tadi kamu kepanasan gitu kan. Jadi lebih banyak berbicara seperti itu. Mungkin menurut orang itu sebegitu penting ya, tapi menurut aku itu bener-bener e.. heal my self, gitu lho. Jadi lebih banyak berbicara sama diri sendiri tentang keluasan hati, tentang e.. apapun itu. Bahkan, ketika aku mau mengobrol sama Pak A, aku ngobrol dulu sama Allah. Ya Allah.. e.. pokoknya mah jangan Engkau izinkan kata-kata yang dzolim keluar gitu. E.. sampai seperti itu sih. Lebih banyak kayak gitu." (P8, Perempuan, Guru – Kontemplasi untuk menenangkan).[80]

Tabel 6.4. Hasil RTA Topik 3

Tema	Koding	Kluster Koding	Tema
1	Berdoa menguatkan harapan	Spiritualitas sebagai Sumber Kekuatan	Spiritualitas dan Dukungan Sosial sebagai Pondasi Kehidupan
	Harapan tumbuh dari keyakinan agama		
	Keinginan yang akan dicapai melalui kepercayaan kepada Tuhan		
	Memaksimalkan potensi diri sebagai implementasi ajaran agama		
	Memiliki kehidupan akhirat yang baik		
	Mempraktikkan akhlak baik		
	Pentingnya dukungan dari orang lain	Dukungan Sosial sebagai Penguat Harapan	
2	Aksi nyata dari harapan		

[80] Wawancara dilakukan pada 12 Juni 2025.

	Harapan harus diusahakan	Usaha Nyata Mewujudkan Tujuan	Usaha Nyata dan Ketangguhan dalam Menghadapi Hidup
	Harapan lebih baik ke depannya		
	Harapan terus berkembang		
	Menuliskan rencana agar terukur		
	Menjalani harapan pribadi		
	Harapan sepanjang hidup		
	Berusaha maksimal sebelum menerima takdir	Bertahan dan Bangkit dari Ujian	
	Harapan dapat menguatkan		
	Mampu melewati hambatan		
	Memiliki aksi mengatasi hambatan		
	Mempelajari kesulitan yang dihadapi		
	Mendapatkan hikmah dari kesulitan		
	Menerima takdir atau kesulitan		
	Perasaan gagal saat mencapai impian		
	Ujian bagian penebusan dosa		
3	Membangun relasi	Relasi Sosial yang Menguatkan	Relasi Positif sebagai Sumber Keharmonisan
	Membantu orang lain		
	Mengajak orang lain untuk berkembang		
	Ramah terhadap orang lain		
	Menjaga lisan agar tidak menyakiti orang lain		
4	Harapan kehidupan anak lebih baik	Kesejahteraan Duniawi dan Keluarga	Kesejahteraan Duniawi dan Kehidupan Keluarga yang Bermakna
	Kebahagiaan duniawi		
	Keuangan yang stabil		
	Menambah aset untuk usahanya		
	Memiliki kehidupan yang bermanfaat		
5	Mempelajari hal baru	Pengembangan Diri dan Kesadaran Batasan	Aktualisasi Diri dan Kemandirian dalam Menentukan Arah Hidup
	Memaksimalkan potensi diri		
	Potensi diri untuk mewujudkan harapan		
	Menyadari keterbatasan diri		
	Kesempatan untuk mengekspresikan diri	Kemandirian dalam	

	Mengambil keputusan berdasarkan analisis pribadi	Pengambilan Keputusan	
6	Keseimbangan spiritual	Kedamaian Batin dan Kesehatan Fisik	Kedamaian Batin dan Kesehatan Raga
	Ketenangan melahirkan solusi		
	Kontemplasi untuk menenangkan		
	Olahraga meredam gejolak emosi		
	Terkoneksi dengan alam		
	Terkoneksi dengan Allah		
	Bekerja bagian ibadah		

4. Hasil IPA Partisipan Satu: Topik Rasa syukur kepada Tuhan → Harapan → IPWB (Topik 1)

Temuan kualitatif partisipan satu menunjukkan syukur syukur muncul setelah proses kontemplatif, seperti merenung, menimbang nikmat, dan membandingkan). Syukur juga berfungsi sebagai regulasi emosi yang dapat menciptakan ketenangan, penerimaan, dan rasa cukup. Setelah regulasi emosi, berubah menjadi dorongan moral-prososial untuk berbuat baik, bukan menjadi tujuan, strategi, dan visi masa depan yang terstruktur. Dengan demikian, syukur berfungsi secara internal, tetapi tidak terkonversi menjadi mekanisme harapan dan IPWB seperti yang didefinisikan dalam model teoretis, sehingga menjelaskan mengapa secara statistik tidak berpengaruh. Lebih lengkapnya, partisipan satu digambarkan dalam 3 *superordinate* yang telah dianalisis:[81]

***Superordinate* 1: Konfigurasi Syukur sebagai Proses Kognitif Reflektif yang Belum Terinternalisasi**

Superordinate ini menggambarkan bahwa syukur pada partisipan sebagai proses kognitif-reflektif yang episodik dan belum terinternalisasi. Syukur baru muncul ketika partisipan secara sadar berhenti untuk menimbang nikmat, merefleksikan realitas hidup, dan membandingkan dirinya dengan orang lain yang lebih sulit, sehingga syukur berperan sebagai hasil kontemplasi yang menenangkan dan menumbuhkan penerimaan. Tetapi, syukur tersebut belum melekat sebagai pola yang stabil, sehingga belum bertransformasi menjadi struktur diri yang mengarahkan tujuan, strategi, dan komitmen pengembangan potensi secara konkret. Kesadaran untuk memanfaatkan peluang masih umum dan belum menjadi arah hidup yang jelas. Dengan demikian, syukur memang bekerja secara psikologis pada ranah regulasi emosi dan kesadaran moral, tetapi belum secara kuat dan konsisten untuk menggerakkan harapan dan IPWB yang berkelanjutan.[82]

---

[81] Pietkiewicz and Smith, "A Practical Guide to Using Interpretative Phenomenological Analysis in Qualitative Research Psychology."h. 12.

[82] Sonia Khodabakhsh and Chia Sin Ooi, "Gratitude and Well-Being during COVID-19 Pandemic in Malaysia : Mediating Role of Resilience," *Psychological Thought* 15, no. 1 (2022).h. 202-203.

"Contoh mungkin dulu saya pengen banget bisa kuliah, dulu saya pengen banget bisa punya ABC gitu ya secara material gitu ya. Sekarang semuanya tuh udah ada, udah kecapai, udah kecentang gitu di wishlist. Tapi saya ngerasa masih... kok orang-orang kuliahnya disana keren banget atau orang-orang ambil jurusan ini keren banget, nah disitu mulai ngerasa kok gak bisa kuliah, banyak kok orang-orang yang gak keterima, apalagi kemarin kan waktu kemarin kan pengumuman SNBT tuh, banyak banget teman-teman yang aku belum dapet aku belum dapet disini, aku belum dapet disini, oh iya juga ya gitu, atau kayak ngeliat keluarga orang lain banyak banget yang sakit tiap bulan harus kontrol ke rumah sakit, keluarga orang lain mungkin tiap minggu harus cuci darah harus ini itu, sedangkan keluarga saya Alhamdulillah semuanya sehat, mungkin itu salah satu bentuk yang harus disyukuri juga ya." (Membandingkan diri dengan orang lain)

"Mungkin banyak sih ya, tapi yang saya sangat sadari, banget saya sangat sadari sekali mah, saya bersyukur, jadi waktu tahun lalu saya pernah kerja menjadi host live juga. Terus disitu saya ngerasa, wih skill aku ternyata lebih ke public speaking nih gitu. Karena aku bisa lebih percaya diri gitu, dari hari-hari yang kemarin gitu. Tapi melihat, oh ternyata aku kerja sebegini jam, sebegini banyak tenaga yang aku keluarkan, kok gaji yang aku dapat cuma segini gitu, gak sebanding sama orang-orang yang kerja di sana gitu." (Penambahan nikmat optimalisasi potensi diri)

Superordinate 2: Syukur sebagai Mekanisme Regulasi Emosi yang Minim Fungsi Motivasional

Superordinate ini menjelaskan syukur berfungsi sebagai mekanisme regulasi emosi. Setelah melakukan refleksi tentang nikmat dan perbandingan sosial, partisipan merasa lebih tenang, legawa, dan mampu menerima kesulitan sehingga meredakan emosi negatif. Tetapi, ketenangan ini belum bertransformasi menjadi dorongan motvasi yang terarah. Partisipan yang merasa cuku tidak memobilisasi penyusunan tujuan, strategi, dan keyakinan diri untuk mengejar target spesifik, sehingga produktivitas belum terarah. Dengan demikian, syukur tampak kuat sebagai penstabil emosi tetapi minim fungsi motvasional, yang menjelaskan mengapa syukur tidak berpengaruh terhadap harapan.[83]

"Apa ya, dulu dulu gelisah banget gitu, takut kalau gak jadi apa-apa, dulu gelisah banget kalau ini masa depan aku tuh beneran mau jadi guru, beneran mau itu semuanya masih terbayang-bayang di otak gitu karena tadi saya gak suka sesuatu yang dilakukan secara terus-menerus kayak Senin sampai Jumat, kamu harus gini, harus gini. Nah, saya tadi dulu sering banget gelisah akan hal itu, takut banget kalau masa depan nanti saya bakal gimana gitu. Tapi sekarang menjalani coba jadi guru di Play School, ternyata oh jadi guru ternyata nikmat, jadi guru ternyata enak loh daripada pekerjaan yang lain mungkin saya melihatnya. Karena saya

[83] Krause, "Gratitude toward God, Stress, and Health in Late Life."h. 178-180.

perempuan gitu, gampang stress, saya gampang emosian. Ternyata jadi guru justru malah jadi healing gitu." (Bersyukur Membuat Tenang)

"Tiap Sabtu sama Minggu saya selalu usahakan untuk nggak diem aja gitu di rumah teh. Biasanya kalau misalnya ada kayak workshop saya kadang ikut gitu. Kalau ada pamflet-pamflet ngadain acara, kayaknya saya harus ikut deh gitu." (Melakukan Kegiatan Produktif)

***Superordinate* 3: Orientasi Prososial Syukur yang Tidak Terintegrasi dalam Struktur Motivasi dan Kesejahteraan Islami**

Superordinate ini menjelaskan makna syukur sebagai sesuatu yang harus diwujudkan dalam tindakan, sehingga respons utama atas nikmat adalah dorongan prososial, yaitu berbagi, membantu, dan menjadi pribadi yang bermanfaat sebagai ekspresi moral syukur. Tetapi, orientasi syukur ke luar ini belum terintegrasi dengan struktur motivasi personal atau dalam kerangka kesejahteraan. Syukur belum menjadi dasar untuk membangun visi hidup, membuat rencana jangka panjang berbasis nilai Islam, ataupun identitas hamba-khalifah yang terarah. Walaupun syukur dapat meningkatkan kepedulian sosial, syukur tidak terorganisir menjadi sistem motivasi internal dan tidak cukup meningkatkan harapan atau IPWB secara utuh.[84]

"Karena sesadarnya saya gitu kepada diri saya. Saya tipe orang yang nggak banyak merespon keadaan itu dengan secara spontan gitu, kayak nggak bisa mengekspresikan sesuatu itu secara, melalui panca indera gitu, kayak kalau secara lisan kan. terus-terusan gitu kan, kayak alhamdulillah aku kayaknya saya susah untuk menjadi seseorang yang seperti itu, gitu. Kalau syukur secara hati mungkin, ya juga gitu ada sisi saya di posisi itu, tapi mungkin apa ya, ya pokoknya saya ngerasanya syukur dengan perbuatan gitu. Kurang terlihat secara hati dan lisan." (Fokus bersyukur dengan perbuatan)

"Sehingga waktu di rumah saya ngerasa kayaknya saya harus melakukan sesuatu yang bermanfaat dari kebersyukuran saya bisa pulang setiap minggu ke rumah gitu." (Perubahan pikiran membuat ingin bermanfaat)

Tabel 6.5. Hasil IPA Partisipan Satu Topik Rasa Syukur Kepada Tuhan

Emergent Themes	***Subordinate themes***	***Superordinate Themes***
Membandingkan dengan orang lain	Kesadaran Reflektif sebagai Pemicu Utama Munculnya Syukur	Konfigurasi Syukur sebagai Proses Kognitif Reflektif yang Belum Terinternalisasi
Menyadari apa yang dimiliki		
Penambahan nikmat melalu kesadaran		
Penambahan nikmat Optimalisasi potensi diri	Kesadaran untuk Mengembangkan Diri	

[84] Syed Ahmad Ali et al., "Gratitude and Its Conceptualization: An Islamic Perspective," *Journal of Religion and Health* 59, no. 4 (2020).h. 1749-1750.

Pengoptimalan potensi diri	yang Masih Bersifat Umum	
Bersyukur membuat tenang	Pemulihan Emosional sebagai Dampak Paling Menonjol dari Syukur	Syukur sebagai Mekanisme Regulasi Emosi yang Minim Fungsi Motivasional
Dialog internal menguatkan diri		
Menerima kesulitan hidup		
Berusaha melakukan yang terbaik	Dorongan untuk Tetap Aktif dan Produktif tanpa Arah Tujuan yang Jelas	
Melakukan kegiatan produktif		
Mewujudkan yang dicita-citakan		
Berbagi ilmu dengan orang lain	Perilaku Prososial sebagai Bentuk Konkret Perwujudan Syukur	Orientasi Prososial Syukur yang Tidak Terintegrasi dalam Struktur Motivasi dan Kesejahteraan Islami
Fokus bersyukur dengan perbuatan		
Memperlakukan orang lain dengan baik		
Perubahan pikiran membuat ingin bermanfaat		

5. Hasil IPA Partisipan Dua: Topik Rasa syukur kepada Tuhan → Harapan → IPWB (Topik 1)

Temuan kualitatif menunjukkan bahwa syukur partisipan dua bukan sekadar rasa terima kasih, melainkan mekanisme psikologis yang mengubah cara partisipan ia memandang diri dan hidup. Pengalaman krisis yang dialami dimaknai sebagai kesempatan kedua dari Allah yang mendorong pertobatan, pembenahan diri, dan komitmen hidup baru. Syukur kemudian diekspresikan dalam relasi vertikal yang konkret melalui ibadah dan keyakinan bahwa ketaatan, serta ikhtiar akan membuka jalan dan rezeki. Dinamika syukur partisipan dua dapat memunculkan harapan yang lebih teosentris daripada berbentuk rencana tujuan-strategi yang terstruktur. Syukur juga mengarah ke ranah moral-sosial yang mendorong penggunaan nikmat untuk membantu orang lain, mencegah mereka jatuh pada keburukan, dan menjaga diri agar tidak kembali ke perilaku lama. Dengan demikian, syukur menentukan arah hidup dan fungsi psikologisnya, tetapi belum secara konsisten meningkatkan harapan dan IPWB. Lebih lengkapnya, partisipan satu digambarkan dalam 3 *superordinate superordinate* yang telah dianalisis.[85]

***Superordinate* 1: Rekonstruksi Identitas melalui Syukur atas Kehidupan Kedua**

Superordinate ini syukur berakar dari pengalaman hampirt nyaris mati, yang menjadi titik balik kehidupannya, yang sebelumnya destruktif hingga melahirkan

[85] Raissa M Miller, Christian D Chan, and Laura B Farmer, "Interpretative Phenomenological Analysis :" 57, no. December (2018).h. 248.

makna kehidupan kedua. Setelah koma dan kehilangan teman, partisipan menafsirkan keselamatannya sebagai nikmat yang tidak pantas diterimanya. Baginya, syukur bukan sekadar terima kasih, tetapi dimaknai juga sebagai luasnya rahmat Allah. Secara psikologis, syukur berfungsi untuk merekonstruksi identitas, dari individu yang negatif, lalu bertobat, memperbaiki hidup, memperbanyak ibadah, dan lebih bertanggung jawab dalam memperlakukan orang lain. Partisipan mempertahankan memori masa lalu sebagai pengingat moral atas arah hidup yang baru.[86]

"Ya bahkan sampai sekarang saat ini saya masih bisa dikasih kesempatan untuk hidup kalo udah dulu kan waktu aku kerja terjadi kecelakaan kan itu teman saya mah meninggal langsung, saya mah alhamdulillah masih meskipun saya koma dalam waktu 3 bulan juga kan komanya, berarti ini sesuatu yang benar-benar banget gitu harus disyukurinya." (Diberikan kehidupan kedua)

"Ya disyukuri kata saya. Dengan disyukuri, belum tentu itu ya mah menurut kita jelek tapi kan menurut Allah mah beda lagi jalannya." (Menerima ujian yang Allah berikan)

***Superordinate* 2: Syukur sebagai Kontrak Ubudiyah dan Sumber Harapan Teosentris**

Superordinate ini menjelaskan syukur yang berkembang menjadi kontrak ubudiyah yang konkret. Partisipan memaknai hidupnya sebagai hidup kedua, sehingga mengekspresikan syukur melalui ketaatan ibadah, memperbanyak alhamdulillah, dan komitmen untuk tidak kembali hidup sembarangan. Dari komitmen tersebut berdampak pada pola harapan yang teosentris, yaitu keyakinan bahwa masa depan akan membaik sejauh partisipan bersyukur dan berikhtiar secara halal karena Allah yang membukakan jalan, bukan karena kontrol diri individual. Syukur menjadi penghubung antara ibadah dan harapan, partisipan beribadah sekaligus sebagai wujud syukur dan sebagai cara menjaga keyakinan akan pertolongan Allah.[87]

"Ibadah kalo misalkan udah ada waktunya datang sholat adzan ya langsung kita beribadah dengan baik. (Bersyukur dengan ibadah)

"Ya kalo kitanya ada kemauan untuk bisa mendapatkan uang itu pasti lah ada cara kan sebagaimana yang difirmankan oleh Allah, kalo kita ada ikhtiar bergerak pasti ada jalan, selalu ada rezeki itu. Ya contohnya kaya burung kan, burung pagi-pagi berangkat terbang, pulang ke rumahnya sore hari udah dalam keadaan perut kenyang. Nah itu juga manusia gitu jangan sampai menunggu, ngarep we ngarep pemberian dari orang lain tapi nggak ada dari dirinya itu kemauan untuk ikhtiar,

[86] Michael E. McCullough et al., "Is Gratitude a Moral Affect?," *Psychological Bulletin* 127, no. 2 (2001).h. 263.

[87] Neal Krause et al., "Feeling Grateful to God: A Qualitative Inquiry," *Journal of Positive Psychology* 7, no. 2 (2012).h. 129-130.

jangan sampai gitu harus ada kemauan untuk mendapatkan rezeki itu." (Aktif melakukan ikhtiar)

***Superordinate* 3: Syukur sebagai Etos Tanggung Jawab Sosial dan Pencegahan Keburukan**

Superordinate ini syukur yang termanifestasikan kuat dalam ranah sosial sebagai etos tanggung jawab. Syukur tidak bisa hanya dirasakan seorang diri, tetapi juga harus dialirkan melalui bantuan, sedekah, dan kebaikan nyata. Partisipan dalam pikirannya mengaitkan berbagi merupakan cara pencegahan keburukan. Partisipan meyakini bahwa dukungan materi dan perhatian dapat mengurangi peluang orang lain terdorong berbuat jahat. Cara pandang ini berasal dari pengalaman masa lalunya di lingkungan sosial yang keras. Secara psikologis, syukur menjadi kompas moral dan sarana penebusan kesalahan, menggeser dirinya dari sumber ancaman menjadi sumber perlindungan. Selain itu, dapat berfungsi untuk ulang cara partisipan menggunakan posisi, materi, dan relasi untuk kebaikan agar orang lain tidak jatuh pada jalan yang pernah ditempuhnya.[88]

"Perbuatan kita kan dari uang 10 ribu itu tuh suka ada geninangan orang yang jalan atau berkebutuhan uang itu kaya semacam pengamen atau orang yang minta-minta kita berikan kepada yang membutuhkan. Kita jadi nggak memberikannya nggak semuanya jadi dibagi dua itu teh dengan orang yang..." (Bersyukur mencegah orang lain berbuat keburukan)

"Jadi waktu itu saya mengalami lah hal-hal yang kaya punk punkan jadi anak pank, hidup di jalanan terus hidup di stasiun gitu bersama preman-preman mengalami halhal bodoh dan jelek lah. Bahkan bergabung juga sama gangster terus ormas-ormas kaya PP, panggala, PPC dulu pernah. Wah itu pasti menuju halnya hal yang jelek-jelek sekali, jauh dari rasa bersyukur. Contohnya ya seperti menindas orang pasti ada itu mah, menganiaya." (Tidak melakukan hal buruk lagi)

Tabel 6.6. Hasil IPA Partisipan Dua Topik Rasa Syukur Kepada Tuhan

Emergent Themes	***Subordinate themes***	***Superordinate themes***
Diberikan kehidupan kedua	Refleksi Kehidupan Kedua dan Kesadaran akan Luasnya Nikmat	Rekonstruksi Identitas melalui Syukur atas Kehidupan Kedua
Membandingkan dengan orang lain		
Menerima ujian yang Allah berikan		
Mengambil hikmah dari kesulitan		
Menyadari yang Allah berikan		

[88] Naveed Baig, "'Whoever Does Not Thank People Has Not Thanked God': Understanding the Relational Gratitude of Muslim Patients during the COVID-19 Pandemic," *Religions* 16, no. 4 (2025).h. 12.

Tidak dapat menghitung nikmat		
Bersyukur membuat tenang	Ketenangan Batin yang Diperkuat oleh Ilmu dan Lingkungan Sosial	
Ilmu memperkuat syukur		
Pengaruh orang lain untuk bersyukur		
Bersyukur dengan ibadah	Praktik Ibadah dan Ungkapan Lisan sebagai Medium Utama Syukur	Syukur sebagai Kontrak Ubudiyah dan Sumber Harapan Teosentris
Memuji yang memberikan nikmat		
Mengucapkan alhamdulillah		
Aktif melakukan ikhtiar	Ikhtiar dan Keyakinan Rezeki sebagai Respons Aktif atas Nikmat	
Bersyukur mengarahkan ke hal-hal baik		
Mendapatkan harta karena bersyukur		
Mendapatkan pekerjaan karena bersyukur		
Ada timbal balik yang dilakukan	Pemanfaatan Nikmat untuk Kebaikan dan Pencegahan Keburukan	Syukur sebagai Etos Tanggung Jawab Sosial dan Pencegahan Keburukan
Bersyukur mencegah orang lain berbuat keburukan		
Memanfaatkan nikmat dengan berbuat baik		
Tidak melakukan hal buruk lagi		

6. Hasil IPA Partisipan Satu: Topik Orientasi keagamaan → Harapan → IPWB (Topik 2)

Temuan kualitatif partisipan satu dalam topik orientasi keagamaan menunjukkan bahwa partisipan menjadikan agama sebagai poros makna yang menenangkan sekaligus menuntut. Partisipan mampu menerima masalah, meredakan emosi, dan menata respons meski praktik keberagamaannya tetap naik–turun dan perlu dirawat. Dari ketenangan religius itu, harapan muncul sebagai agensi yang aktif. Partisipan percaya manusia bisa memilih bangkit, lebih mampu mencari solusi saat batin tenang, dan kini lebih percaya diri dibanding masa sekolah ketika mudah terpuruk. Proses ini juga bersifat relasional karena ia membutuhkan orang lain sebagai pengingat ketika terpuruk dan pengalaman sulitnya diolah menjadi empati nyata. Dengan demikian, kesejahteraannya tidak hanya berupa ketahanan diri, tetapi juga kebermanfaatan sosial yang memperkuat makna hidup. Lebih lengkapnya, partisipan satu digambarkan dalam 3 *superordinate* yang telah dianalisis:[89]

[89] Miller, Chan, and Farmer, "Interpretative Phenomenological Analysis :"h. 248.

***Superordinate* 1: Agama sebagai poros makna: sumber ketenangan sekaligus tegangan batin**

Superordinate ini menggambarkan agama berfungsi sebagai poros makna yang menata arah hidup sekaligus menenangkan emosi. Partisipan merespons masalah dengan panduan nilai religius dan mencapai penerimaan yang membuatnya tetap stabil saat tertekan. Tetapi, ketenangan itu tidak otomatis atau permanen karena agama juga menghadirkan standar ideal yang memunculkan tegangan ketika praktik naik-turun, sehingga keberagamaannya tampil sebagai proses dinamis. Partisipan berada di dua fase, yaitu fase merasa dekat dan tenang dan ada fase merasa turun, setelah itu kembali menata diri melalui refleksi dan penguatan.[90]

"karena saya butuh tuntunan. Saya butuh untuk diatur begitu ya, dan terutama juga karena saya tinggal di Indonesia. Dan Indonesia tuh pastinya mengamalkan sila ke satu, pastinya ya, ya saya butuh itu." (Butuh tuntunan hidup)

"Nah, setelah mendapat tuntunan itu ya, makin ada sih, makin takutnya ada ya Pak. Karena kita udah tahu tuh. Tapi ternyata tetap aja kita terjerumus dalam salah, ya kita udah tahu gitu. Paling itu sih, tapi dengan udah ada tuntunan itu ya, meskipun kita ada beloknya, tapi kita tahu jalannya kemana lagi gitu. Harus diarahkan ya, ya manusiawi sih kadang-kadang, "oh iya ya kan harusnya gini ya gitu", udah tau harusnya gini, tapi ada aja beloknya, tapi balik lagi, ingat lagi, "eh harusnya jalannya kesini ya" gitu.." (Tuntunan membuat berhati-hati)

***Superordinate* 2: Dari ketakberdayaan ke agensi religius: ujian hidup sebagai laboratorium harapan dan daya juang**

Superordinate ini menjelaskan transformasi partisipan dari mudah terpuruk menjadi agen yang aktif menghadapi kesulitan, dengan ujian hidup diperlakukan sebagai ruang belajar yang membentuk kekuatan baru. Pengalaman berat di masa sekolah menjadi titik pembanding yang menegaskan perubahan. Partisipan merespon masalah lewat kontemplasi untuk menemukan makna, menata ulang cara pandang, dan mengubah kesulitan menjadi bahan pembelajaran. Dari ketenangan batin lahir kejernihan berpikir, rasa percaya diri, dan dorongan problem solving, sehingga harapan tampil sebagai gerak nyata. Harapan bukan sekadar optimisme pasif dan ujian menjadi arena yang terus melatih keberanian untuk bangkit.[91]

---

[90] John Maltby, Christopher Alan Lewis, and Liza Day, "Religious Orientation and Psychological Well-Being: The Role of the Frequency of Personal Prayer," *British Journal of Health Psychology* 4, no. 4 (1999).h. 370-374.

[91] John Maltby and Liza Day, "Religious Orientation, Religious Coping and Appraisals of Stress: Assessing Primary Appraisal Factors in the Relationship between Religiosity and Psychological Well-Being," *Personality and Individual Differences* 34, no. 7 (2003).h. 1221-1222.

"Contoh, ini pernah Pak saya merasa ada di titik yang rendah hancur banget gitu ya (tertawa). Ya, manusiawi lah gitu ya Pak Adit dan perempuan, itu pernah ngerasa kayak bertubi-tubi, Allah kasih ujian gitu ya. Bahkan sempat juga sih kayak, "aku teh kurang apa atuh ibadah, udah gitu ya", kayak sempat ada beloknya tadi. Tapi kemudian saya sadar bahwa, ya ada beberapa ayat di Al-Quran kan ya, "Allah kasih ujian tuh, artinya kamu dikasih itu tuh Allah yakin kamu bisa". Nah, balik lagi karena punya pedoman itu, gitu ya, punya panduan itu, "oh iya Allah ngasih ini sesakit itu juga, gitu ya", kayak nangis lah segala rupa. Kemudian saya kembalikan lagi semuanya sih, gitu ya. Ternyata ya tenang, gitu. Ternyata enak, gitu, ketika kita punya panduan, punya Tuhan, gitu.." (Mempertanyakan Tuhan)

"Kalau terlalu pede banget, nggak juga sih Pak Adit (tertawa). Tapi setidaknya kayak punya, apa sih ya, punya bekal dulu gitu. punya bekal kalau se pede itu sih enggak, juga kadang-kadang ya nggak tahu saya kadang mampu atau enggak gitu ya, tapi sejauh ini Allah berikan kemampuan itu gitu kemampuan itu tapi ya kadang juga saya "ya Allah bisa enggak ya bisa enggak ya tapi ya kemudian hajar aja lah gitu." (Percaya diri menghadapi masalah)

***Superordinate* 3: Religiusitas relasional: dari pengalaman luka menuju empati dan kepedulian terhadap sesama**

Superordinate ini menjelaskan keberagamaannya bersifat relasional. Iman dipelihara melalui dukungan orang lain sebagai pengingat saat terpuruk dan sebagai ruang belajar, sehingga relasi menjadi penyangga yang menstabilkan konsistensi spiritualnya. Pengalaman pernah berada di posisi sulit kemudian diolah menjadi empati yang aktif, yang mendorongnya menolong secara nyata dan bahkan belajar hal-hal baru agar pendampingannya lebih efektif. Dengan demikian, partisipan tidak hanya disangga oleh relasi, tetapi juga menyangganya kembali melalui kepedulian dan tanggung jawab sosial sebagai wujud pengamalan iman.[92]

"Nah itu karena apa ya, saya tuh orangnya memang bukan tipe orang yang, saya tuh pekaan gitu Pak. Jadi kalau ngelihat kayak gitu tuh gak bisa saya diemin gitu, saya harus bantu dia gitu. Saya harus tolong dia, titip pesan, apaapa yang saya bisa. Nah kesini itu muncul, ternyata urusan mengajar, kemudian mengajar anak itu bukan tadi bukan urusan kita ngajar, kemudian kasih nilai anak, tapi ada juga hal lain gitu. Karena anak itu bukan hanya butuh nilai, ternyata anak juga butuh hal lain, sentuhan-sentuhan lain, dan itu bikin saya, saya mikirnya ketika, "oh ternyata ada ya anak itu yang punya perasaan begini, oh ternyata ada ya anak itu yang punya problem begini gitu", dari situ mulai, "oh iya ya gitu", ternyata urusannya bukan hanya tentang angka dan nilai aja, tapi ternyata juga ada hal-hal lain yang mesti diperhatikan.." (Kepekaan saat orang lain kesulitan)

[92] Scott R. Brown and Alida Westman, "Refining Christian Religious Orientations through Cluster Analyses," *Archive for the Psychology of Religion* 33, no. 2 (2011).h. 232-238.

"Karena kita gak bisa belajar sendiri sih, kalau misalnya Pak, kalau ini mah belajar juga butuh guru sih. Mencari tuntunan yang baik juga ya tetap kita butuh perantara orang lain, nggak bisa kita nyari ya mungkin kita bisa ya cukup baca Quran aja dengan terjemahnya. Tapi rasanya karena merasa ilmu pun kurang, fakir ilmu, kayaknya saya juga nggak bisa tuh menerjemahkan atau menafsirkan Quran sendiri, gitu. Terjemahnya sendiri, kemudian kita lakukan, enggak. Karena mungkin bisa aja kita salah menafsirkan, dan kayaknya butuh orang lain juga, gitu.." (Membutuhkan orang lain saat beragama)

Tabel 6.7. Hasil IPA Partisipan Satu Topik Orientasi Keagamaan

Emergent Themes	***Subordinate themes***	***Superordinate themes***
Agama mempengaruhi kehidupan	Agama sebagai poros hidup dan penenang batin	Agama sebagai poros makna: sumber ketenangan sekaligus tegangan batin
Butuh tuntunan hidup		
Menerima dan tenang saat beragama		
Tuntunan membuat berhati-hati		
Belajar dari masalah hidup	Ujian hidup sebagai ruang belajar dan perenungan spiritual	Dari ketakberdayaan ke agensi religius: ujian hidup sebagai laboratorium harapan dan daya juang
Kontemplasi saat sedang diuji		
Memilki pengalaman menghadapi ujian		
Lebih kuat saat menghadapi ujian	Daya juang religius: memilih bangkit dan aktif mencari jalan keluar	
Manusia memilki pilihan untuk bangkit		
Mencari solusi saat ada kesulitan		
Percaya diri menghadapi masalah		
Kepekaan saat orang lain kesulitan	Religiusitas relasional yang menumbuhkan empati dan kepedulian terhadap orang lain	Religiusitas relasional: dari pengalaman luka menuju empati dan kepedulian terhadap sesama
Membutuhkan orang lain saat beragama		

7. Hasil IPA Partisipan Dua: Topik Orientasi keagamaan → Harapan → IPWB (Topik 2)

Temuan kualitatif partisipan kedua dalam topik orientasi keagamaan menunjukkan bahwa keberagamaan yang kuat tidak selalu menghadirkan ketenangan yang stabil, karena relasinya dengan Tuhan bersifat dialogis-konfliktual. Agama dapat menjadi jangkar saat merasa tertinggal dan tertekan, tetapi di saat yang sama juga berdampingan dengan kekecewaan, perbandingan sosial, dan protes yang kemudian diolah kembali melalui pasrah. Perubahan cara

partisipan dalam menjalani hidup lebih banyak ditentukan oleh caranya mengelola harapan yang aktif dan terstruktur dengan memaksimalkan ikhtiar sebelum berdoa, mengevaluasi kegagalan, menyusun strategi baru, bahkan mengganti tujuan ketika buntu. Ketika mekanisme harapan ini berjalan, partisipan merasa lebih tangguh dan sedikit lebih berdamai, sedangkan ketika melemah, religiositasnya cenderung hadir bersama lelah, cemas, dan rasa tidak adil. Uniknya, jalur agama ke kesejahteraan tidak linear. Agama menyediakan kerangka dan tempat kembali, tetapi kualitas IPWB menguat terutama saat harapan berhasil diubah menjadi energi dan langkah konkret. Lebih lengkapnya, partisipan dua digambarkan dalam 3 *superordinate* yang telah dianalisis:[93]

***Superordinate* 1: Agama sebagai proyek personal untuk menjaga diri di tengah rasa tertinggal**

Superordinate ini menggambarkan agama didimaknai untuk menjaga diri di tengah rasa tertinggal, bukan sebagai simbol sosial, melainkan sebagai benteng batin ketika kecemasan karier dan perbandingan dengan teman sebaya memuncak. Agama memilki fungsi ganda, yaitu memberi kerangka dan batas agar ia tidak jatuh pada putus asa, sekaligus menjadi mekanisme regulasi emosi melalui dialog batin dengan Tuhan yang meredakan kekecewaan tanpa harus mengubah realitas yang belum sesuai harapan. Partisipan menggabungkan strategi spiritual dan fisik untuk melepas cemas, sehingga keberagamaannya hadir sebagai upaya keberlanjutan menata pikiran, menenangkan emosi, menggerakkan tubuh, dan menjaga diri tetap bertahan dalam relasi dengan Allah.[94]

"Bagi saya mungkin kayak tadi ketika saya posisinya lagi kesal, capek, marah dan sebagainya, ketika saya bingung dan akhirnya saya berkata ayolah, saya seolah-olah dikasih semacam "Kamu tuh gak sendiri gitu", kamu tuh bisa melakukan hal yang lain. Jadi ada semacam apa ya namanya, cahaya mungkin ya, kalau bahasa ini cahaya, apa namanya, cahaya kehidupan Kembali. Walaupun saya juga kadang bingung itu udah datangnya dari mana, cuma tibatiba hati saya bergetar." (Agama memberikan petunjuk)

"Tapi satu lagi tadi, kalau untuk mendapatkan peace atau kedamaian, ketenangan. Itu pun yang akhirnya saya terus pelajari, bahwa ketika orang lain mengatakan agama itu membawa kedamaian, itu kan bisa jadi template seorang-orang. Tapi akhirnya saya juga mempelajari bahwa ketika orang-orang berkata agama itu ada kedamaian, kedamaiannya itu seperti apa? Artinya itu pelajaran yang saya dapat bahwa dalam ajaran agama yang saya anut ini, saya harus terus belajar untuk mencari makna kedamaian itu seperti apa. Walaupun pada akhirnya ketika saya mempelajari terkait kedamaian itu seperti apa, mulai ke sini saya

[93] Pietkiewicz and Smith, "A Practical Guide to Using Interpretative Phenomenological Analysis in Qualitative Research Psychology."h. 12.

[94] Douglas E. Trimble, "The Religious Orientation Scale: Review and Meta-Analysis of Social Desirability Effects," *Educational and Psychological Measurement* 57, no. 6 (1997).h. 983-984.

semakin mendapatkan titik terang bahwa proses menuju mendapatkan kedamaian." (Agama membawa kedamaian)

***Superordinate* 2: Menegosiasikan takdir: antara protes religius, kepasrahan, dan keinginan mengubah nasib**

Superordinate ini menjelaskan bagaimana partisipan menegosiasikan takdir dalam spektrum emosi dan agensi yang dinamis. Partisipan mengimani adanya ketetapan Tuhan, tetapi kegagalan berulang memunculkan protes kepada Tuhan dengan memunculkan rasa tidak adil daa akhirnya ada keinginan melawan takdir agar hidupnya berubah. Ketika tekanan batin memuncak, pasrah menjadi strategi meredakan emosi dengan mengembalikan kendali kepada Tuhan. Tetapi, partisipan juga menegaskan bahwa pasrah saja tidak cukup dan harus diikuti ikhtiar untuk mengubah nasib. Dengan demikian, takdir baginya bukan tembok fatalistik, melainkan sesuatu yang dapat ditawar yang diisi dengan pertanyaan, penerimaan sementara, dan tindakan berulang untuk mencoba lagi sampai menemukan keseimbangan baru antara menerima dan mengupayakan perubahan.[95]

"Apa yang saya jalan-jalan itu berdasarkan agama saya itu udah bener belum sih? Saya sampai ada di titik pertanyaan seperti itu. Karena saya melihat tadi fenomena di lapangan, termasuk orang-orang terdekat saya yang bisa dibilang, mungkin agamanya sama, kepercayaannya sama apa namanya, pemahaman dia terhadap agamanya jauh dari saya. Walaupun saya pun gak menganggap saya itu paham agama gitu. Tapi saya lihat, kok mereka lancar gitu? Kadang saya juga berpikir bahwa mungkin itu juga bagian dari pelajaran. Cuma satu sisi, saya sebagai manusia kadang ayolah, saya udah berusaha gitu lho. Kasih dong petunjuknya gitu. Karena saya juga mengamalkan nilai-nilai itu." (Mempertanyakan Tuhan)

"Kenapa melawan? Karena mungkin itu salah satu diksi yang paling tepat untuk bisa menggambarkan perjuangan bagi saya. Karena ketika saya lebih kepada menggunakan diksi atau kalimat mengambil haluan, saya lebih baik melawan. Karena bagi saya makna melawan itu ada kandungan spirit, semangat baru. Walaupun dibawa dengan kekesalan. kemudian emosi ataupun perasaan yang mengalahkan logika tapi bagi saya untuk satu momen tertentu melawan itu bagian dari karakter saya." (Usaha untuk mengubah takdir)

***Superordinate* 3: *Hope* sebagai kerja keras: ikhtiar maksimal, evaluasi berkelanjutan, dan fleksibilitas tujuan**

Superordinate ini menjelaskan harapan dipahami sebagai kerja keras yang terstruktur, bukan sekadar optimisme. Partisipan memprioritaskan ikhtiar maksimal sebagai prasyarat sebelum berdoa, sehingga doa menjadi puncak usaha, bukan pengganti. Kegagalan berulang ditansformasikan menjadi latihan

[95] Niko Tiliopoulos et al., "The Means and Ends of Religiosity: A Fresh Look at Gordon Allport's Religious Orientation Dimensions," *Personality and Individual Differences* 42, no. 8 (2007).h. 1618-1619.

ketangguhan, lalu direspons dengan pola *hope-driven* berupa evaluasi berkelanjutan, perbaikan strategi, dan mencari jalur alternatif. Partisipan bersedia menyesuaikan atau mengganti target bukan untuk menyerah, tetapi untuk menjaga harapan tetap realistis untuk dicapai. Partisipan juga menautkan perjuangannya dengan kerangka religius. Ikhtiar yang dilakukannya merupakan wujud kewajiban, doa sebagai pengakuan keterbatasan, dan adaptasi tujuan sebagai kematangan membaca realitas kehidupan.[96]

"Iya, tapi aspek lain itu kita apa Namanya, kita butuhkan dengan catatan harus memaksimalkan individunya dulu, maksudnya diri kita dulu." (Ikhtiar yang maksimal)

"Akan terus dikejar selagi ada kesempatan, tapi kalau misalkan kesempatan itu misalkan sudah mulai tidak ada, artinya saya harus bisa memutar haluan saya bahwa saya minimal harus bisa setara dengan posisi yang sebelumnya saya inginkan, walaupun yang diinginkan itu berbeda, tapi seenggaknya kebahagiaannya sama pada ujungnya." (Mengganti tujuan jika sangat sulit dicapai)

Tabel 6.8. Hasil IPA Partisipan Dua Topik Orientasi Keagamaan

Emergent Themes	***Subordinate themes***	***Superordinate themes***
Agama bukan untuk mencari teman	Agama sebagai sistem makna dan penjaga kehidupan, bukan sarana sosial	Agama sebagai proyek personal untuk menjaga diri di tengah rasa tertinggal
Agama membawa kedamaian		
Agama memberikan petunjuk		
Agama meredam emosi negatif		
Agama sebagai penjaga kehidupan		
Meyakini agama yang dianut		
Aktivitas fisik meredakan kecemasan	Pengelolaan diri melalui aktivitas fisik dan jihad melawan sisi negatif diri	
Baru melakukan ibadah wajib		
Melawan sisi negatif diri bagian ibadah		
Mempertanyakan Tuhan	Pergulatan dengan takdir: antara pasrah, mempertanyakan, dan usaha mengubah	Menegosiasikan takdir: antara protes religius, kepasrahan, dan
Pasrah dengan ketetapan Tuhan		
Tidak cukup hanya berpasrah		

[96] Sukkyung You and Sun Ah Lim, "Religious Orientation and Subjective Well-Being: The Mediating Role of Meaning in Life," *Journal of Psychology and Theology* 47, no. 1 (2019).h. 40-43.

Usaha untuk mengubah takdir		keinginan mengubah nasib
ikhtiar yang maksimal	Ikhtiar maksimal dan strategi adaptif dalam menghadapi kegagalan	Hope sebagai kerja keras: ikhtiar maksimal, evaluasi berkelanjutan, dan fleksibilitas tujuan
Lebih tangguh menghadapi kegagalan		
Memilki langkah menghadapi kegagalan		
Mengganti tujuan jika sangat sulit dicapai		
Peran evaluasi ketika gagal		

8. Hasil IPA Partisipan Satu: Topik Harapan → IPWB (Topik 3)

Temuan kualitatif partisipan satu dalam topik harapan menunjukkan dinamika khas berupa proses panjang menahan ketegangan antara harapan kuat memiliki anak dan kenyataan yang belum berubah, tanpa membuat dirinya hancur. Partisipan mengganti pusat makna hidup dari satu target, menuju orientasi yang lebih luas sebagai hamba Allah. Harapan berfungsi bukan sekadar sebagai dorongan untuk memperoleh, tetapi sebagai energi untuk menata cara pandang, menerima keterbatasan, dan tetap merasa hidupnya bermakna. Partisipan memilki kreativitas membentuk ulang identitas dan peran. Partisipan beralih mengembangkan peran ibu ideologis melalui profesi guru dan memaknai menulis sebagai ibadah dan kebermanfaatan. Partisipan juga menggunakan kontemplasi dan kedekatan dengan alam sebagai ruang mengolah emosi agar tidak berubah menjadi iri atau putus asa. Dengan demikian, harapan sarana merekonstruksi narasi hidup, walaupun pada kenyataannya diakui sebagai proses yang naik turun.

***Superordinate* 1: Harapan sebagai Integrasi Ikhtiar dan Tawakal**

Superordinate ini menggambarkan harapan sebagai integrasi ikhtiar dan tawakal, yaitu harapan yang selalu disertai usaha terarah dan diimbangi penerimaan terhadap ketetapan Allah ketika hasil belum tercapai. Tawakal berfungsi sebagai kepasrahan aktif yang menenangkan tanpa menghentikan usaha, sehingga berhenti menyalahkan diri namun tetap bergerak. Partisipan memilki kematangan dalam berharap yang kuat dalam berusaha dan lembut dalam menerima. Hal ini menjadikan harapan sebagai cara menjalani hidup sesuai nilai iman dan membentuk IPWB yang stabil meski realitas tidak selalu sejalan dengan keinginan.[97]

"Banget gitu. Terus sama yang kata orang-orang. Karena ternyata bukan haus validasi orang, gini, yang tadi saya bilang zero karya, pada akhirnya saya meskipun belum punya secara solo ya, karya solo. Tapi ketika bisa dan sangat bisa kontribusi ke beberapa antologi, itu tuh tepa tuh bisa, jangan gini-gini. Oh iya saya teh bisa gitu. Perkataan orang yang memang tidak mengandung toksik ya dan memang itu tuh tulus. Kan kerasanya beda ya. Gak tau ya kalau saya tuh

[97] Elijah R. Murphy, "Hope and Well-Being," *Current Opinion in Psychology* 50 (2023).h. 1-3.

kerasanya tuh beda jelup dan tidaknya dengan yang memang cuma apa ya apresiasi doang gitu lah karena suka kerasa. Gak tau ya makin kesini apa mungkin, apa mungkin karena penulis itu punya kepekaan lah kepekaan tersendiri. Jadi ya itu kata-kata orang itu tipe penulisan. Oh gitu ya, oh gitu, gitu sih. Gitu." (Menyusun rencana mencapai harapan)

"Selain happy, saya tuh kayak ngerasa eee… sangat bisa lebih menerima semua yang terjadi, itu sih. Karena itu tuh menurut saya gak gampang ya ilmu menerima orang bilang kan sabar ya sabar ya, yang ikhlas ya yang ikhlas, uh itu mah terasa template banget ya. Sabar ya sabar yang ikhlas. Gitu itu sih. Menerima." (Menerima takdir Allah)

***Superordinate* 2: Ruang Tenang dan Refleksi sebagai Penjaga Harapan**

Superordinate ini menjelaskan bagaimana partisipan menjaga harapan melalui ruang tenang yang sengaja diciptakan. Partisipan melakukan touring, kedekatan dengan alam, olahraga, dan jeda dari tekanan digunakan untuk menurunkan beban emosional dan memulihkan kejernihan batin. Saat tenang, pikirannya menjadi lebih jernih sehingga partisipan menemukan pemahaman, sudut pandang, atau penerimaan baru yang kemudian menumbuhkan kembali harapan secara realistis. Dukungan pasangan turut menjadi penopang penting, sementara kecenderungan membandingkan diri dengan orang lain diolah menjadi refleksi atas pilihan hidup, bukan menjadi iri hati. Hasilnya keseimbangan emosional-sosial tetap terjaga dan menopang IPWB yang berakar pada ketenangan, kebijaksanaan, dan relasi yang menguatkan.[98]

"Aneh gak sih Pak? Duh maaf ya, tapi biarin kan penulis itu jujur dalam tulisannya. Saya tuh ketika melihat, misalnya tuh pohon-pohon lah bergerak, terus kayak angin, menggerakkan daun-daunnya Terus sawah-sawah Pak menguning, terus sebelah sana masih hijau, terus burung-burung, bukan ke manusia ya. Itu tuh membuat saya, Masya Allah, semuanya tuh... bertasbih kepadamu Engkau yang Allah yang menciptakan padi itu kan berasal dari biji-biji, ya kan? Terus kayak... Itu tuh tumbuh, terus kayak Pak itu nanti menguning sampai akhirnya masa panen. Orang-orang bisa menikmati sampai masuk ke perutnya, keluar lagi, terus kayak ngeliat selain burung ya. Tapi jarang sih ngeliat kerbau mah, burung aja saya. Burung tuh ya, masya Allah burung tuh terbang, enggak tuh gak usah harus bertabrakan, enggak tuh berarti semuanya tuh sudah diatur oleh-Nya. Itu yang buat saya... Wah, luar biasa. Makin mendalami, mungkin mendalami hikmah tadi, gitu sih. Bukan artinya, wah ceunah dasar penulis semua tuh serasa berbicara, tapi dalam hati-hati, that's. That's the point loh, disitu kamu bisa mendalami ayat-ayat Allah gitu, harusnya tuh. Makanya ketika kepekaan itu makin terasa, makin ini, terkadang saya juga, ah enggak, dalam badan ini saya enggak usah terlalu peka. Hal yang emang gak harus saya tahu sepertinya." (Berbicara dengan alam dan makhluk lain)

[98] Snyder et al., "The Development and Validation of the State Hope Scale."h. 334

"Saya tuh tipe yang memang gak dulu deh ke orang lain karena punya pasangan, yang tau luar dalam kita tuh pasangan, yaudah kesitu aja." (Pasangan menguatkan harapan)

***Superordinate* 3: Pengelolaan Diri dan Aktualisasi *Hope* dalam Kehidupan Bermakna**

Superordinate ini menjelaskan cara partisipan mengelola kekecewaan dan menata ulang harapan melalui tindakan yang bermakna, sehingga nilai dirinya tidak terpaku pada satu hasil yang belum tercapai. Harapan dimaknai sebagai proses naik-turun yang direspons secara reflektif lewat pengelolaan diri. Aktualisasi harapan dilakukan melalui pengembangan diri dan kontribusi. Peran sebagai guru dan penulis sebagai jalan ibadah dan kebermanfaatan. Partisipan berusaha mengalihkan kerinduan akan memiliki anak biologis menjadi ibu ideologis melalui murid-murid yang dirawat dan dibimbingnya. Dengan penataan makna ini, hidupnya tetap bernilai dan berarah, karena harapan tidak hanya mencegahnya tenggelam dalam putus asa. Partisipan mengarahkan langkah pada kehidupan yang produktif, sosial, dan selaras dengan nilai-nilai Islam, sehingga IPWB terwujud sebagai identitas hamba yang bertumbuh dan bermanfaat.[99]

"Iya, Karena berkaitan dengan tujuan. Apalagi menikah sudah di atas 10 tahun, otomatis masa iya tidak back to kita tuh menikah selain untuk ibadah ya, terus namanya tuh apa salah satu bukan esensi ya, mungkin dalam berumah tangga salah satunya kan ada al-maulidi yah beranakpinak, nah saya tuh konsen disitu beranak-pinak. Oh berarti beranakpinak ini juga apa ya maksudnya tuh dalam konsep, Oh bukan terus banyak borojol nih dari rahim saya. Oh berarti saya selama ini jadi guru atau pendidik anak-anak yang saya ajarin, yang dididik itu tuh pasti akan ada muncul beberapa yang memang tulus dikitanya. Apalagi sangat ingin dekat, terus sangat ingin lebih mengetahui misalnya tentang bidang menulis di luar kelas. Nah itu sih tadi, jadi masih memberikan saya spirit. Dan memang gini ya, biar tidak, kan semangat ada, harapan masih ada. Terus entah tadi juga ya pada akhirnya bisa dan atau tidaknya tercapai gitu kan ya. Ya itu, masih bisa spirit-spirit, energi, karena itu tuh kan akan menarik hal-hal yang positif, baik juga kan ke kitanya kalau kita saling ya itu positif, baik situ gitu, itu sih. Masih bisa." (Menerima belum memiliki anak yang penuh dinamika)

"Terus menuntut ilmu. Masa iya weh, misalnya nih saya pribadi, udahlah saya mah, tidak ada waktu, 2011 juga, lulus, gitu-gini. Sekarang kan 2025 ya, 14 tahun yang lalu. Ya masa iya tidak mengupgrade di ilmu pengetahuan? Yang kata orang-orang kan kita teh guru. Guru teh digugu dan ditiru. Masa iya tidak upgrade? Masa iya tidak mengembangkan diri? Dengan cara yang banyak kan sekarang tuh terus yang gratis-gratis juga banyak banget. Banyak banget, banyak banget. Terus kita bisa milih. Ya terus tinggal mau dan tidaknya berarti kan. Individu masing-masing, gitu sih." (Mengembangkan diri)

[99] C. R. Snyder, "To Hope, to Lose, and to Hope Again," *Journal of Personal and Interpersonal Loss* 1, no. 1 (1996).h. 9-13.

Tabel 6.9. Hasil IPA Partisipan Satu Topik Harapan

Emergent Themes	*Subordinate themes*	*Superordinate themes*
Ikhtiar semaksimal mungkin	Hope sebagai Ikhtiar Terarah dan Realistis	Harapan sebagai Integrasi Ikhtiar dan Tawakal
Keinginan yang dapat dicapai		
Mengukur harapan agar tercapai		
Menyusun rencana mencapai harapan		
Perubahan pola pikir		
Rencana yang belum terstruktur		
Allah menguatkan harapan	Spiritualitas Tawakal sebagai Landasan dan Penopang Harapan	
Menerima takdir Allah		
Sudah ditakdirkan sejak awal		
Tenang dekat dengan Allah		
Berbicara dengan alam dan makhluk lain	Ketenangan Batin dan Kejernihan Pikir sebagai Jalan Menemukan Solusi dan Harapan Baru	Ruang Tenang dan Refleksi sebagai Penjaga Harapan
Kejernihan melahirkan solusi		
Olahraga sebagi coping mechanism		
Tenang melahirkan kejernihan berpikir		
Touring untuk menenangkan pikiran.		
Membandingkan diri dengan orang lain	Relasi Sosial, Dukungan Pasangan, dan Perbandingan Diri dalam Pembentukan Harapan	
Pasangan menguatkan harapan		
Menerima belum memiliki anak yang penuh dinamika	Dinamika Harapan dalam Pengalaman Belum Memiliki Anak	Pengelolaan Diri dan Aktualisasi Hope dalam Kehidupan Bermakna
Membantu orang lain menyelesaikan masalah	Pengembangan Diri dan Kontribusi sebagai Ekspresi *Hope* dan Ibadah	
Mengembangkan diri		
Menulis sebagai jalan ibadah		

9. Hasil IPA Partisipan Dua: Topik Harapan → IPWB (Topik 3)

Temuan kualitatif partisipan dua dalam topik harapan menunjukkan upaya menyatukan tuntutan sosial untuk menempuh jalur sebagai guru dengan dorongan batin untuk hidup lebih otentik, dan komitmen spiritual sebagai Muslim. Ketidakcocokan secara psikologis dengan dunia keguruan mendorongnya memilih wirausaha *coffee shop* sebagai sarana bertumbuh, walaupun harus menanggung risiko finansial dan keraguan lingkungan. Harapan pada dirinya bersifat adaptif dan terarah, saat usaha sepi partisipan merasa sedih, lalu bangkit melalui evaluasi

dan tindakan perbaikan. Posisi terpuruk membuatnya harus tetap bisa menjaga ambisi dan kebebasannya tetap berada dalam bingkai nilai, yaitu dekat dengan Allah, berusaha secara bermoral, dan ingin bermanfaat. Dengan dukungan keluarga-teman dan orientasi relasional tersebut, harapan menjadi pusat yang mengintegrasikan kebebasan, tanggung jawab, dan spiritualitas dalam filosofi hidupnya.

***Superordinate* 1: Harapan sebagai Proyek Menyusun Hidup Versi Sendiri**

Superordinate ini menggambarkan harapan ebagai proyek aktif untuk menyusun hidup versi dirinya sendiri. Partisipan menetapkan tujuan, mengembangkan potensi, dan bergerak melalui pola adaptif. Pada saat terpuruk, partisipan melakukan evaluasi dan perbaikan ketika menghadapi hambatan. Harapan diwujudkan secara konkret melalui wirausaha kopi sebagai jalan kemandirian ekonomi dan ruang pengujian kapasitas diri. Pilihan itu membuatnya meninggalkan profesi guru yang sesuai dengan jurusan kuliahnya. Pilihannya menegaskan dimensi otentisitas dirinya, harapan bukan hanya ingin berhasil, tetapi ingin hidup dengan cara yang selaras dengan minat dan definisi bahagianya. Partisipan berusaha tetap percaya diri walaupun dipertanyakan lingkungan.[100]

"Tentunya ya yang namanya harapan harus ada tindak lanjut dari apa yang kita inginkan gitu. Sekarang misalkan kita ingin makan, kalo kita hanya berharap ingin makan, ya diem aja, nggak ada aksi atau mengambil nasi, mengambil lauknya, kemudian makan. Ya itu kan ada tindak lanjutnya. Sama juga dengan harapan. Kalo misalkan kita hanya berdiam diri kemudian berharap agar harapan ini diijabah oleh Tuhan, sampai kapanpun mungkin tidak akan terlaksana." (Aktif mewujudkan harapan)

"Secara kebahagiaan saya dapatkan. Secara e.. ekspresi diri saya tidak bisa saya luapkan, itu yang membuat saya menjadi, bahwasannya oh ini bisa menjadi e.. apa ya, pekerjaan saya kedepannya sebagai seorang pedagang atau pengusaha. Ini sih yang saya membuat saya menjadi yakin gitu ya. Disatu tadi banyak orang yang nanya dan sebagainya. Tapi saya merasa yakin. Karna saya juga melihat fenomena seperti ini. Toh guru juga. Secara kesejahteraan belum sejahtera. Justru hari ini, profesi paling jarang itu adalah guru." (Percaya diri dengan pilihan sendiri)

***Superordinate* 2: Wirausaha sebagai Ruang Pertemuan antara Ibadah, Moralitas, dan Harapan**

Superordinate ini menjelaskan bagaimana partisipan memaknai wirausaha sebagai ruang integrasi antara ibadah, moralitas, dan harapan. Kerja dipahami sebagai bentuk pengabdian sehari-hari melalui kejujuran, pelayanan, dan pengelolaan usaha yang etis, sehingga doa, ikhtiar, dan nilai moral saling

[100] C. R. Snyder et al., "The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope.," *Journal of Personality and Social Psychology* 60, no. 4 (1991).h. 581-583.

mengikat. Partisipan tidak menekankan label Islami secara eksplisit, tetapi menempatkan Islam pada praktik wirausahanya. Harapan partisipan merupakan komitmen berada di jalur yang diridhai Allah. Keselarasan antara keyakinan dan tindakan ini memberi rasa tenang dan makna, sehingga hidupnya terasa utuh, tidak mendikotomikan antara agama dan pekerjaan, serta berkontribusi kuat pada kesejahteraan batinnya.[101]

"Tidak harus kaku. Tidak harus seperti ini, seperti ini. Dengan kita berusaha, kemudian kita jujur, dimata Tuhan, dimata Allah kan ini jadi nilai ibadah." (Memegang prinsip moral)

"Tentunya kalo berbicara kehidupan spiritual, dalam dunia usaha itu sangat erat dengan e.. hal-hal nilai spiritual. Bahkan, berbicara tentang spiritual, bahkan, seorang Nabi Muhammad SAW kan, profesinya seorang pedagang gitu kan. Berarti kan menunjukan bahwasannya Nabi Muhammad SAW dengan profesi berdagang itu sangat erat, sangat kental. Berarti kehidupan mencontoh Nabi dalam berdagang itu sangat banyak." (Wirausaha bagian ibadah)

***Superordinate* 3: Ekologi Relasional Harapan: Disangga dan Menyangga**

Superordinate ini menjelaskan harapan partisipan bersifat relasional yang tumbuh dan bertahan melalui dukungan keluarga serta teman yang menguatkan saat usaha sepi, ragu, atau lelah. Harapan tidak hanya bergantung pada kekuatan internal dirinya saja. Pada saat yang sama, partisipan tidak sekadar menerima dukungan, tetapi juga memberikan manfaat pada orang lain. Wujud perilakunya, yaitu membangun relasi hangat dengan pelanggan, membantu yang membutuhkan, dan menjadikan kedainya ruang sosial yang positif. Harapan berfungsi sebagai energi dua arah, disangga ketika lemah dan mengalir keluar ketika kuat. Harapan tersebut membuat hidupnya terasa lebih penuh dan bermakna serta berkontribusi pada kesejahteraan psikologis yang berakar pada rasa terhubung dan saling menguatkan.[102]

"Dan tentunya hal lain yang mungkin saya semakin yakin itu adalah support system. Support system entah dari keluarga, teman, yang terus mensupport usaha ini." (Dukungan dari orang lain)

"Setidaknya dari hasil usaha ini disisihkan untuk membantu orang yang membutuhkan melalui zakat atau setidaknya infaq, sedekah, yang bisa dikeluarkan dari usaha ini." (Membantu orang yang membutuhkan)

---

[101] Anthony Scioli et al., "Hope: Its Nature and Measurement," *Psychology of Religion and Spirituality* 3, no. 2 (2011).h. 95.

[102] L. L.K. Ho et al., "Relationships among Hope, Psychological Well-Being and Health-Related Quality of Life in Childhood Cancer Survivors," *Journal of Health Psychology* 26, no. 10 (2021).h. 1532-1534.

Tabel 6.10. Hasil IPA Partisipan Dua Topik Harapan

Emergent Themes	*Subordinate themes*	*Superordinate themes*
Aktif mewujudkan harapan	Hope sebagai Gerak Aktif, Terarah, dan Evaluatif	Harapan sebagai Proyek Menyusun Hidup Versi Sendiri
Evaluasi rutin		
Hal yang ingin dicapai		
Harapan memaksimalkan potensi diri		
Melakukannya secara bertahap		
Memilki harapan saat kondisi sulit		
Belajar manajerial usaha	Wirausaha dan Kemandirian Ekonomi sebagai Wujud Konkret Harapan	
Mendapatkan tambahan materi		
Menghadapi tantangan dalam wirausaha		
Bahagia tidak merasakan tekanan	Wirausaha Kopi sebagai Ruang Kebebasan dan Identitas Diri	
Belajar mengenai kopi		
Berawal dari hobi minum kopi		
Bimbang menjadi guru		
Percaya diri dengan pilihan sendiri		
Wirausaha sebagai ekspresi diri		
Beribadah kepada Allah	Wirausaha sebagai Ibadah dan Praktik Nilai-Nilai Islam	Wirausaha sebagai Ruang Pertemuan antara Ibadah, Moralitas, dan Harapan
Memegang prinsip moral		
Tidak cukup berdoa		
Wirausaha bagian ibadah		
Dukungan dari orang lain	Relasi dan Dukungan Sosial sebagai Ekologi Harapan	Ekologi Relasional Harapan: Disangga dan Menyangga
Membantu orang yang membutuhkan		
Relasi dengan orang lain		

F. Interpretasi Kualitatif dalam Kerangka *Mixed Methods*

1. Pembahasan Topik Rasa Sukur Kepada Tuhan → Harapan → IPWB (Topik 1)

Dalam desain *sequential explanatory*, temuan kuantitatif menjadi temuan yang memerlukan tafsiran kualitatif. Temuan kuantitatif pada jalur rasa syukur kepada Tuhan terhadap IPWB tidak signifikan, baik secara langsung maupun melalui mediasi harapan. Sementara itu, harapan menunjukkan pengaruh yang kuat terhadap IPWB. Pola ini mengindikasikan bahwa variasi IPWB pada partisipan penelitian ini lebih dekat dengan mekanisme motivasional berorientasi tujuan yang merupakan inti harapan. Pembahasan mendalam perlu menjawab

pertanyaan, mengapa rasa syukur kepada Tuhan tidak terkonversi menjadi mekanisme harapan dan tidak berkontribusi pada IPWB. Dengan demikian, fokus penjelasan bergeser dari ada atau tidaknya syukur, tetapi menjadi bagaimana syukur berfungsi dalam membentuk tujuan, strategi, dan agensi.[103]

Secara konseptual, ketidaksignifikanan tersebut dapat dianalisis melalui perbedaan fungsi antar konstruk. Rasa syukur kepada Tuhan cenderung kuat pada ranah atribusi ilahiah, afek religius, dan ekspresi ibadah.[104] Sementara itu, IPWB yang diukur bersifat integratif, yang memerlukan pergerakan aktif dari individu Muslim, bukan sekadar aspek spiritual. Dalam kerangka mediasi, harapan berperan sebagai mekanisme yang menghubungkan nilai religius dengan tindakan terarah dan ketahanan menghadapi hambatan.[105] Oleh karena itu, kontribusi rasa syukur kepada Tuhan akan berpengaruh, jika syukur berfungsi sebagai pembangkit motivasional individu, bukan hanya sebagai stabilisasi afektif atau kepatuhan normatif. Hal ini selaras karena IPWB juga memuat dimensi agensi yang menuntut pengelolaan diri dan ikhtiar nyata.

Temuan kualitatif melalui RTA pada lima partisipan menguatkan penjelasan ini. Pola tema yang dominan menunjukkan bahwa rasa syukur kepada Tuhan terutama diartikulasikan sebagai praktik spiritual, etika relasional, dan regulasi emosi.[106] Fungsi-fungsi ini beririsan dengan aspek IPWB seperti koneksi spiritual, visi hidup Muslim, dan keharmonisan sosial. Sebagian lain, pemaknaan pengalaman syukur lebih aktif, yaitu menjadi energi ikhtiar, ketahanan, dan daya juang. Tetapi, pola aktif dalam memaknai syukur ini tidak merata pada seluruh sampel, sehingga hubungan statistiknya dengan harapan dan IPWB total dapat melemah. Artinya, fungsi syukur yang heterogen membuat hubungan dengan harapan menjadi tidak konsisten.[107]

Penajaman pemaknaan syukur dapat terlihat pada IPA dua partisipan. Pada partisipan pertama, pengalaman syukur muncul secara episodik melalui kontemplasi dengan menghitung nikamt yang didapatnya lalu dibandingkan dengan orang lain. Syukur tersebut lebih berfungsi sebagai regulasi emosi yang menghasilkan ketenangan, penerimaan, dan rasa cukup, sebelum bergeser menjadi dorongan moral-prososial.[108] Tetapi, pengalaman ini tidak berkembang menjadi

---

[103] Alex M. Wood, Jeffrey J. Froh, and Adam W.A. Geraghty, "Gratitude and Well-Being: A Review and Theoretical Integration," *Clinical Psychology Review* 30, no. 7 (2010).h. 902-903.

[104] Krause, "Gratitude toward God, Stress, and Health in Late Life."h. 171.

[105] C R Snyder, "Hope Theory: Rainbows in the Mind," *Psychological Inquiry* 13, no. 4 (2002).h. 255-256.

[106] Ali Youssef Al-Seheel and Noraini M. Noor, "Effects of an Islamic-Based Gratitude Strategy on Muslim Students' Level of Happiness," *Mental Health, Religion and Culture* 19, no. 7 (2016).h. 12-13.

[107] Naveed Baig, "'Whoever Does Not Thank People Has Not Thanked God': Understanding the Relational Gratitude of Muslim Patients during the COVID-19 Pandemic," *Religions* 16, no. 4 (2025).h. 10-12.

[108] Morgen A. Chalmiers, Fuat Istemi, and Sahin Simsek, "Gratitude to God and Its Psychological Benefits in Islamic Contexts: A Systematic Review of the Literature," *Mental Health, Religion and Culture* 26, no. 5 (2023).h. 411-413.

struktur motivasional yang terarah, seperti membuat tujuan spesifik, jalur strategi, dan keyakinan diri untuk mengejar target secara konsisten. Konstruksi syukur partisipan satu menunjukkan pengalaman syukur bekerja sebagai penenang dan kompas moral, tetapi tidak mengaktifkan mekanisme harapang yang menekankan pada tujuan, strategi, dan agensi. Bentuk ini menunjukkan syukur lebih stabilisator dibandingkan mobilisator individu.

Pada partisipan kedua, pengalaman syukur lebih transformasional karena berakar dari krisis yang dimaknai sebagai kehidupan kedua. Pengalaman ini mendorong rekonstruksi identitas dan komitmen ubudiyah. Akan tetapi, orientasi masa depan dominan bersifat teosentris, yaitu keyakinan bahwa masa depan membaik sejauh ketaatan, syukur, dan ikhtiar halal dijalankan karena Allah yang membukakan jalan. Orientasi ini juga berhubungan dengan etos tanggung jawab sosial yang memperkuat dimensi keharmonisan sosial dalam IPWB. Pola tersebut mengindikasikan bahwa pengalaman syukur dapat melahirkan orientasi masa depan yang kuat. Tetapi tidak selalu termanifestasi sebagai perencanaan tujuan dan strategi yang eksplisit sebagaimana ditekankan dalam konstruk harapan yang digunakan. Dengan demikian, orientasi masa depan yang kuat, tetapi tidak selalu muncul sebagai tujuan dan strategi yang eksplisit.[109]

Secara integratif, temuan mixed methods menunjukkan bahwa hubungan syukur dengan IPWB ditentukan oleh fungsi psikologis yang dijalankannya. Ketika syukur terutama berfungsi sebagai regulasi emosi dan orientasi moral, syukur memperkuat ketenangan tanpa mengaktifkan mekanisme harapan. Sebaliknya, syukur yang terinternalisasi menjadi ikhtiar, tujuan, dan strategi lebih berpotensi membangkitkan mekanisme harapan secara konsisten.[110] Penelitian ini menunjukkan bahwa harapan menjadi mekanisme utama yang menghubungkan keberagamaan dengan IPWB. Dengan demikian, kontribusi syukur terhadap Islamic Psychological Well-Being bergantung pada transformasinya dari stabilisasi emosi menuju mobilisasi motivasional.[111]

2. Pembahasan Topik Orientasi Keagamaan → Harapan → IPWB (Topik 2)

Dalam desain *sequential explanatory*, temuan kuantitatif menunjukkan bahwa ketiga orientasi keagamaan tidak bekerja sebagai variasi intensitas religiusitas, tetapi sebagai tiga cara yang berbeda dalam memfungsikan agama. Orientasi intrinsik memiliki pengaruh paling kuat terhadap harapan dan IPWB, dengan pengaruh tidak langsung melalui harapan. Orientasi ekstrinsik-sosial tetap positif, tetapi kecil, baik terhadap harapan dan IPWB, maupun jalur tidak langsungnya. Sebaliknya, orientasi ekstrinsik-personal justru negatif terhadap harapan dan IPWB, serta jalur tidak langsungnya. Artinya, model ini tidak sekadar

[109] Werner Nell and Sebastiaan Rothmann, "Hope, Religiosity, and Subjective Well-Being," *Journal of Psychology in Africa* 28, no. 4 (2018).h. 257-258.

[110] Chalmiers, Istemi, and Simsek, "Gratitude to God and Its Psychological Benefits in Islamic Contexts: A Systematic Review of the Literature."h. 409-411.

[111] Mary Elizabeth Moore, "Gratitude: Forebears and Future Bearers," *Religious Education* 117, no. 5 (2022).h. 372-373.

menunjukkan bahwa agama itu penting, tetapi bahwa cara agama ditempatkan dalam struktur diri menentukan apakah ia menjadi sumber penguatan atau justru tidak cukup kokoh untuk menopang kesejahteraan.

Orientasi intrinsik menjadi jalur paling kuat karena agama tidak berhenti sebagai praktik, melainkan berubah menjadi kerangka makna yang mengatur cara individu membaca hidup. RTA menunjukkan bahwa agama dipahami sebagai pondasi nilai, identitas, dan *guardian of life*, sehingga kehidupan dilihat melalui patokan agama, bukan sekadar ditemani oleh agama. Agama tidak bekerja sebagai pelipur lara sesaat, tetapi sebagai pusat interpretasi yang memberi arah, batas, dan rasa aman eksistensial. Orientasi intrinsik memiliki daya paling besar untuk menjaga individu tetap terarah ketika menghadapi ujian, sebab yang ditopang bukan hanya emosi, tetapi juga makna. Kedalaman orientasi intrinsik terlihat ketika dihubungkan dengan harapan. Dalam data kualitatif, harapan bukan optimisme pasif, tetapi bentuk agensi yang lahir setelah individu memiliki ketenangan dan pijakan makna. RTA menggambarkan harapan sebagai evaluasi kegagalan, kerja keras, dan upaya terus belajar. IPA partisipan pertama memperjelas bahwa ketika batin lebih tenang, individu menjadi lebih jernih, lebih berani, dan lebih siap memecahkan masalah. Ini berarti pengaruh orientasi intrinsik terhadap IPWB tidak berlangsung secara otomatis. Agama terlebih dahulu menstabilkan batin, lalu stabilitas itu ditransformasikan menjadi harapan aktif, dan dari sanalah IPWB tumbuh sebagai ketahanan, kejernihan, dan kemampuan bangkit. Dalam arti ini, harapan adalah bentuk operasional dari iman yang sudah diinternalisasi.[112]

Temuan kualitatif menggunakan RTA dan IPA mengkonfirmasi bahwasannya orientasi keagamaan yang intrinsik lebih berperan dalam mempengaruhi harapan dan IPWB. Orientasi ekstrinsik-sosial dan personal tidak memunculkan pengaruh yang signifikan dalam kehidupan sehari-hari. Partisipan berusaha menjaga tujuan beragama berfokus kepada Allah SWT sebagai bagian perintah agama yang ikhlas. Pada partisipan penelitian ini, orientasi keagamaan intrinsik berfungsi sebagai sumber ketenangan dan keteraturan. Hal tersebut termanifestasikan dalam praktik spiritual, kompas moral, fleksibilitas beragama, dan jaringan sosial yang memberi rasa aman yang berhubungan dengan fungsi IPWB. Tetapi, RTA juga menunjukkan bahwa penguatan IPWB terjadi ketika ketenangan tersebut berlanjut menjadi kapasitas harapan yang aktif menggerakkan individu. Dinamika ini sering muncul melalui proses transformasional melalui pendalaman agama, refleksi personal, dan integrasi pengetahuan agama dengan pengalaman hidup. Proses-proses tersebut, pada akhirnya memperkuat keyakinan kompetensi dan membuat harapan lebih aplikatif. Dengan demikian, orientasi

[112] Ummu Khuzaimah et al., "Social Support, Religiosity, Wisdom and Well-Being Among Older Adults in Indonesia," *Clinical Interventions in Aging* 18, no. August (2023).h. 1256-1259.

keagamaan intrinsik dapat memberi stabilitas, selanjutnya harapan mentransformasikan stabilitas menjadi langkah yang terarah.[113]

Orientasi ekstrinsik-sosial bergerak lebih terbatas karena yang disumbangkannya terutama adalah penyangga relasional. Secara statistik, pengaruh orientasi ekstrinsik-sosial positif tetapi kecil. Data RTA menjelaskan bahwa pengajian, masjid, dan pertemanan berbasis iman memberi teladan, rasa memiliki, dan dukungan emosional yang membantu individu tetap stabil saat tertekan. Artinya, orientasi ini membantu menjaga seseorang agar tidak runtuh, tetapi belum tentu cukup untuk membangun struktur makna yang mendalam. IPA partisipan pertama juga menunjukkan bahwa orang lain berfungsi sebagai pengingat saat individu turun, lalu pengalaman sulit diolah menjadi empati dan kepedulian. Jadi, kontribusi orientasi ekstrinsik-sosial terhadap IPWB nyata, tetapi lebih banyak bekerja lewat rasa terhubung dan kebermanfaatan sosial, bukan lewat rekonstruksi batin sedalam orientasi intrinsik.[114]

Orientasi ekstrinsik-personal adalah temuan paling radikal karena memperlihatkan batas dari religiusitas yang terlalu instrumentalis. Secara statistik, ketika agama lebih difungsikan untuk kebutuhan personal, harapan dan IPWB justru menurun. Secara kualitatif, fungsi personal agama memang tampak membantu pada tahap awal, misalnya untuk menenangkan diri, meredakan kecemasan, atau menjaga diri agar tidak putus asa. IPA partisipan kedua menunjukkan bahwa agama dapat menjadi jangkar saat merasa tertinggal dan tertekan. tteapi ketenangan ini bersifat rapuh bila berhenti sebagai regulasi emosi semata. Kesejahteraan baru menguat ketika individu mengubah religiusitas itu menjadi harapan yang aktif dalam bentuk ikhtiar maksimal, evaluasi kegagalan, strategi baru, dan fleksibilitas tujuan. [115] Jadi, persoalannya bukan pada fungsi personal agama itu sendiri, melainkan pada saat agama berhenti sebagai alat kenyamanan dan gagal berkembang menjadi energi transformasi. [116]

Secara integratif, temuan ini menunjukkan bahwa hubungan orientasi keagamaan dengan IPWB tidak ditentukan oleh tingkat keberagamaan semata, tetapi yang lebih menentukan adalah kedalaman fungsi psikologis agama dalam diri individu. Orientasi intrinsik menjadi jalur paling kuat karena agama dihayati sebagai sumber makna, arah hidup, dan ketenangan. Dari sini, individu mampu membangun harapan yang aktif dan menopang IPWB secara lebih matang. Orientasi ekstrinsik-sosial tetap berkontribusi positif. Perannya terlihat dalam dukungan, rasa memiliki, dan penguatan relasional. Tetapi pengaruhnya lebih

---

[113] Nawal A. Al Eid et al., "The Mediating Role of Religiosity and Hope for the Effect of Self-Stigma on Psychological Well-Being among COVID-19 Patients," *Work* 68, no. 3 (2021).h. 539.

[114] Aishath Shahama et al., "The Pursuit of Happiness within Islam: A Systematic Review of Two Decades of Research on Religiosity and Happiness in Islamic Groups," *Mental Health, Religion and Culture* 25, no. 7 (2022).h. 644-645.

[115] Stephen Wu et al., "Religion and Refugee Well-Being: The Importance of Inclusive Community," *Journal for the Scientific Study of Religion* 60, no. 2 (2021).h. 15.

[116] Ahmed M. Abdel-Khalek, "Religiosity and Subjective Well-Being in the Arab Context: Addendum and Extrapolation," *Mental Health, Religion and Culture* 22, no. 8 (2019).h. 866-867.

terbatas karena terutama berfungsi sebagai penyangga, bukan penggerak utama perubahan batin. Sementara itu, orientasi ekstrinsik-personal menunjukkan keterbatasan religiusitas yang terlalu instrumentalis. Agama yang difungsikan untuk kenyamanan diri saja tidak cukup kokoh untuk membangun harapan dan IPWB. Perannya baru menjadi adaptif ketika berkembang menjadi ikhtiar, evaluasi diri, dan tujuan yang lebih realistis. Maka dari itu, harapan dalam penelitian ini bukan sekadar mediator statistik. Harapan adalah mekanisme transformatif. Yang menentukan apakah religiusitas berhenti pada ketenangan sesaat atau berkembang menjadi kesejahteraan psikologis Islami yang mendalam.

3. Pembahasan Topik Harapan → IPWB (Topik 3)

Dalam desain *sequential explanatory*, temuan kuantitatif menunjukkan bahwa harapan berpengaruh signifikan dan kuat terhadap IPWB. Temuan ini menegaskan bahwa variasi IPWB pada sampel paling konsisten dijelaskan oleh harapan. Harapan terlihat sebagai faktor yang paling dekat mendorong kesejahteraan Islami dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, harapan dapat dipahami sebagai mekanisme utama yang menjelaskan mengapa individu mampu mempertahankan arah hidup dan keseimbangan psikologis dalam kerangka nilai Islam.

Secara konseptual, kuatnya pengaruh harapan dikarenakan sistem motivasional yang menggerakkan tindakan. Harapan mencakup tujuan, strategi untuk mencapainya, dan energi untuk tetap berjalan. Dalam teori, hal ini selaras dengan harapan aktif yang merupakan langkah konkret menuju tujuan dan harapan tangguh yang merupakan ketahanan dan fleksibilitas saat terhambat. Struktur ini sejalan dengan IPWB yang bersifat integratif. Maka dari itu, harapan langsung berkontribusi pada dimensi IPWB yang menuntut agensi.[117] Artinya, harapan tidak hanya memberi optimisme, tetapi mengarahkan individu pada tindakan yang terencana dan bertahan dalam proses yang panjang.

Temuan kualitatif melalui RTA menafsirkan pola kuantitatif tersebut. Harapan sering berakar pada spiritualitas dan dukungan sosial. Iman kepada Allah, doa, dan orientasi akhirat memberi makna dan ketenangan. Dukungan keluarga dan komunitas menjaga individu tetap merasa aman dan tidak sendirian. Dalam konteks ini, harapan bekerja sebagai energi spiritual-sosial dan menyatukan keyakinan dengan tuntutan hidup yang konkret.[118] RTA juga memperlihatkan bahwa harapan yang kuat diwujudkan melalui ikhtiar yang nyata. Partisipan memaknai harapan sebagai dorongan untuk bergerak dan bekerja keras. Partisipan menyusun rencana dan membuat langkah yang terukur. Harapan juga menopang ketangguhan saat menghadapi kegagalan. Hambatan diproses sebagai ujian, pelajaran, atau ruang perbaikan diri. Pola-pola ini menjelaskan mengapa harapan menjadi sumber resiliensi yang stabil bagi individu saat terpuruk. Keterkaitan harapan dan IPWB juga terlihat pada ranah relasional dan aktualisasi diri. Harapan

[117] Pleeging, Burger, and van Exel, "The Relations between Hope and Subjective Well-Being: A Literature Overview and Empirical Analysis."h. 1031-1033.

[118] Rob M. A Nelissen, "The Motivational Properties of Hope in Goal Striving," *Cognition and Emotion* 31, no. 2 (2015).h. 9.

diarahkan pada keluarga yang damai dan masa depan yang lebih baik. Relasi sosial yang hangat menjaga emosi dan memperkuat keharmonisan sosial. Harapan mendorong individu belajar, mengembangkan kapasitas, dan menentukan arah hidup secara mandiri. Harapan juga menopang keseimbangan batin dan kesehatan raga melalui kebiasaan yang menjaga tubuh dan emosi.[119] Dengan kata lain, harapan memperkuat IPWB karena ia hadir sekaligus pada ranah spiritual, perilaku, relasional, dan pengembangan diri.[120]

Analisis mekanistik terlihat jelas pada IPA partisipan pertama. Harapan partisipan pertama berawal dari keinginan kuat memiliki anak. Realitas yang belum berubah menimbulkan ketegangan emosional yang panjang yang membuatnya menggeser pusat makna dari satu target ke orientasi sebagai hamba Allah. Harapan menjadi cara menata cara pandang dan menerima keterbatasan, sehingga menghadirkan integrasi ikhtiar dan tawakal. Tawakal berfungsi sebagai kepasrahan aktif yang menenangkan tanpa menghentikan usaha. Partisipan juga menjaga stabilitas melalui ruang tenang dan refleksi melalui aktivitas di alam, olahraga, dan jeda yang membantu menurunkan beban emosi. Dukungan pasangan menjadi penopang penting untuk membentuk ulang identitas dan peran melalui kontribusi. Profesi guru dan aktivitas menulis dimaknai sebagai ibadah dan kebermanfaatan. Partisipan juga memiliki perubahan keinginan berperan sebagai ibu biologis menjadi peran ibu ideologis yang diwujudkan melalui murid-murid yang dibimbingnya. Pola ini menguatkan IPWB melalui makna hidup, ketenangan, pengelolaan diri, serta kebermanfaatan sosial. Konfigurasi ini menunjukkan bahwa harapan dapat bertransformasi menjadi restrukturisasi makna, sehingga kesejahteraan tetap terjaga meskipun tujuan utama belum tercapai.

IPA partisipan kedua menunjukkan konstruksi berbeda. Partisipan memilih wirausaha *coffee shop* untuk hidup lebih otentik yang berdampak pada risiko finansial dan keraguan lingkungan. Harapan pada dirinya bersifat adaptif dan terarah. Saat hambatan muncul, ia mengevaluasi kondisi dan memperbaiki strateginya. Partisipan menunjukan bahwa kebebasan dan ambisi yang dimilkinya dibungkus dalam kerangka nilai-nilai Islam. Dengan membuka *coffee shop*, ia menekankan usaha yang bermoral dan ingin bermanfaat bagi orang-orang disekitarnya. Wirausaha dimaknai sebagai ruang pertemuan ibadah, moralitas, dan harapan dalam berusaha. Praktik kerja etis menjadi bentuk pengabdian sehari-hari yang sudah terinternalisasi dalam hidupnya yang bukan sekadar menambahkan label Islami. Harapan juga bersifat relasional melalui dukungan keluarga dan teman yang dapat memberinya energi bangkit saat terpuruk. Partisipan juga memberi manfaat melalui relasi hangat dan bantuan, sehingga kedainya menjadi ruang sosial yang positif.[121] Pola ini memperkuat IPWB melalui kemandirian, self-

[119] Angela B. Pharris, Ricky T. Munoz, and Chan M. Hellman, "Hope and Resilience as Protective Factors Linked to Lower Burnout among Child Welfare Workers," *Children and Youth Services Review* 136, no. November 2021 (2022).h. 6-7.

[120] Carol D. Ryff, "Spirituality and Well-Being: Theory, Science, and the Nature Connection," *Religions* 12, no. 11 (2021).h. 3-6.

[121] Taufik Taufik et al., "Elderly Muslim Wellbeing: Family Support, Participation in Religious Activities, and Happiness," *The Open Psychology Journal* 14, no. 1 (2021).h. 80-82.

confidence, makna hidup, dan keterhubungan sosial. Konfigurasi ini menegaskan bahwa harapan yang efektif ditandai oleh evaluasi berkelanjutan, fleksibilitas strategi, dan konsistensi ikhtiar dalam bingkai nilai.

Secara integratif, temuan kuantitatif dan kualitatif menunjukkan bahwa harapan adalah penggerak utama IPWB. Harapan bekerja melalui tujuan yang jelas dan strategi yang fleksibel, serta dapat mempertahankan agensi saat menghadapi hambatan. Dalam konteks partisipan, harapan lahir dari iman dan dukungan relasional yang diwujudkan dalam ikhtiar yang realistis dan ketangguhan saat gagal.[122] Harapan lalu menguatkan dimensi IPWB seperti visi hidup, pengelolaan diri, relasi sosial, dan keseimbangan batin.[123] Maka dari itu, IPWB tampak menguat ketika harapan aktif dan tangguh dihidupi dalam praktik sehari-hari. Ringkasnya, harapan membuat kesejahteraan Islami menjadi proses yang tetap bergerak, bukan sekadar kondisi emosional yang pasif.

4. Pembahasan Integratif

Secara keseluruhan, temuan mixed methods menunjukkan bahwa religiusitas tidak secara langsung membentuk *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB), tetapi bekerja melalui mekanisme psikologis yang berbeda. Temuan kuantitatif menunjukkan bahwa rasa syukur kepada Tuhan tidak berpengaruh signifikan terhadap harapan maupun IPWB, baik secara langsung maupun tidak langsung. Hasil RTA dan IPA menjelaskan bahwa syukur lebih banyak berfungsi sebagai regulasi emosi, praktik spiritual, dan etika relasional yang menghasilkan ketenangan serta penerimaan. Fungsi tersebut memperkuat stabilitas psikologis, tetapi belum mengaktifkan mekanisme harapan yang ditandai oleh tujuan, strategi, dan agensi. Oleh karena itu, hubungan syukur dengan harapan menjadi lemah karena syukur lebih sering berperan sebagai penstabil psikologis daripada penggerak tindakan. Syukur baru berpotensi mendukung peningkatan IPWB ketika terinternalisasi menjadi ikhtiar yang aktif, sehingga mampu membangkitkan harapan dan mengarahkan individu pada tindakan yang berorientasi tujuan.[124]

Orientasi keagamaan menunjukkan dinamika yang lebih jelas dalam membentuk harapan dan IPWB, tergantung pada bagaimana agama difungsikan dalam diri individu. Ketika agama dihayati secara intrinsik, ia menjadi sumber makna, arah hidup, dan stabilitas batin.[125] Kondisi ini mendorong munculnya harapan yang aktif, sehingga individu memiliki tujuan yang lebih jelas, strategi

---

[122] Hamka et al., "Spiritual Well-Being, Depression, Anxiety, and Stress in Indonesian Muslim Communities During COVID-19," *Psychology Research and Behavior Management* 15, no. October (2022).h. 3021-3022.

[123] Sarah Dina Mohd Adnan et al., "The Psychological Well-Being Practices from Islamic Perspective in Families During the COVID-19 Pandemic," *Global Bussiness and Management Research:An International Journal* 16, no. 2s (2024).h. 753-754.

[124] Aghababaei et al., "Predicting Subjective Well-Being by Religious and Scientific Attitudes with Hope, Purpose in Life, and Death Anxiety as Mediators."h.97.

[125] You and Lim, "Religious Orientation and Subjective Well-Being: The Mediating Role of Meaning in Life."h. 40-41.

yang lebih adaptif, dan ketahanan dalam menghadapi hambatan.[126] Sebaliknya, orientasi ekstrinsik-sosial lebih berperan sebagai penyangga melalui dukungan relasional dan rasa memiliki. Perannya membantu menjaga stabilitas, tetapi belum cukup untuk mendorong perubahan yang mendalam. Sementara itu, orientasi ekstrinsik-personal cenderung berhenti pada fungsi kenyamanan diri. Akibatnya, harapan menjadi lemah dan kesejahteraan dapat menurun.[127] Dengan demikian, yang menentukan bukan seberapa religius seseorang, tetapi bagaimana religiusitas itu dihayati dan diarahkan.

Dalam keseluruhan dinamika ini, harapan menjadi pusat yang menghubungkan nilai religius dengan kesejahteraan psikologis. Harapan mendorong individu untuk menetapkan tujuan, menyusun strategi, dan mempertahankan usaha saat menghadapi kesulitan.[128] Di satu sisi, religiusitas memberikan makna dan ketenangan sebagai fondasi psikologis. Di sisi lain, harapan mengubah fondasi tersebut menjadi gerak yang nyata dan terarah. IPWB akan menguat ketika kedua proses ini saling terhubung. Ketenangan tidak berhenti pada penerimaan, tetapi berkembang menjadi tindakan yang konsisten.[129] Maka dari itu, kesejahteraan psikologis Islami terbentuk dari kemampuan mengubah nilai religius menjadi energi tindakan yang berkelanjutan dalam kehidupan sehari-hari.

[126] John B. Nezlek et al., "Within-Person Relationships Among Daily Gratitude, Well-Being, Stress, and Positive Experiences," *Journal of Happiness Studies* 20, no. 3 (2019).h. 896-897.

[127] Murphy, "Hope and Well-Being."h. 1-3.

[128] Basil Fiorito and Kathleen Ryan, "Spirituality and Psychological Well-Being: A Mediator-Moderator Study," *Review of Religious Research* 48, no. 4 (2007).h. 360-363.

[129] Felicia A Huppert, "Psychological Well-being Evidence Regarding Its Causes and Consequences," *International Association of Applied Psychology* 1, no. 2 (2009).h. 154.

BAB VII
PENUTUP

Bab VII memaparkan simpulan penelitian mengenai konstruksi dan validasi model *Islamic Psychological Well-Being* (IPWB), hasil pengujian model empiris, serta penafsiran temuan kuantitatif dan kualitatif secara terintegrasi. Selain itu, bab ini juga menguraikan implikasi teoretis dan praktis penelitian, keterbatasan penelitian, serta rekomendasi untuk pengembangan kajian IPWB pada penelitian selanjutnya.

A. Simpulan

Simpulan dari konstruksi *Islamic Psychological Well-Being* menunjukkan bahwa kesejahteraan psikologis Muslim dewasa merupakan sintesis antara nilai Islam, realitas empiris, dan pertimbangan non-epistemik. Model ini terstruktur dalam empat dimensi yang lebih sederhana dan kontekstual, yaitu aktualisasi diri transendental, integrasi kesejahteraan Islami, orientasi tujuan dunia-akhirat, dan keterhubungan spiritual dengan Allah. Penyederhanaan dari enam menjadi empat dimensi menunjukkan adanya kedekatan konseptual antar aspek kesejahteraan, sehingga pengalaman kesejahteraan Muslim bersifat holistik dan saling terintegrasi, bukan terpisah secara kaku. Selain itu, struktur ini merefleksikan pergeseran dari pendekatan normatif-teoretis menuju sintesis antara idealitas nilai Islam dan realitas pengalaman hidup. Temuan ini juga menegaskan perbedaan paradigma antara konsep eudaimonia dalam psikologi Barat dan konsep *sa'ādah* dalam Islam. Dengan demikian, teori *Islamic Psychological Well-Being* yang dihasilkan tidak hanya valid secara empiris, tetapi juga memiliki kedalaman filosofis dan relevansi kontekstual dalam merepresentasikan kesejahteraan psikologis Muslim dewasa.

Simpulan kuantitatif adalah model teoritis orientasi keagamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, ekstrinsik-personal, rasa syukur kepada Tuhan, dan harapan sebagai mediator menunjukkan kesesuaian dengan data empiris dalam menjelaskan *Islamic Psychological Well-Being* pada Muslim dewasa. Model ini menunjukkan bahwa orientasi keagamaan berperan dalam membentuk harapan dan *Islamic Psychological Well-Being*, sementara rasa syukur kepada Tuhan tidak memberikan pengaruh yang signifikan dalam model tersebut. Temuan ini mengindikasikan bahwa kesejahteraan tidak cukup dibangun dari aspek spiritual yang bersifat reflektif, tetapi memerlukan mekanisme psikologis yang aktif dan terarah. Harapan berperan sebagai penghubung antara nilai religius dan pengalaman kesejahteraan. Selain itu, pola hubungan ini menunjukkan bahwa internalisasi nilai agama lebih menentukan dibandingkan sekadar ekspresi religius, serta menegaskan pentingnya transformasi nilai ke dalam tindakan nyata. Dengan demikian, model ini tidak hanya terkonfirmasi secara empiris, tetapi juga memperlihatkan bahwa kesejahteraan psikologis Muslim dewasa terbentuk melalui integrasi antara religiusitas yang terinternalisasi, harapan yang bersifat kognitif-motivasional, dan aktualisasi nilai dalam kehidupan sehari-hari.

Simpulan kualitatif menunjukkan bahwa orientasi keagamaan intrinsik, ekstrinsik-sosial, ekstrinsik-personal, dan rasa syukur tidak langsung membentuk *Islamic Psychological Well-Being*, tetapi perlu ditransformasikan melalui proses harapan yang aktif. Temuan kualitatif menunjukkan bahwa orientasi intrinsik memberi makna dan ketenangan batin. Ketenangan ini dapat berkembang menjadi

dorongan untuk bertindak. Orientasi ekstrinsik-sosial berperan sebagai dukungan relasional. Sementara itu, orientasi ekstrinsik-personal cenderung berhenti pada kenyamanan diri. Rasa syukur banyak berfungsi sebagai regulasi emosi dan penerimaan. Tetapi, syukur sering belum berkembang menjadi tujuan dan strategi hidup. Harapan muncul ketika individu mulai mengevaluasi diri dan berusaha. Harapan juga terlihat dalam perencanaan dan ketahanan menghadapi kesulitan. Proses ini mengubah ketenangan menjadi tindakan yang terarah yang berdampak pada *Islamic Psychological Well-Being* lebih kuat ketika seluruh proses tersebut terhubung dengan harapan yang aktif. Dengan demikian, kesejahteraan Islami terbentuk dari proses transformasi, bukan sekadar kondisi emosional atau spiritual.

Islamic Psychological Well-Being (IPWB) pada Muslim dewasa terbentuk sebagai satu kesatuan yang holistik melalui integrasi nilai Islam, pengalaman hidup, dan proses psikologis yang aktif. *Islamic Psychological Well-Being* tidak hanya merefleksikan dimensi spiritual, tetapi juga mencakup aktualisasi diri, orientasi tujuan dunia-akhirat, dan keterhubungan dengan Allah yang saling terintegrasi. Orientasi keagamaan intrinsik memberi makna dan ketenangan yang menjadi dasar penguatan diri, orientasi ekstrinsik-sosial berperan sebagai dukungan relasional, sedangkan orientasi ekstrinsik-personal cenderung terbatas pada fungsi kenyamanan diri. Rasa syukur berfungsi sebagai regulasi emosi dan penerimaan, tetapi belum selalu berkembang menjadi arah hidup yang terstruktur. Kesejahteraan menjadi lebih optimal ketika seluruh pengalaman tersebut diolah menjadi harapan yang aktif, melalui evaluasi diri, perencanaan, dan usaha yang berkelanjutan. Maka dari itu, kesejahteraan psikologis Islami terbentuk dari kemampuan menginternalisasikan nilai keagamaan dan mentransformasikannya menjadi tindakan nyata yang terarah dalam kehidupan sehari-hari.

B. Implikasi Penelitian

Implikasi teoritis penelitian ini memberikan kontribusi pada pengembangan teori kesejahteraan psikologis dengan menghadirkan *Islamic Psychological Well-Being* sebagai konstruk yang integratif antara nilai Islam dan pendekatan psikologi modern. Temuan ini menunjukkan bahwa konsep kesejahteraan tidak cukup dijelaskan melalui eudaimonia, tetapi perlu diperkaya dengan konsep *sa'ādah* yang menekankan dimensi transendental dan orientasi akhirat. Selain itu, penyederhanaan struktur menjadi empat dimensi yang saling terintegrasi menunjukkan bahwa kesejahteraan Muslim bersifat holistik dan kontekstual. Hal ini memperluas kerangka teoretis kesejahteraan dengan menempatkan spiritualitas sebagai bagian inti, bukan sekadar variabel tambahan. Lebih lanjut, penelitian ini menegaskan peran harapan sebagai mekanisme kognitif-motivasional yang menghubungkan nilai keagamaan dengan kesejahteraan psikologis. Temuan bahwa orientasi keagamaan lebih berpengaruh melalui internalisasi dibandingkan sekadar ekspresi religius memperkaya pemahaman tentang fungsi psikologis agama. Di sisi lain, posisi rasa syukur kepada Tuhan yang tidak konsisten dalam memengaruhi kesejahteraan menunjukkan bahwa tidak semua konstruk spiritual bekerja secara langsung, melainkan bergantung pada transformasinya menjadi proses yang aktif dan terarah. Dengan demikian, penelitian ini mendorong pengembangan model teoretis yang lebih

dinamis, yang menekankan proses transformasi nilai menjadi tindakan sebagai inti dari kesejahteraan psikologis Islami.

Implikasi praktis penelitian ini menunjukkan bahwa peningkatan *Islamic Psychological Well-Being* perlu diarahkan pada pengembangan harapan yang aktif. Harapan menjadi mekanisme utama dalam membentuk kesejahteraan. Dalam praktik konseling, pendekatan tidak cukup hanya menekankan aspek spiritual. Diperlukan penguatan sistem motivasi yang terarah. Teknik seperti *goal setting, pathways planning,* dan *agency strengthening* menjadi penting. Teknik ini membantu menghubungkan nilai keagamaan dengan tindakan nyata. Dengan demikian, religiusitas tidak berhenti pada ketenangan emosional. Religiusitas berkembang menjadi energi yang mendorong tujuan, strategi, dan usaha.

Implikasi penelitian ini menunjukkan bahwa kebijakan pemerintah perlu menggeser pendekatan pembangunan keagamaan dari yang bersifat normatif menjadi lebih aplikatif dan berbasis pengembangan kapasitas individu. emuan penelitian ini mengindikasikan bahwa program keagamaan tidak hanya berkaitan dengan peningkatan praktik ibadah, tetapi juga memiliki potensi untuk mendukung kemampuan masyarakat dalam mengelola kehidupan, mengambil keputusan, dan menghadapi tekanan secara konstruktif. Dalam konteks tersebut, layanan keagamaan dan sistem pendidikan yang dikelola Kementerian Agama dapat menjadi ruang strategis untuk mengintegrasikan penguatan *Islamic Psychological Well-Being* secara lebih sistematis. Peran penyuluh agama juga berpotensi dikembangkan tidak hanya sebagai penyampai materi keagamaan, tetapi sebagai fasilitator yang mendukung perubahan perilaku dan penguatan kapasitas psikologis masyarakat. Selain itu, temuan ini memberikan implikasi bahwa kebijakan pembangunan nasional, termasuk dalam kerangka Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN), dapat mempertimbangkan pengembangan program keagamaan yang berkontribusi terhadap ketahanan mental, harmoni sosial, dan kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian, orientasi keagamaan dapat berfungsi sebagai sumber daya psikososial yang memperkuat pembangunan manusia secara holistik dan berkelanjutan.

C. Saran Penelitian

Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan pada aspek konseptual dan model. Integrasi antara konsep *sa'ādah* dan eudaimonia masih berada pada tahap awal, sehingga belum sepenuhnya memiliki kejelasan operasional dalam pengukuran. Model empat dimensi *Islamic Psychological Well-Being* belum teruji secara kontekstual pada sampel penelitian yang memiliki latar belakang yang berbeda. Nilai R^2 yang moderat (±39–42%) menunjukkan bahwa model belum mampu menjelaskan keseluruhan variansi kesejahteraan, sehingga masih ada faktor lain yang belum terakomodasi. Selain itu, penggunaan sampel yang sama pada EFA – CFA model empat dimensi, dan SEM berpotensi menimbulkan bias *overfitting,* sehingga kekuatan model belum teruji secara independen. Keterbatasan juga terlihat pada aspek sampel dan kedalaman analisis. Penggunaan teknik *non-probability* sampling membuat hasil penelitian sulit digeneralisasikan secara luas. Distribusi sampel yang didominasi oleh responden dari Jawa Barat dan usia dewasa muda membatasi representasi populasi Muslim secara lebih beragam.

Analisis juga belum sepenuhnya menangkap variasi konteks sosial-ekonomi, seperti perbedaan kondisi hidup, pekerjaan, dan tekanan sosial yang dapat memengaruhi harapan dan *Islamic Psychological Well-Being*. Dalam desain *mixed methods,* tahap kualitatif sangat dipandu oleh temuan kuantitatif, sehingga eksplorasi makna baru menjadi kurang luas dan cenderung berfokus pada konfirmasi temuan sebelumnya. Selain itu, keterbatasan juga terdapat pada penggunaan skala rasa syukur kepada Tuhan yang bersifat *self-report* menggunakan skala likert, sehingga berpotensi menimbulkan bias sosial *(social desirability).* Responden cenderung memberikan jawaban yang sesuai dengan norma religius yang diharapkan, bukan sepenuhnya merefleksikan kondisi internal yang sebenarnya. Hal ini dapat memengaruhi akurasi pengukuran dalam menangkap tingkat rasa syukur yang autentik.

Penelitian selanjutnya disarankan untuk mengembangkan konstruksi *Islamic Psychological Well-Being* dengan memperkuat integrasi antara konsep *sa'ādah* dan eudaimonia agar memiliki kejelasan operasional yang lebih baik. Pengujian model juga perlu dilakukan dengan menggunakan sampel yang berbeda pada tahap EFA, CFA, dan SEM untuk mengurangi potensi bias *overfitting* serta meningkatkan validitas model. Penelitian berikutnya perlu menggunakan teknik sampling probabilitas dengan cakupan responden yang lebih beragam secara geografis dan demografis. Hal ini penting agar hasil penelitian dapat digeneralisasikan secara lebih luas dalam konteks Muslim Indonesia. Selain itu, penambahan variabel lain yang relevan, seperti religiusitas, spiritualitas, praktik ibadah, kondisi sosial ekonomi, usia, resiliensi, sabar, dan dukungan sosial, perlu dipertimbangkan untuk meningkatkan daya jelaskan model.

Dalam pendekatan *mixed methods*, penelitian selanjutnya diharapkan memberikan ruang eksplorasi yang lebih luas pada tahap kualitatif. Tahap ini tidak hanya berfungsi sebagai konfirmasi, tetapi juga sebagai sumber pengembangan teori. Pengukuran variabel, khususnya rasa syukur kepada Tuhan, juga perlu dikembangkan dengan mengombinasikan metode *self-report* dan metode lain, seperti wawancara atau observasi, untuk meminimalkan bias sosial serta meningkatkan akurasi data. Pengembangan konstruk rasa syukur kepada Tuhan perlu diarahkan pada penyusunan instrumen yang lebih kontekstual dengan nilai Islam. Selain itu, dimensi pengukuran perlu diperluas agar mampu menangkap aspek syukur secara lebih komprehensif. Dengan demikian, pengembangan teori kesejahteraan psikologis Islami diharapkan menjadi lebih integratif, kontekstual, dan memiliki daya jelaskan yang lebih kuat.

Saran praktis bagi praktisi pendidikan dan konseling perlu mengembangkan intervensi yang tidak hanya menekankan aspek spiritual, tetapi juga penguatan harapan yang aktif. Program dapat dirancang dalam bentuk latihan penetapan tujuan, perencanaan langkah, serta evaluasi usaha secara berkala. Guru dan konselor dapat memfasilitasi kegiatan refleksi terarah yang menghubungkan nilai keagamaan dengan tindakan nyata dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu, lembaga pendidikan dapat mengintegrasikan pengembangan harapan ke dalam kurikulum atau kegiatan pembinaan karakter agar peserta didik memiliki arah hidup yang jelas dan kemampuan untuk mencapainya. Saran praktis dalam mewujudkan Asta Protas Kementerian Agama poin ketiga, yaitu layanan keagamaan berdampak, adalah dengan menjalankan Program Bimbingan Kehidupan Islami di KUA secara rutin. Program ini berisi pendampingan masyarakat untuk memahami masalah hidup dan mengambil

keputusan berbasis nilai Islam. Layanan tidak hanya berupa ceramah, tetapi juga diskusi dan refleksi agar peserta mampu menerapkan ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari. Untuk mendukung pelaksanaannya, Kementerian Agama perlu mengadakan Pelatihan Religiusitas Adaptif untuk Penyuluh Agama secara berkala. Pelatihan ini membekali penyuluh agar mampu mengaitkan ajaran agama dengan persoalan nyata masyarakat secara solutif.

Selanjutnya, dalam mewujudkan Asta Protas poin keempat, yaitu pendidikan unggul, ramah, dan terintegrasi, Kementerian Agama dapat mengembangkan modul Keterampilan Hidup Islami dalam pembelajaran madrasah dan PTKN. Modul ini membantu peserta didik memahami makna hidup dan menyusun tujuan masa depan secara terarah. Peserta didik juga dilatih mengembangkan kemampuan menghadapi kegagalan dan mengelola tekanan dalam kehidupan sehari-hari. Guru dan dosen berperan sebagai fasilitator yang menghubungkan nilai keagamaan dengan keterampilan hidup kontekstual. Pada tingkat Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN), program ini dapat diperluas melalui Gerakan Ketahanan Mental dan Sosial Berbasis Masjid secara berkelanjutan. Kegiatan ini berupa kajian tematik, diskusi kelompok, serta aksi sosial yang melibatkan masyarakat secara aktif. Program ini bertujuan memperkuat ketahanan individu dan membangun keharmonisan sosial dalam kehidupan masyarakat Muslim Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

Abdullah, M. Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin : Metode Studi Agama & Studi Islam Di Era Kontemporer*. Sleman: IB Pustaka, 2022.

Fraenkel, Jack R., Norman E. Wallen, and Helen H. Hyun. *How to Design and Evaluate Research in Education*. 10th ed. New York: Mc Graw Hill, 2019.

Frager, Robert. *Heart, Self, and Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*. 1st ed. Wheaton: Theological Publishing House, 1999.

Ghazzali, Imam Abu-Hamid Al. *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*. Edited by Fazlul Karim. Vol. 3. Karachi: Darul-Ishaat, 1993.

———. *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*. Edited by Fazlul Karim. Vol. 4. Karachi: Darul-Ishaat, 1993.

———. *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*. Edited by Fazlul Karim. Vol. 2. Karachi: Darul-Ishaat, 1993.

———. *Kīmiyā' Al-Sa'ādah*. Kairo: Dar al-Muqattam, 2010.

Hair, Joseph F., G. Thomas M. Hult, Christian M. Ringle, Marko Sarstedt, Nicholas P. Danks, and Soumya Ray. *Partial Least Squares Structural Equation Modeling (PLS-SEM) Using R. Practical Assessment, Research and Evaluation*. Vol. 21, 2021.

Hurlock, Elizabeth B. *Psikologi Perkembangan: Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*. Edited by Istiwidayanti dan Soedjarwo (terj.). Jakarta: Erlangga, 1990.

ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*. Juz I. al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1999.

———. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*. Juz IV. al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1999.

———. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*. Juz VII. al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1999.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Sa'd Shams al-Dīn. *Al-Tafsīr Al-Qayyim Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm Li-Ibn Al-Qayyim*. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 2010.

Mujib, Abdul. *Teori Kepribadian Perspektif Psikologi Islam*. Depok: PT. Rajagrafindo Persada, 2017.

Muthhari, Murthada. *Islam Dan Kebahagiaan Manusia*. Edited by Alwiyah Abdurahman. Bandung: CV. Rosda, 1987.

Nashori, Fuad. *Potensi-Potensi Manusia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.

Nasution, Harun. *Muhammad Abduh Dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1987.

———. *Teologi Islam : Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Depok: Penerbit Universitas Indonesia, 2020.

Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī Al. *Tafsīr Al-Qurṭubī Al-Jāmi' Li-Aḥkām Al-Qur'ān*. Juz 2. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 2011.

Rāzī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Taymī Al. *Tafsīr Al-Rāzī Mafātīḥ Al-Ghayb Aw Al-Tafsīr Al-Kabīr*. Juz 32. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2010.

Ritter, Zacc, Andrew Dugan, Chris Felton, Byron R Johnson, R Noah Padgett, and

Tyler J Vanderweele. *What Contributes to a Life Well-Lived? Highlights from the Inaugural Wave of Data Collection*, 2025.
Tabari, Muhammad bin Jarir Al. *Tafsīr Al-Ṭabarī Jāmi' Al-Bayān*. Juz 4. Mekkah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth, 2010.
———. *Tafsīr Al-Ṭabarī Jāmi' Al-Bayān*. Juz 24. Mekkah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth, 2010.
Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr Al. *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān*. Juz 24. Makkah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth, 2010.
Ṭabāṭabāī, al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husayn Al. *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*. Edited by 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi. Volume 21. Sydney: Tawheed Institute, 2020.
———. *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*. Edited by 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi. Volume 40. Sydney: Tawheed Institute, 2020.
———. *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*. Edited by 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi. Volume 3. Sydney: Tawheed Institute, 2020.
———. *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*. Edited by 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi. Volume 39. Sydney: Tawheed Institute, 2020.
———. *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*. Edited by 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi. Volume 2. Sydney: Tawheed Institute, 2020.
———. *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*. Edited by 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi. Volume 1. Sydney: Tawheed Institute, 2020.
———. *Al-Mīzān : An Exegesis of the Qur'an*. Edited by 'Allamah Sayyid Sa'id Akhtar Rizvi. Volume 22. Sydney: Tawheed Institute, 2020.

Jurnal

Abbott, Rosemary A., George B. Ploubidis, Felicia A. Huppert, Diana Kuh, and Tim J. Croudace. "An Evaluation of the Precision of Measurement of Ryff's Psychological Well-Being Scales in a Population Sample." *Social Indicators Research* 97, no. 3 (2010): 357–373.
Abbott, Rosemary A., George B. Ploubidis, Felicia A. Huppert, Diana Kuh, Michael E.J. Wadsworth, and Tim J. Croudace. "Psychometric Evaluation and Predictive Validity of Ryff's Psychological Well-Being Items in a UK Birth Cohort Sample of Women." *Health and Quality of Life Outcomes* 4 (2006): 1–16.
Abdel-Khalek, Ahmed M. "Religiosity and Subjective Well-Being in the Arab Context: Addendum and Extrapolation." *Mental Health, Religion and Culture* 22, no. 8 (2019): 860–869. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674676.2019.1687135.
Abdel-Khalek, Ahmed M., and Ghada K. Eid. "Religiosity and Its Association with Subjective Well-Being and Depression among Kuwaiti and Palestinian Muslim Children and Adolescents." *Mental Health, Religion and Culture* 14, no. 2 (2011): 117–127.
Abdel–Khalek, Ahmed M., and David Lester. "Subjective Well-Being and Religiosity: Significant Associations among College Students from Egypt and the United Kingdom." *International Journal of Culture and Mental Health* 11, no. 3 (2018): 332–337.
Abolfathi Momtaz, Yadollah, Tengku Aizan Hamid, Rahimah Ibrahim, Nurizan

Yahaya, and Siti Suhailah Abdullah. “Moderating Effect of Islamic Religiosity on the Relationship between Chronic Medical Conditions and Psychological Well-Being among Elderly Malays.” *Psychogeriatrics* 12, no. 1 (2012): 43–53. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1479-8301.2011.00381.x.

Abu-Raiya, Hisham, and Kenneth I. Pargament. “Empirically Based Psychology of Islam: Summary and Critique of the Literature.” *Mental Health, Religion and Culture* 14, no. 2 (2011): 93–115.

Abu-Ras, Ruba, and Yael Itzhaki-Braun. “The Complex Role of the Community in the Determination of Well-being and Hope among Divorced Muslim Women.” *Journal of Community Psychology* 51 (2023): 2927–2942.

Adams, Glenn, Luis Gómez Ordóñez, Tuğçe Kurtiş, Ludwin E. Molina, and Ignacio Dobles. “Notes on Decolonizing Psychology: From One Special Issue to Another.” *South African Journal of Psychology* 47, no. 4 (2017): 531–541.

Adnan, Sarah Dina Mohd, Nur Izzah Aida, Kadir Nor Adina Abdur, Marian Farhan Md Nasir, and Hamida Jalani. “The Psychological Well-Being Practices from Islamic Perspective in Families During the COVID-19 Pandemic.” *Global Bussiness and Management Research:An International Journal* 16, no. 2s (2024): 743–757.

Aghababaei, Naser. “God, the Good Life, and HEXACO: The Relations among Religion, Subjective Well-Being and Personality.” *Mental Health, Religion and Culture* 17, no. 3 (2014): 284–290. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674676.2013.797956.

Aghababaei, Naser, Agata Błachnio, and Masoume Aminikhoo. “The Relations of Gratitude to Religiosity, Well-Being, and Personality.” *Mental Health, Religion and Culture* 21, no. 4 (2018): 408–417. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674676.2018.1504904.

Aghababaei, Naser, Faramarz Sohrabi, Hossein Eskandari, Ahmad Borjali, Noorali Farrokhi, and Zhuo Job Chen. “Predicting Subjective Well-Being by Religious and Scientific Attitudes with Hope, Purpose in Life, and Death Anxiety as Mediators.” *Personality and Individual Differences* 90 (2016): 93–98. http://dx.doi.org/10.1016/j.paid.2015.10.046.

Aghababaei, Naser, and Mohammad Taghi Tabik. “Gratitude and Mental Health: Differences between Religious and General Gratitude in a Muslim Context.” *Mental Health, Religion and Culture* 16, no. 8 (2013): 761–766. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674676.2012.718754.

Al-Seheel, Ali Youssef, and Noraini M. Noor. “Effects of an Islamic-Based Gratitude Strategy on Muslim Students’ Level of Happiness.” *Mental Health, Religion and Culture* 19, no. 7 (2016): 686–703. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674676.2016.1229287.

Alase, Abayomi. “The Interpretative Phenomenological Analysis (IPA): A Guide to a Good Qualitative Research Approach.” *International Journal of Education & Literacy Studies* 5, no. 2 (2017): 9–19.

Albatnuni, Mawdah, and Diana Koszycki. “Prayer and Well-Being in Muslim Canadians: Exploring the Mediating Role of Spirituality, Mindfulness, Optimism, and Social Support.” *Mental Health, Religion and Culture* 23, no. 10 (2020): 912–927.

https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674676.2020.1844175.
Ali, Syed Ahmad, Muhammad Ahmed, Omar Khalid Bhatti, and Waqas Farooq. "Gratitude and Its Conceptualization: An Islamic Perspective." *Journal of Religion and Health* 59, no. 4 (2020): 1740–1753. https://link.springer.com/article/10.1007/s10943-019-00850-6.
Allport, Gordon W., and J. Michael Ross. "Personal Religious Orientation and Prejudice." *Journal of Personality and Social Psychology* 5, no. 4 (1967): 432–443.
Altalib, H. H., K. Elzamzamy, M. Fattah, S. S. Ali, and R. Awaad. "Mapping Global Muslim Mental Health Research: Analysis of Trends in the English Literature from 2000 to 2015." *Global Mental Health* 6 (2019).
Anlı, Gazanfer. "Positive Psychology Practices in Muslim Communities: A Systematic Review." *Journal of Religion and Health* 64, no. 5 (2025): 3448–3470. https://doi.org/10.1007/s10943-025-02357-9.
Ansari, M. Abdul haq. "Miskawayh Conception of Sa'Ādah." *Islamic Studies* 2, no. 3 (1963): 317–335.
Arikhah, Arikhah, Lucky Ade Sessiani, Muhammad Makmun, Ririh Megah Safitri, and Mishbah Khoiruddin Zuhri. "The Experiences of Gratitude in Female Ulama : An Interpretation from Sufi Psychology and PERMA-Model Perspective." *Psikohumaniora* 7, no. 2 (2022): 231–248.
Aycan, Sena. "Construction of an Islamically-Integrated Psychological Well-Being Model." *Journal of Muslim Mental Health* 18, no. 1 (2024): 46–61.
Baig, Naveed. "'Whoever Does Not Thank People Has Not Thanked God': Understanding the Relational Gratitude of Muslim Patients during the COVID-19 Pandemic." *Religions* 16, no. 4 (2025): 1–14.
Bartholomew, Theodore T., and Jill R. Brown. "Mixed Methods, Culture, and Psychology: A Review of Mixed Methods in Culture-Specific Psychological Research." *International Perspectives in Psychology* 1, no. 3 (2012): 177–190.
Batson, C. Daniel. "Religion as Prosocial: Agent or Double Agent?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 15, no. 1 (1976): 29–45.
Batson, C. Daniel, and Patricia A. Schoenrade. "Measuring Religion as Quest: 2) Reliability Concerns." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, no. 4 (1991): 430–447.
———. "Measuring Religion as Quest." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, no. 4 (1991): 416–429.
Bazargan-Hejazi, PhD, Shahrzad, Kaveh Dehghan, MBA, Stacy Chou, BS, Shanelle Bailey, MPH, Kyla Baron, MPH, Shervin Assari, MD, MPH, Robert Marzio, PhD, et al. "Hope, Optimism, Gratitude, and Wellbeing among Health Professional Minority College Students." *Journal of American College Health* 71, no. 4 (2023): 1125–1133.
Bender, Michael, Yvette van Osch, Jia He, Derya Güngör, and Azim Eldja. "The Role of Perceived Discrimination in Linking Religious Practices and Well-Being: A Study among Muslim Afghan Refugees in the Netherlands." *International Journal of Psychology* 57, no. 4 (2022): 445–455. https://app.dimensions.ai/details/publication/pub.1147760656.
———. "The Role of Perceived Discrimination in Linking Religious Practices and

Well-Being: A Study among Muslim Afghan Refugees in the Netherlands." *International Journal of Psychology* 57, no. 4 (2022): 445–455.

Bewick, Bridgette, Gina Koutsopouloub, Jeremy Miles, Esther Slaad, and Michael Barkham. "Changes in Undergraduate Students' Psychological Well-Being as They Progress through University." *Studies in Higher Education* 35, no. 6 (2010): 633–645.

Bhatia, Sunil. "Decolonizing Psychology: Power, Citizenship and Identity." *Psychoanalysis, Self and Context* 15, no. 3 (2020): 257–266. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/24720038.2020.1772266.

Bishop, Felicity L. "Using Mixed Methods Research Designs in Health Psychology: An Illustrated Discussion from a Pragmatist Perspective." *British Journal of Health Psychology* 20, no. 1 (2015): 5–20.

Blasco-Belled, Ana, and Carles Alsinet. "The Architecture of Psychological Well-Being: A Network Analysis Study of the Ryff Psychological Well-Being Scale." *Scandinavian Journal of Psychology* 63, no. 3 (2022): 199–207.

Bordens, Kenneth S., and Bruce B. Abbott. *Research Sesign and Methods: A Process Approach*. *Mc Graw Hill*. Eghth. New York: Mc Graw Hill, 2021.

Bouzioti, Dionysia. "Introducing the Phenomenological Model of Performance Practice (PMPP): Phenomenological Research Design and the Lived Experience in Performance." *International Journal of Qualitative Methods* 22 (2023): 1–14.

Braun, CMJ, and JMC Baribeau. "A Link between the Social and Natural Sciences: The Case of Scientific Psychology." *Science & Society* 49, no. 2 (1985): 131–158. http://www.jstor.org/stable/10.2307/40402641.

Braun, Virginia, and Victoria Clarke. "Reflecting on Reflexive Thematic Analysis." *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health* 11, no. 4 (2019): 589–597. https://doi.org/10.1080/2159676X.2019.1628806.

———. "Using Thematic Analysis in Psychology." *Qualitative Research in Psychology* 3, no. 2 (2006): 77–101.

Brown, Scott R., and Alida Westman. "Refining Christian Religious Orientations through Cluster Analyses." *Archive for the Psychology of Religion* 33, no. 2 (2011): 229–239.

Browne, Julia. "Psychological Well-Being and Mental Health Recovery in the NIMH RAISE Early Treatment Program." *Physiology & behavior* 176, no. 3 (2017): 139–148.

Burns, Richard A., and M. Anthony Machin. "Investigating the Structural Validity of Ryff's Psychological Well-Being Scales across Two Samples." *Social Indicators Research* 93, no. 2 (2009): 359–375.

Byrne, David. "A Worked Example of Braun and Clarke's Approach to Reflexive Thematic Analysis." *Quality and Quantity* 56, no. 3 (2022): 1391–1412. https://doi.org/10.1007/s11135-021-01182-y.

Chalmiers, Morgen A., Fuat Istemi, and Sahin Simsek. "Gratitude to God and Its Psychological Benefits in Islamic Contexts: A Systematic Review of the Literature." *Mental Health, Religion and Culture* 26, no. 5 (2023): 405–417.

Chan, David W. "Gratitude, Gratitude Intervention and Subjective Well-Being among Chinese School Teachers in Hong Kong." *Educational Psychology* 30, no. 2 (2010): 139–153.

Chapman, Elizabeth, and Jonathan A Smith. “Interpretative Phenomenological Analysis and the New Genetics.” *Journal of Health Psychology* 7, no. 2 (2002): 125–130.

Chen, Huey-tsyh, and Peter H Rossi. “The Theory-Driven Approach to Validity.” *Evaluation and Program Planning* 10 (1987): 95–103.

Chen, Huey T. “A Theory-Driven Evaluation Perspective on Mixed Methods Research.” *Research in the School* 13, no. 1 (2006): 75–83.

Cheng, Sheung Tak, and Alfred C.M. Chan. “Measuring Psychological Well-Being in the Chinese.” *Personality and Individual Differences* 38, no. 6 (2005): 1307–1316.

Chernyak-Hai, Lily, Liad Bareket-Bojmel, and Malka Margalit. “A Matter of Hope: Perceived Support, Hope, Affective Commitment, and Citizenship Behavior in Organizations.” *European Management Journal*, no. June 2022 (2023). https://doi.org/10.1016/j.emj.2023.03.003.

Cheung, Gordon W., Helena D. Cooper-Thomas, Rebecca S. Lau, and Linda C. Wang. “Reporting Reliability, Convergent and Discriminant Validity with Structural Equation Modeling: A Review and Best-Practice Recommendations.” *Asia Pacific Journal of Management* 41, no. 2 (2024): 745–783. https://doi.org/10.1007/s10490-023-09871-y.

Cheung, Tracy T.L., Marleen Gillebaart, Floor Kroese, and Denise De Ridder. “Why Are People with High Self-Control Happier? The Effect of Trait Self-Control on Happiness as Mediated by Regulatory Focus.” *Frontiers in Psychology* 5, no. JUL (2014): 1–6.

Christensen, Larry B, R Burke Johnson, and Lisa A Turner. *Research Designs, Method, and Analysis*. 13th ed. London: Pearson, 2015.

Chui, Raymond Chi Fai. “Religiosity and Psychological Well-Being of Chinese College Students in Hong Kong: The Role of Gratitude and Hope.” *Mental Health, Religion and Culture* 26, no. 8 (2023): 771–785.

Clark, Rachael S., and Vicki L.Plano Clark. “The Use of Mixed Methods to Advance Positive Psychology: A Methodological Review.” *International Journal of Wellbeing* 12, no. 3 (2022): 35–55.

Colombo, Matteo, Leandra Bucher, and Yoel Inbar. “Explanatory Judgment, Moral Offense and Value-Free Science.” *Review of Philosophy and Psychology* 7, no. 4 (2016): 743–763. http://dx.doi.org/10.1007/s13164-015-0282-z.

Confino, Dan, Michal Einav, and Malka Margalit. “Post-Traumatic Growth: The Roles of the Sense of Entitlement, Gratitude and Hope.” *International Journal of Applied Positive Psychology* 8, no. 2 (2023): 453–465.

Cooke, Richard, Bridgette M. Bewick, Michael Barkham, Margaret Bradley, and Kerry Audin. “Measuring, Monitoring and Managing the Psychological Well-Being of First Year University Students.” *British Journal of Guidance and Counselling* 34, no. 4 (2006): 505–517.

Coryn, Chris L S, Lindsay A Noakes, Carl D Westine, and Daniela C Schröter. “A Systematic Review of Theory-Driven Evaluation Practice from 1990 to 2009.” *American Journal of Evaluation* 32, no. 2 (2011): 199–226.

Costa, Vera, and Rui Sarmento. “Confirmatory Factor Analysis : A Case Study,” no. June (2005): 11.

Czyżowska, Natalia, and Ewa Gurba. "Enhancing Meaning in Life and Psychological Well-Being Among a European Cohort of Young Adults via a Gratitude Intervention." *Frontiers in Psychology* 12, no. January (2022): 1–7.

Darvyri, Panagiota, Michael Galanakis, Adamantios G. Avgoustidis, Niki Pateraki, Spyros Vasdekis, and Christina Darviri. "The Revisted Intrisic/Extrinsic Religious Orientation Scale in a Sample of Attica's Inhabitants." *Psychology* 5, no. 13 (2014): 1557–1567.

Dash, Ganesh, and Justin Paul. "CB-SEM vs PLS-SEM Methods for Research in Social Sciences and Technology Forecasting." *Technological Forecasting and Social Change* 173, no. July (2021): 121092. https://doi.org/10.1016/j.techfore.2021.121092.

Davis, Richard F., and Lisa Kiang. "Religious Identity, Religious Participation, and Psychological Well-Being in Asian American Adolescents." *Journal of Youth and Adolescence* 45, no. 3 (2016): 532–546.

van Dierendonck, Dirk. "The Construct Validity of Ryff's Scales of Psychological Well-Being and Its Extension with Spiritual Well-Being." *Personality and Individual Differences* 36, no. 3 (2004): 629–643.

van Dierendonck, Dirk, Dario Díaz, Raquel Rodríguez-Carvajal, Amalio Blanco, and Bernardo Moreno-Jiménez. "Ryff's Six-Factor Model of Psychological Well-Being, a Spanish Exploration." *Social Indicators Research* 87, no. 3 (2008): 473–479.

Disabato, David J., Fallon R. Goodman, Todd B. Kashdan, Jerome L. Short, and Aaron Jarden. "Different Types of Well-Being? A Cross-Cultural Examination of Hedonic and Eudaimonic Well-Being." *Psychological Assessment* 28, no. 5 (2016): 471–482.

Dutta, Urmitapa. "Decolonizing 'Community' in Community Psychology." *American Journal of Community Psychology* 62, no. 1 (2018): 272–282. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/ajcp.12281.

Eatamadi, Sondos, and Jaime L. Napier. "Islamic Religiosity and Subjective Well-Being in the United Arab Emirates: The Roles of Gender, Social Contacts, and Religious Social Support." *Mental Health, Religion and Culture* 26, no. 2 (2023): 151–165. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674676.2023.2214092.

Al Eid, Nawal A., Boshra A. Arnout, Mohammed M.J. Alqahtani, Fahmi H. Fadhel, and Abdalla S. Abdelmotelab. "The Mediating Role of Religiosity and Hope for the Effect of Self-Stigma on Psychological Well-Being among COVID-19 Patients." *Work* 68, no. 3 (2021): 525–541.

Einav, Michal, Dan Confino, Noa Geva, and Malka Margalit. "Teachers' Burnout – The Role of Social Support, Gratitude, Hope, Entitlement and Loneliness." *International Journal of Applied Positive Psychology* 9, no. 2 (2024): 827–849. https://doi.org/10.1007/s41042-024-00154-5.

Elo, Satu, and Helvi Kyngäs. "The Qualitative Content Analysis Process." *Journal of Advanced Nursing* 62, no. 1 (2008): 107–115.

Emmons, Robert A., and Marc Afshar. "Gratitude as the Foundation for Joy." *Journal of Youth and Theology* 20, no. 1 (2021): 5–21.

Emmons, Robert A., and Robin Stern. "Gratitude as a Psychotherapeutic

Intervention." *Journal of Clinical Psychology* 69, no. 8 (2013): 846–855.
Eryilmaz, Ali, and Naci Kula. "An Investigation of Islamic Well-Being and Mental Health." *Journal of Religion and Health* 59, no. 2 (2020): 1096–1114. https://doi.org/10.1007/s10943-018-0588-0.
Esat, Gulden, Susan Day, and Bradley H. Smith. "Religiosity and Happiness of Turkish Speaking Muslims: Does Country Happiness Make a Difference?" *Mental Health, Religion and Culture* 24, no. 7 (2021): 713–727. https://doi.org/10.1080/13674676.2021.1926444.
Feng, Lijuan, and Rong Yin. "Social Support and Hope Mediate the Relationship Between Gratitude and Depression Among Front-Line Medical Staff During the Pandemic of COVID-19." *Frontiers in Psychology* 12, no. March (2021): 1–7.
Fife, D.A., and J.L. Rodgers. "Understanding the Exploratory/Confirmatory Data Analysis Continuum : Moving beyond the 'Replication Crisis.'" *American Psychologist* 77, no. 3 (2021): 1–14.
Fiorito, Basil, and Kathleen Ryan. "Spirituality and Psychological Well-Being: A Mediator-Moderator Study." *Review of Religious Research* 48, no. 4 (2007): 341–368.
Flere, Sergej, Keith Edwards, and Rudi Klanjsek. "Religious Orientation in Three Central European Environments: Quest, Intrinsic, and Extrinsic Dimensions." *International Journal for the Psychology of Religion* 18, no. 1 (2008): 1–21.
Froh, Jeffrey J., William J. Sefick, and Robert A. Emmons. "Counting Blessings in Early Adolescents: An Experimental Study of Gratitude and Subjective Well-Being." *Journal of School Psychology* 46, no. 2 (2008): 213–233.
Gagne, Phill, and R. Gregory Hancock. "Measurement Model Quality, Sample Size, and Solution Propriety in Confirmatory Factor Models." *Multivariate Behavioral Research* 41, no. 1 (2006): 65–83.
Gao, Jie, and Ros McLellan. "Using Ryff's Scales of Psychological Well-Being in Adolescents in Mainland China." *BMC Psychology* 6, no. 1 (2018): 1–8.
García-Alandete, Joaquín, and Gloria Bernabé-Valero. "Religious Orientation and Psychological Well-Being among Spanish Undergraduates [Orientaciones Religiosas y Bienestar Psicológico de Los Estudiantes Universitarios Españoles]." *Acción Psicológica* 10, no. 1 (2013): 135–147.
García-Alandete, Joaquín, César Rubio-Belmonte, and Beatriz Soucase-Lozano. "The Religious Orientation Scale Revised among Spanish Catholic People: Structural Validity and Internal Consistency of a 21- Item Model." *Universitas Psychologica* 18, no. 3 (2019): 1–12.
Garcia, Danilo, Maryam Kazemitabar, and Mojtaba Habibi Asgarabad. "The 18-Item Swedish Version of Ryff's Psychological Wellbeing Scale: Psychometric Properties Based on Classical Test Theory and Item Response Theory." *Frontiers in Psychology* 14 (2023): 1–20.
Genia, Vicky. "A Psychometric Evaluation of the Allport-Ross I/E Scales in a Religiously Heterogeneous Sample." *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, no. 3 (1993): 284–290.
Goretzko, David, Karik Siemund, and Philipp Sterner. "Evaluating Model Fit of Measurement Models in Confirmatory Factor Analysis." *Educational and Psychological Measurement* 84, no. 1 (2024): 123–144.

Gorsuch, Richard L., and Susan E. McPherson. “Intrinsic/Extrinsic Measurement : I/E-Revised and Single-Item Scales.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, no. 3 (1989): 348–354.

Gorsuch, Richard L, and G Daniel Venable. “Development of an ‘Age Universal’ I-E Scale.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 22, no. 2 (1983): 181–187.

Green, Morgan, and Marta Elliott. “Religion, Health, and Psychological Well-Being.” *Journal of Religion and Health* 49, no. 2 (2010): 149–163.

Green, Zane Asher. “Character Strengths Intervention for Nurturing Well-Being among Pakistan’s University Students: A Mixed-Method Study.” *Applied Psychology: Health and Well-Being* 14, no. 1 (2022): 252–277. https://app.dimensions.ai/details/publication/pub.1140631790.

Groskurth, Katharina, Matthias Bluemke, and Clemens M. Lechner. “Why We Need to Abandon Fixed Cutoffs for Goodness-of-Fit Indices: An Extensive Simulation and Possible Solutions.” *Behavior Research Methods* 56, no. 4 (2024): 3891–3914. https://doi.org/10.3758/s13428-023-02193-3.

Gunasinghe, Cerisse, Stephani L. Hatch, and Jane Lawrence. “Young Muslim Pakistani Women’s Lived Experiences of Izzat, Mental Health, and Well-Being.” *Qualitative Health Research* 29, no. 5 (2019): 747–757. https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1049732318803094.

Hackney, Charles H., and Glenn S. Sanders. “Religiosity and Mental Health: A Meta–Analysis of Recent Studies.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, no. 1 (2003): 43–55.

Halat, D Hammoudi, A Soltani, R Dalli, and ... “Understanding and Fostering Mental Health and Well-Being among University Faculty: A Narrative Review.” *Journal of Clinical Medicine*. mdpi.com, 2023. https://www.mdpi.com/2077-0383/12/13/4425.

Hamka, Mein Woei Suen, Yoga Achmad Ramadhan, Muhammad Yusuf, and Jui Hsing Wang. “Spiritual Well-Being, Depression, Anxiety, and Stress in Indonesian Muslim Communities During COVID-19.” *Psychology Research and Behavior Management* 15, no. October (2022): 3013–3025.

Haque, Amber, Fahad Khan, Hooman Keshavarzi, and Abdallah E. Rothman. “Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: Research Trends in Last Ten Years.” *Journal of Muslim Mental Health* 10, no. 1 (2016): 75–100.

Hendarto, Yohanes Mega. “Kritik Nietzsche Terhadap Kebahagiaan Eudaimonia Sokrates.” *Dekonstruksi* 10, no. 01 (2023): 106–122.

Henn, Carolina M., Carin Hill, and Lené I. Jorgensen. “An Investigation into the Factor Structure of the Ryff Scales of Psychological Well-Being.” *SA Journal of Industrial Psychology* 42, no. 1 (2016): 1–12.

Hernández-Torrano, Daniel, Laura Ibrayeva, Jason Sparks, Natalya Lim, Alessandra Clementi, Ainur Almukhambetova, Yerden Nurtayev, and Ainur Muratkyzy. “Mental Health and Well-Being of University Students: A Bibliometric Mapping of the Literature.” *Frontiers in Psychology* 11, no. June (2020): 1–16.

Ho, L. L.K., W. H.C. Li, A. T. Cheung, E. K.Y. Ho, K. K.W. Lam, S. Y. Chiu, G. C.F. Chan, and J. O.K. Chung. “Relationships among Hope, Psychological Well-Being and Health-Related Quality of Life in Childhood Cancer Survivors.” *Journal of Health Psychology* 26, no. 10 (2021): 1528–1537.

Hodge, David R., Tarek Zidan, and Altaf Husain. “Developing a Model of Wellness among Muslims: Examining the Role of Spirituality.” *British Journal of Social Work* 46, no. 6 (2016): 1671–1689. https://academic.oup.com/bjsw/article-abstract/46/6/1671/2422298.

Howard, Matt C. “A Review of Exploratory Factor Analysis Decisions and Overview of Current Practices: What We Are Doing and How Can We Improve?” *International Journal of Human-Computer Interaction* 32, no. 1 (2016): 51–62.

Howell, Andrew J., Thomas Bailie, and Karen Buro. “Evidence for Vicarious Hope and Vicarious Gratitude.” *Journal of Happiness Studies* 16, no. 3 (2015): 687–704.

Hu, Li Tze, and Peter M. Bentler. “Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria versus New Alternatives.” *Structural Equation Modeling* 6, no. 1 (1999): 1–55.

Huppert, Felicia A. “Psychological Well-being Evidence Regarding Its Causes and Consequences.” *International Association of Applied Psychology* 1, no. 2 (2009): 137–164.

Irawati, Kellyana, Ferika Indarwati, Fahni Haris, Jing Yi Lu, and Yin Hwa Shih. “Religious Practices and Spiritual Well-Being of Schizophrenia: Muslim Perspective.” *Psychology Research and Behavior Management* 16 (2023): 739–748. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.2147/PRBM.S402582.

Jaume, Luis, Hugo Simkin, and Edgardo Etchezahar. “Religious as Quest and Its Relationship with Intrinsic and Extrinsic Orientation.” *International Journal of Psychological Research* 6, no. 2 (2013): 71–78.

Jiang, Yongqiang, Yaxuan Ren, Jianjun Zhu, and Jianing You. “Gratitude and Hope Relate to Adolescent Nonsuicidal Self-Injury: Mediation through Self-Compassion and Family and School Experiences.” *Current Psychology* 41, no. 2 (2022): 935–942.

Joshanloo, Mohsen. “A Comparison of Western and Islamic Conceptions of Happiness.” *Journal of Happiness Studies* 14, no. 6 (2013): 1857–1874.

———. “Differences in the Endorsement of Various Conceptions of Well-Being between Two Iranian Groups.” *Psychology of Religion and Spirituality* 6, no. 2 (2014): 138–149.

———. “Eastern Conceptualizations of Happiness: Fundamental Differences with Western Views.” *Journal of Happiness Studies* 15, no. 2 (2014): 475–493.

———. “Investigating the Relationships between Subjective Well-Being and Psychological Well-Being over Two Decades.” *Emotion* 19, no. 1 (2019): 183–187.

———. “Investigation of the Contribution of Spirituality and Religiousness to Hedonic and Eudaimonic Well-Being in Iranian Young Adults.” *Journal of Happiness Studies* 12, no. 6 (2011): 915–930. https://link.springer.com/article/10.1007/s10902-010-9236-4.

———. “Investigation of the Relation between Cultural Estrangement and Hedonic and Eudaimonic Aspects of Well-Being in Iranian Young Adults.” *Personality and Individual Differences* 49, no. 7 (2010): 733–737. http://dx.doi.org/10.1016/j.paid.2010.06.017.

Joshanloo, Mohsen, and Dan Weijers. “Islamic Perspectives on Wellbeing.” *Positive*

Psychology in the Middle East/North Africa: Research, Policy, and Practise (2019): 237–256.

———. "Islamic Perspectives on Wellbeing." In *Positive Psychology in the Middle East/North Africa*, 237–256. Springer, 2019.

Kafka, Garrett J., and Albert Kozma. "The Construct Validity of Ryff's Scales of Psychological Well-Being (SPWB) and Their Relationship to Measures of Subjective Well-Being." *Social Indicators Research* 57, no. 2 (2002): 171–190.

Kállay, Éva, and Claudia Rus. "Psychometric Properties of the 44-Item Version of Ryff's Psychological Well-Being Scale." *European Journal of Psychological Assessment* 30, no. 1 (2014): 15–21.

Kaplick, Paul M., and Rasjid Skinner. "The Evolving Islam and Psychology Movement." *European Psychologist* 22, no. 3 (2017): 198–204.

Karimi, Leila, and Denny Meyer. "Structural Equation Modeling in Psychology: The History, Development and Current Challenges." *International Journal of Psychological Studies* 6, no. 4 (2014): 123–133.

Khodabakhsh, Sonia, and Chia-sin Ooi. "Gratitude and Well-Being during COVID-19 Pandemic in Iran : The Moderating Role of Resilience." *Psychological Thought* 16, no. 2 (2023): 309–329.

Khodabakhsh, Sonia, and Chia Sin Ooi. "Gratitude and Well-Being during COVID-19 Pandemic in Malaysia : Mediating Role of Resilience." *Psychological Thought* 15, no. 1 (2022): 189–214.

Khurshid, Zahiruddin. "Measuring the Quality of Contributions of Saudi Authors to LIS Journals Using Journal Impact Factor (JIF), SCImago Journal Rank (SJR), and Google Scholar Metrics (GSM)." *Serials Librarian* 67, no. 1 (2014): 81–98.

Khuzaimah, Ummu, Zahrotur Rusyda Hinduan, Ahmad Gimmy Prathama Siswadi, and Hendriati Agustiani. "Social Support, Religiosity, Wisdom and Well-Being Among Older Adults in Indonesia." *Clinical Interventions in Aging* 18, no. August (2023): 1249–1262.

Kianifar, Hamidreza, Ramin Sadeghi, and Leili Zarifmahmoudi. "Comparison between Impact Factor, Eigenfactor Metrics, and SCimago Journal Rank Indicator of Pediatric Neurology Journals." *Acta Informatica Medica* 22, no. 2 (2014): 103–106.

Kirca, Abdurrahman, John M. Malouff, and Jai Meynadier. "The Effect of Expressed Gratitude Interventions on Psychological Wellbeing: A Meta-Analysis of Randomised Controlled Studies." *International Journal of Applied Positive Psychology* 8, no. 1 (2023): 63–86. https://doi.org/10.1007/s41042-023-00086-6.

Kirkpatrick, Lee A., and Ralph W. Hood. "Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Boon or Bane of Contemporary Psychology of Religion?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, no. 4 (1990): 442–462.

Kitamura, Toshinori, Yasuko Kishida, Ryohei Gatayama, Takaaki Matsuoka, Sotaro Miura, and Kentaro Yamabe. "Ryff's Psychological Well-Being Inventory: Factorial Structure and Life History Correlates among Japanese University Students." *Psychological Reports* 94, no. 1 (2004): 83–103.

Kline, Theresa J B. "Sample Issues, Methodological Implications, and Best Practices." *Canadian Psychological Association* 49, no. 2 (2017): 71–77.

Klokgieters, Silvia S., Theo G. van Tilburg, Dorly J.H. Deeg, and Martijn Huisman. "Do Religious Activities among Young–Old Immigrants Act as a Buffer against the Effect of a Lack of Resources on Well-Being?" *Aging and Mental Health*. Taylor &Francis, 2019. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13607863.2018.1430739.

Koburtay, Tamer, Dima Jamali, and Abdullah Aljafari. "Religion, Spirituality, and Well-Being: A Systematic Literature Review and Futuristic Agenda." *Business Ethics, Environment and Responsibility* 32, no. 1 (2023): 341–357.

Koburtay, Tamer, Jawad Syed, and Nidal Al Salhi. "Theorizing the Notion of Well-Being in Islam: An Update of Ryff's Theory of Eudaimonic Psychological Well-Being." *Journal of Community Psychology* 50, no. 5 (2022): 2475–2490. https://app.dimensions.ai/details/publication/pub.1144517697.

Koc, Yasin, and Vivian L. Vignoles. "Global Identification Predicts Gay–Male Identity Integration and Well-Being among Turkish Gay Men." *British Journal of Social Psychology* 55, no. 4 (2016): 643–661. https://bpspsychub.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/bjso.12160.

Krause, Neal. "Gratitude toward God, Stress, and Health in Late Life." *Research on Aging* 28, no. 2 (2006): 163–183.

Krause, Neal, Lindsey A. Evans, Gregory Powers, and R. David Hayward. "Feeling Grateful to God: A Qualitative Inquiry." *Journal of Positive Psychology* 7, no. 2 (2012): 119–130.

Kulik, Liat, and Faisal Rayyan. "Relationships between Dual-Earner Spouses, Strategies for Coping with Home-Work Demands and Emotional Well-Being." *Community, Work and Family* 9, no. 4 (2006): 457–477.

Kusumo, Aditya Aryo Nur, Sukron Kamil, and M. Atho Mudzhar. "Development of Islamic Psychology Interdisciplinary Approaches in the Era of Contemporary Science." *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 8, no. 2 (2024): 213–235.

Kusumo, Aditya Aryo Nur, Fadhilah Suralaga, and Rena Latifa. "Antecedent Factors of Well-Being in the World's Muslim Population : A Systematic Literature Review within an Islamic Cultural and Religious Framework." *World Psychology* 4, no. 2 (2025): 220–230.

Kwong, Jack M.C. "How to Theorize about Hope." *European Journal of Philosophy* 30, no. 4 (2022): 1426–1439.

Latifa, Rena, Kay Chang, Andrian Liem, Natris Idriyani, Adiyo Roebiyanto, Muthia Rahmah, and Valendra Granitha Shandika Puri. "Indonesian Version of WHO-5 Well-Being Index amidst COVID-19 Pandemic Settings: Scale Validation and Standardisation." *Jurnal Pengukuran Psikologi dan Pendidikan Indonesia* 12, no. 2 (2023): 145–161.

Li, Ren Hau, Chih Mei Kao, and Yi Ying Wu. "Gender Differences in Psychological Well-Being: Tests of Factorial Invariance." *Quality of Life Research* 24, no. 11 (2015): 2577–2581.

Lindfors, Petra, Leeni Berntsson, and Ulf Lundberg. "Factor Structure of Ryff's Psychological Well-Being Scales in Swedish Female and Male White-Collar Workers." *Personality and Individual Differences* 40, no. 6 (2006): 1213–1222.

Liu, Xinqiao, Siqing Ping, and Wenjuan Gao. "Changes in Undergraduate Students'

Psychological Well-Being as They Experience University Life." *International Journal of Environmental Research and Public Health* 16, no. 16 (2019): 1–14.
Loo, Jasmine M.Y., Jung Shun Tsai, Namrata Raylu, and Tian P.S. Oei. "Gratitude, Hope, Mindfulness and Personal-Growth Initiative: Buffers or Risk Factors for Problem Gambling?" *PLoS ONE* 9, no. 2 (2014): 1–11.
Louw, Maria. "Even Honey May Become Bitter When There Is Too Much of It: Islam and the Struggle for a Balanced Existence in Post-Soviet Kyrgyzstan." *Central Asian Survey* 32, no. 4 (2013): 514–526. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02634937.2013.862965.
Lusk, Greg, and Kevin C. Elliott. "Non-Epistemic Values and Scientific Assessment: An Adequacy-for-Purpose View." *European Journal for Philosophy of Science* 12, no. 2 (2022).
Măirean, Cornelia, Maria Nicoleta Turliuc, and Diana Arghire. "The Relationship Between Trait Gratitude and Psychological Wellbeing in University Students: The Mediating Role of Affective State and the Moderating Role of State Gratitude." *Journal of Happiness Studies* 20, no. 5 (2019): 1359–1377. https://doi.org/10.1007/s10902-018-9998-7.
Maltby, John, and Liza Day. "Religious Orientation, Religious Coping and Appraisals of Stress: Assessing Primary Appraisal Factors in the Relationship between Religiosity and Psychological Well-Being." *Personality and Individual Differences* 34, no. 7 (2003): 1209–1224.
Maltby, John, and Christopher Alan Lewis. "Measuring Intrinsic and Extrinsic Orientation toward Religion: Amendments for Its Use among Religious and Non-Religious Samples." *Personality and Individual Differences* 21, no. 6 (1996): 937–946.
Maltby, John, Christopher Alan Lewis, and Liza Day. "Religious Orientation and Psychological Well-Being: The Role of the Frequency of Personal Prayer." *British Journal of Health Psychology* 4, no. 4 (1999): 363–378.
Malterud, Kirsti, Volkert Dirk Siersma, and Ann Dorrit Guassora. "Sample Size in Qualitative Interview Studies: Guided by Information Power." *Qualitative Health Research* 26, no. 13 (2015): 1–8.
Van Manen, Max. "But Is It Phenomenology?" *Qualitative Health Research* 27, no. 6 (2017): 775–779.
Masror Roudsary, Daryadokht, Rebecca H. Lehto, Hamid Sharif Nia, and Daniyal Kohestani. "The Relationship Between Religious Orientation and Death Anxiety in Iranian Muslim Patients with Cancer: The Mediating Role of Hope." *Journal of Religion and Health* 61, no. 2 (2022): 1437–1450. https://doi.org/10.1007/s10943-021-01487-0.
McCullough, Michael E. "Savoring Life, Past and Present: Explaining What Hope and Gratitude Share in Common." *Psychological Inquiry* 13, no. 4 (2002): 302–304.
McCullough, Michael E., Robert A. Emmons, Shelley D. Kilpatrick, and David B. Larson. "Is Gratitude a Moral Affect?" *Psychological Bulletin* 127, no. 2 (2001): 249–266.
McCullough, Michael E., Robert A. Emmons, and Jo Ann Tsang. "The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography." *Journal of Personality*

and Social Psychology 82, no. 1 (2002): 112–127.
McCullough, Michael E., Marcia B. Kimeldorf, and Adam D. Cohen. "An Adaptation for Altruism? The Social Causes, Social Effects, and Social Evolution of Gratitude." *Current Directions in Psychological Science* 17, no. 4 (2008): 281–285.
McCullough, Michael E., Jo Ann Tsang, and Robert A. Emmons. "Gratitude in Intermediate Affective Terrain: Links of Grateful Moods to Individual Differences and Daily Emotional Experience." *Journal of Personality and Social Psychology* 86, no. 2 (2004): 295–309.
Miller, Raissa M, Christian D Chan, and Laura B Farmer. "Interpretative Phenomenological Analysis :" 57, no. December (2018): 240–254.
Miner, Maureen H. "Healthy Questing and Mature Religious Reflection: Critique, Antecedents, and Relevance of Attachment Theory?" *Journal of Psychology and Theology* 36, no. 3 (2008): 222–233.
Moher, David, Larissa Shamseer, Mike Clarke, Davina Ghersi, Alessandro Liberati, Mark Petticrew, Paul Shekelle, and PRISMA-P Group. "Preferred Reporting Items for Systematic Review and Meta-Analysis Protocols (Prisma-p) 2015 Statement." *Systematic Reviews* 4, no. 1 (2015): 1–9.
Moore, Mary Elizabeth. "Gratitude: Forebears and Future Bearers." *Religious Education* 117, no. 5 (2022): 358–374. https://doi.org/10.1080/00344087.2022.2133833.
Murphy, Elijah R. "Hope and Well-Being." *Current Opinion in Psychology* 50 (2023): 101558. https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2023.101558.
Musa, Ahmad. "Spiritual Beliefs and Practices, Religiosity, and Spiritual Well-Being among Jordanian Arab Muslim University Students in Jordan." *Journal of Spirituality in Mental Health* 17, no. 1 (2015): 34–49. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19349637.2014.957609.
Nelissen, Rob M. A. "The Motivational Properties of Hope in Goal Striving." *Cognition and Emotion* 31, no. 2 (2015): 1–14.
Nell, Werner, and Sebastiaan Rothmann. "Hope, Religiosity, and Subjective Well-Being." *Journal of Psychology in Africa* 28, no. 4 (2018): 253–260.
Nezlek, John B., Izabela Krejtz, Marzena Rusanowska, and Paweł Holas. "Within-Person Relationships Among Daily Gratitude, Well-Being, Stress, and Positive Experiences." *Journal of Happiness Studies* 20, no. 3 (2019): 883–898. https://doi.org/10.1007/s10902-018-9979-x.
Omar, Mohd Nasir, Ahmad Sunawari Long, Abdull Rahman Mahmood, and Zaizul AB Rahman. "Islamic Notion of Happiness (Al-Sa'Ada): An Analysis of Miskawayh's Thought." *International Journal of Islamic Thought* 19 (2021): 49–57.
Pearson, Helen, Michelle Myall, Anne Sophie Darlington, and Faith Gibson. "The Approach and Application of Analysing Inductive and Deductive Datasets: A Worked Example Using Reflexive Thematic Analysis." *Qualitative Research in Psychology* 00, no. 00 (2025): 1–45. https://doi.org/10.1080/14780887.2025.2499265.
Pharris, Angela B., Ricky T. Munoz, and Chan M. Hellman. "Hope and Resilience as Protective Factors Linked to Lower Burnout among Child Welfare Workers."

Children and Youth Services Review 136, no. November 2021 (2022): 106424. https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2022.106424.

Phiri, Peter, Sana Sajid, and Gayathri Delanerolle. "Decolonising the Psychology Curriculum: A Perspective." *Frontiers in Psychology* 14, no. 1 (2023): 1–6.

Pietkiewicz, Igor, and Jonathan A Smith. "A Practical Guide to Using Interpretative Phenomenological Analysis in Qualitative Research Psychology." *Czasopismo Psychologiczne Psychological Journal* 20, no. 1 (2014): 7–14.

Pillay, Suntosh R. "Cracking the Fortress : Can We Really Decolonize Psychology ?" 47, no. 2 (2017): 135–140.

Pleeging, Emma, Martijn Burger, and Job van Exel. "The Relations between Hope and Subjective Well-Being: A Literature Overview and Empirical Analysis." *Applied Research in Quality of Life* 16, no. 3 (2021): 1019–1041.

Pohan, Rizky Andana, M Ramli, Adi Atmoko, Sa'dun Akbar, and Fattah Hanurawan. "Unveiling Gratitude in Javanese Muslim Hajatan Traditions : Cultural Wisdom and Social Cohesion in the Midst of Modernization." *Social Sciences & Humanities Open* 11 (2025): 1–11. https://doi.org/10.1016/j.ssaho.2025.101321.

Pringle, Jan, John Drummond, Ella McLafferty, and Charles Hendry. "Interpretative Phenomenological Analysis: A Discussion and Critique." *Nurse Researcher* 18, no. 3 (2011): 20–24.

Raiya, Hisham Abu, Kenneth I. Pargament, Catherine Stein, and Annette Mahoney. "Lessons Learned and Challenges Faced in Developing the Psychological Measure of Islamic Religiousness." *Journal of Muslim Mental Health* 2, no. 2 (2007): 133–154.

Ratele, Kopano, Josephine Cornell, Sipho Dlamini, Rebecca Helman, Nick Malherbe, and Neziswa Titi. "Some Basic Questions about (a) Decolonizing Africa(n)-Centred Psychology Considered." *South African Journal of Psychology* 48, no. 3 (2018): 331–342. https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0081246318790444.

Rosmarin, David H., Steven Pirutinsky, Adam B. Cohen, Yardana Galler, and Elizabeth J. Krumreie. "Grateful to God or Just Plain Grateful? A Comparison of Religious and General Gratitude." *Journal of Positive Psychology* 6, no. 5 (2011): 389–396.

Ryff, Carol D. "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being." *Journal of Personality and Social Psychology* 57, no. 6 (1989): 1069–1081.

———. "Psychological Well-Being Revisited: Advances in Science and Practice." *Psychotherapy and Psychosomatics* 83, no. 1 (2015): 10–28. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4241300/pdf/nihms641708.pdf.

———. "Psychological Well-Being Revisited: Advances in the Science and Practice of Eudaimonia." *Psychotherapy and Psychosomatics* 83, no. 1 (2013): 10–28.

———. "Spirituality and Well-Being: Theory, Science, and the Nature Connection." *Religions* 12, no. 11 (2021).

Ryff, Carol D., and Corey Lee M. Keyes. "The Structure of Psychological Well-Being Revisited." *Journal of Personality and Social Psychology* 69, no. 4 (1995): 719–

727.
Ryff, Carol D., and Burton H. Singer. “Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being.” *Journal of Happiness Studies* 9, no. 1 (2008): 13–39.
Ryff, Carol D, and Burton Singer. “Psychological Well-Being: Meaning, Measurement, and Implications for Psychotherapy Research.” *Psychother Psychosomatics* 65 (1996): 14–23. https://www.karger.com/Article/PDF/289026.
Saleem, Tamkeen, Shemaila Saleem, Rabia Mushtaq, and Seema Gul. “Belief Salience, Religious Activities, Frequency of Prayer Offering, Religious Offering Preference and Mental Health: A Study of Religiosity Among Muslim Students.” *Journal of Religion and Health* 60, no. 2 (2021): 726–735. https://doi.org/10.1007/s10943-020-01046-z.
Sarstedt, Marko, Christian M. Ringle, and Joseph F. Hair. *Partial Least Squares Structural Equation Modeling*. *Handbook of Market Research*, 2021.
Sasaki, Natsu, Kazuhiro Watanabe, Kotaro Imamura, Daisuke Nishi, Mayumi Karasawa, Chiemi Kan, Carol Diane Ryff, and Norito Kawakami. “Japanese Version of the 42-Item Psychological Well-Being Scale (PWBS-42): A Validation Study.” *BMC Psychology* 8, no. 1 (2020): 1–11.
Satici, Seydi Ahmet. “Psychological Vulnerability, Resilience, and Subjective Well-Being: The Mediating Role of Hope.” *Personality and Individual Differences* 102 (2016): 68–73. https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0191886916308078.
Schmitt, Neal. “Uses and Abuses of Coefficient Alpha.” *Psychological Assessment* 8, no. 4 (1996): 350–353.
Scioli, Anthony, Michael Ricci, Than Nyugen, and Erica R. Scioli. “Hope: Its Nature and Measurement.” *Psychology of Religion and Spirituality* 3, no. 2 (2011): 78–97.
Shahama, Aishath, Aashiya Patel, Jerome Carson, and Ahmed M. Abdel-Khalek. “The Pursuit of Happiness within Islam: A Systematic Review of Two Decades of Research on Religiosity and Happiness in Islamic Groups.” *Mental Health, Religion and Culture* 25, no. 7 (2022): 629–651. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674676.2022.2028748.
Sirgy, M. Joseph, Mohsen Joshanloo, and Richard J. Estes. “The Global Challenge of Jihadist Terrorism: A Quality-of-Life Model.” *Social Indicators Research* 141, no. 1 (2019): 191–215.
Sirigatti, Saulo, Ilaria Penzo, Luca Iani, Annamaria Mazzeschi, Halina Hatalskaja, Enrichetta Giannetti, and Cristina Stefanile. “Measurement Invariance of Ryff’s Psychological Well-Being Scales across Italian and Belarusian Students.” *Social Indicators Research* 113, no. 1 (2013): 67–80.
Smith, Jonathan A., and Mike Osborn. “Interpretative Phenomenological Analysis as a Useful Methodology for Research on the Lived Experience of Pain.” *British Journal of Pain* 9, no. 1 (2015): 41–42.
Smith, Jonathan A. “Evaluating the Contribution of Interpretative Phenomenological Analysis : A Reply to the Commentaries and Further Development of Criteria.” *Health Psychology Review* 5, no. 1 (2011): 55–61.

———. “Interpretative Phenomenological Analysis : Getting at Lived Experience Interpretative Phenomenological Analysis : Getting at Lived Experience.” *The Journal of Positive Psychology* 2, no. 3 (2017): 303–304. http://dx.doi.org/10.1080/17439760.2016.1262622.

Snider, Anne Marie, and Samara McPhedran. “Religiosity, Spirituality, Mental Health, and Mental Health Treatment Outcomes in Australia: A Systematic Literature Review.” *Mental Health, Religion & Culture* 17, no. 6 (2014): 568–581. http://dx.doi.org/10.1080/13674676.2013.871240.

Snyder, C. R. “To Hope, to Lose, and to Hope Again.” *Journal of Personal and Interpersonal Loss* 1, no. 1 (1996): 1–16.

Snyder, C. R., Cheri Harris, John R. Anderson, Sharon A. Holleran, and et al. “The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope.” *Journal of Personality and Social Psychology* 60, no. 4 (1991): 570–585.

Snyder, C. R., Betsy Hoza, William E. Pelham, Michael Rapoff, Leanne Ware, Michael Danovsky, Lori Highberger, Howard Rubinstein, and Kandy J. Stahl. “The Development and Validation of the State Hope Scale.” *Journal of Personality and Social Psychology* 70, no. 2 (1996): 321–335.

Snyder, C. R., S. S. Ilardi, J. Cheavens, S. T. Michael, L. Yamhure, and S. Sympson. “The Role of Hope in Cognitive-Behavior Therapies.” *Cognitive Therapy and Research* 24, no. 6 (2000): 747–762.

Snyder, C. R. “Conceptualizing, Measuring, and Nurturing Hope.” *Journal of Counseling & Development* 73, no. 1 (1995): 355–360.

Snyder, C R. “Hope Theory: Rainbows in the Mind.” *Psychological Inquiry* 13, no. 4 (2002): 249–275.

Springer, Kristen W., and Robert M. Hauser. “An Assessment of the Construct Validity of Ryff’s Scales of Psychological Well-Being: Method, Mode, and Measurement Effects.” *Social Science Research* 35, no. 4 (2006): 1080–1102.

Springer, Kristen W., Robert M. Hauser, and Jeremy Freese. “Bad News Indeed for Ryff’s Six-Factor Model of Well-Being.” *Social Science Research* 35, no. 4 (2006): 1120–1131.

Springer, Kristen W., Tetyana Pudrovska, and Robert M. Hauser. “Does Psychological Well-Being Change with Age? Longitudinal Tests of Age Variations and Further Exploration of the Multidimensionality of Ryff’s Model of Psychological Well-Being.” *Social Science Research* 40, no. 1 (2011): 392–398. http://dx.doi.org/10.1016/j.ssresearch.2010.05.008.

Steffen, Patrick R., Spencer Clayton, and William Swinyard. “Religious Orientation and Life Aspirations.” *Journal of Religion and Health* 54, no. 2 (2015): 470–479.

Stratton, Samuel J. “Population Sampling : Probability and Non-Probability Techniques.” *Cambrige University Press* 38, no. 2 (2023): 147–148.

Stuart, Jaimee, and Colleen Ward. “The Relationships between Religiosity, Stress, and Mental Health for Muslim Immigrant Youth.” *Mental Health, Religion and Culture* 21, no. 3 (2018): 246–261. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674676.2018.1462781.

Synder, C. R. “Hypothesis: There Is Hope.” In *Handbook of Hope: Theory, Measures,*

and Applications, 3–21. San Diego: Academic Press, 2000.
Szollosi, Aba, and Chris Donkin. "Arrested Theory Development : The Misguided Distinction between Exploratory and Confirmatory Research." *Perspectives on Psychological Science* 16, no. 4 (2021): 1–8.
Taber, Keith S. "The Use of Cronbach's Alpha When Developing and Reporting Research Instruments in Science Education." *Research in Science Education* 48, no. 6 (2018): 1273–1296.
Tanhan, Ahmet, and J. Scott Young. *Muslims and Mental Health Services: A Concept Map and a Theoretical Framework*. *Journal of Religion and Health*. Vol. 61. Springer US, 2022. https://doi.org/10.1007/s10943-021-01324-4.
Taufik, Taufik, Ajeng N. Dumpratiwi, Nanik Prihartanti, and Daliman Daliman. "Elderly Muslim Wellbeing: Family Support, Participation in Religious Activities, and Happiness." *The Open Psychology Journal* 14, no. 1 (2021): 76–82.
Tavakol, Mohsen, and Angela Wetzel. "Factor Analysis: A Means for Theory and Instrument Development in Support of Construct Validity." *International journal of medical education* 11, no. 2 (2020): 245–247.
Tay, Jing Ling. "Ryff's Psychological Well-Being Scale among Youths in Singapore: Validity and Reliability and Differences Based on Gender, Religion, Socioeconomic Status." *Psychological Studies* 68, no. 4 (2023): 592–600. https://doi.org/10.1007/s12646-023-00757-z.
Tay, Jing Ling, Yong Shian Shawn Goh, Kang Sim, and Piyanee Klainin-Yobas. "Impact of the HOPE Intervention on Mental Health Literacy, Psychological Well-Being and Stress Levels amongst University Undergraduates: A Randomised Controlled Trial." *International Journal of Environmental Research and Public Health* 19, no. 15 (2022).
Tiliopoulos, Niko, Annemieke P. Bikker, Anthony P.M. Coxon, and Philip K. Hawkin. "The Means and Ends of Religiosity: A Fresh Look at Gordon Allport's Religious Orientation Dimensions." *Personality and Individual Differences* 42, no. 8 (2007): 1609–1620.
Triadó, Carme, Feliciano Villar, Carme Solé, and Montserrat Celdrán. "Construct Validity of Ryff's Scale of Psychological Well-Being in Spanish Older Adults." *Psychological Reports* 100, no. 3_suppl (2007): 1151–1164.
Trimble, Douglas E. "The Religious Orientation Scale: Review and Meta-Analysis of Social Desirability Effects." *Educational and Psychological Measurement* 57, no. 6 (1997): 970–986.
Uher, Jana. "Psychology's Status as a Science: Peculiarities and Intrinsic Challenges. Moving Beyond Its Current Deadlock Towards Conceptual Integration." *Integrative Psychological and Behavioral Science* 55, no. 1 (2021): 212–224.
Umar, Jahja, and Yunita Faela Nisa. "Uji Validitas Konstruk Dengan CFA Dan Pelaporannya." *Jurnal Pengukuran Psikologi dan Pendidikan Indonesia* 9, no. 2 (2020): 1–11.
Unanue, Wenceslao, Marcos Esteban Gomez Mella, Diego Alejandro Cortez, Diego Bravo, Claudio Araya-Véliz, Jesús Unanue, and Anja Van Den Broeck. "The Reciprocal Relationship Between Gratitude and Life Satisfaction: Evidence From Two Longitudinal Field Studies." *Frontiers in Psychology* 10, no.

November (2019).
Villar, Feliciano, Carme Triadó, Montserrat Celdrán, and Carme Solé. “Measuring Well-Being among Spanish Older Adults: Development of a Simplified Version of Ryff’s Scales of Psychological Well-Being.” *Psychological Reports* 107, no. 1 (2010): 265–280.
Watkins, Marley W. “Exploratory Factor Analysis: A Guide to Best Practice.” *Journal of Black Psychology* 44, no. 3 (2018): 219–246.
Watkins, Philip C., Michael Frederick, Don E. Davis, and Robert A. Emmons. “Exploring the Cognitive Context of Gratitude to God: Emotional Impact and Appraisals of Benefits from God.” *Journal of Positive Psychology* 19, no. 1 (2024): 166–182. https://doi.org/10.1080/17439760.2023.2230458.
Williams, Brett, Andrys Onsman, and Ted Brown. “Exploratory Factor Analysis: A Five-Step Guide for Novices.” *Journal of Emergency Primary Health Care* 8, no. 3 (2010): 1–13.
Witvliet, Charlotte van Oyen, Fallon J. Richie, Lindsey M. Root Luna, and Daryl R. Van Tongeren. “Gratitude Predicts Hope and Happiness: A Two-Study Assessment of Traits and States.” *Journal of Positive Psychology* 14, no. 3 (2019): 271–282. http://doi.org/10.1080/17439760.2018.1424924.
Wolf, Erika J, Kelly M Harrington, Shaunna L Clark, and Mark W Miller. “Sample Size Requirements for Structural Equation Models: An Evaluation of Power, Bias, and Solution Propriety.” *Educational and Psychological Measurement* 76, no. 6 (2015): 1–21.
Wood, Alex M., Jeffrey J. Froh, and Adam W.A. Geraghty. “Gratitude and Well-Being: A Review and Theoretical Integration.” *Clinical Psychology Review* 30, no. 7 (2010): 890–905. http://dx.doi.org/10.1016/j.cpr.2010.03.005.
Worthington, Roger L, and Tiffany A Whittaker. “Scale Development Research: A Content Analysis and Recommendations for Best Practices.” *The Counseling Psychologist* 34, no. 6 (2006): 806–838.
Wu, Stephen, Stephen Ellingson, Paul Hagstrom, and Jaime Kucinskas. “Religion and Refugee Well-Being: The Importance of Inclusive Community.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 60, no. 2 (2021): 291–308.
Xiang, Yanhui, and Rong Yuan. “Why Do People with High Dispositional Gratitude Tend to Experience High Life Satisfaction? A Broaden-and-Build Theory Perspective.” *Journal of Happiness Studies* 22, no. 6 (2021): 2485–2498. https://doi.org/10.1007/s10902-020-00310-z.
Yoo, Jieun. “Gratitude and Subjective Well-Being among Koreans.” *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17, no. 22 (2020): 2–10.
Yoon, Eunju, Christine Chih Ting Chang, Angela Clawson, Michael Knoll, Fatma Aydin, Laura Barsigian, and Kelly Hughes. “Religiousness, Spirituality, and Eudaimonic and Hedonic Well-Being.” *Counselling Psychology Quarterly* 28, no. 2 (2015): 132–149.
You, Sukkyung, and Sun Ah Lim. “Religious Orientation and Subjective Well-Being: The Mediating Role of Meaning in Life.” *Journal of Psychology and Theology* 47, no. 1 (2019): 34–47.
Yusuf, Muhammad. “Housewives’ Psychological Well-Being from Qur’anic Perspective: The Case Of Women’s Roles in Improving Family Economic

Welfare in Bugis and Mandar Communities." *Journal of Positive School Psychology* 6, no. 12 (2022): 1541–1550.

GLOSARIUM

Istilah	Definisi
Abdullah–Khalifah	Konsep antropologis Islam yang memposisikan manusia sebagai hamba Allah sekaligus pengelola kehidupan sosial, moral, dan ekologis di bumi.
Agency Hope	Komponen motivasional harapan yang merefleksikan keyakinan individu terhadap kemampuannya merumuskan dan mengejar tujuan hidup.
Aḥsan Taqwīm	Prinsip Qur'ani tentang kesempurnaan penciptaan manusia yang menjadi dasar normatif pengembangan potensi diri.
Al-Nafs al-Muṭma'innah	Kondisi jiwa yang mencapai ketenangan spiritual melalui penerimaan terhadap ketetapan Ilahi.
Analisis Kualitatif Eksplanatoris	Tahap kualitatif dalam desain explanatory sequential mixed methods yang bertujuan menafsirkan hasil kuantitatif secara mendalam.
Antecendent Factors of Well-Being	Faktor psikospiritual awal, seperti religiusitas, rasa syukur, dan harapan, yang berkontribusi terhadap kesejahteraan psikologis.
Autonomy	Dimensi kesejahteraan psikologis yang menunjukkan kapasitas pengambilan keputusan mandiri berdasarkan standar internal.
Autonomi Bermoral	Kemandirian psikologis yang terintegrasi dengan tanggung jawab etis dan nilai keimanan.
Confirmatory Factor Analysis (CFA)	Teknik analisis faktor berbasis teori untuk menguji kesesuaian struktur konstruk laten dengan data empiris.
Comparative Fit Index (CFI)	Indeks kecocokan model dalam analisis SEM yang membandingkan model hipotetik dengan model independen.
Covariance-Based Structural Equation Modeling (CB-SEM)	Pendekatan SEM berbasis kovarians untuk menguji hubungan kausal antar konstruk laten.
Cronbach's Alpha	Koefisien reliabilitas yang mengukur konsistensi internal item dalam suatu skala.
Cross-Validation	Prosedur pengujian stabilitas model menggunakan sampel atau subset data yang berbeda.
Dekolonisasi Psikologi	Pendekatan pengembangan teori psikologi yang merekognisi konteks budaya dan religius non-Barat.
Dimensi Islamic Psychological Well-Being Enam Struktur	Struktur empiris IPWB hasil rekonstruksi faktor yang merepresentasikan kesejahteraan Muslim secara holistik.
Double Hermeneutic	Proses interpretasi berlapis dalam penelitian fenomenologis antara pemaknaan partisipan dan peneliti.
Eigenvalue	Nilai statistik dalam EFA yang menunjukkan besarnya varians yang dijelaskan oleh suatu faktor.
Environmental Mastery	Kemampuan individu mengelola tuntutan lingkungan secara efektif sesuai kebutuhan psikologisnya.
Eudaimonic Well-Being	Konsep kesejahteraan yang menekankan aktualisasi potensi, makna hidup, dan fungsi optimal manusia.

Exploratory Factor Analysis (EFA)	Analisis statistik untuk mengidentifikasi struktur faktor laten tanpa asumsi model awal.
Explanatory Sequential Mixed Methods	Desain penelitian campuran yang diawali kuantitatif dan dilanjutkan kualitatif untuk pendalaman makna.
Factor Loading	Koefisien korelasi antara indikator terukur dan konstruk laten.
Fit Indices (RMSEA, CFI, TLI)	Serangkaian indikator statistik yang digunakan untuk menilai kecocokan model SEM.
Gratitude Toward God	Bentuk rasa syukur religius yang diarahkan kepada Tuhan sebagai sumber makna dan penerimaan hidup.
Harapan *(Hope)*	Konstruk kognitif-motivasional yang terdiri atas agency dan pathways dalam pencapaian tujuan.
Harapan Aktif	Bentuk harapan yang terwujud melalui ikhtiar, evaluasi diri, dan adaptasi strategi kehidupan.
Hedonic Well-Being	Kesejahteraan yang ditandai pengalaman emosi positif dan kepuasan hidup.
Health-Related Quality of Life (HRQOL)	Persepsi individu terhadap kualitas hidup yang dipengaruhi kondisi kesehatan fisik dan mental.
Information Power	Prinsip penentuan ukuran sampel kualitatif berdasarkan kedalaman dan relevansi informasi.
Informed Consent	Persetujuan partisipan yang diberikan secara sadar sebelum keterlibatan penelitian.
Intrinsic Religious Orientation	Orientasi keberagamaan yang menjadikan agama sebagai tujuan utama kehidupan.
Islamic Filter Approach	Kerangka rekonstruksi teori psikologi melalui penyaringan nilai-nilai Islam.
Islamic Psychological Well-Being (IPWB)	Konstruk kesejahteraan psikologis Muslim yang mengintegrasikan dimensi psikologis, spiritual, sosial, dan transenden.
Keseimbangan Dunia–Akhirat	Orientasi hidup holistik yang memadukan keberhasilan dunia dengan keselamatan akhirat.
Keseimbangan Spiritual	Harmoni relasi manusia dengan Tuhan sebagai inti kesejahteraan Islami.
Koefisien Determinasi (R^2)	Proporsi varians konstruk dependen yang dijelaskan oleh variabel prediktor.
Mediasi	Mekanisme pengaruh tidak langsung suatu variabel melalui variabel perantara.
Mixed Methods Research	Pendekatan penelitian yang mengintegrasikan metode kuantitatif dan kualitatif.
Model Fit Structural Equation Modeling	Tingkat kesesuaian model struktural dengan data empiris.
Pathways Hope	Komponen kognitif harapan yang berkaitan dengan perencanaan strategi mencapai tujuan.
Personal Growth	Dimensi kesejahteraan yang menunjukkan perkembangan kapasitas diri secara berkelanjutan.
Positive Relationship with Others	Kemampuan membangun relasi interpersonal yang hangat dan bermakna.
Purpose in Life	Kejelasan arah, tujuan, dan makna eksistensial kehidupan.

Psychological Well-Being (PWB)	Kondisi fungsi psikologis optimal yang terdiri dari enam dimensi utama.
Religiusitas	Tingkat keyakinan, praktik, dan pengalaman keagamaan individu.
Reliabilitas Skala	Tingkat konsistensi pengukuran suatu instrumen psikologis.
Root Mean Square Error of Approximation (RMSEA)	Indeks kesalahan aproksimasi model dalam SEM.
Riḍā	Sikap penerimaan penuh terhadap ketetapan Allah yang menghasilkan ketenangan batin.
Sa'ādah	Konsep kebahagiaan tertinggi dalam Islam yang berorientasi pada kesempurnaan dunia dan akhirat.
Self-Acceptance	Penerimaan realistis terhadap diri sendiri, termasuk kekuatan dan kelemahan.
Structural Equation Modeling (SEM)	Teknik analisis multivariat untuk menguji hubungan kausal antar konstruk laten.
Subjective Well-Being (SWB)	Evaluasi subjektif individu terhadap kebahagiaan dan kepuasan hidup.
Syukur sebagai Energi Ketahanan	Dimensi syukur yang mendorong daya juang, produktivitas, dan kebermaknaan hidup.
Syukur sebagai Mekanisme Psikospiritual	Proses kognitif-spiritual yang menumbuhkan penerimaan, ketenangan, dan optimisme.
Transformasi Diri Religius	Perubahan internal melalui integrasi pengalaman hidup dengan nilai keimanan.
Tucker–Lewis Index (TLI)	Indeks kecocokan model SEM berbasis kompleksitas model.
Well-Being	Kondisi kesejahteraan menyeluruh yang mencakup aspek psikologis, sosial, dan spiritual.

INDEKS NAMA DAN ISTILAH

A
Abduh, 42
Active Hope, 88, 89
Adab, 162
Agency, 69, 70, 71, 73, 76, 77, 87, 88
Agency hope, 9, 20, 69, 70, 76, 87, 88
Aḥsan taqwīm, 42, 82, 84, 99, 116
Aktualisasi diri, 3
Aktualisasi diri transendental, 121, 135
Aktualisasi fitrah, 82, 83, 84, 99, 116
Al-Ghazali, 38, 43
Al-nafs al-ammārah, 44
Al-nafs al-lawwāmah, 44
Al-nafs al-muṭmaʾinnah, 44
Al-Qurṭubī, 40, 118
Al-Ṭabarī, 40, 42, 118
Al-Ṭabāṭabāī, 38, 40, 41, 42, 43, 44
Allport, 26, 27, 31, 32, 161
Aristoteles, 31, 38, 39
Autonomy, 5, 26, 27, 28, 30, 41
Autonomi bermoral, 82, 83, 84, 99

B
Bartlett's Test of Sphericity, 104, 105
Berdoa, 172, 173
Bersyukur, 163, 164, 165, 166, 167, 199
Budaya kolektif, 157
Budaya Timur, 34
Bugis, 3

C
CB-SEM, 95
CFA, 79, 83, 85, 87, 88, 92, 93, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 109, 110, 113, 114
Co-producer of meaning, 155
Composite Reliability (CR), 136, 137
Confirmatory Data Analysis (CDA), 99
Cross-case RTA, 155
Cross-loading, 107
Cross-validation, 100, 103

D
Double hermeneutic, 96, 156, 160
Dukungan emosional, 171

Dukungan keluarga, 172
Dukungan sosial, 159, 172, 198

E
EFA, 79, 83, 88, 92, 93, 94, 99, 100, 103, 105, 107, 109, 114
Eigenvalue, 105, 106, 107
Emergent themes, 160, 198
Empati sosial, 162, 163
Energi ketahanan, 164, 165
Energi motivasional, 199
Environmental mastery, 5, 26, 27, 28, 30, 35, 36, 116
Erikson, 5, 26, 32
Etika relasional, 199
Eudaimonia, 3, 5, 6, 18, 25, 27, 31, 34, 39
Exploratory Data Analysis (EDA), 99
Exploratory Factor Analysis, 79, 92, 93, 94, 99
Extrinsic-personal religiosity, 8, 10, 13, 14, 15, 16, 22
Extrinsic-social religiosity, 8, 10, 13, 14, 15, 16, 22
F
Factor analysis, 93
Factor Analysis (FA)-based parallel analysis, 105, 107
Factor loading, 107, 108, 109, 110, 111, 112
Fenomenologi, 80, 92, 93, 96, 153
Fitrah, 42, 43
Fleksibilitas beragama, 158, 167, 170
Frankl, 5, 27, 32
Full-functioning person, 25

G
God-oriented, 82
Gratitude, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23
Gratitude Toward God Scale, 86, 87
Gratitude Towards God (GTG), 154

H
Harapan, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 30, 31, 68, 69, 70, 71, 73, 76, 77, 80, 82, 87, 88, 89, 92, 93, 123, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 162, 165, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 198, 199
Hedonisme, 3, 5, 6, 7, 8, 18, 19, 25, 33, 34
Hedonisme materialistik, 118

I
Ibadah, 29, 33, 34, 68, 157, 160, 162, 163, 166, 170, 172, 198
Identitas pascakrisis, 160
Ikhtiar, 160, 164, 190, 191, 199

In-depth interview, 92
Indirect effect, 141, 142, 143
Information power, 92, 155
Informed consent, 90, 153, 154
Interpretative Phenomenological Analysis (IPA), 93, 96, 97, 155, 156, 160, 198
Intrinsic religiosity, 8, 10, 13, 14, 15, 16, 21, 22
Islamic filter approach, 4, 6, 14, 21, 35
Islamic psychological well-being, 12, 13, 14, 15, 16, 21, 22, 23, 25, 31, 35, 37, 68, 71, 73, 76, 77, 99, 103, 113, 114, 115, 121, 123, 135, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 153, 154, 162
Islamic religiosity, 7, 8, 17
Islamic well-being, 6, 19, 33
Izzat, 3

J
Jahoda, 26, 31
Jaringan sosial keagamaan, 167, 171
Jung, 5, 26, 31, 32

K
Kaiser-Meyer-Olkin (KMO), 104, 105
Kebahagiaan akhirat, 39, 40
Kebahagiaan duniawi, 40, 41, 118, 154
Keberagamaan, 157, 158, 162, 167
Kesehatan mental, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 19, 20, 21, 29, 30, 33, 37
Ketenangan, 157, 160, 162, 163, 164, 167, 168, 172, 199
Keterhubungan Spiritual dengan Allah, 135
Khalifah, 42, 44, 82

L
Likert, 82, 84, 86, 88, 92
Lived experience, 155, 160

M
Maslow, 5, 26, 31, 32
Mastery, 70, 71
Measurement of Sampling Adequacy, 105
Mekanisme harapan, 199
Mekanisme motivasional, 198, 199
Mekanisme psikologis, 155, 199
Mekanisme psikospiritual, 163, 164
Miskawayh, 38
Mixed methods, 13, 19, 22, 79, 82
Mu'tazilah, 42
Muslim, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 42, 77, 82, 89, 90, 91, 92, 93, 99, 113, 116, 121, 154, 155, 157, 160, 161, 162, 165, 172, 199

N
Nietzsche, 5, 6, 34
Nilai Islam, 99, 116, 121, 144, 161
Nilai non-epistemik, 2, 4, 14, 15, 16, 21, 99, 144
Non-probability sampling, 90, 91

O
Orientasi keagamaan, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 21, 22, 23, 73, 76, 77, 80, 84, 85, 86, 92, 93, 123, 127, 131, 135, 137, 144, 153, 154, 155, 157, 158, 160, 167, 168, 169, 198
Orientasi keagamaan ekstrinsik-personal, 15, 80, 85, 92, 137, 139, 140, 142, 143
Orientasi keagamaan ekstrinsik-sosial, 15, 80, 85, 92, 137, 139, 142
Orientasi keagamaan intrinsik, 13, 15, 16, 22, 80, 85, 92, 136, 137, 138, 141

P
Parallel analysis, 105, 107
Parsimony, 107
Pathways hope, 9, 20, 69, 70, 76, 87, 88
Pattern matrix, 107
Peak experiences, 32
Pemaknaan individu, 155
Penerimaan transenden, 82, 83, 84, 99, 116
Pengalaman subjektif, 153, 155
Penghambaan, 162, 163
Personal growth, 5, 26, 27, 28, 30, 32, 35, 36, 42, 116
Psychological well-being (PWB), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 43, 76, 79, 82, 86, 90, 99, 114, 115, 116

R
Rasa syukur, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 30, 66, 74, 77, 131, 132, 153, 154, 155, 156, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 185, 198, 199
Rasa syukur kepada Tuhan, 66, 74, 76, 77, 80, 82, 86, 87, 92, 93, 123, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 144, 153, 154, 155, 156, 162, 198, 199
Reflexive Thematic Analysis (RTA), 22, 23, 93, 96, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 167, 172
Religiusitas, 1, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 17, 18, 19, 20, 30, 31, 32, 33, 76, 167, 170
Riḍā, 43, 44, 82, 84, 99, 116, 154
RMSEA, 85, 87, 88, 95, 101, 102, 109, 110, 135, 136
Ryff, 3, 5, 6, 7, 14, 19, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 39, 41, 43, 44, 99, 114, 116

S
Sa'ādah, 6, 22, 37, 38, 39, 118
Self-acceptance, 5, 26, 27, 29, 30, 32, 34, 35, 36, 43, 116

SEM, 22, 82, 91, 92, 94, 95, 123, 135, 136, 137, 143
Shaqāwah, 38
Spiritualitas, 3, 5, 6, 7, 8, 12, 13, 18, 20, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 70, 71, 157, 159, 162, 167, 172, 199
Subjective well-being (SWB), 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 17, 20, 25, 30, 68, 73
Subordinate themes, 160, 198
Sufisme, 34
Superordinate themes, 160, 190, 191, 198
Syukur, 30, 43, 44, 66, 74, 77, 156, 157, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 185, 199
Systematic literature review (SLR), 6, 7, 13, 14, 16, 17, 18

T

Tanggung jawab kekhalifahan, 82, 83, 84, 99
Tauhid, 82
Tema reflektif, 157, 158, 159
Temuan kuantitatif, 153, 155, 160, 198, 199
TLI, 85, 87, 88, 95, 101, 109, 110, 135, 136
Transformasi diri, 167, 169, 171
Tuhan, 34, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 66, 74, 76, 77, 82, 86, 87, 92, 93, 123, 131, 132, 135, 137, 138, 141, 144
Tucker-Lewis Index (TLI), 101

U

Ubudiyah, 160, 185
Ukhuwah, 172
Unidimensional, 86, 87
Unifying philosophy of life, 32

V

Verbatim, 153, 156
Visi hidup Muslim, 167, 171, 199
Visi moral, 170, 171

W

Well-being, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 43, 74, 76, 77, 79, 99, 114, 115, 116, 123, 124, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 153, 154, 161
Worldview Islam, 121, 161

LAMPIRAN-LAMPIRAN

LAMPIRAN PROSES ADAPTASI SKALA *RELIGIOUS ORIENTATION*

A. Adaptasi Skala *Religious Orientation Scale*

Pengukuran *religious orientation* yang digunakan pada penelitian ini menggunakan skala *the Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale* dari Gorsuch & McPherson. *The Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale* terdiri dari 14 item dengan skala *likert* 5 poin yang mengukur orientasi intrinsik, orientasi ekstrinsik pribadi, dan orientasi ekstrinsik sosial. Alat ukur ini akan diadaptasi dalam penelitian ini mengikuti prosedur adaptasi alat ukur menurut standar *International Test Commission* (ITC)[1]. Berikut ini langkah-langkah dalam mengadaptasi skala *Religious Orientation Scale* :

1. Tahap *Pre-Condition*

Peneliti utama menghubungi Richard Gorsuch sebagai peneliti yang mengembangkan skala *the Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale* untuk meminta izin mengadaptasi skala ini. Selanjutnya perlu dipastikanbahwa definisi dan konten konstruk yang diukur dalam populasi target sesuai dengan tujuan penggunaan tes. Tujuannya untuk meminimalkan pengaruh perbedaan budaya dan linguistik yang tidak relevan dengan tujuan penggunaan tes.

2. Tahap Penerjemahan

Tahap ini memilih penerjemah dan ahli yang memiliki pengetahuan mendalam tentang bahasa, budaya, dan prinsip pengembangan tes. Menggunakan desain dan prosedur terjemahan yang sesuai, yaitu *forward-backward translation*. Pada tahap ini, peneliti dibantu oleh empat penerjemah. Dua orang untuk *forward translation* yang merupakan ahli bahasa dan psikologi dan dua orang untuk *backward translation* yang merupakan ahli bahasa dan psikologi. Penerjemah ini sudah terbiasa melakukan untuk menerjemahkan skala psikologi debgab skor TOEFL minimal 550, berikut ini hasil penerjemahan yang dilakukan :

Dimensi	Item Asli	Terjemahan Awal (Wita Wulandari, S.S.)	Terjemahan Awal (Muthmainah Mufidah, M.Psi., Psikolog)	*Back Translation* (Dicky Priyana, S.Hum)	*Back Translation* (Farraas Afiefah Muhdiar, M.Sc., M.Psi., Psikolog)
Intrinsic Orientation	*I enjoy reading about my religion.*	Saya sangat menikmati belajar tentang agama saya.	Saya menikmati membaca terkait agama saya.	*I really enjoy learning my religion.*	*I enjoy reading about my religion.*
	It is important to me to spend time in private	Bagi saya, penting untuk meluangkan waktu dalam	Penting bagi saya untuk meluangkan waktu untuk	*It is important for me to spend time for self-*	*It is important to me to take time for my own*

[1] "The ITC Guidelines for Translating and Adapting Tests (Second Edition)," *International Test Commission*, 2017.

thought and prayer.	renungan dan doa pribadi.	pikiran sendiri dan berdoa.	*reflection and prayer.*	*thoughts and to pray.*
I have often had a strong sense of God's presence.	Saya sering merasakan kehadiran Allah dengan begitu kuat.	Saya sering merasakan kehadiran Allah SWT dengan kuat.	*I often feel the presence of God strongly.*	*I often feel the presence of Allah SWT strongly.*
I try hard to live all my life according to my religious beliefs.	Saya berusaha keras menjalani seluruh hidup saya sesuai dengan keyakinan agama saya.	Saya berusaha keras untuk menjalani seluruh kehidupan saya sesuai dengan keyakinan agama saya.	*I endeavor to live my whole life according to my beliefs.*	*I try hard to live my whole life according to my religious beliefs.*
My whole approach to life is based on my religion.	Seluruh pendekatan hidup saya didasarkan pada agama saya.	Seluruh pendekatan saya terhadap kehidupan didasarkan pada agama saya.	*My whole approach to life is based on my religion.*	*My whole approach to life is based on my religion*
Although I believe in my religion, many other things are more important in life. (Reversed)	Meskipun saya mempercayai agama saya, banyak hal lain yang lebih penting dalam hidup. (Dibalik)	Meskipun saya percaya dengan agama saya, banyak hal lain yang lebih penting dalam hidup (Dibalik)	*Although I believe in my religion, many other things are more important in life. (Reverse)*	*Although I believe in my religion, there are many other things that are more important in life. (Reversed)*
Although I am religious, I don't let it affect my daily life. (Reversed – Single Item)	Walaupun saya religius, saya tidak membiarkannya mempengaruhi kehidupan sehari-hari saya. (Dibalik – Satu Item)	Meskipun saya religius, saya tidak membiarkannya memengaruhi kehidupan sehari-hari saya. (Dibalik – aitem tunggal)	*Although I am religious, I do not let things affect my daily life. (Reverse – One Item)*	*Although I am religious, I do not let it affect my daily life. (Reversed – single item)*
It doesn't much matter	Tidak terlalu penting apa yang saya	Tidak masalah apa yang saya yakini selama	*It does not really matter what*	*It does not matter what I believe as*

	what I believe so long as I am good. (Reversed)	yakini selama saya berbuat baik. (Dibalik)	saya bersikap baik. (Dibalik).	*I believe as long as I do good things. (Reverse)*	*long as I behave well. (Reversed).*
Extrinsic-Social Orientation	*I go to church because it helps me to make friends.*	Saya pergi ke masjid karena hal itu membantu saya menjalin pertemanan.	Saya pergi ke masjid karena masjid membantu saya mendapatkan teman.	*I go to the mosque because it helps me to make friends.*	*I go to the mosque because it helps me make friends.*
	I go to church mostly to spend time with my friends.	Saya pergi ke masjid terutama untuk menghabiskan waktu bersama teman-teman saya.	Saya pergi ke masjid utamanya untuk menghabiskan waktu dengan teman-teman saya.	*I particularly go to the mosque to spend time with my friends.*	*I go to the mosque mainly to spend time with my friends.*
	I go to church mainly because I enjoy seeing people I know there. (Single Item)	Saya pergi ke masjid terutama karena saya senang bertemu dengan orang-orang yang saya kenal di sana. (Satu Item)	Saya pergi ke masjid utamanya karena saya senang bertemu orang-orang yang saya kenal di sana. (Aitem tunggal)	*I commonly go to the mosque because I enjoy seeing people I recognize. (One Item)*	*I go to the mosque mainly because I enjoy meeting people I know there. (Single item)*
Extrinsic-Personal Orientation	*I pray mainly to gain relief and protection.*	Saya beribadah terutama untuk mendapatkan kelegaan dan perlindungan.	Saya berdoa utamanya untuk mendapatkan keringanan dan perlindungan.	*I usually worship for relief and protection.*	*I pray mainly for relief and protection.*
	What religion offers me most is comfort in times of trouble and sorrow. (Single Item)	Apa yang paling ditawarkan agama kepada saya adalah kenyamanan di saat kesulitan dan kesedihan. (Satu Item)	Agama yang paling banyak menawarkan saya kenyamanan di saat-saat sulit dan sedih. (Aitem tunggal)	*Religion provides me a source of comfort when dealing with trouble and sadness. (One Item)*	*Religion is the one that offers me the most comfort in times of trouble and sadness. (Single item)*

Prayer is for peace and happiness	Ibadah adalah untuk kedamaian dan kebahagiaan.	Doa adalah untuk kedamaian dan kebahagiaan.	*Worship is a way to find peace and happiness.*	*Prayer is for peace and happiness.*

3. Tahap *Peer-review* Penerjemahan

Satu orang Profesor Psikologi membandingkan hasil terjemahan, terjemahan balik, dan instrumen asli berdasarkan kesamaan bahasa dan makna. Pada tahap ini. Satu orang ahli melakukan proses sintesis penerjemahan untuk digunakan sebagai terjemahan skala yang dipakai, Berikut ini adalah hasil dari penerjemahan skala :

Dimensi	Sintesis Penerjemahan Item	Kode
Intrinsic Orientation	Saya sangat menikmati saat belajar tentang agama saya.	IO1
	Penting bagi saya meluangkan waktu untuk merenung dan berdoa.	IO2
	Saya merasakan kehadiran Allah SWT dengan begitu kuat dalam keseharian saya.	IO3
	Saya berusaha menjalani hidup sesuai dengan ajaran agama saya.	IO4
	Saya menjalani hidup dengan berpedoman pada ajaran agama saya.	IO5
	Selain keyakinan kepada agama, terdapat hal-hal lain yang juga penting bagi saya.	IO6
	Kayakinan agama saya tidak berpengaruh terhadap kehidupan sehari-hari saya.	IO7
	Keyakinan terhadap agama penting, tetapi lebih penting selalu berbuat baik.	IO8
Extrinsic-Social Orientation	Saya pergi ke masjid agar dapat berteman dengan orang lain.	ESO1
	Saya pergi ke masjid terutama untuk menghabiskan waktu bersama teman-teman saya.	ESO2
	Saya pergi ke masjid terutama karena saya senang bertemu dengan orang-orang yang saya kenal di sana.	ESO3
Extrinsic-Personal Orientation	Tujuan utama saya beribadah untuk mendapatkan ketenangan dan perlindungan.	EPO1
	Bagi saya, agama dapat memberikan ketenangan saat menghadapi kesulitan dan kesedihan.	EPO2
	Ibadah dapat memberikan saya kedamaian dan kebahagiaan.	EPO3

4. Tahap Penilaian Ahli

Tahap ini dilakukan oleh empat ahli yang memiliki latar belakang pendidikan psikologi. Tahapan ini keterbacaan dan konsistensi dari setiap item terkait konstruk ukuran. Penilaian kuantitatif dihitung menggunakan Aiken's V.

5. Tahap Uji Keterbacaan

Lima partisipan berpartisipasi untuk mengisi draf final kuesioner yang bertujuan mengevaluasi apakah instruksi dan item dapat dipahami dengan mudah. Semua partisipan tidak memiliki latar belakang Psikologi atau Psikometri dan belum mengetahui *religious orientation scale* sebelum berpartisipasi dalam uji keterbacaan.

6. Tahap Uji Coba

Kuesioner disebarkan secara online menggunakan *Microsoft Forms* kepada Muslim Warga Negara Indonesia yang berusia 18 – 60 tahun. Penyebaran kuesiner ini dilakukan sejak tanggal 1 Februari 2025 – 14 Februari 2025. Kuesioner ini berisikan, tujuan, petunjuk pengisian, hak, imbalan, kontak peneliti, dan persetujuan partisipan.

7. Tahap Analisis Faktor

Tahap Analisis Faktor Confirmatory Factor Analysis (CFA) dengan *software* Jamovi. CFA dilakukan untuk melihat kesesuaian hipotesis struktur skala dengan data empiris[2]. Model CFA perlu melaporkan nilai *Chi-Square* untuk mengukur selisih antara matriks kovarians yang diprediksi oleh model (Σ) dan matriks kovarians dari data sebenarnya (S). Tetapi, *Chi-Square* ini sangat sensitif terhadap sampel yang jumlahnya besar. Kriterinya, jika nilai $p > 0,05$; maka model fit atau diterima. Selanjutnya, model CFA memenuhi tiga kriteria utama, yaitu *Root Mean Square Error of Approximation* (RMSEA), *Comparative Fit Index* (CFI), dan *Tucker-Lewis Index* (TLI). RMSEA dapat mengukur seberapa besar kesalahan aproksimasi dalam model per unit derajat kebebasan (*degree of freedom*) dengan kriteria RMSEA < 0,05; artinya model sangat fit. CFI dapat membandingkan model yang dibangun dengan model nol (*null model*), yaitu model tanpa hubungan antar item. Kriterianya CFI > 0,90; maka model fit dan CFI > 0,95; maka model sangat fit. TLI memberikan penalti terhadap model yang terlalu kompleks dengan kriteria TLI > 0,90; maka model fit dan TLI > 0,95; maka model sangat fit[3].

Dalam melakukan analisis, peneliti menggunakan *software* Jamovi. Pada *the Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale* teridi dari tiga dimensi, yaitu *Intrinsic Orientation* berjumlah delapan item; *Extrinsic-Social Orientation* berjumlah tiga item; dan *Extrinsic-Social Orientation* berjumlah tiga item. Berikut ini adalah hasil analisis model fit CFA dari skala ini :

Model Fit

Model Fit	Tiga Faktor
X^2	346

[2] Sasaki et al., "Japanese Version of the 42-Item Psychological Well-Being Scale (PWBS-42): A Validation Study."h.3-4.

[3] Umar and Nisa, "Uji Validitas Konstruk Dengan CFA Dan Pelaporannya."h.7-8.

df	74
p	<0.001
RMSEA	0.0801
CFI	0.0889
TLI	0.0863

Hasil CFA menunjukkan kecocokan model yang kurang optimal secara signifikan. Hal ini terlihat jelas dari nilai *Chi-Square* (χ^2) sebesar 346 dengan *degree of freedom* (df) sebesar 74 serta *p-value* kurang dari 0.001. Kondisi ini diinterpretasikan sebagai terdapat perbedaan substansial antara struktur teoritis tiga faktor yang dihipotesiskan dengan pola data empiris yang ditemukan di lapangan. Nilai RMSEA sebesar 0.0801 menunjukkan kecocokan model yang berada pada batas kategori marginal atau kurang baik, sehingga menunjukkan bahwa secara umum model masih kurang ideal dan memerlukan revisi lebih lanjut. Nilai CFI sebesar 0.0889 dan TLI sebesar 0.0863 yang sangat rendah semakin mempertegas kondisi buruknya kecocokan model ini. Nilai-nilai tersebut jauh berada di bawah standar kecocokan minimum yang secara umum diterima, yaitu ≥ 0.90. Hasil ini menunjukkan bahwa model tiga faktor yang diuji benar-benar tidak sesuai dengan data empiris dan memerlukan evaluasi atau revisi besar secara teoritis maupun empiris, seperti menghapus atau mengganti item yang bermasalah, mengubah spesifikasi faktor, atau mengkaji ulang landasan teoritis dari model pengukuran tersebut.

Peneliti menghapus item yang bermasalah untuk meningkatkan model fit dari skala ini. Dua item dihapus karena memiliki beberapa masalah, yaitu item IO6 dan IO8. Item IO6 dan IO8 perlu dihapus karena keduanya menunjukkan kontribusi yang sangat rendah dan tidak signifikan terhadap model. Item IO6 memiliki *standard factor loading* sebesar -0.0147 dengan nilai p = 0.744, yang berarti tidak ada korelasi positif antara item dengan faktor yang diukur, bahkan menunjukkan arah hubungan yang tidak sesuai. Item IO8 juga memiliki *standard factor loading* sangat rendah sebesar 0.0357 dengan nilai p = 0.427 yang juga tidak memenuhi syarat signifikansi statistik dan kontribusi terhadap faktor. Item IO7 dihapus karena memiliki *standard factor loading* yang rendah sebesar 0.3713. Setelah menghapus kedua item tersebut, penelti melakukan analis CFA ulang terhadap skala ini :

Model Fit Tiga Faktor Baru

Model Fit	Enam Faktor
X^2	146
df	41
p	<0.001
RMSEA	0.0667
CFI	0.953
TLI	0.937

CFA pada model tiga faktor yang menghapus item IO6, IO7, dan IO 8 menunjukkan bahwa model tersebut memiliki kecocokan yang cukup baik secara keseluruhan. *Chi-Square* (χ^2) sebesar 146 dengan df sebesar 41 menunjukkan adanya perbedaan yang signifikan antara model teoritis dengan data empiris, karena *p-value*

kurang dari 0.001. Tetapi, *Chi-Square* dalam CFA sangat sensitif terhadap ukuran sampel, sehingga pada sampel besar, hasil yang signifikan tidak selalu menunjukkan model yang buruk. Maka dari itu, perlu mengecek nilai RMSEA, CFI, dan TLI. Nilai RMSEA sebesar 0.0667 menunjukkan bahwa model berada dalam kategori fit yang cukup baik, karena berada di bawah ambang batas 0.08, yang berarti kesalahan aproksimasi model masih dapat diterima. Nilai CFI sebesar 0.953 dan TLI sebesar 0.937, keduanya lebih besar dari 0.90, menunjukkan bahwa model ini memiliki kecocokan yang sangat baik. CFI yang mendekati 1 mengindikasikan bahwa model ini dapat secara efektif menggambarkan data empiris bila dibandingkan dengan model *baseline*. TLI yang tinggi menunjukkan bahwa model ini tidak terlalu kompleks, sehingga cukup efisien dalam menggambarkan struktur data. Model tiga faktor baru ini dapat dikatakan memiliki kecocokan yang baik dan dapat digunakan.

Standard factor loading menjadi hal yang perlu dilaporkan selanjutnya, nilai koefisien *standard factor loading* untuk semua item dengan hasil uji signifikasnsinya[4]. Berikut ini hasil *standard factor loading* berserta uji signifikasninya dari skala IPWB enam faktor menggunakan *software* Jamovi :

Factor Loadings

Factor	*Indicator*	*Estimate*	*Std. Estimate*	*p*
Intrinsic Orientation	IO1	0.423	0.703	<0.001
	IO2	0.381	0.650	<0.001
	IO3	0.391	0.544	<0.001
	IO4	0.452	0.763	<0.001
	IO5	0.457	0.792	<0.001
Extrinsic-Social Orientation	ESO1	0.575	0.572	<0.001
	ESO2	0.694	0.702	<0.001
	ESO3	0.796	0.770	<0.001
Extrinsic-Social Orientation	EPO1	0.466	0.688	<0.001
	EPO2	0.482	0.717	<0.001
	EPO3	0.496	0.763	<0.001

Model ini menunjukkan bahwa semua indikator pada ketiga faktor memiliki *standardized estimate* yang cukup tinggi dan signifikan secara statistik. Faktor *Intrinsic Orientation* yang terdiri dari lima indikator dengan nilai *standardized estimate* berkisar antara 0.544 hingga 0.792. Indikator dengan nilai *loading* tertinggi adalah IO5 (0.792), diikuti oleh IO4 (0.763), yang menunjukkan kontribusi yang sangat kuat terhadap faktor ini. Indikator IO3 memiliki nilai *loading* paling rendah sebesar 0.544, tetapi masih berada dalam kategori dapat diterima untuk mendukung konstruk. Nilai p untuk semua indikator pada faktor ini adalah <0.001, yang berarti semua item signifikan secara statistik dalam mengukur *Intrinsic Orientation*. Faktor *Extrinsic-Social Orientation* terdapat tiga indikator dengan nilai *standardized estimate* antara 0.572 hingga 0.770. Indikator ESO3 memiliki kontribusi paling kuat dengan nilai loading 0.770, sedangkan ESO1 memiliki kontribusi yang lebih rendah

[4] Umar and Nisa, "Uji Validitas Konstruk Dengan CFA Dan Pelaporannya."h.10.

namun masih cukup baik, yaitu 0.572. Nilai p pada semua indikator di faktor ini juga <0.001, menunjukkan bahwa seluruh item berkontribusi secara signifikan dalam membentuk faktor *Extrinsic-Social Orientation*.

Faktor *Extrinsic-Social Orientation* juga menunjukkan hasil yang sangat baik, dengan nilai standardized estimate berkisar antara 0.688 hingga 0.763. Item EPO3 memiliki kontribusi terbesar dengan nilai 0.763, sementara EPO1 memiliki kontribusi terendah di antara indikator pada faktor ini, yaitu 0.688, namun tetap berada dalam kategori kuat. Nilai p pada seluruh item faktor ketiga ini juga <0.001, yang menguatkan bahwa semua item signifikan secara statistik. Model CFA ini menunjukkan bahwa seluruh indikator pada ketiga faktor memiliki *standardized estimate* yang kuat dan nilai p yang sangat signifikan, menandakan bahwa ketiga faktor ini dapat diandalkan untuk mengukur konstruk yang dimaksud. Dengan tidak adanya item yang memiliki loading di bawah ambang batas minimum (0.40), model ini dapat dikatakan fit dan valid, serta layak digunakan dalam penelitian lebih lanjut.

Selanjutnya adalah menghitung reliabilitas skala *the Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale* dengan tiga struktur baru yang telah dianalisis sebelumnya. Berikut ini adalah hasil penghitungan reliabilitas skala ini :

Reliabilitas Skala*the Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale*

Faktor	**Cronbach's α**
1	0.810
2	0.719
3	0.769
Total	0.800

Kriteria koefisien alpha di atas 0.70 biasanya dianggap memadai dan tidak perlu ada pengembangan skala lebih lanjut. Tetapi, penggunaan alpha sebagai justifikasi tanpa mempertimbangkan struktur skala adalah praktik yang kurang tepat[5]. Schmitt mengkritik praktik penggunaan koefisien alpha 0.70 sebagai standar baik. Nilai alpha yang relatif rendah (misalnya 0.50) masih dapat diterima jika ukuran lainnya mendukung. Hal ini mengindikasikan bahwa interpretasi reliabilitas sebaiknya dilakukan secara kontekstual, bukan hanya berdasarkan angka baku[6].

Reliabilitas pada model *Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale* menunjukkan bahwa semua faktor memiliki tingkat konsistensi internal yang baik, ditunjukkan oleh nilai *Cronbach's Alpha* yang berada di atas ambang batas 0.70. Faktor pertama memiliki nilai alpha tertinggi sebesar 0.810, menunjukkan bahwa indikator dalam faktor ini sangat kohesif dalam mengukur konstruk intrinsik. Faktor kedua menunjukkan nilai alpha sebesar 0.719, yang berada pada batas bawah namun tetap memadai untuk menunjukkan konsistensi internal yang cukup baik. Faktor ketiga juga menunjukkan reliabilitas yang cukup tinggi dengan nilai alpha sebesar

[5] Keith S. Taber, "The Use of Cronbach's Alpha When Developing and Reporting Research Instruments in Science Education," *Research in Science Education* 48, no. 6 (2018).h.1287-1288.

[6] Neal Schmitt, "Uses and Abuses of Coefficient Alpha," *Psychological Assessment* 8, no. 4 (1996).h.350-353.

0.769. Secara keseluruhan, nilai *Cronbach's Alpha* total sebesar 0.800 menegaskan bahwa skala ini memiliki reliabilitas yang baik dan dapat dipercaya.

Berikut ini adalah *the Age-Universal Intrinsic/Extrinsic-Revised Scale* yang digunakan dalam penelitian ini setelah dilakukan CFA :

Dimensi	Indikator	Item
Intrinsic Orientation	Orientasi intrinsik merupakan individu dengan yang memandang agama sebagai nilai utama yang mendasari dan mengarahkan seluruh hidup mereka.	Saya sangat menikmati saat belajar tentang agama saya.
		Penting bagi saya meluangkan waktu untuk merenung dan berdoa.
		Saya merasakan kehadiran Allah SWT dengan begitu kuat dalam keseharian saya.
		Saya berusaha menjalani hidup sesuai dengan ajaran agama saya.
		Saya menjalani hidup dengan berpedoman pada ajaran agama saya.
Extrinsic-Social Orientation	Orientasi ekstrinsik sosial merupakan penggunaan agama untuk manfaat sosial, seperti membangun hubungan atau jaringan sosial.	Saya pergi ke masjid agar dapat berteman dengan orang lain.
		Saya pergi ke masjid terutama untuk menghabiskan waktu bersama teman-teman saya.
		Saya pergi ke masjid terutama karena saya senang bertemu dengan orang-orang yang saya kenal di sana.
Extrinsic-Social Orientation	Orientasi ekstrinsik pribadi merupakan penggunaan agama untuk manfaat pribadi, seperti kenyamanan emosional atau perlindungan	Tujuan utama saya beribadah untuk mendapatkan ketenangan dan perlindungan.
		Bagi saya, agama dapat memberikan ketenangan saat menghadapi kesulitan dan kesedihan.

LAMPIRAN PROSES ADAPTASI SKALA *HOPE*

B. Adaptasi Skala *Hope Scale*

Pengukuran *hope* yang digunakan pada penelitian ini menggunakan satu skala gratitude yaitu the *Hope Scale* dari Snyder et al. *The Hope Scale* terdiri dari 8 item dengan skala likert 5 poin yang mengukur *agency* dan *pathways hope*. Alat ukur ini akan diadaptasi dalam penelitian ini mengikuti prosedur adaptasi alat ukur menurut *International Test Commission* (ITC)[7]. Berikut ini langkah-langkah dalam mengadaptasi skala *The Hope Scale* :

1. Tahap *Pre-Condition*

Peneliti utama menghubungi Snyder sebagai peneliti yang mengembangkan skala *the Hope Scale Scale* untuk meminta izin mengadaptasi skala ini. Selanjutnya perlu dipastikanbahwa definisi dan konten konstruk yang diukur dalam populasi target sesuai dengan tujuan penggunaan tes. Tujuannya untuk meminimalkan pengaruh perbedaan budaya dan linguistik yang tidak relevan dengan tujuan penggunaan tes.

2. Tahap Penerjemahan

Tahap ini memilih penerjemah dan ahli yang memiliki pengetahuan mendalam tentang bahasa, budaya, dan prinsip pengembangan tes. Menggunakan desain dan prosedur terjemahan yang sesuai, yaitu *forward-backward translation*. Pada tahap ini, peneliti dibantu oleh empat penerjemah. Dua orang untuk *forward translation* yang merupakan ahli bahasa dan psikologi dan dua orang untuk *backward translation* yang merupakan ahli bahasa dan psikologi. Penerjemah ini sudah terbiasa melakukan untuk menerjemahkan skala psikologi debgab skor TOEFL minimal 550, berikut ini hasil penerjemahan yang dilakukan :

Dimensi	***Item Asli***	**Terjemahan Awal** (Wita Wulandari, S.S.)	**Terjemahan Awal** (Muthmainah Mufidah, M.Psi., Psikolog)	***Back Translation*** (Dicky Priyana, S.Hum)	***Back Translation*** (Farraas Afiefah Muhdiar, M.Sc., M.Psi., Psikolog)
Agency Hope	*I energetically pursue my goals.*	Saya dengan penuh semangat mengejar tujuan-tujuan saya.	Saya mengejar tujuan saya dengan penuh semangat.	*I passionately achieve my goals.*	*I pursue my goals passionately.*
	My past experiences have prepared me well for my future.	Pengalaman masa lalu saya telah mempersiapkan saya dengan baik untuk masa depan.	Pengalaman masa lalu saya telah mempersiapkan saya dengan baik untuk	*My past experiences have prepared me well for the future.*	*My past experiences have prepared me well for my future.*

[7] "The ITC Guidelines for Translating and Adapting Tests (Second Edition)."

			masa depan saya.		
	I've been pretty successful in life.	Saya cukup berhasil dalam hidup.	Saya cukup sukses dalam hidup.	*I am quite successful in life.*	*I am quite successful in life.*
	I meet the goals that I set for myself.	Saya mencapai tujuan yang saya tetapkan untuk diri saya sendiri.	Saya mencapai tujuan yang saya tetapkan untuk diri saya sendiri.	*I have achieved some goals I set for myself.*	*I achieve the goals I set for myself.*
Pathways Hope	*There are lots of ways around any problem.*	Ada banyak cara untuk mengatasi setiap masalah.	Ada banyak jalan untuk mengatasi masalah apa pun.	*There are many ways to solve every problem.*	*There are many ways to solve any problem.*
	I can think of many ways to get the things in life that are most important to me.	Saya dapat memikirkan banyak cara untuk mendapatkan hal- hal yang paling penting dalam hidup bagi saya.	Saya dapat memikirkan banyak jalan untuk mendapatkan hal-hal yang sangat penting dalam hidup saya.	*I can think of many ways to get the things that are most important in my life.*	*I can think of many ways to get the really important things in my life.*
	Even when others get discouraged, I know I can find a way to solve the problem.	Bahkan ketika orang lain merasa putus asa, saya tahu saya bisa menemukan cara untuk menyelesaikan masalah.	Bahkan ketika orang lain putus asa, saya tahu saya dapat menemukan jalan untuk menyelesaikan masalah.	*Even when others feel hopeless, I believe I can find a way to solve problem.*	*Even when others are desperate, I know I can find a way to solve the problem.*
	I can think of many ways to get out of a jam.	Saya dapat memikirkan banyak cara untuk keluar dari kesulitan.	Saya dapat memikirkan banyak jalan untuk keluar dari kesulitan.	*I can think of many ways to get out of trouble.*	*I can think of many ways to get out of hardships.*

3. Tahap *Peer-review* Penerjemahan

Satu orang Profesor Psikologi membandingkan hasil terjemahan, terjemahan balik, dan instrumen asli berdasarkan kesamaan bahasa dan makna. Pada tahap ini. Satu orang ahli melakukan proses sintesis penerjemahan untuk digunakan sebagai terjemahan skala yang dipakai, Berikut ini adalah hasil dari penerjemahan skala :

Dimensi	Sintesis Penerjemahan Item	Kode
Agency Hope	Saya mengejar tujuan saya dengan penuh semangat.	AH1
	Pengalaman masa lalu telah membuat saya lebih siap menghadapi masa depan saya.	AH2
	Saya merasa cukup berhasil dalam hidup.	AH3
	Saya dapat mencapai tujuan yang saya tetapkan untuk diri sendiri.	AH4
Pathways Hope	Saya memiliki banyak cara untuk mengatasi setiap masalah.	PH1
	Saya dapat memikirkan banyak cara untuk mencapai hal-hal yang dicita-citakan dalam hidup saya.	PH2
	Ketika orang lain merasa putus asa, saya bisa menemukan cara untuk menyelesaikan masalah.	PH3
	Saya dapat memikirkan banyak cara untuk keluar dari kesulitan.	PH4

4. Tahap Penilaian Ahli

Tahap ini dilakukan oleh empat ahli yang memiliki latar belakang pendidikan psikologi. Tahapan ini keterbacaan dan konsistensi dari setiap item terkait konstruk ukuran. Penilaian kuantitatif dihitung menggunakan Aiken's V.

5. Tahap Uji Keterbacaan

Lima partisipan berpartisipasi untuk mengisi draf final kuesioner yang bertujuan mengevaluasi apakah instruksi dan item dapat dipahami dengan mudah. Semua partisipan tidak memiliki latar belakang Psikologi atau Psikometri dan belum mengetahui *the Hope scale* sebelum berpartisipasi dalam uji keterbacaan.

6. Tahap Uji Coba

Warga Negara Indonesia yang berusia 18 – 60 tahun. Penyebaran kuesiner ini dilakukan sejak tanggal 1 Februari 2025 – 14 Februari 2025. Kuesioner ini berisikan, tujuan, petunjuk pengisian, hak, imbalan, kontak peneliti, dan persetujuan partisipan.

7. Tahap CFA Awal

Tahap Analisis Faktor Confirmatory Factor Analysis (CFA) dengan *software* Jamovi. CFA dilakukan untuk melihat kesesuaian hipotesis struktur skala dengan data empiris[8]. Model CFA perlu melaporkan nilai *Chi-Square* untuk mengukur selisih antara matriks kovarians yang diprediksi oleh model (Σ) dan matriks kovarians dari data sebenarnya (S). Tetapi, *Chi-Square* ini sangat sensitif terhadap sampel yang jumlahnya besar. Kriterinya, jika nilai $p > 0,05$; maka model fit atau diterima. Selanjutnya, model CFA memenuhi tiga kriteria utama, yaitu *Root Mean Square Error of Approximation* (RMSEA), *Comparative Fit Index* (CFI), dan *Tucker-Lewis Index* (TLI). RMSEA dapat mengukur seberapa besar kesalahan aproksimasi dalam model per unit derajat kebebasan (*degree of freedom*) dengan kriteria RMSEA < 0,05;

[8] Sasaki et al., "Japanese Version of the 42-Item Psychological Well-Being Scale (PWBS-42): A Validation Study."h.3-4.

artinya model sangat fit. CFI dapat membandingkan model yang dibangun dengan model nol (*null model*), yaitu model tanpa hubungan antar item. Kriterianya CFI > 0,90; maka model fit dan CFI > 0,95; maka model sangat fit. TLI memberikan penalti terhadap model yang terlalu kompleks dengan kriteria TLI > 0,90; maka model fit dan TLI > 0,95; maka model sangat fit[9].

Dalam melakukan analisis, peneliti menggunakan *software* Jamovi. *the Hope Scale* terdiri dari dimensi, yaitu *agency Hope* berjumlah empat item dan *Pathways Hope* berjumlah empat item. Berikut ini adalah hasil analisis model fit CFA dari skala ini :

Model Fit

Model Fit	Tiga Faktor
X^2	202
df	19
p	<0.001
RMSEA	0.130
CFI	0.0887
TLI	0.0834

CFA pada model dua faktor ini menunjukkan bahwa kecocokan model secara keseluruhan masih kurang optimal. Hal ini terlihat dari nilai *Chi-Square* (χ^2) sebesar 202 dengan df 19 serta nilai $p < 0.001$, yang mengindikasikan bahwa model memiliki perbedaan signifikan dengan data empiris sehingga menunjukkan bahwa model tidak sesuai dengan pola data lapangan. Nilai RMSEA sebesar 0.130 menunjukkan bahwa model berada pada kategori fit yang buruk, karena jauh melebihi ambang batas maksimum 0.08, menandakan bahwa kesalahan aproksimasi model cukup besar. Indeks CFI sebesar 0.0887 dan TLI sebesar 0.0834 juga menunjukkan bahwa model ini memiliki kecocokan yang sangat rendah, karena nilai tersebut berada jauh di bawah standar kecocokan minimum yang umumnya diterima yaitu ≥ 0.90. Dengan hasil seperti ini, dapat disimpulkan bahwa model dua faktor yang diuji tidak sesuai dengan data empiris dan memerlukan perbaikan model yang signifikan. Disarankan untuk melakukan revisi model, baik melalui evaluasi indikator yang kurang mendukung maupun modifikasi struktur model agar lebih sesuai dengan data lapangan.

8. Tahap EFA

Pada kasus *the Hope Scale,* peneliti memusutuskan utnuk melakukan EFA untuk menemukan struktur faktor yang tepat. Hal ini dipilih karena menghapus item yang memiliki faktor rendah belum mampu meningkatkan model fit yang ideal. Analisis EFA ini menggunakan *parallel analysis* (PA) sebagai langkah pertama untuk menentukan jumlah faktor yang optimal. PA memiliki dapat mencegah *overfitting*, yaitu ketika model mengekstraksi terlalu banyak faktor yang tidak mewakili varians data secara signifikan. Dalam penggunaan PA, direkomendasikan juga untuk

[9] Umar and Nisa, "Uji Validitas Konstruk Dengan CFA Dan Pelaporannya."h.7-8.

mengekstraksi data dengan *Maximum Likelihood* dan rotasi *Oblique* karena hubungan antar faktor tidak dapat diasumsikan ortogonal[10].

Kriteria pertama yang harus dipenuhi dalam analisis EFA adalah terkait dengan *Bartlett's Test of Sphericity* dan *Kaiser-Meyer-Olkin* (KMO)[11]. *Bartlett's Test of Sphericity* untuk menguji apakah matriks korelasi secara signifikan berbeda dari matriks identitas yang berarti semua variabel tidak berkorelasi. *Bartlett's Test of Sphericity* harus signifikan ($p < 0.05$) agar data dapat dianalisis menggunakan analisis faktor. Menguji apakah matriks korelasi secara signifikan berbeda dari matriks identitas yang berarti semua variabel tidak berkorelasi. KMO dapat mengukur apakah korelasi antar variabel cukup tinggi untuk dibentuk menjadi faktor. Nilai KMO berkisar dari 0 hingga 1, dan nilai KMO ≥ 0.50 dianggap layak untuk analisis faktor, bahkan nilai KMO yang disarankan ≥ 0.70[12]. Berikut ini adalah hasil pengujian *Bartlett's Test of Sphericity* dan KMO untuk skala *the Hope Scale* menggunakan *software* Jamovi :

Bartlett's Test of Sphericity

X^2	df	p
1640	28	< .001

KMO *Measure of Sampling Adequancy* (MSA)

	MSA
Overall	0.872
AH1	0.905
AH2	0.877
AH3	0.860
AH4	0.900
PH1	0.890
PH2	0.864
PH3	0.841
PH4	0.846

Hasil analisis menunjukkan bahwa data yang akan dianalisis memiliki struktur korelasi yang layak untuk dilakukanEFA. Hal ini dibuktikan dengan *hasil Bartlett's Test of Sphericity* yang menunjukkan signifikansi dengan nilai $p < 0.001$, sehingga hipotesis nol yang menyatakan bahwa tidak ada korelasi antar item dapat ditolak. Artinya, data ini menunjukkan adanya korelasi yang cukup kuat antar item, sehingga dapat dianggap memenuhi syarat untuk melanjutkan analisis faktor. Selain itu, nilai KMO *Measure of Sampling Adequacy* (MSA) secara keseluruhan adalah 0.872, yang berarti data sangat memadai dan termasuk dalam kategori meritorious menurut

[10] Nathan. D Wood, Djidjoho C. Akloubou Gnonhosou, and Justin Bowling, "Combining Parallel and Exploratory Factor Analysis in Identifying Relationship Scales in Secondary Data," *Marriage & Family Review* 51, no. 5 (2015).h.385-389.

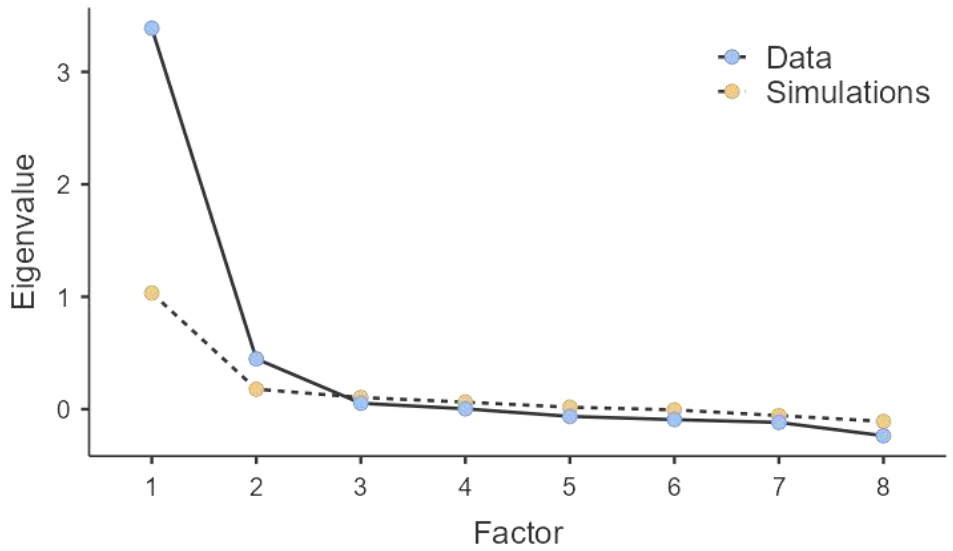
[11] Williams, Onsman, and Brown, "Exploratory Factor Analysis: A Five-Step Guide for Novices."h.5.

[12] Watkins, "Exploratory Factor Analysis: A Guide to Best Practice."h.226-227.

pedoman Kaiser, karena berada di atas ambang batas 0.70. KMO per item juga menunjukkan bahwa semua indikator memiliki nilai di atas 0.786, dengan sebagian besar berada dalam rentang 0.85-0.90, yang menunjukkan bahwa setiap item memberikan kontribusi yang signifikan terhadap struktur faktor. Tidak ada item dengan nilai KMO di bawah 0.50, yang mengindikasikan bahwa semua variabel layak dimasukkan dalam analisis faktor. Dengan demikian, kedua uji tersebut mendukung bahwa data memiliki korelasi yang cukup kuat dan bahwa sampel yang digunakan layak untuk dilanjutkan ke analisis faktor yang lebih mendalam.

Berdasarkan PA, hasil EFA membentuk dua faktor baru yang menggabungkan item *agency* dan *pathways hope.* Penentuan jumlah faktor menggunakan *scree plot* dan *cumulative variance explained.* Berikut ini adalah hasil dari analisis yang dilakukan :

Scree Plot



Cumulative Variance Explained

Factor	*SS Loadings*	*% of Variance*	*Cumulative %*
1	2.18	27.3	27.3
2	1.82	22.8	50.1

Hasil EFA menunjukkan bahwa model dengan dua faktor merupakan pilihan yang paling optimal untuk menggambarkan struktur data. Hal ini terlihat dari Scree Plot, di mana terjadi penurunan tajam pada faktor pertama dan kedua, sementara faktor ketiga dan seterusnya menunjukkan kontribusi varians yang minimal dan stabil. Tabel *Cumulative Variance Explained* memperkuat hasil ini, dengan faktor pertama menjelaskan 27.3% dan faktor kedua 22.8% dari total varians, sehingga secara kumulatif kedua faktor tersebut mencakup 50.1% dari varians data. Dengan demikian, dua faktor ini sudah cukup kuat dan representatif, sedangkan faktor lainnya tidak

memberikan kontribusi yang signifikan, sehingga model dengan dua faktor dapat digunakan untuk analisis lebih lanjut.

Pelaporan selanjutnya adalah *factor loading* dari pembentukan dua struktur baru. Peneliti harus mengelompokkan item yang memiliki *loading tinggi* dan memberi label yang mencerminkan tema atau konsep yang diwakili, dengan minimal dua hingga tiga item per faktor. Proses ini bersifat subjektif dan teoretis, bergantung pada pemahaman peneliti terhadap konstruk yang dianalisis. Penting agar label faktor mencerminkan maksud teoretis dan konseptual dari penelitian secara keseluruhan[13]. *Factor loadings* mewakili korelasi antara setiap item dan faktor laten. Kriteria minimum adalah 0.3 – 0.4 dan *loading* 0.5 atau lebih tinggi dianggap signifikan secara praktis[14]. Berikut ini hasil pengelompokkan faktor dan item yang didukung oleh *factor loadings* yang baik menggunakan *software* Jamovi*:*

Factor Loadings

Kode Item	**Faktor**	
	1	**2**
AH1	0.643	
AH2	0.800	
PH1	0.704	
PH2	0.722	
AH3		0.563
AH4		0.589
PH3		0.820
PH4		0.614

Hasil analisis EFA menunjukkan bahwa model dua faktor yang terbentuk memiliki *factor loading* yang cukup layak dan signifikan secara statistik. Pada faktor pertama, item dengan *loading* tertinggi adalah AH2 (0.800), diikuti oleh PH2 (0.722), lalu PH1 (0.704), dan AH1 (0.643) menunjukkan bahwa item-item ini memiliki kontribusi yang kuat dalam menggambarkan faktor pertama. Pada faktor kedua, item AH3 (0.563), AH4 (0.589), PH3 (0.820), dan PH4 (0.614) juga menunjukkan kontribusi yang memadai. Secara umum, nilai *loading* berkisar antara 0.563 hingga 0.820, yang menunjukkan bahwa item-item ini cukup relevan dan representatif dalam menggambarkan faktor masing-masing. Tidak ada item dengan loading di bawah 0.50, yang menunjukkan bahwa seluruh item memiliki kontribusi yang cukup kuat dan dapat dipertahankan dalam model. Dengan demikian, dua faktor yang terbentuk ini dapat dianggap sebagai struktur yang valid dan dapat digunakan untuk analisis lebih lanjut.

9. Tahap CFA Dua Faktor Baru

[13] Williams, Onsman, and Brown, "Exploratory Factor Analysis: A Five-Step Guide for Novices."h.9.

[14] Tavakol and Wetzel, "Factor Analysis: A Means for Theory and Instrument Development in Support of Construct Validity."h.245.

Model dua faktor baru, dinalisis lebih lanjut menggunakan CFA agar mendapatkan justifikasi validitas lebih lanjut. Berikut ini hasil analisis CFA berdasarkan model dua faktor yang baru menggunakan *software* Jamovi.

Model Fit Dua Faktor

Model Fit	Enam Faktor
X^2	64.3
df	19
p	<0.001
RMSEA	0.0645
CFI	0.972
TLI	0.959

Hasil analisis CFA pada model dua faktor *the Hope Scale* menunjukkan bahwa model ini memiliki kecocokan yang sangat baik secara statistik. Hal ini dapat dilihat dari nilai Chi-Square (χ^2) sebesar 64.3 dengan derajat bebas (df) 19 serta nilai $p < 0.001$, yang menunjukkan adanya perbedaan yang signifikan antara model teoretis dengan data empiris, tetapi hal ini tidak selalu mengindikasikan ketidakcocokan karena ukuran sampel besar dapat mempengaruhi signifikansi. Nilai RMSEA sebesar 0.0645 berada di bawah ambang batas 0.08, menunjukkan bahwa model berada dalam kategori fit yang baik, dengan tingkat kesalahan aproksimasi yang rendah. Indeks CFI sebesar 0.972 dan TLI sebesar 0.959 menunjukkan bahwa model ini sangat fit, karena keduanya berada di atas standar minimum 0.90, menandakan bahwa model ini cukup akurat dalam menggambarkan data empiris. Secara keseluruhan, model ini memiliki kecocokan yang memadai dan valid, sehingga dapat digunakan untuk mengukur konstruk dalam model dua faktor secara akurat dan representatif.

Standard factor loading menjadi hal yang perlu dilaporkan selanjutnya, nilai koefisien *standard factor loading* untuk semua item dengan hasil uji signifikasnsinya[15]. Berikut ini hasil *standard factor loading* berserta uji signifikasninya dari skala *the Hope Scale* menggunakan *software* Jamovi :

Factor Loadings

Factor	*Indicator*	*Estimate*	*Std. Estimate*	*p*
Factor 1	AH1	0.485	0.727	<0.001
	AH2	0.514	0.744	<0.001
	PH1	0.379	0.670	<0.001
	PH2	0.559	0.781	<0.001
Factor 2	AH3	0.480	0.560	<0.001
	AH4	0.543	0.614	<0.001
	PH3	0.563	0.757	<0.001
	PH4	0.565	0.747	<0.001

[15] Umar and Nisa, "Uji Validitas Konstruk Dengan CFA Dan Pelaporannya."h.10.

Model CFA ini menunjukkan bahwa semua indikator pada model dua faktor memiliki nilai *standardized estimate* yang cukup tinggi dan signifikan secara statistik dengan p-value < 0.001. Pada Faktor 1, indikator dengan loading tertinggi adalah AH2 (0.744), diikuti oleh PH2 (0.750), AH1 (0.727), dan PH1 (0.670). Hal ini menunjukkan bahwa indikator-indikator tersebut memiliki kontribusi yang kuat dalam membentuk faktor pertama, dengan nilai *loading* yang berada di atas ambang batas 0.40 sehingga layak dipertahankan. Pada Faktor 2, indikator dengan loading tertinggi adalah PH3 (0.757), diikuti oleh PH4 (0.747), AH4 (0.614), dan AH3 (0.607). Meskipun nilai *loading* AH3 dan AH4 lebih rendah dibandingkan dengan item lain pada faktor ini, keduanya tetap berada dalam kategori yang dapat diterima. *Loading* pada faktor kedua menunjukkan konsistensi yang cukup baik dalam menjelaskan variabilitas faktor. Semua item dalam kedua faktor menunjukkan kontribusi yang signifikan dan memenuhi kriteria validitas, terutama dengan adanya nilai loading yang sebagian besar berada di atas 0.70, yang menunjukkan hubungan yang kuat antara item dan faktor. Dengan demikian, model CFA ini dapat dikatakan valid dan fit untuk mengukur konstruk *Hope* dengan dua faktor yang teridentifikasi secara jelas.

Selanjutnya adalah menghitung reliabilitas *the Hope Scale* dengan dua faktor yang dikelompokkan melalui EFA *unidimensional*. Berikut ini adalah hasil penghitungan reliabilitas skala ini :

Reliabilitas Skala *the Hope Scale*

Faktor	**Cronbach's α**
1	0.820
2	0.759
Total	0.845

Hasil analisis reliabilitas pada skala *The Hope* Scale menunjukkan bahwa kedua faktor dalam model memiliki konsistensi internal yang baik, ditunjukkan oleh nilai *Cronbach's Alpha* yang berada di atas ambang batas 0.70. Faktor pertama memiliki nilai alpha tertinggi sebesar 0.820, yang menunjukkan bahwa item-item dalam faktor ini sangat kohesif dalam mengukur konstruk yang dimaksud. Faktor kedua juga menunjukkan reliabilitas yang memadai dengan nilai alpha sebesar 0.759, yang masih berada pada kategori baik dan menunjukkan bahwa item dalam faktor ini cukup konsisten secara internal. Secara keseluruhan, nilai *Cronbach's Alpha* total sebesar 0.845 menguatkan bahwa skala ini memiliki reliabilitas yang baik dan dapat dipercaya untuk digunakan dalam mengukur konstruk harapan pada responden. Dengan nilai reliabilitas yang cukup tinggi pada kedua faktor dan keseluruhan skala, model ini menunjukkan stabilitas dan konsistensi yang memadai dalam konteks penelitian psikologi.

. Dengan demikian, berdasarkan proses pengujian validitas dan reliabilitas skala *the Hope Scale* dua faktor baru sebagai berikut :

STRUKTUR DUA FAKTOR
SKALA *THE HOPE SCALE*

No	Dimensi	Item	Dimensi Awal
1.	Faktor 1	Saya mengejar tujuan saya dengan penuh semangat.	Agency Hope
		Pengalaman masa lalu telah membuat saya lebih siap menghadapi masa depan saya.	Agency Hope
		Saya memiliki banyak cara untuk mengatasi setiap masalah.	Pathways Hope
		Saya dapat memikirkan banyak cara untuk mencapai hal- hal yang dicita-citakan dalam hidup saya.	Pathways Hope
2.	Faktor 2	Saya merasa cukup berhasil dalam hidup.	Agency Hope
		Saya dapat mencapai tujuan yang saya tetapkan untuk diri sendiri.	Agency Hope
		Ketika orang lain merasa putus asa, saya bisa menemukan cara untuk menyelesaikan masalah.	Pathways Hope
		Saya dapat memikirkan banyak cara untuk keluar dari kesulitan.	Pathways Hope

10. Implikasi Teoritis *the Hope Scale* Dua Faktor Baru

Perubahan model dari ddua faktor menjadi dua faktor dengan penelompokkan item yang berbeda, maka langkah selanjutnya adalah memberikan nama dimensi baru dan mendefinisikannya. Langkah ini didasarkan pada item-item yang berkelompok menjadi satu dan pertimbangan dimensi awal. Faktor 1 diberi nama **Harapan Aktif *(Active Hope).*** Pemilihan nama ini didasarkan pada kandungan item-item dalam faktor tersebut yang menunjukkan perpaduan antara unsur motivasi *(agency hope)* dan strategi *(pathways hope)* yang aktif. Misalnya, item *"Saya mengejar tujuan saya dengan penuh semangat"* mencerminkan motivasi yang kuat dan semangat aktif. Begitu pula item *"Saya memiliki banyak cara untuk mengatasi setiap masalah"* mencerminkan kemampuan strategis aktif dalam menghadapi tantangan. Oleh karena itu, istilah *"Harapan Aktif"* merepresentasikan secara jelas perilaku individu yang tidak hanya berharap secara pasif, tetapi juga secara nyata terlibat dan bersemangat dalam mengambil langkah-langkah konkret untuk mencapai tujuan hidupnya. Istilah ini juga selaras dengan konsep Snyder yang menegaskan pentingnya perilakunya yang aktif dalam mencapai tujuan yang diharapkan.

Faktor 2 diberi nama **Harapan yang Tangguh *(Resilient Hope)*** Nama ini dipilih karena item-itemnya menunjukkan kekuatan dalam mempertahankan keyakinan diri, keberhasilan personal *(agency hope)*, serta kemampuan adaptasi dan pemecahan masalah dalam situasi sulit *(pathways hope)*. Misalnya, item *"Saya merasa cukup berhasil dalam hidup"* dan *"Saya dapat mencapai tujuan yang saya*

tetapkan untuk diri sendiri" menegaskan adanya kepercayaan diri dan ketahanan dalam menghadapi berbagai tantangan kehidupan. Sementara item seperti *"Ketika orang lain merasa putus asa, saya bisa menemukan cara untuk menyelesaikan masalah"* menunjukkan kemampuan untuk bertahan, beradaptasi, dan bangkit dalam menghadapi kesulitan. Dengan demikian, istilah *"Harapan yang Tangguh"* secara efektif mencerminkan adanya daya tahan mental, ketahanan psikologis, serta keyakinan yang stabil dalam menghadapi dan melewati hambatan kehidupan, yang juga konsisten dengan gagasan Snyder tentang resilience atau ketangguhan sebagai aspek penting dari *hope*.

Berdasarkan proses panjang analisis filosofis, teoritis, metodologis, dan empiris, akhirnya peneliti mengonstruksi teori dan pengukuran *hope* dua faktor baru. Berikut ini adalah *the Hope Scale* yang dihasilkan berdasarkan analisis EFA dan CFA :

TEORI DAN PENGUKURAN
STRUKTUR DUA FAKTOR
THE HOPE SCALE

Dimensi	Indikator	Item
Harapan Aktif *(Active Hope)*	Merepresentasikan secara jelas perilaku individu yang tidak hanya berharap secara pasif, tetapi juga secara nyata terlibat dan bersemangat dalam mengambil langkah-langkah konkret untuk mencapai tujuan hidupnya.	Saya mengejar tujuan saya dengan penuh semangat.
		Pengalaman masa lalu telah membuat saya lebih siap menghadapi masa depan saya.
		Saya memiliki banyak cara untuk mengatasi setiap masalah.
		Saya dapat memikirkan banyak cara untuk mencapai hal- hal yang dicita-citakan dalam hidup saya.
Harapan yang Tangguh *(Resilient Hope)*	Kekuatan dalam mempertahankan keyakinan diri, keberhasilan personal *(agency hope)*, serta kemampuan adaptasi dan pemecahan masalah dalam situasi sulit *(pathways hope)*.	Saya merasa cukup berhasil dalam hidup.
		Saya dapat mencapai tujuan yang saya tetapkan untuk diri sendiri.
		Ketika orang lain merasa putus asa, saya bisa menemukan cara untuk menyelesaikan masalah.
		Saya dapat memikirkan banyak cara untuk keluar dari kesulitan.

LAMPIRAN PROSES ADAPTASI SKALA *GRATITUDE TOWARDS GOD*

C. Adaptasi Skala *Gratitude Towards God*

Pengukuran *gratitude* yang digunakan pada penelitian ini menggunakan *Gratitude Toward God* dari Krause. *Gratitude Toward God scale* terdiri dari 5 item dengan skala *likert* 5 poin dari sangat tidak setuju (1) hingga sangat setuju (5) yang mengukur *gratitude toward God.* Alat ukur ini akan diadaptasi dalam penelitian ini mengikuti prosedur adaptasi alat ukur menurut *International Test Commission* (ITC)[16]. Berikut ini langkah-langkah dalam mengadaptasi skala *Gratitude Towards God* :

1. Tahap *Pre-Condition*

Peneliti utama menghubungi Krausew sebagai peneliti yang mengembangkan skala *Gratitude Towards God* untuk meminta izin mengadaptasi skala ini. Selanjutnya perlu dipastikanbahwa definisi dan konten konstruk yang diukur dalam populasi target sesuai dengan tujuan penggunaan tes. Tujuannya untuk meminimalkan pengaruh perbedaan budaya dan linguistik yang tidak relevan dengan tujuan penggunaan tes.

2. Tahap Penerjemahan

Tahap ini memilih penerjemah dan ahli yang memiliki pengetahuan mendalam tentang bahasa, budaya, dan prinsip pengembangan tes. Menggunakan desain dan prosedur terjemahan yang sesuai, yaitu *forward-backward translation*. Pada tahap ini, peneliti dibantu oleh empat penerjemah. Dua orang untuk *forward translation* yang merupakan ahli bahasa dan psikologi dan dua orang untuk *backward translation* yang merupakan ahli bahasa dan psikologi. Penerjemah ini sudah terbiasa melakukan untuk menerjemahkan skala psikologi debgab skor TOEFL minimal 550, berikut ini hasil penerjemahan yang dilakukan :

Skala	***Item Asli***	**Terjemahan Awal** (Wita Wulandari, S.S.)	**Terjemahan Awal** (Muthmainah Mufidah, M.Psi., Psikolog)	***Back Translation*** (Dicky Priyana, S.Hum)	***Back Translation*** (Farraas Afiefah Muhdiar, M.Sc., M.Psi., Psikolog)
Gratitude Towards God	*I am grateful to God for all He has done for me.*	Saya bersyukur kepada Allah atas segala yang telah Dia lakukan untuk saya.	Saya bersyukur kepada Allah SWT atas semua yang telah Dia lakukan untuk saya.	*I am grateful to God for all things have given for me.*	*I am grateful to Allah SWT for everything that He has done for me.*
	If I were to make a list of all the things God has done for me, it would be a	Jika saya membuat daftar semua hal yang telah Allah lakukan untuk saya, daftar itu	Jika saya harus membuat daftar list semua hal yang telah Allah SWT lakukan untuk	*If I have to list all things God has done for me, it would be uncountable.*	*If I were to make a list of all the things that Allah SWT has done for me,*

[16] "The ITC Guidelines for Translating and Adapting Tests (Second Edition)."

very long list.	akan sangat panjang.	saya, list itu akan sangat panjang.		*the list would be very long.*
As I look back on my life, I feel I have been richly blessed by God.	Ketika saya merenungkan kembali hidup saya, saya merasa telah dilimpahi banyak berkah oleh Allah.	Ketika saya melihat kembali hidup saya, saya merasa bahwa saya telah diberkahi dengan melimpah oleh Allah SWT.	*When I reflect on my life, I feel that God has given me many blessings.*	*When I look back at my life, I feel that I have been blessed abundantly by Allah SWT.*
I am grateful to God for all He has done for my family members and close friends.	Saya bersyukur kepada Allah atas segala yang telah Dia lakukan untuk anggota keluarga dan sahabat dekat saya.	Saya bersyukur kepada Allah SWT atas semua yang telah Dia lakukan untuk anggota keluarga dan teman dekat saya.	*I thank God for everything He has done for my family and close friend.*	*I am grateful to Allah SWT for everything He has done for my family members and close friends.*

3. Tahap *Peer-review* Penerjemahan

Satu orang Profesor Psikologi membandingkan hasil terjemahan, terjemahan balik, dan instrumen asli berdasarkan kesamaan bahasa dan makna. Pada tahap ini. Satu orang ahli melakukan proses sintesis penerjemahan untuk digunakan sebagai terjemahan skala yang dipakai, Berikut ini adalah hasil dari penerjemahan skala :

Dimensi	Sintesis Penerjemahan Item	Kode
Gratitude Towards God	Saya bersyukur kepada Allah SWT atas semua yang telah Dia berikan untuk saya.	GTG1
	Jika saya mencatat semua nikmat yang telah Allah SWT berikan kepada saya, daftarnya akan sangat panjang.	GTG2
	Ketika melihat kembali kehidupan saya, saya merasa Allah SWT telah memberikan keberkahan yang melimpah kepada saya.	GTG3
	Saya bersyukur kepada Allah SWT. atas semua yang telah Dia lakukan untuk keluarga dan teman dekat saya.	GTG4

4. Tahap Penilaian Ahli

Tahap ini dilakukan oleh empat ahli yang memiliki latar belakang pendidikan psikologi. Tahapan ini keterbacaan dan konsistensi dari setiap item terkait konstruk ukuran. Penilaian kuantitatif dihitung menggunakan Aiken's V.

5. Tahap Uji Keterbacaan

Lima partisipan berpartisipasi untuk mengisi draf final kuesioner yang bertujuan mengevaluasi apakah instruksi dan item dapat dipahami dengan mudah. Semua partisipan tidak memiliki latar belakang Psikologi atau Psikometri dan belum mengetahui *the Hope scale* sebelum berpartisipasi dalam uji keterbacaan.

6. Tahap Uji Coba

Warga Negara Indonesia yang berusia 18 – 60 tahun. Penyebaran kuesiner ini dilakukan sejak tanggal 1 Februari 2025 – 14 Februari 2025. Kuesioner ini berisikan, tujuan, petunjuk pengisian, hak, imbalan, kontak peneliti, dan persetujuan partisipan.

7. Tahap Analisis Faktor

Tahap Analisis Faktor Confirmatory Factor Analysis (CFA) dengan *software* Jamovi. CFA dilakukan untuk melihat kesesuaian hipotesis struktur skala dengan data empiris[17]. Model CFA perlu melaporkan nilai *Chi-Square* untuk mengukur selisih antara matriks kovarians yang diprediksi oleh model (Σ) dan matriks kovarians dari data sebenarnya (S). Tetapi, *Chi-Square* ini sangat sensitif terhadap sampel yang jumlahnya besar. Kriterinya, jika nilai p > 0,05; maka model fit atau diterima. Selanjutnya, model CFA memenuhi tiga kriteria utama, yaitu *Root Mean Square Error of Approximation* (RMSEA), *Comparative Fit Index* (CFI), dan *Tucker-Lewis Index* (TLI). RMSEA dapat mengukur seberapa besar kesalahan aproksimasi dalam model per unit derajat kebebasan (*degree of freedom*) dengan kriteria RMSEA < 0,05; artinya model sangat fit. CFI dapat membandingkan model yang dibangun dengan model nol (*null model*), yaitu model tanpa hubungan antar item. Kriterianya CFI > 0,90; maka model fit dan CFI > 0,95; maka model sangat fit. TLI memberikan penalti terhadap model yang terlalu kompleks dengan kriteria TLI > 0,90; maka model fit dan TLI > 0,95; maka model sangat fit[18].

Dalam melakukan analisis, peneliti menggunakan *software* Jamovi. Pada *Gratitude Toward God scale* terdiri empat item *unidimensional*. Berikut ini adalah hasil analisis model fit CFA dari skala ini :

Model Fit

Model Fit	Tiga Faktor
X^2	5.56
df	2
p	0.062
RMSEA	0.0557
CFI	0.0995
TLI	0.0986

[17] Sasaki et al., "Japanese Version of the 42-Item Psychological Well-Being Scale (PWBS-42): A Validation Study."h.3-4.

[18] Umar and Nisa, "Uji Validitas Konstruk Dengan CFA Dan Pelaporannya."h.7-8.

Hasil CFA pada skala *Gratitude Toward God* yang terdiri dari empat item dengan struktur unidimensional menunjukkan kecocokan model yang cukup baik secara statistik. Hal ini terlihat dari nilai *Chi-Square* (χ^2) sebesar 5.56 dengan df 2 serta *p-value* sebesar 0.062, yang menunjukkan bahwa model tidak memiliki perbedaan signifikan dengan data empiris sehingga dapat diterima. Nilai RMSEA sebesar 0.0557 menunjukkan bahwa model berada dalam kategori fit yang baik, karena berada di bawah ambang batas 0.06, menandakan tingkat kesalahan aproksimasi yang rendah. Nilai CFI sebesar 0.0995 dan TLI sebesar 0.0986 menunjukkan bahwa model ini sangat fit, karena keduanya berada di atas standar minimum 0.90, menandakan bahwa model ini cukup akurat dalam menggambarkan data empiris. Model ini memiliki kecocokan yang memadai dan valid, sehingga dapat digunakan untuk mengukur konstruk *Gratitude Toward God* dengan struktur unidimensional.

Standard factor loading menjadi hal yang perlu dilaporkan selanjutnya, nilai koefisien *standard factor loading* untuk semua item dengan hasil uji signifikasnsinya[19]. Berikut ini hasil *standard factor loading* berserta uji signifikasninya dari skala *Gratitude Toward God* menggunakan *software* Jamovi :

Factor Loadings

Factor	*Indicator*	*Estimate*	*Std. Estimate*	*p*
Gratitude Towards God	GTG1	0.326	0.633	<0.001
	GTG2	0.342	0.458	<0.001
	GTG3	0.464	0.843	<0.001
	GTG4	0.472	0.840	<0.001

Model CFA ini menunjukkan bahwa semua indikator pada faktor *Gratitude Towards God* memiliki nilai *standardized estimate* yang cukup tinggi dan signifikan secara statistik dengan p-value < 0.001. Indikator GTG3 memiliki nilai loading tertinggi sebesar 0.843, diikuti oleh GTG4 dengan nilai 0.840, yang menunjukkan kontribusi yang sangat kuat terhadap faktor ini. Indikator GTG1 memiliki nilai *loading* sebesar 0.633, yang menunjukkan kontribusi yang cukup baik, dan GTG2 memiliki nilai *loading* paling rendah sebesar 0.458, tetapi tetap dapat diterima karena masih di atas ambang batas minimum 0.40. Nilai p pada semua indikator adalah <0.001, yang berarti bahwa seluruh item signifikan dalam membentuk konstruk *Gratitude Towards God*. Hasil ini menunjukkan bahwa model memiliki validitas yang baik, karena semua indikator memiliki kontribusi yang memadai dalam mengukur faktor tersebut, terutama dengan adanya item-item yang memiliki loading kuat dan signifikan.

Selanjutnya adalah menghitung reliabilitas skala *Gratitude Towards God* dengan *unidimensional*. Berikut ini adalah hasil penghitungan reliabilitas skala ini :

Reliabilitas Skala *Gratitude Towards God*

Faktor	**Cronbach's α**

[19] Umar and Nisa, "Uji Validitas Konstruk Dengan CFA Dan Pelaporannya."h.10.

GTG	0.763

Hasil analisis reliabilitas pada skala *Gratitude Towards God* dengan struktur unidimensional menunjukkan bahwa faktor ini memiliki konsistensi internal yang baik, ditunjukkan oleh nilai Cronbach's Alpha sebesar 0.763. Nilai alpha yang berada di atas ambang batas 0.70 ini menunjukkan bahwa indikator-indikator dalam faktor *Gratitude Towards God* saling mendukung secara konsisten dalam mengukur konstruk rasa syukur kepada Tuhan. Hal ini berarti bahwa skala tersebut cukup andal dan dapat dipercaya dalam mengukur dimensi syukur dalam konteks penelitian ini. Berikut ini adalah *Gratitude Towards God Scale* yang digunakan dalam penelitian ini setelah dilakukan CFA :

Teori	**Item**
Gratitude Towards God	Saya bersyukur kepada Allah SWT atas semua yang telah Dia berikan untuk saya.
	Jika saya mencatat semua nikmat yang telah Allah SWT berikan kepada saya, daftarnya akan sangat panjang.
	Ketika melihat kembali kehidupan saya, saya merasa Allah SWT telah memberikan keberkahan yang melimpah kepada saya.
	Saya bersyukur kepada Allah SWT. atas semua yang telah Dia lakukan untuk keluarga dan teman dekat saya.

LAMPIRAN PROSES RTA BERSYUKUR KEPADA TUHAN

A. AWALNYA 43 KODE

1. Tidak mengeluh atas kondisi yang dialami
2. Tetap bersyukur walaupun keadaan sulit
3. Syukur sebagai ibadah
4. Syukur pasif
5. Syukur atas nikmat ibadah
6. Senang saat orang lain mendapatkan kebaikan
7. Refleksi bersyukur menambah nikmat
8. Perubahan harapan saat usia baya
9. Nikmat yang tidak terhingga
10. Meragukan pujian dari orang lain
11. Mengucapkan terima kasih ke orang lain
12. Mengucapkan alhamdulillah
13. Menghindari perilaku negatif
14. Mengamalkan ilmu
15. Menerima hidup sulit sebagai bagian dari takdir
16. Mendapatkan penghasilan dari jualan
17. Mendapatkan nikmat tak terhingga
18. Mendapat solusi dari Allah
19. Mencontoh guru mengaji
20. Mempelajari hal baru
21. Memberi orang lain di tengah kondisi sulit
22. Membangun relasi dengan orang lain
23. Membandingkan kondisi dengan yang lebih sulit
24. Memanfaatkan nikmat yang telah Allah berikan
25. Melakukan ibadah ritual
26. Melakukan aktivitas di luar rumah
27. Kurang bersyukur memengaruhi ibadah
28. Kondisi hidup yang dahulu lebih sulit
29. Kemandirian untuk memiliki penghasilan
30. Jualan untuk bertahan hidup
31. Harapan saat menghadapi kesulitan
32. Harapan pada anak sebagai bentuk syukur
33. Berusaha sesuai kemampuan
34. Berusaha mencari cara lain
35. Berterima kasih atas apa yang didapatkan
36. Bersyukur untuk meredam emosi negatif
37. Bersyukur sebagai adab

38. Bersyukur membuat produktif (Aktif berusaha)
39. Bersyukur dipengaruhi oleh ajaran agama
40. Bersyukur dengan perbuatan
41. Bersyukur dapat menjadi lebih sehat fisik
42. Berharap pahala dari Allah
43. Bergerak untuk mengubah kondisi diri

B. KODING AWAL (REVISI)

1. Berharap pahala dari Allah
2. Bersyukur dapat menjadi lebih sehat fisik
3. Bersyukur dengan perbuatan
4. Bersyukur dipengaruhi oleh ajaran agama
5. Bersyukur membuat produktif (aktif berusaha)
6. Bersyukur sebagai adab
7. Bersyukur untuk meredam emosi negatif
8. Berterima kasih atas apa yang didapatkan
9. Berusaha mencari cara lain
10. Berusaha sesuai kemampuan
11. Harapan pada anak sebagai bentuk syukur
12. Harapan saat menghadapi kesulitan
13. Jualan untuk bertahan hidup
14. Kemandirian untuk memiliki penghasilan
15. Kondisi hidup yang dahulu lebih sulit
16. Kurang bersyukur memengaruhi ibadah
17. Melakukan aktivitas di luar rumah
18. Melakukan ibadah ritual
19. Memanfaatkan nikmat yang telah Allah berikan
20. Membandingkan kondisi dengan yang lebih sulit
21. Membangun relasi dengan orang lain
22. Memberi orang lain di tengah kondisi sulit
23. Mempelajari hal baru
24. Mencontoh guru mengaji
25. Mendapat solusi dari Allah
26. Mendapatkan nikmat tak terhingga
27. Mendapatkan penghasilan dari jualan
28. Menerima hidup sulit bagian dari takdir
29. Mengamalkan ilmu sebagai ekspresi syukur
30. Menghindari perilaku negatif
31. Mengucapkan alhamdulillah sebagai bentuk syukur

32. Mengucapkan terima kasih ke orang lain
33. Nikmat yang tidak terhingga
34. Perubahan harapan saat usia baya
35. Refleksi bersyukur menambah nikmat
36. Senang saat orang lain mendapatkan kebaikan
37. Syukur sebagai ibadah X
38. Tetap bersyukur walaupun keadaan sulit
39. Tidak mengeluh atas kondisi yang dialami

C. ALASAN PENGURANGAN KODING AWAL (REVISI)

Pengurangan koding awal dari 43 menjadi 39 dilakukan melalui proses reflektif dalam pendekatan Reflexive Thematic Analysis (RTA), dengan mempertimbangkan konstruksi makna oleh peneliti. Beberapa kode digabung karena memiliki makna yang serupa, sementara yang kurang relevan dengan tema sentral syukur dalam konteks Muslim Indonesia disisihkan. Fokus utama dipertahankan pada ekspresi syukur kepada Tuhan yang mencerminkan nilai religius, sosial, dan eksistensial. Proses ini penting agar analisis lebih tajam, tidak repetitif, dan sesuai dengan makna yang hidup dalam pengalaman partisipan sebagai Muslim Indonesia.

D. KLUSTER KODING: 5 KLUSTER

Syukur sebagai Jalan Takwa dan Ketundukan

Bagi partisipan, syukur bukan sekadar rasa senang atas nikmat, melainkan bentuk ibadah yang mencerminkan ketundukan spiritual kepada Tuhan. Syukur dipraktikkan melalui ritual, adab, dan pengamalan nilai-nilai agama sebagai ekspresi kehambaan. Dalam pengalaman mereka, syukur adalah kesadaran akan posisi sebagai makhluk, bukan alat untuk mengejar harapan duniawi. Kode terkait:

- Syukur sebagai ibadah
- Melakukan ibadah ritual
- Bersyukur sebagai adab
- Bersyukur dipengaruhi oleh ajaran agama
- Mengucapkan alhamdulillah sebagai bentuk syukur
- Berterima kasih atas apa yang didapatkan
- Berharap pahala dari Allah

- Kurang bersyukur memengaruhi ibadah
- Mengamalkan ilmu sebagai ekspresi syukur

Tenang dalam Bara: Syukur sebagai Pelindung Emosi

Syukur hadir dalam narasi sebagai pelindung batin, mekanisme psikologis untuk bertahan di tengah kesulitan. Ia bukan bentuk optimisme masa depan, melainkan strategi untuk bertahan hari ini. Syukur digunakan untuk meredam kekecewaan, menerima takdir, dan menghindari keluh kesah. Ia menjadi bentuk coping emosional yang tidak selalu produktif, tapi menenangkan. Kode terkait:

- Tidak mengeluh atas kondisi yang dialami
- Tetap bersyukur walaupun keadaan sulit
- Bersyukur untuk meredam emosi negatif
- Menerima hidup sulit bagian dari takdir
- Kondisi hidup yang dahulu lebih sulit
- Membandingkan kondisi dengan yang lebih sulit
- Mencontoh guru mengaji

Melangkah karena Syukur: Bergerak, Bertahan, Berkarya

Syukur dalam tema ini berfungsi sebagai dorongan untuk bertindak. Ia bukan pasif, tapi aktif memotivasi individu untuk bekerja, mencari nafkah, dan bertahan hidup. Syukur menjadi dasar untuk kemandirian, solusi, dan ketekunan, khususnya dalam situasi ekonomi sulit. Partisipan memaknainya sebagai bentuk tanggung jawab terhadap nikmat, bukan sekadar penerimaan. Kode terkait:

- Bersyukur membuat produktif (aktif berusaha)
- Berusaha sesuai kemampuan
- Berusaha mencari cara lain
- Memanfaatkan nikmat yang telah Allah berikan
- Bersyukur dapat menjadi lebih sehat fisik
- Melakukan aktivitas di luar rumah
- Kemandirian untuk memiliki penghasilan
- Jualan untuk bertahan hidup
- Mendapatkan penghasilan dari jualan
- Mempelajari hal baru

Syukur yang Tumbuh dari Renungan dan Kesadaran Hidup

Dalam pengalaman subjek, syukur muncul dari kontemplasi dan kesadaran atas nikmat yang sering tak terlihat, dan dari perubahan harapan seiring waktu. Ia tidak selalu muncul spontan, tetapi dibangun dari refleksi tentang hidup, masa lalu, dan arah hidup ke depan. Tema ini menunjukkan bahwa syukur adalah hasil pemaknaan mendalam, bukan sekadar perasaan sesaat.Kode terkait:

- Refleksi bersyukur menambah nikmat
- Mendapatkan nikmat tak terhingga
- Nikmat yang tidak terhingga
- Perubahan harapan saat usia baya
- Harapan saat menghadapi kesulitan
- Harapan pada anak sebagai bentuk syukur
- Mendapat solusi dari Allah

Syukur yang Berwajah Sosial: Relasi, Kebaikan, dan Kontribusi

Syukur tidak hanya bergerak secara vertikal kepada Tuhan, tetapi juga secara horizontal kepada sesama. Dalam relasi sosial, syukur tampak melalui kemurahan hati, empati, kontribusi, dan semangat untuk menyebar kebaikan. Dalam tema ini, partisipan mengaitkan syukur dengan tanggung jawab sosial dan nilai kemanusiaan yang hidup dalam keseharian. Kode terkait:

- Membangun relasi dengan orang lain
- Mengucapkan terima kasih ke orang lain
- Memberi orang lain di tengah kondisi sulit
- Senang saat orang lain mendapatkan kebaikan
- Menghindari perilaku negatif

E. PERUBAHAN KLUSTER KODING: 7 KLUSTER

Tunduk dan Terarah: Syukur sebagai Jalan Spiritual

Syukur dimaknai sebagai bagian dari jalan ketundukan kepada Tuhan. Ia bukan hanya emosi, tapi komitmen spiritual yang tertanam dalam ibadah,

adab, dan nilai keagamaan. Bagi partisipan, syukur adalah cara menegaskan posisi sebagai hamba dan menjalani hidup dengan kesadaran religius. Kode perbaikan:

- Syukur sebagai ibadah
- Melakukan ibadah ritual
- Bersyukur sebagai adab
- Bersyukur dipengaruhi oleh ajaran agama
- Mengucapkan alhamdulillah sebagai bentuk syukur
- Berharap pahala dari Allah
- Kurang bersyukur memengaruhi ibadah
- Mengamalkan ilmu sebagai ekspresi syukur

Tenang dalam Terbakar: Syukur sebagai Redam Emosi

Syukur digunakan untuk meredam tekanan emosional akibat kesulitan hidup. Ia menjadi bentuk coping: bukan untuk melawan realitas, tapi untuk menerima dan bertahan. Syukur memberi ruang batin yang tenang ketika hidup sedang berat. Kode perbaikan:

- Bersyukur untuk meredam emosi negatif
- Tidak mengeluh atas kondisi yang dialami
- Tetap bersyukur walaupun keadaan sulit
- Menerima hidup sulit bagian dari takdir
- Kondisi hidup yang dahulu lebih sulit
- Membandingkan kondisi dengan yang lebih sulit
- Mencontoh guru mengaji
- Bersyukur dapat menjadi lebih sehat fisik

Syukur yang Menggerakkan: Dari Nikmat Menuju Aksi

Syukur di sini bukan pasif, syukur jadi pemicu tindakan. Dorongan untuk bekerja, berusaha, dan mencari solusi dilandasi oleh rasa syukur. Partisipan tidak berhenti pada penerimaan, tetapi bergerak karena merasa harus bertanggung jawab atas nikmat. Kode perbaikan:

- Bersyukur membuat produktif (aktif berusaha)
- Berusaha sesuai kemampuan
- Berusaha mencari cara lain

- Memanfaatkan nikmat yang telah Allah berikan
- Bersyukur dengan perbuatan
- Mempelajari hal baru

Menanam Arti: Syukur dari Refleksi dan Kesadaran

Syukur tumbuh dari kesadaran eksistensial, bukan hanya rasa bahagia sesaat, melainkan hasil perenungan mendalam atas perjalanan hidup. Makna syukur berkembang melalui kontemplasi, pengalaman masa lalu, dan pembacaan ulang terhadap hidup. Kode perbaikan:

- Refleksi bersyukur menambah nikmat
- Mendapatkan nikmat tak terhingga
- Nikmat yang tidak terhingga
- Perubahan harapan saat usia baya
- Mendapat solusi dari Allah

Menjaga Harap dalam Syukur

Bagi sebagian partisipan, syukur tidak menghilangkan harapan, justru memperkuatnya. Syukur bukan bentuk kepuasan stagnan, melainkan jembatan antara penerimaan dan asa untuk kehidupan yang lebih baik. Kode perbaikan:

- Harapan pada anak sebagai bentuk syukur
- Harapan saat menghadapi kesulitan

Syukur yang Mengalir: Relasi, Kebaikan, dan Empati

Syukur tidak hanya berporos pada diri sendiri, tapi menyebar ke relasi sosial. Dalam tema ini, syukur tampak melalui empati, relasi interpersonal yang positif, dan kontribusi kepada sesama. Kode perbaikan:

- Membangun relasi dengan orang lain
- Memberi orang lain di tengah kondisi sulit
- Senang saat orang lain mendapatkan kebaikan
- Menghindari perilaku negatif
- Mengucapkan terima kasih ke orang lain

Syukur Fungsional: Bertahan dalam Realitas

Dalam kehidupan yang serba terbatas, syukur menjadi bentuk adaptasi praktis. Ia tidak selalu tampak religius atau emosional, tetapi hadir dalam tindakan nyata untuk bertahan hidup dan tetap produktif secara ekonomi. Kode perbaikan:

- Jualan untuk bertahan hidup
- Kemandirian untuk memiliki penghasilan
- Mendapatkan penghasilan dari jualan
- Melakukan aktivitas di luar rumah

F. ALASAN PERLUASAN KLUSTER KODING

Perubahan dari 5 menjadi 7 kluster koding dilakukan untuk memberikan pemetaan makna yang lebih jernih, tajam, dan terdiferensiasi secara reflektif, sejalan dengan prinsip Reflexive Thematic Analysis (RTA) dan kerangka konstruktivisme. Dalam pendekatan ini, peneliti bukan hanya mengelompokkan data secara deskriptif, tetapi juga terlibat aktif membangun makna melalui proses refleksi terhadap konteks kultural dan spiritual partisipan, yaitu Muslim Indonesia.

Secara khusus, beberapa kluster diperluas atau dipisahkan (misalnya, “Harapan” dipisahkan dari refleksi; “Syukur Fungsional” dibedakan dari syukur aktif) karena memiliki dimensi makna yang berbeda secara esensial. Dengan demikian, tema seperti "Harapan" tidak sekadar dianggap bagian dari refleksi eksistensial, tapi sebagai entitas mandiri yang muncul dari pengalaman kesulitan. Selain itu, kluster baru seperti Syukur Fungsional mengakomodasi ekspresi syukur yang bersifat pragmatis dan tidak selalu ditandai dengan simbol-simbol religius eksplisit, namun tetap mencerminkan nilai ketahanan hidup yang khas pada konteks masyarakat Muslim Indonesia yang mengalami kesulitan ekonomi. Pendekatan ini memastikan bahwa setiap kluster bukan hanya representasi isi wawancara, tetapi cerminan proses makna, konteks sosial-religius, dan fungsi psikologis dari pengalaman syukur dalam kehidupan nyata.

G. CALON TEMA SYUKUR: EMPAT TEMA

Syukur sebagai Spiritualitas yang Mengalir dan Mendidik

Klaster 1: Tunduk dan Terarah

Klaster 6: Syukur yang Mengalir

Syukur tidak hanya berwujud internal atau spiritual individual. Bagi partisipan, syukur adalah praktik religius yang membentuk adab, menata hubungan dengan Tuhan, sekaligus mengalir ke dalam relasi sosial sebagai empati dan penghormatan terhadap sesama. Spiritualitas tidak stagnan yang hidup dalam tindakan sosial. Koding pendukung:

- Syukur sebagai ibadah
- Melakukan ibadah ritual
- Bersyukur sebagai adab
- Bersyukur dipengaruhi oleh ajaran agama
- Mengucapkan alhamdulillah
- Berharap pahala dari Allah
- Kurang bersyukur memengaruhi ibadah
- Mengamalkan ilmu
- Membangun relasi dengan orang lain
- Memberi orang lain di tengah kondisi sulit
- Senang saat orang lain mendapatkan kebaikan
- Menghindari perilaku negatif
- Mengucapkan terima kasih ke orang lain

Syukur sebagai Peredam Luka dan Penjaga Keseimbangan Emosional

Klaster 2: Tenang dalam Terbakar

Syukur tampil sebagai ruang aman di tengah tekanan. Ia menahan reaksi destruktif, memberi arah pada pikiran yang kalut, dan mendorong penerimaan tanpa menyerah. Partisipan menjadikan syukur sebagai strategi bertahan secara emosional. Koding pendukung:

- Bersyukur untuk meredam emosi negatif
- Tidak mengeluh atas kondisi yang dialami
- Tetap bersyukur walaupun keadaan sulit
- Menerima hidup sulit bagian dari takdir
- Kondisi hidup yang dahulu lebih sulit
- Membandingkan kondisi dengan yang lebih sulit

- Mencontoh guru mengaji
- Bersyukur dapat menjadi lebih sehat fisik

Syukur sebagai Pemicu Aksi dan Ketahanan

Klaster 3: Syukur yang Menggerakkan

Klaster 7: Syukur Fungsional

Bagi partisipan, syukur adalah motor penggerak. Ia tidak membuai, tapi menuntut tanggung jawab untuk berbuat. Di tengah kesulitan ekonomi atau keterbatasan hidup, syukur mendorong partisipan untuk tetap aktif, produktif, dan bertahan. Koding pendukung:

- Bersyukur membuat produktif (aktif berusaha)
- Berusaha sesuai kemampuan
- Berusaha mencari cara lain
- Memanfaatkan nikmat yang telah Allah berikan
- Bersyukur dengan perbuatan
- Mempelajari hal baru
- Jualan untuk bertahan hidup
- Kemandirian untuk memiliki penghasilan
- Mendapatkan penghasilan dari jualan
- Melakukan aktivitas di luar rumah

Syukur sebagai Refleksi Eksistensial dan Penumbuh Harapan

- Klaster 4: Menanam Arti
- Klaster 5: Menjaga Harap dalam Syukur

Syukur bukan sekadar emosi spontan, tapi hasil perenungan atas hidup. Ia tumbuh melalui pengalaman, keterbatasan, dan tafsir ulang atas masa lalu. Dari syukur itulah harapan muncul, bukan karena segalanya baik, tapi karena partisipan belajar memahami makna di balik semua. Koding pendukung:

- Refleksi bersyukur menambah nikmat
- Mendapatkan nikmat tak terhingga
- Nikmat yang tidak terhingga

- Perubahan harapan saat usia baya
- Mendapat solusi dari Allah
- Harapan pada anak sebagai bentuk syukur
- Harapan saat menghadapi kesulitan

H. TEMA REFLEKTIF SYUKUR MUSLIM INDONESIA

Manifestasi Syukur dalam Spiritualitas dan Empati Sosial

Klaster 1: Tunduk dan Terarah: Syukur sebagai Jalan Spiritual

Klaster 6: Syukur yang Mengalir: Relasi, Kebaikan, dan Empati

Syukur dimaknai sebagai bentuk penghambaan yang terikat pada nilai-nilai religius Islam. Ia tidak berdiri sebagai emosi netral, tetapi sebagai tindakan yang ditanamkan melalui ajaran agama (ibadah, adab, dan nilai pahala), serta diwujudkan dalam bentuk tindakan sosial seperti memberi, menghindari perilaku buruk, dan membangun relasi. Dalam konteks Muslim Indonesia, syukur mengandung kesalehan pribadi dan sosial, yang tidak hanya terarah kepada Allah (relasi vertikal) tapi juga terhadap manusia (relasi horizontal). Ada nilai transendental sekaligus moral dalam ekspresi syukur ini. Nilai-nilai religius yang kuat bersatu dengan budaya gotong-royong, adab kepada sesama, dan semangat memberi meski dalam kekurangan. Syukur adalah nilai religius sekaligus sosial.

Syukur sebagai Mekanisme Psikospiritual untuk Penerimaan dan Ketenangan

Klaster 2: Tenang dalam Terbakar: Syukur sebagai Redam Emosi

Klaster 4: Menanam Arti: Syukur dari Refleksi dan Kesadaran

Partisipan tidak hanya memaknai syukur sebagai ekspresi spontan, tetapi sebagai hasil dari proses kognitif dan spiritual yang mendalam. Dalam menghadapi penderitaan atau tekanan hidup, mereka tidak larut dalam emosi negatif. Sebaliknya, mereka merasionalisasi keadaan, merefleksikan nikmat yang masih dimiliki, dan menerima takdir sebagai kehendak Allah. Hal ini menunjukkan bahwa syukur menjadi alat psikospiritual, kombinasi antara kesadaran kognitif dan keyakinan religius, yang berfungsi menjaga stabilitas emosional, bahkan di tengah realitas yang sulit. Praktik religius seperti membandingkan nasib, meneladani guru mengaji, atau menerima

takdir mencerminkan konteks keberagamaan yang khas: religiusitas yang membumi, tidak memberontak, tapi tidak juga menyerah, sebuah ketundukan yang rasional.

Syukur sebagai Energi Ketahanan dan Daya Juang

Klaster 3: Syukur yang Menggerakkan: Dari Nikmat Menuju Aksi

Klaster 7: Syukur Fungsional: Bertahan dalam Realitas

Bagi partisipan, syukur bukan sekadar sikap pasrah atau bentuk pelipur lara. Dalam konteks ini, syukur adalah energi spiritual dan psikologis yang memicu tindakan nyata. Sebuah bentuk tanggung jawab terhadap nikmat yang telah diberikan Allah. Namun, partisipan juga menyadari bahwa jika syukur hanya berhenti pada perasaan, ritual, atau narasi pasrah, ia hanya menjadi alat untuk menenangkan emosi, bukan untuk mengubah kondisi. Oleh karena itu, mereka menekankan pentingnya bergerak, bekerja, dan berikhtiar sebagai bagian integral dari bersyukur. Ini mencerminkan keyakinan bahwa amal dan usaha adalah manifestasi sejati dari rasa syukur dalam budaya Muslim Indonesia yang religius dan berorientasi pada kerja. Prinsip “ikhtiar dan tawakal” menjadi nyata dalam laku syukur ini. Dalam budaya yang menjunjung kerja keras dan tanggung jawab keluarga, syukur mendorong mobilitas sosial, bukan kemalasan spiritual.

Harapan yang Tumbuh dari Rasa Syukur

Klaster 5: Menjaga Harap dalam Syukur

Dalam pengalaman partisipan, syukur bukan akhir dari perjuangan, melainkan awal dari harapan. Saat seseorang mampu bersyukur bahkan dalam kesulitan, muncul ruang dalam hati untuk berharap. Harapan ini hadir dalam dua bentuk:

- Harapan personal, seperti keinginan untuk bertahan dan keluar dari kesulitan;
- Harapan transgenerasional, seperti keinginan agar anak-anak memiliki kehidupan yang lebih baik daripada dirinya.

Syukur dalam konteks ini menciptakan optimisme yang bersandar pada iman, bukan sekadar ekspektasi rasional. Inilah ciri khas Muslim Indonesia yang kerap mengaitkan harapan dengan ridha Allah dan tanggung jawab

sebagai orang tua. Harapan dalam syukur adalah representasi dari nilai transgenerasional dalam budaya Muslim Indonesia. Orang tua sering kali menaruh cita-cita pada anaknya. Doa dan syukur bercampur dalam harapan bahwa hidup anak-anak mereka akan lebih baik, meskipun mereka sendiri menjalani keterbatasan.

I. TRANSFORMASI TEMA REFLEKSI SYUKUR KEPADA TUHAN MUSLIM INDONESIA

Perubahan dari calon tema awal ke tema reflektif akhir dilakukan sebagai bentuk pendalaman makna melalui proses reflektif khas dalam pendekatan Reflexive Thematic Analysis (RTA) yang menekankan keterlibatan aktif peneliti dalam membangun makna dari data. Dalam konteks Muslim Indonesia, syukur bukan hanya konsep individual atau psikologis semata, tetapi merupakan pengalaman spiritual yang dipengaruhi oleh nilai-nilai keagamaan, budaya kolektif, serta norma sosial yang kuat. Oleh karena itu, tema-tema awal yang lebih bersifat deskriptif diolah menjadi tema reflektif yang menangkap dinamika makna secara lebih utuh yangmengintegrasikan aspek ibadah, emosi, tindakan nyata, dan harapan lintas generasi.

Selain itu, penggabungan klaster dilakukan secara sadar untuk mempertahankan keunikan proses makna dari setiap klaster, tetapi juga mengakomodasi keterkaitan naratif dan makna yang lebih luas. Misalnya, harapan tidak digabung ke dalam refleksi atau emosi karena dalam konteks Muslim Indonesia, harapan memiliki makna spiritual dan sosial yang kuat, terkait tanggung jawab antar generasi dan kepercayaan pada takdir ilahi. Proses ini merefleksikan bahwa dalam budaya religius masyarakat Muslim Indonesia, syukur tidak berhenti sebagai reaksi spiritual, tapi berkembang menjadi fondasi moral, penguat relasi sosial, penggerak ketahanan, dan sumber harapan hidup yang khas.

LAMPIRAN PROSES RTA ORIENTASI RELIGIUS

A. AWALNYA 39 KODE

1. Agama membuat lebih tahan saat menghadapi kesulitan
2. Agama memunculkan harapan saat sedang sulit
3. Agama sebagai penjaga kehidupan
4. Aktif dalam kegiatan sosial keagamaan
5. Belajar agama dengan teman
6. Beragama karena yakin pada kebenaran agama
7. Bermanfaat saat memiliki ilmu
8. Berusaha di luar cara agama
9. Berusaha ke luar dari situasi sulit
10. Evaluasi kegagalan untuk berusaha kembali
11. Harapan anak menjadi lebih baik
12. Harapan mendapatkan pertolongan Allah
13. Ibadah meredam emosi negatif
14. Ibadah ritual untuk mendapatkan ketenangan
15. Ingin mempelajari Islam
16. Integrasi ilmu agama dan yang lainnya
17. Kebaikan dunia & akhirat
18. Kemampuan diri untuk memilih jalan hidup
19. Kerja keras untuk mencapai cita-cita
20. Keinginan karena keyakinan ajaran agama
21. Khawatir berbuat dosa
22. Membutuhkan agama untuk tuntunan
23. Membutuhkan contoh saat belajar agama
24. Memiliki teman di pengajian
25. Mempertanyakan Tuhan dari jalan hidup yang belum sesuai
26. Mencari ilmu untuk meningkatkan derajat
27. Mencari ketenangan di luar cara agama
28. Mendapatkan dukungan emosional
29. Mendapatkan pengetahuan agama
30. Meningkatkan kemampuan diri
31. Menjadi lebih visioner
32. Menjalani kehidupan setelah mendapatkan ujian
33. Menjalankan ibadah sehari-hari
34. Pentingnya ketiga orientasi
35. Perasaan berat untuk menjalani ibadah
36. Perbedaan sebelum dan sesudah belajar agama
37. Proses berpikir membuat dapat mencari solusi karena memahi ilmunya

38. Selalu belajar saat diberikan ujian
39. Seluruh hidup untuk ibadah

B. KODING AWAL (REVISI)

1. Agama membuat lebih tahan saat menghadapi kesulitan
2. Agama memunculkan harapan saat sedang sulit
3. Agama sebagai penjaga kehidupan
4. Aktif dalam kegiatan sosial keagamaan
5. Belajar agama dengan teman
6. Beragama karena yakin pada kebenaran agama
7. Bermanfaat saat memiliki ilmu
8. Evaluasi kegagalan untuk berusaha kembali
9. Harapan anak menjadi lebih baik
10. Harapan mendapatkan pertolongan Allah
11. Ibadah ritual untuk mendapatkan ketenangan
12. Ingin mempelajari Islam
13. Integrasi ilmu agama dan yang lainnya
14. Kebaikan dunia & akhirat
15. Kemampuan diri untuk memilih jalan hidup
16. Kerja keras untuk mencapai cita-cita
17. Keinginan karena keyakinan ajaran agama
18. Khawatir berbuat dosa
19. Membutuhkan agama untuk tuntunan
20. Membutuhkan contoh saat belajar agama
21. Memiliki teman di pengajian
22. Mempertanyakan Tuhan dari jalan hidup yang belum sesuai
23. Mencari ilmu untuk meningkatkan derajat
24. Mencari ketenangan di luar cara agama
25. Mendapatkan dukungan emosional
26. Mendapatkan pengetahuan agama
27. Meningkatkan kemampuan diri
28. Menjadi lebih visioner
29. Menjalani kehidupan setelah mendapatkan ujian
30. Menjalankan ibadah sehari-hari
31. Pentingnya ketiga orientasi
32. Perasaan berat untuk menjalani ibadah
33. Perbedaan sebelum dan sesudah belajar agama
34. Proses berpikir membuat dapat mencari solusi karena memahi ilmunya
35. Selalu belajar saat diberikan ujian

36. Seluruh hidup untuk ibadah

C. ALASAN PENGURANGAN KODING AWAL (REVISI)

Penggabungan tiga pasang kode ini dilakukan setelah refleksi terhadap makna dan konteksnya dalam pengalaman Muslim Indonesia. Dalam praktik keberagamaan di Indonesia, “Berusaha di luar cara agama” dan “Mencari ketenangan di luar cara agama” sama-sama menggambarkan kecenderungan mencari solusi di luar tuntunan syariat ketika menghadapi masalah, meski narasi berbeda pada fokusnya. “Berusaha ke luar dari situasi sulit” dan “Evaluasi kegagalan untuk berusaha kembali” mencerminkan pola coping yang umum di masyarakat, yakni memadukan ikhtiar dengan evaluasi diri untuk bangkit, yang dalam budaya Muslim Indonesia sering dibingkai dengan nilai kesabaran dan tawakal. Sementara itu, “Ibadah meredam emosi negatif” dan “Ibadah ritual untuk mendapatkan ketenangan” sama-sama menegaskan fungsi ibadah sebagai sumber ketenangan batin, sejalan dengan pandangan umum bahwa ibadah tidak hanya kewajiban ritual, tetapi juga sarana menjaga keseimbangan emosi. Penggabungan ini menjaga kedalaman makna, menghindari pengulangan, dan memperkuat koherensi analisis sesuai konteks sosial-keagamaan Muslim Indonesia.

D. KLUSTER KODING: 6 KLUSTER

Religiusitas sebagai Sumber Makna dan Identitas

Agama menjadi fondasi cara pandang hidup, pembentuk identitas, dan penjaga moral, tetapi efeknya pada kesejahteraan psikologis Islami baru terasa jika dimaknai secara personal, bukan sekadar formalitas sosial. Kode terkait:

- Agama membuat lebih tahan saat menghadapi kesulitan
- Agama memunculkan harapan saat sedang sulit
- Agama sebagai penjaga kehidupan
- Beragama karena yakin pada kebenaran agama
- Keinginan karena keyakinan ajaran agama
- Khawatir berbuat dosa
- Membutuhkan agama untuk tuntunan

Relasi Sosial Berbasis Agama

Religiusitas memfasilitasi keterhubungan sosial, dukungan emosional, dan komunitas yang memperkuat rasa memiliki. Kode terkait:

- Aktif dalam kegiatan sosial keagamaan
- Belajar agama dengan teman
- Memiliki teman di pengajian
- Mendapatkan dukungan emosional

Harapan yang Lahir dari Iman

Keyakinan agama memunculkan *active hope* (optimisme proaktif) dan *resilient hope* (ketahanan menghadapi ujian). Kode terkait:

- Evaluasi kegagalan untuk berusaha kembali
- Harapan anak menjadi lebih baik
- Harapan mendapatkan pertolongan Allah
- Kerja keras untuk mencapai cita-cita
- Mencari ketenangan di luar cara agama
- Menjalani kehidupan setelah mendapatkan ujian
- Selalu belajar saat diberikan ujian

Transformasi Diri dan Pemaknaan Pengalaman

Agama mendorong pembelajaran, peningkatan diri, dan integrasi nilai-nilai spiritual dalam kehidupan sehari-hari. Kode terkait:

- Bermanfaat saat memiliki ilmu
- Ingin mempelajari Islam
- Integrasi ilmu agama dan yang lainnya
- Kemampuan diri untuk memilih jalan hidup
- Membutuhkan contoh saat belajar agama
- Mencari ilmu untuk meningkatkan derajat
- Mendapatkan pengetahuan agama
- Meningkatkan kemampuan diri
- Menjadi lebih visioner
- Perbedaan sebelum dan sesudah belajar agama

- Proses berpikir membuat dapat mencari solusi karena memahami ilmunya

Spiritualitas sebagai Regulasi Emosi dan Perilaku

Ibadah dan nilai agama menjadi strategi mengelola stres, menenangkan batin, dan menjaga keseimbangan emosional. Kode terkait:

- Ibadah ritual untuk mendapatkan ketenangan
- Kebaikan dunia & akhirat
- Menjalankan ibadah sehari-hari
- Perasaan berat untuk menjalani ibadah
- Seluruh hidup untuk ibadah

Visi Hidup dan Orientasi Moral

Pandangan hidup yang terarah pada tujuan akhir (akhirat) namun tetap menyeimbangkan urusan dunia. Kode terkait:

- Kebaikan dunia & akhirat
- Kemampuan diri untuk memilih jalan hidup
- Pentingnya ketiga orientasi
- Seluruh hidup untuk ibadah

E. PERUBAHAN KLUSTER KODING: 8 KLUSTER

Religiusitas sebagai Fondasi Makna dan Kompas Moral

Bagi partisipan, agama menjadi pondasi nilai, penentu arah, dan kompas moral dalam menghadapi kehidupan. Keyakinan bahwa agama menjaga kehidupan, memberi tuntunan, dan melindungi dari kesalahan moral tercermin kuat dalam narasi mereka. Namun, dalam konteks Muslim Indonesia, religiusitas sering hadir sebagai identitas sosial dan kepatuhan normatif. Dampaknya pada kesejahteraan psikologis Islami baru benar-benar dirasakan ketika nilai-nilai ini diinternalisasi secara personal dan dihidupi dalam keputusan sehari-hari. Pada tahap ini, religiusitas lebih banyak membentuk cara pandang dan identitas,

sementara hope menjadi penggerak yang mengubah nilai itu menjadi kesejahteraan nyata. Kode perubahan:

- Agama memunculkan harapan saat sedang sulit
- Agama sebagai penjaga kehidupan
- Beragama karena yakin pada kebenaran agama
- Keinginan karena keyakinan ajaran agama
- Khawatir berbuat dosa
- Membutuhkan agama untuk tuntunan
- Mencari ilmu untuk meningkatkan derajat
- Mendapatkan pengetahuan agama
- Ingin mempelajari Islam
- Menjalankan ibadah sehari-hari
- Perasaan berat untuk menjalani ibadah

Jaringan Sosial Keagamaan sebagai Sumber Dukungan dan Teladan

Dalam kultur kolektivistik Muslim Indonesia, komunitas keagamaan, yaitu pengajian, kegiatan masjid, kelompok belajar dapat memberikan dukungan emosional, teladan, dan rasa kebersamaan yang kuat. Interaksi sosial ini membantu meneguhkan keyakinan dan membangun optimisme di tengah tantangan hidup. Meski dukungan sosial tidak otomatis mengubah dimensi IPWB, ia berperan sebagai medium yang memupuk hope, terutama resilient hope yang lahir dari rasa tidak sendirian dalam berjuang. Kode perbaikan:

- Aktif dalam kegiatan sosial keagamaan
- Belajar agama dengan teman
- Memiliki teman di pengajian
- Membutuhkan contoh saat belajar agama
- Mendapatkan dukungan emosional

Harapan yang Ditopang Iman: Dari Tawakal Menuju Aksi

Partisipan menggambarkan hope bukan sekadar sikap pasif menunggu pertolongan, tetapi juga semangat untuk bangkit, bekerja keras, dan terus belajar. Keyakinan pada pertolongan Allah memberi kekuatan menghadapi kegagalan dan mendorong evaluasi diri. Ada pula narasi ambivalensi yangg menunjukkan bahwa hope diuji dalam realitas hidup yang kompleks. Di sinilah

hope menjadi mediator kunci: mengubah nilai dan identitas religius menjadi tindakan nyata yang memupuk IPWB. Kode perbaikan:

- Evaluasi kegagalan untuk berusaha kembali
- Harapan anak menjadi lebih baik
- Harapan mendapatkan pertolongan Allah
- Kerja keras untuk mencapai cita-cita
- Mencari ketenangan di luar cara agama
- Menjalani kehidupan setelah mendapatkan ujian
- Selalu belajar saat diberikan ujian

Perjalanan Belajar dan Transformasi Diri yang Bermakna

Belajar agama, baik melalui kajian formal maupun interaksi sehari-hari, mendorong perubahan kognitif dan perilaku partisipan. Proses ini membuat mereka mampu mengintegrasikan nilai-nilai agama dengan ilmu lain, memaknai pengalaman masa lalu, dan menemukan solusi dari masalah yang dihadapi. Transformasi ini menciptakan rasa mampu (self-efficacy) yang membuat hope lebih realistis dan efektif dalam meningkatkan IPWB. Kode perbaikan:

- Bermanfaat saat memiliki ilmu
- Integrasi ilmu agama dan yang lainnya
- Perbedaan sebelum dan sesudah belajar agama
- Proses berpikir membuat dapat mencari solusi karena memahami ilmunya

Spiritualitas sebagai Penopang Emosi dan Ketenangan Diri

Ibadah dan nilai agama digunakan sebagai strategi mengatur emosi dan menemukan ketenangan batin. Dalam konteks partisipan, ibadah harian tidak hanya dipandang sebagai kewajiban ritual, tetapi juga sebagai coping mechanism yang menstabilkan emosi saat menghadapi tekanan hidup. Efek ini terasa lebih kuat ketika ibadah dilakukan dengan kesadaran penuh dan dilandasi harapan akan kebermaknaan dan pertolongan Allah. Kode perbaikan:

- Ibadah ritual untuk mendapatkan ketenangan
- Agama membuat lebih tahan saat menghadapi kesulitan

Menjalin Keseimbangan Tiga Orientasi Beragama

Partisipan melihat orientasi intrinsik, ekstrinsik-sosial, dan ekstrinsik-personal sebagai bagian yang saling melengkapi. Dalam praktik, mereka menunjukkan keluwesan dalam menyesuaikan fokus sesuai konteks: kadang menekankan kemurnian niat, kadang memanfaatkan jejaring sosial, dan kadang memprioritaskan ketenangan pribadi. Kelenturan ini memperkuat hope karena memberi ruang untuk menyesuaikan strategi spiritual dengan kebutuhan situasional. Kode perbaikan:

- Pentingnya ketiga orientasi

Visi Hidup Muslim: Menyatukan Dunia dan Akhirat

Partisipan memiliki pandangan hidup yang berorientasi pada pencapaian kebaikan dunia dan akhirat secara seimbang. Visi ini membentuk kerangka moral, memberi arah pada keputusan, dan menumbuhkan motivasi jangka panjang. Dalam konteks Muslim Indonesia, visi ini sering dibentuk sejak kecil melalui pendidikan agama dan praktik keluarga, namun menjadi lebih bermakna ketika dihidupi bersama hope, yang mengubahnya dari konsep abstrak menjadi langkah konkret. Kode perbaikan:

- Kebaikan dunia & akhirat
- Seluruh hidup untuk ibadah
- Menjadi lebih visioner

Kemampuan Mengelola Diri dan Potensi

Selain visi jangka panjang, partisipan menunjukkan kapasitas mengelola diri: membuat pilihan hidup sesuai nilai, meningkatkan keterampilan, dan memaksimalkan potensi yang dimiliki. Kemampuan ini menjadi penghubung antara hope dan kesejahteraan psikologis Islami, karena individu yang mampu mengatur diri lebih mampu mewujudkan tujuan yang diharapkan. Dalam budaya Muslim Indonesia, pengelolaan diri sering dimaknai sebagai bentuk amanah atas waktu, kesempatan, dan bakat yang dianugerahkan Allah. Kode perbaikan:

- Kemampuan diri untuk memilih jalan hidup
- Meningkatkan kemampuan diri

F. ALASAN PERLUASAN KLUSTER KODING

Perluasan kluster dari enam menjadi delapan dilakukan untuk menangkap kedalaman dan keragaman makna yang muncul dari wawancara dalam konteks Muslim Indonesia. Pemisahan "Visi Hidup Muslim" dan "Kemampuan Mengelola Diri" memungkinkan pembedaan antara cita-cita moral–spiritual jangka panjang yang bersifat normatif dengan kapasitas praktis mengatur diri yang lahir dari pengalaman personal. Demikian pula, memisahkan "Religiusitas sebagai Fondasi Makna" dari "Perjalanan Belajar dan Transformasi Diri" membantu membedakan identitas dan keyakinan yang cenderung stabil dari proses belajar yang dinamis dan mengubah perilaku. Pendekatan ini mencerminkan realitas keberagamaan Muslim Indonesia yang menggabungkan warisan nilai, pengaruh komunitas, dan usaha individu, serta memperjelas jalur bagaimana orientasi religius dihidupi, ditopang oleh hope, lalu terwujud dalam kesejahteraan psikologis Islami.

G. CALON TEMA ORIENTASI RELIGIUS: LIMA TEMA

Tema 1 – Religiusitas dan Jaringan Sosial sebagai Pondasi Makna dan Ketenangan

- Kluster 1: Religiusitas sebagai Fondasi Makna dan Kompas Moral
- Kluster 2: Jaringan Sosial Keagamaan sebagai Sumber Dukungan dan Teladan
- Kluster 5: Spiritualitas sebagai Penopang Emosi dan Ketenangan Diri.

Bagi partisipan, agama bukan sekadar ritual, tetapi fondasi nilai dan identitas yang menuntun mereka menghadapi kehidupan. Keyakinan ini diperkuat oleh dukungan komunitas seperti pengajian, kegiatan masjid, dan pertemanan yang berbasis iman. Lingkungan sosial tersebut memberi teladan nyata, rasa memiliki, dan dukungan emosional yang memupuk rasa aman. Ibadah harian juga menjadi sarana menenangkan diri dan mengatur emosi, membantu mereka tetap stabil di tengah tekanan hidup. Dalam konteks Muslim Indonesia, kombinasi nilai religius, jejaring sosial keagamaan, dan ketenangan spiritual menciptakan lahan subur bagi tumbuhnya *hope*, meski efek langsungnya pada IPWB tidak selalu terlihat tanpa peran penggerak harapan tersebut.

Kelompok koding:

- Agama membuat lebih tahan saat menghadapi kesulitan
- Agama memunculkan harapan saat sedang sulit
- Agama sebagai penjaga kehidupan
- Beragama karena yakin pada kebenaran agama
- Keinginan karena keyakinan ajaran agama
- Khawatir berbuat dosa
- Membutuhkan agama untuk tuntunan
- Aktif dalam kegiatan sosial keagamaan
- Belajar agama dengan teman
- Memiliki teman di pengajian
- Membutuhkan contoh saat belajar agama
- Mendapatkan dukungan emosional
- Ibadah ritual untuk mendapatkan ketenangan
- Kebaikan dunia & akhirat
- Menjalankan ibadah sehari-hari
- Perasaan berat untuk menjalani ibadah
- Seluruh hidup untuk ibadah

Tema 2 – Harapan Aktif sebagai Penggerak Kesejahteraan Islami

- Kluster 3: Harapan yang Ditopang Iman: Dari Tawakal Menuju Aksi.

Harapan yang dibangun di atas iman mendorong partisipan untuk tetap bertahan dan berusaha di tengah kesulitan. Narasi mereka menunjukkan bahwa *hope* bukanlah sikap pasif, melainkan dorongan aktif untuk mengevaluasi kegagalan, bekerja keras, dan terus belajar. Keyakinan pada pertolongan Allah menjadi sumber energi untuk mengubah kesulitan menjadi peluang perbaikan diri. Meskipun terkadang muncul pencarian ketenangan di luar cara agama, hal ini mencerminkan realitas dinamis di mana *hope* diuji dan diperkuat. Tema ini mengilustrasikan dengan jelas peran *hope* sebagai mediator yang menghubungkan nilai-nilai religius dengan IPWB.

Kelompok koding:

- Evaluasi kegagalan untuk berusaha kembali
- Harapan anak menjadi lebih baik
- Harapan mendapatkan pertolongan Allah
- Kerja keras untuk mencapai cita-cita

- Mencari ketenangan di luar cara agama
- Menjalani kehidupan setelah mendapatkan ujian
- Selalu belajar saat diberikan ujian

Tema 3 – Transformasi Diri sebagai Jalan Menuju IPWB

- Kluster 4: Perjalanan Belajar dan Transformasi Diri yang Bermakna.

Proses belajar agama, baik melalui kajian formal, interaksi sosial, maupun pengalaman hidup, mendorong partisipan mengintegrasikan nilai spiritual dengan ilmu lain, merefleksi perubahan diri, dan menemukan solusi atas permasalahan yang dihadapi. Perubahan ini membentuk rasa mampu (*self-efficacy*) yang membuat harapan lebih realistis dan aplikatif dalam kehidupan. Partisipan yang mengalami transformasi ini menunjukkan kemampuan mengambil keputusan yang lebih bijak dan memaknai perjalanan hidup dengan cara yang konstruktif, sehingga berkontribusi positif pada IPWB.

Kelompok koding:

- Bermanfaat saat memiliki ilmu
- Integrasi ilmu agama dan yang lainnya
- Perbedaan sebelum dan sesudah belajar agama
- Proses berpikir membuat dapat mencari solusi karena memahami ilmunya

Tema 4 – Fleksibilitas Beragama sebagai Strategi Memelihara Harapan

- Kluster 6: Menjalin Keseimbangan Tiga Orientasi Beragama.

Partisipan menunjukkan keluwesan dalam menggabungkan orientasi intrinsik, ekstrinsik-sosial, dan ekstrinsik-personal. Dalam praktiknya, mereka mampu menyesuaikan fokus sesuai situasi, misalnya memperkuat niat spiritual, membangun jejaring sosial, atau menjaga ketenangan pribadi. Fleksibilitas ini membantu mereka tetap memelihara harapan di tengah perubahan atau tantangan, sekaligus mempertahankan relevansi nilai agama dalam kehidupan sehari-hari.

Kelompok koding:

- Pentingnya ketiga orientasi

Tema 5 – Visi Moral dan Pengelolaan Diri sebagai Wujud Harapan

- Kluster 7: Visi Hidup Muslim: Menyatukan Dunia dan Akhirat
- Kluster 8: Kemampuan Mengelola Diri dan Potensi.

Visi hidup yang menyeimbangkan kebaikan dunia–akhirat memberi arah moral, sedangkan kemampuan mengelola diri menyediakan sarana praktis untuk mencapainya. Dalam wawancara, partisipan mengaitkan visi ini dengan motivasi jangka panjang yang dibentuk sejak kecil melalui pendidikan agama. Sementara itu, pengelolaan diri, seperti membuat pilihan hidup yang sesuai nilai dan meningkatkan keterampilan, memastikan harapan dapat diwujudkan secara nyata. Kombinasi keduanya menjadikan *hope* bukan hanya keyakinan, tetapi rencana hidup yang terarah dan terukur.

Kelompok koding:

- Kebaikan dunia & akhirat
- Seluruh hidup untuk ibadah
- Menjadi lebih visioner
- Kemampuan diri untuk memilih jalan hidup
- Meningkatkan kemampuan diri

H. TEMA REFLEKTIF ORIENTASI RELIGIUS MUSLIM INDONESIA

Tema 1 – Religiusitas, Jaringan Sosial, dan Fleksibilitas Beragama sebagai Pondasi Makna dan Ketenangan

- Kluster 1: Religiusitas sebagai Fondasi Makna dan Kompas Moral
- Kluster 2: Jaringan Sosial Keagamaan sebagai Sumber Dukungan dan Teladan
- Kluster 5: Spiritualitas sebagai Penopang Emosi dan Ketenangan Diri
- Kluster 6: Menjalin Keseimbangan Tiga Orientasi Beragama

Bagi partisipan, agama bukan sekadar ritual, tetapi fondasi nilai dan identitas yang menuntun mereka menghadapi kehidupan. Keyakinan ini diperkuat oleh dukungan komunitas seperti pengajian, kegiatan masjid, dan pertemanan yang berbasis iman. Lingkungan sosial tersebut memberi teladan nyata, rasa memiliki, dan dukungan emosional yang memupuk rasa aman. Ibadah harian juga menjadi sarana menenangkan diri dan mengatur emosi, membantu mereka tetap stabil di tengah tekanan hidup. Fleksibilitas dalam menggabungkan orientasi intrinsik, ekstrinsik-sosial, dan ekstrinsik-

personal memungkinkan partisipan menyesuaikan strategi keberagamaan sesuai situasi. Dalam konteks Muslim Indonesia, kombinasi nilai religius, jejaring sosial keagamaan, ketenangan spiritual, dan keluwesan orientasi ini menciptakan lahan subur bagi tumbuhnya *hope*, meski efek langsungnya pada IPWB tidak selalu terlihat tanpa peran penggerak harapan tersebut.

Kelompok koding:

- Agama membuat lebih tahan saat menghadapi kesulitan
- Agama memunculkan harapan saat sedang sulit
- Agama sebagai penjaga kehidupan
- Beragama karena yakin pada kebenaran agama
- Keinginan karena keyakinan ajaran agama
- Khawatir berbuat dosa
- Membutuhkan agama untuk tuntunan
- Aktif dalam kegiatan sosial keagamaan
- Belajar agama dengan teman
- Memiliki teman di pengajian
- Membutuhkan contoh saat belajar agama
- Mendapatkan dukungan emosional
- Ibadah ritual untuk mendapatkan ketenangan
- Kebaikan dunia & akhirat
- Menjalankan ibadah sehari-hari
- Perasaan berat untuk menjalani ibadah
- Seluruh hidup untuk ibadah
- Pentingnya ketiga orientasi

Tema 2 – Harapan Aktif sebagai Penggerak Kesejahteraan Islami

- **Kluster 3:** Harapan yang Ditopang Iman: Dari Tawakal Menuju Aksi

Harapan yang dibangun di atas iman mendorong partisipan untuk tetap bertahan dan berusaha di tengah kesulitan. Narasi mereka menunjukkan bahwa *hope* bukanlah sikap pasif, melainkan dorongan aktif untuk mengevaluasi kegagalan, bekerja keras, dan terus belajar. Keyakinan pada pertolongan Allah menjadi sumber energi untuk mengubah kesulitan menjadi peluang perbaikan diri. Meskipun terkadang muncul pencarian ketenangan di luar cara agama, hal ini mencerminkan realitas dinamis di mana *hope* diuji dan diperkuat. Tema ini mengilustrasikan dengan jelas

peran *hope* sebagai mediator yang menghubungkan nilai-nilai religius dengan IPWB.

Kelompok koding:

- Evaluasi kegagalan untuk berusaha kembali
- Harapan anak menjadi lebih baik
- Harapan mendapatkan pertolongan Allah
- Kerja keras untuk mencapai cita-cita
- Mencari ketenangan di luar cara agama
- Menjalani kehidupan setelah mendapatkan ujian
- Selalu belajar saat diberikan ujian

Tema 3 – Transformasi Diri sebagai Jalan Menuju IPWB

- **Kluster 4:** Perjalanan Belajar dan Transformasi Diri yang Bermakna

Proses belajar agama, baik melalui kajian formal, interaksi sosial, maupun pengalaman hidup, mendorong partisipan mengintegrasikan nilai spiritual dengan ilmu lain, merefleksi perubahan diri, dan menemukan solusi atas permasalahan yang dihadapi. Perubahan ini membentuk rasa mampu (*self-efficacy*) yang membuat harapan lebih realistis dan aplikatif dalam kehidupan. Partisipan yang mengalami transformasi ini menunjukkan kemampuan mengambil keputusan yang lebih bijak dan memaknai perjalanan hidup dengan cara yang konstruktif, sehingga berkontribusi positif pada IPWB.

Kelompok koding:

- Bermanfaat saat memiliki ilmu
- Integrasi ilmu agama dan yang lainnya
- Perbedaan sebelum dan sesudah belajar agama
- Proses berpikir membuat dapat mencari solusi karena memahami ilmunya

Tema 4 – Visi Moral dan Pengelolaan Diri sebagai Wujud Harapan

- Kluster 7: Visi Hidup Muslim: Menyatukan Dunia dan Akhirat
- Kluster 8: Kemampuan Mengelola Diri dan Potensi

Visi hidup yang menyeimbangkan kebaikan dunia–akhirat memberi arah moral, sedangkan kemampuan mengelola diri menyediakan sarana praktis untuk mencapainya. Dalam wawancara, partisipan mengaitkan visi ini dengan motivasi jangka panjang yang dibentuk sejak kecil melalui pendidikan agama. Sementara itu, pengelolaan diri—seperti membuat pilihan hidup yang sesuai nilai dan meningkatkan keterampilan—memastikan harapan dapat diwujudkan secara nyata. Kombinasi keduanya menjadikan *hope* bukan hanya keyakinan, tetapi rencana hidup yang terarah dan terukur.

Kelompok koding:

- Kebaikan dunia & akhirat
- Seluruh hidup untuk ibadah
- Menjadi lebih visioner
- Kemampuan diri untuk memilih jalan hidup
- Meningkatkan kemampuan diri

I. TRANSFORMASI TEMA REFLEKSI ORIENTASI RELIGIUS MUSLIM INDONESIA

Perubahan makna tema ini muncul dari refleksi mendalam terhadap narasi partisipan dan konteks budaya Muslim Indonesia, yang menunjukkan bahwa orientasi religius tidak dapat dipahami hanya sebagai kumpulan perilaku atau keyakinan, tetapi sebagai proses dinamis yang berinteraksi dengan hope untuk menghasilkan IPWB. Awalnya, kluster seperti “Menjalin Keseimbangan Tiga Orientasi Beragama” berdiri sendiri, tetapi analisis RTA mengungkap bahwa fleksibilitas orientasi beragama justru menguatkan pondasi makna dan ketenangan (Tema 1) karena ia berfungsi sebagai jembatan adaptif antara nilai, dukungan sosial, dan stabilitas emosional. Begitu pula, visi hidup dan kemampuan mengelola diri yang awalnya terpisah digabung dalam satu tema (Tema 4) karena secara maknawi keduanya saling melengkapi: visi memberikan arah moral, sedangkan pengelolaan diri memastikan visi itu dapat diwujudkan secara konkret. Pergeseran ini juga menegaskan bahwa dalam konteks kolektivisme Indonesia, religiusitas sering dimulai dari identitas sosial dan praktik normatif, namun hanya menjadi sumber IPWB ketika diinternalisasi melalui refleksi diri, pembelajaran berkelanjutan, dan strategi aktif memelihara harapan. Dengan kata lain, restrukturisasi tema mencerminkan pergeseran

fokus dari “apa yang dilakukan” ke “bagaimana proses itu mempengaruhi perjalanan batin dan tindakan nyata” dalam membentuk IPWB.

LAMPIRAN PROSES RTA HOPE

A. AWALNYA 46 KODE

1. Aksi nyata dari harapan
2. Bekerja bagian ibadah
3. Berdoa menguatkan harapan
4. Berusaha maksimal sebelum menerima takdir
5. Harapan dapat menguatkan
6. Harapan harus diusahakan
7. Harapan kehidupan anak lebih baik
8. Harapan lebih baik ke depannya
9. Harapan sepanjang hidup
10. Harapan terus berkembang
11. Harapan tumbuh dari keyakinan agama
12. Kebahagiaan duniawi
13. Keinginan yang akan dicapai melalui kepercayaan kepada Tuhan
14. Keseimbangan spiritual
15. Kesempatan untuk mengekspresikan diri
16. Ketenangan melahirkan solusi
17. Keuangan yang stabil
18. Kontemplasi untuk menenangkan
19. Mampu melewati hambatan
20. Memaksimalkan potensi diri
21. Memaksimalkan potensi diri sebagai implementasi ajaran agama
22. Membangun relasi
23. Membantu orang lain
24. Memiliki aksi mengatasi hambatan
25. Memiliki kehidupan akhirat yang baik
26. Memiliki kehidupan yang bermanfaat
27. Mempelajari hal baru
28. Mempelajari kesulitan yang dihadapi
29. Mempraktikkan akhlak baik
30. Menambah aset untuk usahanya
31. Mendapatkan hikmah dari kesulitan
32. Menerima takdir atau kesulitan
33. Mengajak orang lain untuk berkembang
34. Mengambil keputusan berdasarkan analisis pribadi
35. Menjaga lisan agar tidak menyakiti orang lain
36. Menjalani harapan pribadi
37. Menuliskan rencana agar terukur

38. Menyadari keterbatasan diri
39. Olahraga meredam gejolak emosi
40. Pentingnya dukungan dari orang lain
41. Perasaan gagal saat mencapai impian
42. Potensi diri untuk mewujudkan harapan
43. Ramah terhadap orang lain
44. Terkoneksi dengan alam
45. Terkoneksi dengan Allah
46. Ujian bagian penebusan dosa

B. KLUSTER KODING: 6 KLUSTER

Spiritualitas yang Menghidupkan

Spiritualitas menjadi fondasi kuat yang menumbuhkan harapan. Doa, keyakinan agama, dan orientasi akhirat memberi arah serta energi positif bagi individu. Dari sini lahirlah ketenangan batin dan optimisme. Koding terkait:

- Berdoa menguatkan harapan
- Harapan tumbuh dari keyakinan agama
- Keinginan yang akan dicapai melalui kepercayaan kepada Tuhan
- Memaksimalkan potensi diri sebagai implementasi ajaran agama
- Memiliki kehidupan akhirat yang baik
- Mempraktikkan akhlak baik
- Terkoneksi dengan Allah

Langkah Nyata Menuju Cita-cita

Harapan diwujudkan dalam bentuk langkah konkret untuk meraih tujuan. Tidak berhenti pada angan-angan, tetapi diwujudkan lewat perencanaan, belajar, dan usaha. Koding terkait:

- Aksi nyata dari harapan
- Harapan harus diusahakan
- Harapan lebih baik ke depannya
- Harapan terus berkembang
- Memaksimalkan potensi diri
- Potensi diri untuk mewujudkan harapan
- Menuliskan rencana agar terukur
- Menjalani harapan pribadi

- Mempelajari hal baru

Ketangguhan di Tengah Ujian

Harapan berperan sebagai daya tahan psikologis saat menghadapi kegagalan atau cobaan. Individu tetap bertahan, mengambil hikmah, dan bangkit kembali. Koding terkait:

- Berusaha maksimal sebelum menerima takdir
- Harapan dapat menguatkan
- Mampu melewati hambatan
- Memiliki aksi mengatasi hambatan
- Mempelajari kesulitan yang dihadapi
- Mendapatkan hikmah dari kesulitan
- Menerima takdir atau kesulitan
- Perasaan gagal saat mencapai impian
- Ujian bagian penebusan dosa

Kebahagiaan yang Membumi

Harapan juga terkait dengan kesejahteraan yang nyata: kehidupan keluarga, stabilitas ekonomi, dan masa depan anak. Koding terkait:

- Harapan kehidupan anak lebih baik
- Kebahagiaan duniawi
- Keuangan yang stabil
- Menambah aset untuk usahanya
- Memiliki kehidupan yang bermanfaat

Harmoni dalam Hubungan Sosial

Harapan tumbuh melalui relasi positif. Dukungan, saling membantu, dan ramah dalam interaksi menciptakan suasana harmonis. Koding terkait:

- Membangun relasi
- Membantu orang lain
- Mengajak orang lain untuk berkembang
- Pentingnya dukungan dari orang lain

- Ramah terhadap orang lain
- Menjaga lisan agar tidak menyakiti orang lain
- Kesempatan untuk mengekspresikan diri

Keseimbangan Jiwa dan Raga

Kesejahteraan psikologis dan fisik berjalan seiring. Ketenangan batin, kontrol emosi, dan kesehatan jasmani mendukung tercapainya kehidupan yang damai. Koding terkait:

- Keseimbangan spiritual
- Ketenangan melahirkan solusi
- Kontemplasi untuk menenangkan
- Olahraga meredam gejolak emosi
- Menyadari keterbatasan diri
- Terkoneksi dengan alam

Ibadah dalam Kehidupan Sehari-hari

Pekerjaan dan aktivitas sehari-hari dimaknai sebagai ibadah. Dengan begitu, setiap usaha menjadi jalan pengabdian yang memperkaya jiwa. Koding terkait:

- Bekerja bagian ibadah
- Harapan sepanjang hidup
- Mengambil keputusan berdasarkan analisis pribadi

C. PERUBAHAN KLUSTER KODING: 9 KLUSTER

Spiritualitas sebagai Sumber Kekuatan

Bagi Muslim Indonesia, spiritualitas bukan hanya urusan ibadah ritual, tetapi menjadi sumber energi batin yang menumbuhkan harapan. Doa, keyakinan, dan orientasi hidup yang berlandaskan iman membuat individu lebih optimis dan tenang menghadapi kehidupan. Koding perbaikan:

- Berdoa menguatkan harapan
- Harapan tumbuh dari keyakinan agama

- Keinginan yang akan dicapai melalui kepercayaan kepada Tuhan
- Memaksimalkan potensi diri sebagai implementasi ajaran agama
- Memiliki kehidupan akhirat yang baik
- Mempraktikkan akhlak baik

Usaha Nyata Mewujudkan Tujuan

Muslim Indonesia cenderung memaknai harapan sebagai sesuatu yang harus diperjuangkan. Harapan dijalankan dengan langkah konkret seperti perencanaan, belajar, dan kerja keras, bukan sekadar angan-angan. Koding perbaikan:

- Aksi nyata dari harapan
- Harapan harus diusahakan
- Harapan lebih baik ke depannya
- Harapan terus berkembang
- Menuliskan rencana agar terukur
- Menjalani harapan pribadi
- Harapan sepanjang hidup

Bertahan dan Bangkit dari Ujian

Kesulitan hidup dipandang sebagai bagian dari perjalanan yang harus dijalani. Muslim Indonesia terbiasa menghadapi cobaan dengan sabar, mengambil hikmah, dan tetap optimis untuk bangkit. Koding perbaikan:

- Berusaha maksimal sebelum menerima takdir
- Harapan dapat menguatkan
- Mampu melewati hambatan
- Memiliki aksi mengatasi hambatan
- Mempelajari kesulitan yang dihadapi
- Mendapatkan hikmah dari kesulitan
- Menerima takdir atau kesulitan
- Perasaan gagal saat mencapai impian
- Ujian bagian penebusan dosa

Kesejahteraan Duniawi dan Keluarga

Bagi banyak Muslim Indonesia, harapan erat kaitannya dengan kehidupan keluarga dan ekonomi yang stabil. Kesejahteraan tidak hanya dilihat dari materi, tapi juga manfaat dan keberkahan hidup. Koding perbaikan:

- Harapan kehidupan anak lebih baik
- Kebahagiaan duniawi
- Keuangan yang stabil
- Menambah aset untuk usahanya
- Memiliki kehidupan yang bermanfaat

Relasi Sosial yang Menguatkan

Kehidupan sosial di Indonesia sangat kental dengan budaya gotong royong. Relasi yang positif, sikap ramah, serta saling menolong menjadi sumber kekuatan harapan dan memperkuat kesejahteraan bersama. Koding perbaikan:

- Membangun relasi
- Membantu orang lain
- Mengajak orang lain untuk berkembang
- Ramah terhadap orang lain
- Menjaga lisan agar tidak menyakiti orang lain

Kedamaian Batin dan Kesehatan Fisik

Kesehatan jiwa dan raga dianggap saling berkaitan. Muslim Indonesia menjaga keseimbangan ini melalui ibadah, olahraga, dan keterhubungan dengan alam. Kedamaian batin menjadi modal penting dalam mewujudkan kesejahteraan hidup. Koding perbaikan:

- Keseimbangan spiritual
- Ketenangan melahirkan solusi
- Kontemplasi untuk menenangkan
- Olahraga meredam gejolak emosi
- Terkoneksi dengan alam
- Terkoneksi dengan Allah
- Bekerja bagian ibadah

Pengembangan Diri dan Kesadaran Batasan

Harapan mendorong individu untuk berkembang melalui pembelajaran dan eksplorasi potensi. Namun, Muslim Indonesia juga menyadari pentingnya tidak berlebihan dan tetap rendah hati atas keterbatasan diri. Koding perbaikan:

- Mempelajari hal baru
- Memaksimalkan potensi diri
- Potensi diri untuk mewujudkan harapan
- Menyadari keterbatasan diri

Kemandirian dalam Pengambilan Keputusan

Harapan membuat individu lebih percaya diri untuk menentukan langkah hidup. Muslim Indonesia menghargai kesempatan mengekspresikan diri dan mengambil keputusan dengan pertimbangan matang. Koding perbaikan:

- Kesempatan untuk mengekspresikan diri
- Mengambil keputusan berdasarkan analisis pribadi

Dukungan Sosial sebagai Penguat Harapan

Kehadiran dukungan orang lain—baik keluarga, sahabat, maupun lingkungan sosial—menjadi penguat utama harapan. Dalam budaya Indonesia, dukungan ini menjadi dorongan moral yang memperkokoh optimisme. Koding perbaikan:

- Pentingnya dukungan dari orang lain

D. ALASAN PERLUASAN KLUSTER KODING

Perubahan kluster ini merefleksikan cara Muslim Indonesia memaknai hope (harapan) yang sangat erat dengan realitas sosial, spiritual, dan budaya mereka. Spiritualitas, misalnya, tidak semata-mata dipahami sebagai ibadah ritual, melainkan juga sebagai energi batin yang menghidupkan optimisme dan ketenangan. Refleksi ini lahir dari kultur keagamaan yang kuat di masyarakat Muslim Indonesia, di mana doa, keyakinan kepada Tuhan, dan orientasi akhirat menjadi fondasi menghadapi tantangan hidup.

Di sisi lain, harapan tidak berhenti di ranah batiniah saja, tetapi juga diterjemahkan dalam langkah nyata seperti belajar, bekerja keras, dan merencanakan masa depan—hal yang mencerminkan semangat ikhtiar sekaligus keterhubungan dengan nilai sosial seperti gotong royong.

Perubahan juga menegaskan bahwa kesejahteraan dalam perspektif Muslim Indonesia bukan hanya ukuran material, tetapi meliputi keberkahan dalam keluarga, dukungan sosial, serta harmoni dengan lingkungan. Kluster tentang Relasi Sosial yang Menguatkan dan Dukungan Sosial sebagai Penguat Harapan menunjukkan pentingnya silaturahmi, saling membantu, dan kebersamaan yang khas budaya Indonesia. Sementara itu, dimensi seperti Pengembangan Diri dan Kesadaran Batasan serta Keseimbangan Jiwa dan Raga memperlihatkan bahwa harapan selalu diimbangi kesadaran batas, rendah hati, serta menjaga kesehatan jasmani dan rohani. Dengan begitu, kluster-kluster hasil revisi ini lebih mencerminkan pengalaman Muslim Indonesia: memadukan spiritualitas, usaha nyata, daya tahan menghadapi ujian, serta kesadaran diri dalam relasi sosial dan kehidupan keluarga.

E. CALON TEMA HOPE: LIMA TEMA

Tema 1: Spiritualitas sebagai Fondasi Harapan dan Kesejahteraan

- Kluster 1: Spiritualitas sebagai Sumber Kekuatan
- Kluster 6: Kedamaian Batin dan Kesehatan Fisik

Spiritualitas terbukti menjadi titik awal terbentuknya harapan. Doa, iman, orientasi akhirat, dan praktik akhlak menjadi sumber energi positif yang mendorong seseorang untuk terus berusaha. Spiritualitas ini tidak hanya meningkatkan optimisme, tetapi juga menciptakan ketenangan batin yang menjadi inti dari IPWB. Koding terkait:

- Berdoa menguatkan harapan
- Harapan tumbuh dari keyakinan agama
- Keinginan yang akan dicapai melalui kepercayaan kepada Tuhan
- Memaksimalkan potensi diri sebagai implementasi ajaran agama
- Memiliki kehidupan akhirat yang baik
- Mempraktikkan akhlak baik
- Keseimbangan spiritual
- Ketenangan melahirkan solusi

- Kontemplasi untuk menenangkan
- Olahraga meredam gejolak emosi
- Terkoneksi dengan alam
- Terkoneksi dengan Allah
- Bekerja bagian ibadah

Tema 2: Perjuangan Aktif Mewujudkan Kehidupan Bermakna

- Kluster 2: Usaha Nyata Mewujudkan Tujuan
- Kluster 7: Pengembangan Diri dan Kesadaran Batasan
- Kluster 8: Kemandirian dalam Pengambilan Keputusan

Hope mendorong individu untuk bertransformasi dari sekadar "ingin" menjadi "melakukan". Usaha konkret, perencanaan, serta keberanian mengambil langkah nyata menunjukkan bahwa harapan bukan pasif, tetapi aktif. Harapan ini memperkuat IPWB karena memberi rasa kontrol atas hidup dan arah menuju tujuan yang bermakna. Koding terkait:

- Aksi nyata dari harapan
- Harapan harus diusahakan
- Harapan lebih baik ke depannya
- Harapan terus berkembang
- Menuliskan rencana agar terukur
- Menjalani harapan pribadi
- Harapan sepanjang hidup
- Mempelajari hal baru
- Memaksimalkan potensi diri
- Potensi diri untuk mewujudkan harapan
- Menyadari keterbatasan diri
- Kesempatan untuk mengekspresikan diri
- Mengambil keputusan berdasarkan analisis pribadi

Tema 3: Ketangguhan sebagai Jalan Menuju Ketenangan

- Kluster 3: Bertahan dan Bangkit dari Ujian

Ujian, kegagalan, dan hambatan justru memperlihatkan peran penting harapan sebagai daya tahan (resilience). Dengan menerima takdir,

mengambil hikmah, dan bangkit kembali, individu mengalami pertumbuhan psikologis yang membuat kesejahteraan Islami tercapai. Koding terkait:

- Berusaha maksimal sebelum menerima takdir
- Harapan dapat menguatkan
- Mampu melewati hambatan
- Memiliki aksi mengatasi hambatan
- Mempelajari kesulitan yang dihadapi
- Mendapatkan hikmah dari kesulitan
- Menerima takdir atau kesulitan
- Perasaan gagal saat mencapai impian
- Ujian bagian penebusan dosa

Tema 4: Kesejahteraan Duniawi sebagai Penopang IPWB

- Kluster 4: Kesejahteraan Duniawi dan Keluarga

Refleksi:

Orientasi religius tidak menafikan aspek duniawi. Harapan untuk anak, stabilitas ekonomi, dan kebahagiaan hidup sehari-hari justru melengkapi dimensi IPWB. Harapan duniawi yang realistis ini memperkuat keseimbangan hidup antara dunia dan akhirat. Koding terkait:

- Harapan kehidupan anak lebih baik
- Kebahagiaan duniawi
- Keuangan yang stabil
- Menambah aset untuk usahanya
- Memiliki kehidupan yang bermanfaat

Tema 5: Relasi Sosial dan Dukungan sebagai Ekspresi Harapan

- Kluster 5: Relasi Sosial yang Menguatkan
- Kluster 9: Dukungan Sosial sebagai Penguat Harapan

Hope tidak berdiri sendiri. Hubungan sosial, dukungan dari orang lain, dan kontribusi positif kepada sesama memperlihatkan bagaimana harapan itu dibagikan. Relasi ini menumbuhkan rasa keterhubungan dan memperkuat kesejahteraan psikologis Islami. Koding perbaikan:

- Membangun relasi
- Membantu orang lain
- Mengajak orang lain untuk berkembang
- Ramah terhadap orang lain
- Menjaga lisan agar tidak menyakiti orang lain
- Pentingnya dukungan dari orang lain

TEMA REFLEKTIF HOPE MUSLIM INDONESIA

Tema 1: Spiritualitas dan Dukungan Sosial sebagai Pondasi Kehidupan

- Kluster 1: Spiritualitas sebagai Sumber Kekuatan
- Kluster 9: Dukungan Sosial sebagai Penguat Harapan

Spiritualitas memberi arah hidup Muslim Indonesia melalui doa, ibadah, dan keyakinan pada akhirat yang menumbuhkan optimisme serta ketenangan batin. Harapan tidak hanya bersandar pada usaha pribadi, tetapi juga dikuatkan oleh dukungan keluarga, sahabat, dan komunitas. Nilai kebersamaan dan ukhuwah membuat individu merasa tidak sendiri, sehingga harapan lebih kokoh dan bermakna dalam keseharian. Koding perbaikan:

- Berdoa menguatkan harapan
- Harapan tumbuh dari keyakinan agama
- Keinginan yang akan dicapai melalui kepercayaan kepada Tuhan
- Memaksimalkan potensi diri sebagai implementasi ajaran agama
- Memiliki kehidupan akhirat yang baik
- Mempraktikkan akhlak baik
- Pentingnya dukungan dari orang lain

Tema 2: Usaha Nyata dan Ketangguhan dalam Menghadapi Hidup

- Kluster 2: Usaha Nyata Mewujudkan Tujuan
- Kluster 3: Bertahan dan Bangkit dari Ujian

Bagi Muslim Indonesia, harapan dipandang bukan sekadar angan, tetapi amanah yang harus diwujudkan dengan usaha. Kerja keras, perencanaan, dan konsistensi menjadi wujud tanggung jawab iman, sejalan dengan keyakinan bahwa Allah memberi perubahan melalui ikhtiar manusia. Dengan demikian, harapan menjadi energi aktif yang menggerakkan langkah hidup, bukan sekadar menunggu takdir. Koding perbaikan:

- Aksi nyata dari harapan
- Harapan harus diusahakan
- Harapan lebih baik ke depannya
- Harapan terus berkembang
- Menuliskan rencana agar terukur
- Menjalani harapan pribadi
- Harapan sepanjang hidup
- Berusaha maksimal sebelum menerima takdir
- Harapan dapat menguatkan
- Mampu melewati hambatan
- Memiliki aksi mengatasi hambatan
- Mempelajari kesulitan yang dihadapi
- Mendapatkan hikmah dari kesulitan
- Menerima takdir atau kesulitan
- Perasaan gagal saat mencapai impian
- Ujian bagian penebusan dosa

Tema 3: Relasi Positif sebagai Sumber Keharmonisan

- Kluster 5: Relasi Sosial yang Menguatkan

Hubungan yang baik dengan orang lain menjadi penopang harapan. Relasi sosial yang harmonis, sikap ramah, dan membantu sesama mencerminkan nilai gotong royong yang melekat pada Muslim Indonesia. Koding perbaikan:

- Membangun relasi
- Membantu orang lain
- Mengajak orang lain untuk berkembang
- Ramah terhadap orang lain
- Menjaga lisan agar tidak menyakiti orang lain

Tema 4: Kesejahteraan Duniawi dan Kehidupan Keluarga yang Bermakna

- Kluster 4: Kesejahteraan Duniawi dan Keluarga

Bagi Muslim Indonesia, harapan sering kali terkait dengan kondisi nyata seperti kesejahteraan keluarga, ekonomi stabil, dan masa depan anak. Semua ini dianggap sebagai bentuk ibadah duniawi yang membawa keberkahan. Koding perbaikan:

- Harapan kehidupan anak lebih baik
- Kebahagiaan duniawi
- Keuangan yang stabil
- Menambah aset untuk usahanya
- Memiliki kehidupan yang bermanfaat

Tema 5: Aktualisasi Diri dan Kemandirian dalam Menentukan Arah Hidup

- Kluster 7: Pengembangan Diri dan Kesadaran Batasan
- Kluster 8: Kemandirian dalam Pengambilan Keputusan

Harapan mendorong Muslim Indonesia untuk terus belajar dan mengembangkan diri dengan rendah hati, sembari menyadari batas kemampuan yang dimiliki. Kesadaran ini menumbuhkan semangat belajar tanpa henti, menjadikan harapan sebagai kekuatan yang aktif, bukan sekadar angan. Selain itu, harapan melatih kemandirian dalam mengambil keputusan. Setiap pilihan ditimbang secara rasional, namun tetap berlandaskan nilai iman, sehingga keberanian menentukan arah hidup berjalan seimbang antara pertimbangan praktis dan makna spiritual. Koding perbaikan:

- Mempelajari hal baru
- Memaksimalkan potensi diri
- Potensi diri untuk mewujudkan harapan
- Menyadari keterbatasan diri
- Kesempatan untuk mengekspresikan diri
- Mengambil keputusan berdasarkan analisis pribadi

Tema 6: Kedamaian Batin dan Kesehatan Raga

- Kluster 9: Kedamaian Batin dan Kesehatan Fisik

Ketenangan jiwa dan kesehatan fisik dipandang saling melengkapi. Muslim Indonesia memaknai olahraga, kontemplasi, dan keterhubungan dengan alam sebagai bagian dari ibadah yang mendukung keseimbangan hidup. Koding perbaikan:

- Keseimbangan spiritual
- Ketenangan melahirkan solusi
- Kontemplasi untuk menenangkan

- Olahraga meredam gejolak emosi
- Terkoneksi dengan alam
- Bekerja bagian ibadah

F. TRANSFORMASI TEMA REFLEKSI ORIENTASI RELIGIUS MUSLIM INDONESIA

Perubahan dari calon tema ke tema akhir dilakukan agar lebih spesifik dan holistik dalam menggambarkan makna *hope* bagi Muslim Indonesia. Pada calon tema, aspek spiritual, sosial, perjuangan, dan kesejahteraan masih terkesan menyatu dalam kategori besar. Tema akhir memisahkan dan mengombinasikan ulang koding menjadi kluster yang lebih fokus, misalnya memadukan spiritualitas dan dukungan sosial sebagai pondasi (Tema 1), atau menambahkan tema baru tentang kedamaian batin dan kesehatan raga (Tema 6) yang sebelumnya hanya tersirat. Dengan begitu, setiap dimensi harapan mendapatkan ruang yang lebih jelas dan tidak saling menumpuk.

Selain itu, tema akhir lebih mencerminkan konteks religius-kultural Muslim Indonesia. Nilai seperti gotong royong, keseimbangan dunia-akhirat, rendah hati dalam menyadari keterbatasan diri, hingga olahraga dan keterhubungan dengan alam sebagai ibadah, ditonjolkan secara eksplisit. Refleksi ini menunjukkan bahwa *hope* bukan hanya soal orientasi spiritual dan usaha pribadi, tetapi juga meliputi relasi sosial, kesejahteraan keluarga, dan ketangguhan menghadapi ujian. Dengan cara ini, tema akhir menjadi lebih representatif, kaya makna, dan sesuai dengan data koding yang muncul.

Confirmatory Factor Analysis IPWB

Model fit

Chi-square test

Model	X^2	df	p
Baseline model	3777.541	210	
Factor model	492.497	183	< .001

Note. The estimator is ML.

Additional fit measures

Fit indices

Index	Value
Comparative Fit Index (CFI)	0.913
Tucker-Lewis Index (TLI)	0.900
Bentler-Bonett Non-normed Fit Index (NNFI)	0.900
Bentler-Bonett Normed Fit Index (NFI)	0.870
Parsimony Normed Fit Index (PNFI)	0.758
Bollen's Relative Fit Index (RFI)	0.850
Bollen's Incremental Fit Index (IFI)	0.914
Relative Noncentrality Index (RNI)	0.913

Information criteria

	Value
Log-likelihood	-16913.667
Number of free parameters	69.000
Akaike (AIC)	33965.334
Bayesian (BIC)	34280.142
Sample-size adjusted Bayesian (SSABIC)	34061.051

Other fit measures

Metric	Value
Root mean square error of approximation (RMSEA)	0.049
RMSEA 90% CI lower bound	0.044
RMSEA 90% CI upper bound	0.054
RMSEA p-value	0.631
Standardized root mean square residual (SRMR)	0.045
Hoelter's critical N (α = .05)	310.888
Hoelter's critical N (α = .01)	332.249
Goodness of fit index (GFI)	0.992
McDonald fit index (MFI)	0.804
Expected cross validation index (ECVI)	0.891

Parameter estimates

Factor loadings

Factor	Indicator	Estimate	Std. Error	z-value	p	95% Confidence Interval	
						Lower	Upper
Factor 1	PG1	0.419	0.033	12.734	< .001	0.355	0.484
	PG3	0.411	0.033	12.545	< .001	0.347	0.476
	PG6	0.588	0.034	17.278	< .001	0.521	0.655
	PG7	0.598	0.040	14.792	< .001	0.519	0.677
	SA3	0.558	0.032	17.531	< .001	0.495	0.620
	PL3	0.452	0.037	12.153	< .001	0.379	0.525
Factor 2	A4	0.670	0.041	16.279	< .001	0.589	0.751
	EM5	0.584	0.039	14.929	< .001	0.508	0.661
	EM6	0.575	0.038	15.267	< .001	0.501	0.649
	PG8	0.562	0.037	15.271	< .001	0.490	0.635
	PL7	0.674	0.037	18.346	< .001	0.602	0.746
	PR6	0.574	0.036	15.734	< .001	0.502	0.645
	SA4	0.557	0.039	14.388	< .001	0.482	0.633
	SA5	0.657	0.038	17.156	< .001	0.582	0.732
	A6	0.542	0.041	13.142	< .001	0.461	0.623
Factor 3	PL1	0.696	0.041	17.025	< .001	0.616	0.776
	PL2	0.678	0.043	15.685	< .001	0.593	0.762
	PL6	0.480	0.039	12.368	< .001	0.404	0.556
Factor 4	A1	0.430	0.026	16.553	< .001	0.379	0.481
	PL4	0.667	0.031	21.827	< .001	0.607	0.727
	PL5	0.374	0.033	11.277	< .001	0.309	0.439

Factor variances

Factor	Estimate	Std. Error	z-value	p	95% Confidence Interval	
					Lower	Upper
Factor 1	1.000	0.000			1.000	1.000
Factor 2	1.000	0.000			1.000	1.000
Factor 3	1.000	0.000			1.000	1.000
Factor 4	1.000	0.000			1.000	1.000

Factor Covariances

							95% Confidence Interval	
			Estimate	Std. Error	z-value	p	Lower	Upper
Factor 1	↔	Factor 2	0.383	0.042	9.026	< .001	0.300	0.466
Factor 1	↔	Factor 3	0.701	0.041	17.247	< .001	0.622	0.781
Factor 1	↔	Factor 4	0.531	0.039	13.450	< .001	0.454	0.608
Factor 2	↔	Factor 3	0.467	0.048	9.754	< .001	0.373	0.561
Factor 2	↔	Factor 4	0.301	0.043	6.947	< .001	0.216	0.386
Factor 3	↔	Factor 4	0.605	0.045	13.484	< .001	0.517	0.693

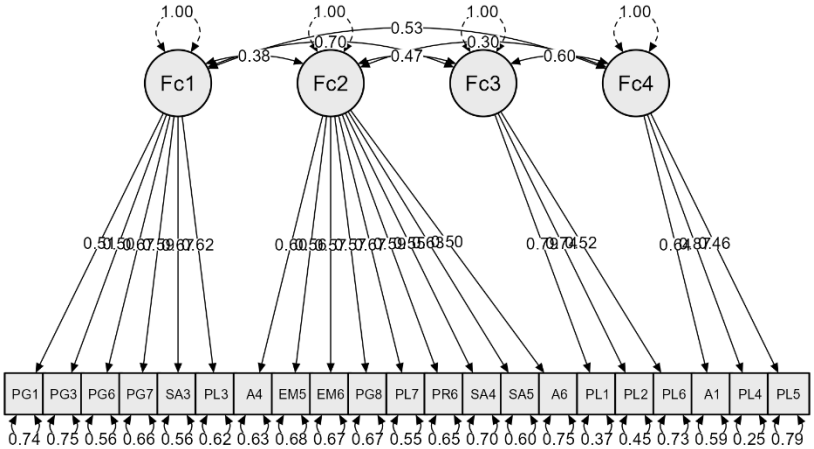
Residual variances

					95% Confidence Interval	
Indicator	Estimate	Std. Error	z-value	p	Lower	Upper
PG1	0.503	0.030	16.861	< .001	0.445	0.562
PG3	0.507	0.030	17.004	< .001	0.448	0.565
PG6	0.432	0.031	14.041	< .001	0.372	0.493
PG7	0.684	0.044	15.624	< .001	0.598	0.769
SA3	0.392	0.027	14.502	< .001	0.339	0.445
PL3	0.335	0.029	11.768	< .001	0.280	0.391
A4	0.778	0.047	16.557	< .001	0.686	0.871
EM5	0.734	0.043	16.981	< .001	0.649	0.819
EM6	0.673	0.040	16.887	< .001	0.595	0.751
PG8	0.644	0.038	16.891	< .001	0.570	0.719
PL7	0.565	0.036	15.566	< .001	0.494	0.637
PR6	0.622	0.037	16.745	< .001	0.549	0.695
SA4	0.732	0.043	17.149	< .001	0.648	0.816
SA5	0.650	0.040	16.183	< .001	0.572	0.729
A6	0.861	0.049	17.502	< .001	0.764	0.957
PL1	0.282	0.035	8.156	< .001	0.214	0.350
PL2	0.376	0.038	9.815	< .001	0.301	0.451
PL6	0.611	0.039	15.788	< .001	0.536	0.687
A1	0.268	0.018	14.876	< .001	0.233	0.304
PL4	0.148	0.028	5.257	< .001	0.093	0.203
PL5	0.524	0.030	17.259	< .001	0.464	0.583

Reliability

	Coefficient ω	Coefficient α
Factor 1	0.762	0.759
Factor 2	0.822	0.823
Factor 3	0.776	0.681
Factor 4	0.701	0.670
total	0.885	0.856

Plots
Model plot



Results
Structural Equation Modeling

Model fit

				Baseline test		
	AIC	BIC	n	χ^2	df	p
Model 1	25110.808	25466.679	708	569.160	174	< .001

Additional fit measures

Fit indices

Index	Value
Comparative Fit Index (CFI)	0.928
T-size CFI	0.906

Fit indices

Index	Value
Tucker-Lewis Index (TLI)	0.913
Bentler-Bonett Non-normed Fit Index (NNFI)	0.913
Bentler-Bonett Normed Fit Index (NFI)	0.899
Parsimony Normed Fit Index (PNFI)	0.745
Bollen's Relative Fit Index (RFI)	0.879
Bollen's Incremental Fit Index (IFI)	0.928
Relative Noncentrality Index (RNI)	0.928

Note. T-size CFI is computed for $\alpha = 0.05$. The T-size equivalents of the conventional CFI cut-off values (poor < 0.90 < fair < 0.95 < close) are **poor < 0.88 < fair < 0.936 < close** for model: Model 1.

Information criteria

	Value
Log-likelihood	-12477.404
Number of free parameters	78.000
Akaike (AIC)	25110.808
Bayesian (BIC)	25466.679
Sample-size adjusted Bayesian (SSABIC)	25219.010

Other fit measures

Metric	Value
Root mean square error of approximation (RMSEA)	0.057
RMSEA 90% CI lower bound	0.051
RMSEA 90% CI upper bound	0.062
RMSEA p-value	0.017
T-size RMSEA	0.062
Standardized root mean square residual (SRMR)	0.054
Hoelter's critical N (α = .05)	256.976
Hoelter's critical N (α = .01)	275.057
Goodness of fit index (GFI)	0.995
McDonald fit index (MFI)	0.756
Expected cross validation index (ECVI)	1.024

Note. T-size RMSEA is computed for $\alpha = 0.05$. The T-size equivalents of the conventional RMSEA cut-off values (close < 0.05 < fair < 0.08 < poor) are **close < 0.056 < fair < 0.086 < poor** for model: Model 1.

R-Squared

	R^2
GTG1	0.413
GTG2	0.381
GTG3	0.755
GTG4	0.609
AH	0.769

R-Squared

	R^2
RH	0.499
IO1	0.405
IO2	0.433
IO3	0.354
IO4	0.505
IO5	0.550
ESO1	0.402
ESO2	0.486
ESO3	0.598
EPO1	0.360
EPO2	0.599
EPO3	0.647
ADT	0.535
IKI	0.209
OT	0.535
KS	0.326
THS	0.390
IPWB	0.422

Average variance extracted

Latent	AVE
GTG	0.519
THS	0.635
IO	0.440
ESO	0.495
EPO	0.516
IPWB	0.403

Reliability

	Coefficient α	Coefficient ω
GTG	0.807	0.814
THS	0.765	0.774
IO	0.789	0.811
ESO	0.741	0.745
EPO	0.765	0.757
IPWB	0.704	0.726
total	0.854	0.888

Parameter estimates

Factor Loadings

						95% Confidence Interval		Standardized	
Latent	Indicator	Estimate	Std. Error	z-value	p	Lower	Upper	All	LV
EPO	EPO1	1.000	0.000			1.000	1.000	0.600	0.438
	EPO2	1.119	0.075	15.007	< .001	0.973	1.265	0.774	0.491
	EPO3	1.139	0.075	15.273	< .001	0.993	1.285	0.804	0.499
ESO	ESO1	1.000	0.000			1.000	1.000	0.634	0.637
	ESO2	0.996	0.077	12.987	< .001	0.846	1.147	0.697	0.635
	ESO3	1.202	0.094	12.816	< .001	1.018	1.386	0.773	0.766
GTG	GTG1	1.000	0.000			1.000	1.000	0.643	0.377
	GTG2	1.076	0.077	14.005	< .001	0.925	1.226	0.617	0.405
	GTG3	1.216	0.068	17.788	< .001	1.082	1.350	0.869	0.458
	GTG4	1.193	0.071	16.813	< .001	1.054	1.332	0.780	0.449
IO	IO1	1.000	0.000			1.000	1.000	0.636	0.415
	IO2	0.974	0.066	14.681	< .001	0.844	1.104	0.658	0.404
	IO3	1.049	0.078	13.525	< .001	0.897	1.201	0.595	0.435
	IO4	1.058	0.068	15.595	< .001	0.925	1.191	0.711	0.439
	IO5	1.073	0.067	16.103	< .001	0.942	1.203	0.742	0.445
IPWB	ADT	1.000	0.000			1.000	1.000	0.732	0.419
	IKI	0.722	0.069	10.432	< .001	0.586	0.858	0.457	0.302
	OT	1.249	0.082	15.144	< .001	1.088	1.411	0.731	0.523
	KS	0.800	0.063	12.763	< .001	0.677	0.923	0.571	0.335
THS	AH	1.000	0.000			1.000	1.000	0.877	0.529
	RH	0.801	0.054	14.766	< .001	0.694	0.907	0.706	0.423

Regression coefficients

Outcome	Predictor	Estimate	Std. Error	z-value	p	95% Confidence Interval		Standardized	
						Lower	Upper	All	LV
IPWB	GTG	-0.020	0.075	-0.260	0.795	-0.167	0.128	-0.018	-0.018
	IO	0.527	0.156	3.387	< .001	0.222	0.832	0.522	0.522
	ESO	0.092	0.031	3.009	0.003	0.032	0.152	0.140	0.140
	EPO	-0.267	0.113	-2.367	0.018	-0.487	-0.046	-0.279	-0.279
	THS	0.300	0.055	5.477	< .001	0.192	0.407	0.378	0.378
THS	GTG	0.070	0.095	0.732	0.464	-0.117	0.257	0.050	0.050
	IO	0.998	0.172	5.793	< .001	0.660	1.336	0.783	0.783
	ESO	0.089	0.037	2.401	0.016	0.016	0.162	0.107	0.107
	EPO	-0.330	0.136	-2.435	0.015	-0.596	-0.064	-0.274	-0.274

Factor variances

Variable	Estimate	Std. Error	z-value	p	95% Confidence Interval		Standardized	
					Lower	Upper	All	LV
GTG	0.142	0.016	9.008	< .001	0.111	0.173	1.000	1.000
THS	0.170	0.020	8.485	< .001	0.131	0.210	0.610	0.610
IO	0.172	0.019	8.920	< .001	0.134	0.210	1.000	1.000
ESO	0.406	0.051	7.981	< .001	0.306	0.506	1.000	1.000
EPO	0.192	0.024	8.119	< .001	0.146	0.239	1.000	1.000
IPWB	0.101	0.012	8.170	< .001	0.077	0.126	0.578	0.578

Factor covariances

					95% Confidence Interval		Standardized	
Variables	Estimate	Std. Error	z-value	p	Lower	Upper	All	LV
GTG - IO	0.111	0.011	10.167	< .001	0.090	0.132	0.711	0.711
GTG - ESO	0.006	0.011	0.567	0.570	-0.016	0.028	0.027	0.027
GTG - EPO	0.100	0.011	9.169	< .001	0.079	0.122	0.609	0.609
IO - ESO	0.023	0.013	1.820	0.069	-0.002	0.048	0.088	0.088
IO - EPO	0.152	0.015	10.345	< .001	0.123	0.181	0.835	0.835
ESO - EPO	0.037	0.014	2.690	0.007	0.010	0.065	0.134	0.134

Residual variances

					95% Confidence Interval		Standardized	
Variable	Estimate	Std. Error	z-value	p	Lower	Upper	All	LV
GTG1	0.201	0.012	16.759	< .001	0.178	0.225	0.587	0.201
GTG2	0.267	0.016	17.031	< .001	0.236	0.298	0.619	0.267
GTG3	0.068	0.007	9.774	< .001	0.054	0.082	0.245	0.068
GTG4	0.130	0.009	14.008	< .001	0.112	0.148	0.391	0.130
AH	0.084	0.016	5.141	< .001	0.052	0.116	0.231	0.084
RH	0.180	0.014	12.950	< .001	0.153	0.207	0.501	0.180
IO1	0.253	0.015	16.940	< .001	0.224	0.282	0.595	0.253
IO2	0.214	0.013	16.705	< .001	0.189	0.239	0.567	0.214
IO3	0.346	0.020	17.313	< .001	0.307	0.385	0.646	0.346
IO4	0.189	0.012	15.962	< .001	0.166	0.212	0.495	0.189
IO5	0.162	0.011	15.367	< .001	0.141	0.183	0.450	0.162

Residual variances

					95% Confidence Interval		Standardized	
Variable	Estimate	Std. Error	z-value	p	Lower	Upper	All	LV
ESO1	0.603	0.042	14.355	< .001	0.521	0.686	0.598	0.603
ESO2	0.425	0.035	12.158	< .001	0.357	0.494	0.514	0.425
ESO3	0.395	0.044	8.982	< .001	0.309	0.481	0.402	0.395
EPO1	0.342	0.020	16.787	< .001	0.302	0.382	0.640	0.342
EPO2	0.161	0.012	13.178	< .001	0.137	0.185	0.401	0.161
EPO3	0.136	0.011	11.916	< .001	0.114	0.159	0.353	0.136
ADT	0.152	0.012	12.401	< .001	0.128	0.176	0.465	0.152
IKI	0.346	0.020	17.410	< .001	0.307	0.385	0.791	0.346
OT	0.238	0.019	12.419	< .001	0.200	0.276	0.465	0.238
KS	0.231	0.014	16.200	< .001	0.203	0.259	0.674	0.231

Covariance tables

Standardized residuals matrix

GTG1	GTG2	GTG3	GTG4	AH	RH	IO1	IO2	IO3	IO4	IO5	ESO1	ESO2	ESO3	EPO1	EPO2	E
-170.747																
-0.041	172.841															
-4.541	3.283	1.785×10^{-8}														

Standardized residuals matrix

GTG1	GTG2	GTG3	GTG4	AH	RH	IO1	IO2	IO3	IO4	IO5	ESO1	ESO2	ESO3	EPO1	EPO2	E
-0.488	-1.905	2.547	348.152													
2.641	-2.221	-0.198	0.737	3.651×10^{-7}												
0.954	-2.409	-1.536	1.197	2.923×10^{-8}	1.414×10^{-7}											
4.654	-1.253	1.242	-1.173	0.878	-1.979	-2.998×10^{-7}										
0.260	-0.603	-0.268	1.181	0.560	-1.283	0.197	-9.051×10^{-8}									
2.582	-0.119	0.637	-0.199	5.054	3.165	-3.765	-2.482	2.346×10^{-7}								
3.602	-1.350	-1.970	-0.977	-1.890	-2.763	4.413	-2.374	-3.514	-1.531×10^{-7}							
2.587	-1.949	-0.631	-1.704	-0.547	-3.949	-0.529	0.653	-0.888	4.625	$-2.445 \times$						

Standardized residuals matrix

GTG1	GTG2	GTG3	GTG4	AH	RH	IO1	IO2	IO3	IO4	IO5	ESO1	ESO2	ESO3	EPO1	EPO2	E
										10^{-7}						
2.430	0.868	1.631	2.157	4.205	2.242	3.477	0.886	4.215	3.407	3.049	4.356×10^{-7}					
-2.729	-1.309	-3.653	-0.795	-3.980	-0.608	-3.340	-2.635	-1.162	-2.700	-3.175	-0.109	9.674×10^{-7}				
1.824	1.082	-0.441	1.407	-0.455	0.073	0.214	-0.614	1.899	0.116	-0.464	-2.766	3.009	1.042×10^{-6}			
0.623	0.668	-3.126	0.208	-1.869	-2.614	-2.595	2.124	-1.161	-1.420	-1.671	2.995	-0.143	0.545	1.168×10^{-8}		
3.079	0.311	-0.608	0.426	-0.873	-2.130	-1.823	2.310	3.367	-2.408	-2.622	1.530	-2.318	1.054	2.202	3.507×10^{-8}	
5.017	-1.948	-1.470	0.415	3.858	-0.231	-1.697	0.964	4.379	0.413	0.659	3.126	-3.799	-0.558	-0.459	-1.914	2 4 1 × 1 -7
2.655	-2.219	-1.306	1.856	0.878	3.295	1.561	-0.024	-0.690	-1.370	-1.258	0.601	-1.981	1.139	-1.628	-2.124	1 9 4
2.347	-1.	-0.	-1.	3.529	4.812	2.358	0.575	2.249	-0.	0.277	0.071	-4.	-2.	-3.	0.685	0 9 9

Standardized residuals matrix

GTG1	GTG2	GTG3	GTG4	AH	RH	IO1	IO2	IO3	IO4	IO5	ESO1	ESO2	ESO3	EPO1	EPO2	E
	839	107	426						200			537	333	779		
1.078	-2.486	-3.196	-1.217	-5.026	0.511	-0.460	-2.913	-1.091	-2.264	-2.664	3.299	0.689	0.726	-3.469	-3.353	-0
5.780	1.598	2.395	2.606	-1.639	-0.807	2.167	3.646	3.416	3.951	2.901	1.331	-1.793	-0.292	0.224	3.252	6

Modification indices

Modification Indices

			mi	epc	sepc (lv)	sepc (all)	sepc (nox)
IO	=~	GTG1	34.843	0.461	0.191	0.326	0.326
EPO	=~	KS	33.037	0.312	0.137	0.234	0.234
IO	=~	KS	31.714	0.366	0.152	0.259	0.259
THS	=~	IO3	28.635	0.361	0.191	0.261	0.261
EPO	=~	GTG1	27.882	0.337	0.148	0.252	0.252
IO4	~~	IO5	25.211	0.043	0.043	0.246	0.246
IO	=~	ESO2	24.208	-0.377	-0.156	-0.172	-0.172
IO	=~	ESO1	23.957	0.420	0.174	0.173	0.173
IO1	~~	IO4	22.676	0.046	0.046	0.213	0.213
IO	=~	OT	21.790	-0.375	-0.156	-0.218	-0.218
THS	=~	ESO1	21.626	0.324	0.171	0.171	0.171
THS	=~	IKI	20.883	0.309	0.163	0.247	0.247
IO	=~	EPO3	20.269	0.743	0.308	0.496	0.496

Modification Indices

			mi	epc	sepc (lv)	sepc (all)	sepc (nox)
IPWB	=~	GTG1	20.019	0.242	0.101	0.173	0.173
IPWB	=~	EPO3	19.201	0.255	0.107	0.172	0.172
GTG	=~	KS	18.696	0.271	0.102	0.174	0.174
THS	=~	OT	18.451	-0.322	-0.170	-0.238	-0.238
EPO	=~	ESO2	17.949	-0.315	-0.138	-0.152	-0.152
EPO	=~	ESO1	16.688	0.340	0.149	0.148	0.148
EPO1	~~	IKI	16.421	-0.057	-0.057	-0.164	-0.164
GTG1	~~	GTG3	16.153	-0.031	-0.031	-0.267	-0.267
THS	=~	ESO2	15.639	-0.247	-0.130	-0.143	-0.143
IO	=~	AH	15.604	0.527	0.218	0.362	0.362
IO	=~	RH	15.603	-0.422	-0.175	-0.292	-0.292
EPO	=~	OT	15.381	-0.258	-0.113	-0.158	-0.158
EPO	=~	IO3	15.197	0.566	0.248	0.339	0.339
GTG	=~	ESO2	15.059	-0.325	-0.122	-0.135	-0.135
IPWB	=~	RH	15.005	0.402	0.168	0.281	0.281
IPWB	=~	AH	15.005	-0.502	-0.210	-0.349	-0.349
THS	=~	EPO3	14.026	0.179	0.095	0.152	0.152
IO1	~~	IO3	13.568	-0.046	-0.046	-0.155	-0.155
GTG2	~~	GTG3	13.090	0.031	0.031	0.231	0.231
AH	~~	IO3	12.028	0.035	0.035	0.207	0.207
IPWB	=~	EPO1	11.970	-0.245	-0.103	-0.140	-0.140
IO3	~~	IO4	11.754	-0.038	-0.038	-0.150	-0.150
GTG1	~~	EPO3	11.614	0.027	0.027	0.160	0.160
ESO2	~~	IKI	11.393	-0.057	-0.057	-0.149	-0.149
GTG	=~	OT	10.787	-0.249	-0.094	-0.131	-0.131
IPWB	=~	ESO1	10.717	0.303	0.127	0.126	0.126

Modification Indices

			mi	epc	sepc (lv)	sepc (all)	sepc (nox)
IPWB	=~	ESO2	10.570	-0.270	-0.113	-0.124	-0.124
IO	=~	EPO1	10.339	-0.512	-0.212	-0.290	-0.290
IO3	~~	EPO3	10.322	0.033	0.033	0.152	0.152
THS	=~	GTG1	10.316	0.141	0.074	0.127	0.127
ESO	=~	IKI	10.015	-0.136	-0.087	-0.131	-0.131
EPO	=~	GTG3	9.961	-0.174	-0.076	-0.145	-0.145
ESO2	~~	ESO3	9.639	0.364	0.364	0.888	0.888
IO3	~~	EPO2	9.555	0.033	0.033	0.141	0.141
AH	~~	OT	9.302	-0.030	-0.030	-0.216	-0.216
GTG1	~~	ESO2	9.121	-0.040	-0.040	-0.136	-0.136
GTG	=~	ESO1	9.067	0.283	0.107	0.106	0.106
GTG1	~~	KS	8.782	0.027	0.027	0.124	0.124
EPO	=~	AH	8.635	0.240	0.105	0.175	0.175
EPO	=~	RH	8.635	-0.192	-0.084	-0.141	-0.141
EPO	=~	IO1	8.575	-0.372	-0.163	-0.250	-0.250
IO2	~~	EPO1	8.558	0.033	0.033	0.122	0.122
EPO3	~~	KS	8.303	0.024	0.024	0.137	0.137
GTG3	~~	EPO1	7.970	-0.022	-0.022	-0.144	-0.144
THS	=~	GTG2	7.919	-0.141	-0.074	-0.113	-0.113
GTG4	~~	IKI	7.820	-0.026	-0.026	-0.121	-0.121
GTG4	~~	ADT	7.625	0.019	0.019	0.135	0.135
GTG1	~~	IO2	7.551	-0.024	-0.024	-0.114	-0.114
RH	~~	IKI	7.546	0.029	0.029	0.117	0.117
THS	=~	EPO1	7.539	-0.159	-0.084	-0.115	-0.115
AH	~~	ESO1	7.426	0.038	0.038	0.170	0.170
ESO1	~~	ESO3	7.233	-0.286	-0.286	-0.586	-0.586
GTG1	~~	IO1	7.216	0.025	0.025	0.111	0.111
ESO2	~~	OT	7.210	0.043	0.043	0.134	0.134

Modification Indices

			mi	epc	sepc (lv)	sepc (all)	sepc (nox)
GTG 3	~~	GTG 4	6.832	0.023	0.023	0.249	0.249
IPW B	=~	GTG 2	6.687	-0.159	-0.067	-0.102	-0.102
RH	~~	IO5	6.632	-0.020	-0.020	-0.117	-0.117
GTG 2	~~	EPO3	6.576	-0.023	-0.023	-0.120	-0.120
IO2	~~	IO3	5.988	-0.028	-0.028	-0.104	-0.104
EPO	=~	IO2	5.960	0.289	0.127	0.207	0.207
AH	~~	ESO2	5.874	-0.030	-0.030	-0.159	-0.159
GTG 4	~~	RH	5.752	0.017	0.017	0.111	0.111
GTG 2	~~	EPO1	5.747	0.030	0.030	0.099	0.099
IO	=~	GTG 2	5.612	-0.210	-0.087	-0.133	-0.133
THS	=~	IO4	5.597	-0.127	-0.067	-0.109	-0.109
ESO	=~	IO3	5.547	0.101	0.064	0.088	0.088
GTG 4	~~	IO1	5.472	-0.019	-0.019	-0.104	-0.104
IO2	~~	EPO2	5.354	0.020	0.020	0.108	0.108
ADT	~~	OT	5.334	0.038	0.038	0.200	0.200
EPO1	~~	EPO2	5.321	0.028	0.028	0.121	0.121
IO2	~~	IO4	5.231	-0.021	-0.021	-0.103	-0.103
ESO3	~~	ADT	5.033	0.030	0.030	0.124	0.124
ESO1	~~	ADT	4.978	-0.032	-0.032	-0.107	-0.107
RH	~~	IO3	4.965	0.024	0.024	0.096	0.096
IO	=~	GTG 3	4.929	-0.158	-0.065	-0.124	-0.124
ESO	=~	OT	4.927	0.096	0.061	0.086	0.086
IO5	~~	EPO2	4.861	-0.017	-0.017	-0.108	-0.108
IPW B	=~	GTG 3	4.838	-0.096	-0.040	-0.076	-0.076
ESO	=~	GTG 3	4.682	-0.055	-0.035	-0.067	-0.067
IO1	~~	ESO2	4.369	-0.031	-0.031	-0.094	-0.094
IO4	~~	EPO2	4.166	-0.017	-0.017	-0.098	-0.098
IO1	~~	ESO1	4.119	0.034	0.034	0.087	0.087
ESO1	~~	EPO2	4.108	-0.030	-0.030	-0.096	-0.096
AH	~~	IKI	4.062	0.020	0.020	0.119	0.119
IO4	~~	KS	4.038	0.018	0.018	0.086	0.086
ADT	~~	KS	3.990	-0.022	-0.022	-0.117	-0.117

Modification Indices

			mi	epc	sepc (lv)	sepc (all)	sepc (nox)
THS	=~	ADT	3.961	0.120	0.063	0.110	0.110
GTG1	~~	IO4	3.779	0.016	0.016	0.082	0.082
GTG2	~~	GTG4	3.759	-0.018	-0.018	-0.096	-0.096
IPWB	=~	EPO2	3.749	-0.113	-0.047	-0.075	-0.075
GTG3	~~	IO1	3.664	0.013	0.013	0.098	0.098
EPO2	~~	ADT	3.651	-0.015	-0.015	-0.097	-0.097
THS	=~	IO5	3.558	-0.097	-0.051	-0.086	-0.086
RH	~~	ESO2	3.467	0.024	0.024	0.088	0.088
AH	~~	KS	3.453	-0.016	-0.016	-0.114	-0.114
IO3	~~	ADT	3.444	-0.019	-0.019	-0.084	-0.084
IO2	~~	OT	3.436	-0.019	-0.019	-0.086	-0.086
EPO2	~~	EPO3	3.418	-0.026	-0.026	-0.176	-0.176
GTG4	~~	IO2	3.403	0.014	0.014	0.082	0.082
ADT	~~	IKI	3.379	-0.022	-0.022	-0.095	-0.095
GTG4	~~	EPO1	3.276	0.017	0.017	0.080	0.080
IO2	~~	KS	3.206	0.017	0.017	0.075	0.075
THS	=~	EPO2	3.200	-0.086	-0.045	-0.072	-0.072
IO3	~~	IKI	3.188	0.025	0.025	0.072	0.072
GTG	=~	EPO1	3.170	-0.172	-0.065	-0.089	-0.089
IPWB	=~	IO1	3.161	0.124	0.052	0.080	0.080
IO3	~~	ESO1	3.159	0.035	0.035	0.076	0.076
RH	~~	ADT	3.152	0.014	0.014	0.087	0.087
EPO2	~~	IKI	3.086	0.018	0.018	0.078	0.078
ESO2	~~	EPO3	3.044	-0.022	-0.022	-0.090	-0.090
GTG1	~~	ESO3	3.043	0.024	0.024	0.086	0.086
OT	~~	KS	2.936	0.023	0.023	0.100	0.100
ESO3	~~	EPO2	2.931	0.024	0.024	0.094	0.094
RH	~~	KS	2.916	-0.015	-0.015	-0.075	-0.075
GTG4	~~	ESO2	2.913	0.019	0.019	0.082	0.082
IO1	~~	IKI	2.829	0.020	0.020	0.068	0.068
IO2	~~	ESO1	2.783	-0.026	-0.026	-0.072	-0.072
RH	~~	IO1	2.738	-0.015	-0.015	-0.072	-0.072
AH	~~	IO4	2.731	-0.013	-0.013	-0.104	-0.104
AH	~~	EPO3	2.682	0.012	0.012	0.117	0.117

Modification Indices

			mi	epc	sepc (lv)	sepc (all)	sepc (nox)
GTG 4	~~	IO5	2.599	-0.011	-0.011	-0.075	-0.075
IO3	~~	EPO1	2.594	-0.023	-0.023	-0.066	-0.066
ESO1	~~	EPO3	2.500	0.022	0.022	0.078	0.078
IO	=~	EPO2	2.447	-0.252	-0.104	-0.165	-0.165
ESO2	~~	EPO1	2.348	0.026	0.026	0.069	0.069
GTG 1	~~	IKI	2.347	0.016	0.016	0.062	0.062
ESO	=~	GTG 4	2.333	0.043	0.028	0.048	0.048
GTG 3	~~	IO4	2.259	-0.009	-0.009	-0.080	-0.080
IO1	~~	EPO3	2.250	-0.013	-0.013	-0.072	-0.072
GTG 2	~~	IKI	2.095	-0.018	-0.018	-0.058	-0.058
GTG 2	~~	ADT	2.046	-0.013	-0.013	-0.065	-0.065
EPO	=~	IO5	2.044	-0.161	-0.070	-0.117	-0.117
GTG 3	~~	ADT	1.968	-0.008	-0.008	-0.080	-0.080
IKI	~~	KS	1.960	-0.017	-0.017	-0.060	-0.060
IO1	~~	ADT	1.884	0.012	0.012	0.063	0.063
IO1	~~	KS	1.872	-0.014	-0.014	-0.057	-0.057
RH	~~	OT	1.858	0.014	0.014	0.067	0.067
ESO3	~~	OT	1.790	-0.023	-0.023	-0.074	-0.074
IO1	~~	EPO1	1.759	-0.016	-0.016	-0.055	-0.055
EPO1	~~	KS	1.739	-0.015	-0.015	-0.055	-0.055
GTG 3	~~	EPO3	1.712	-0.007	-0.007	-0.078	-0.078
THS	=~	GTG 3	1.693	-0.047	-0.025	-0.047	-0.047
GTG	=~	AH	1.654	0.119	0.045	0.075	0.075
GTG	=~	RH	1.654	-0.096	-0.036	-0.060	-0.060
IO	=~	IKI	1.621	0.096	0.040	0.060	0.060
EPO	=~	IO4	1.619	-0.149	-0.065	-0.105	-0.105
GTG 2	~~	ESO3	1.502	0.020	0.020	0.060	0.060
IO4	~~	ADT	1.497	-0.010	-0.010	-0.058	-0.058
GTG 2	~~	EPO2	1.452	0.011	0.011	0.054	0.054
ESO1	~~	OT	1.439	0.022	0.022	0.057	0.057

Modification Indices

			mi	epc	sepc (lv)	sepc (all)	sepc (nox)
IO4	~~	ESO1	1.420	0.018	0.018	0.053	0.053
ESO	=~	IO2	1.378	-0.041	-0.026	-0.042	-0.042
ESO	=~	EPO1	1.350	0.050	0.032	0.044	0.044
IPWB	=~	IO3	1.328	0.092	0.039	0.053	0.053
IPWB	=~	IO5	1.306	-0.070	-0.029	-0.049	-0.049
IO2	~~	EPO3	1.290	-0.009	-0.009	-0.055	-0.055
EPO	=~	GTG2	1.289	-0.082	-0.036	-0.055	-0.055
GTG	=~	IO1	1.243	0.108	0.041	0.063	0.063
ESO1	~~	EPO1	1.219	0.022	0.022	0.048	0.048
GTG	=~	ESO3	1.194	0.102	0.038	0.039	0.039
EPO3	~~	ADT	1.170	0.008	0.008	0.057	0.057
ESO	=~	GTG1	1.154	0.035	0.022	0.038	0.038
THS	=~	GTG4	1.076	0.041	0.022	0.037	0.037
ESO1	~~	IKI	1.076	0.020	0.020	0.044	0.044
GTG3	~~	IO5	1.075	0.006	0.006	0.056	0.056
ESO3	~~	EPO3	1.070	-0.014	-0.014	-0.059	-0.059
GTG	=~	IO4	1.047	-0.091	-0.034	-0.056	-0.056
IO4	~~	IKI	1.038	-0.011	-0.011	-0.042	-0.042
GTG2	~~	IO1	1.001	-0.011	-0.011	-0.041	-0.041
IO3	~~	KS	0.990	0.012	0.012	0.041	0.041
GTG2	~~	KS	0.966	0.010	0.010	0.041	0.041
GTG	=~	IO3	0.962	0.109	0.041	0.056	0.056
IO3	~~	ESO2	0.924	-0.016	-0.016	-0.043	-0.043
IPWB	=~	GTG4	0.919	0.046	0.019	0.033	0.033
GTG2	~~	ESO1	0.906	-0.016	-0.016	-0.041	-0.041
RH	~~	ESO1	0.903	-0.014	-0.014	-0.043	-0.043
GTG	=~	IO5	0.824	-0.078	-0.029	-0.049	-0.049
AH	~~	EPO2	0.813	-0.007	-0.007	-0.061	-0.061
IO3	~~	IO5	0.801	-0.010	-0.010	-0.040	-0.040

Modification Indices

			mi	epc	sepc (lv)	sepc (all)	sepc (nox)
GTG 1	~~	ESO1	0.798	0.013	0.013	0.039	0.039
ESO	=~	EPO3	0.767	-0.031	-0.019	-0.031	-0.031
GTG 4	~~	AH	0.765	-0.006	-0.006	-0.056	-0.056
EPO1	~~	ADT	0.745	0.009	0.009	0.039	0.039
GTG 2	~~	RH	0.736	-0.008	-0.008	-0.037	-0.037
GTG 3	~~	IO3	0.699	0.007	0.007	0.042	0.042
GTG 2	~~	IO5	0.681	-0.007	-0.007	-0.035	-0.035
GTG 4	~~	IO3	0.675	-0.008	-0.008	-0.036	-0.036
EPO2	~~	OT	0.660	-0.008	-0.008	-0.041	-0.041
IPW B	=~	IO4	0.650	-0.051	-0.021	-0.035	-0.035
IO5	~~	ESO1	0.622	0.011	0.011	0.035	0.035
GTG 1	~~	EPO1	0.615	-0.009	-0.009	-0.032	-0.032
ESO3	~~	IKI	0.609	-0.014	-0.014	-0.038	-0.038
GTG 2	~~	AH	0.606	-0.007	-0.007	-0.046	-0.046
GTG 3	~~	IKI	0.594	0.006	0.006	0.039	0.039
THS	=~	KS	0.592	-0.045	-0.024	-0.041	-0.041
IO5	~~	ADT	0.587	-0.006	-0.006	-0.037	-0.037
GTG 3	~~	ESO3	0.584	-0.008	-0.008	-0.047	-0.047
GTG 3	~~	KS	0.561	-0.005	-0.005	-0.039	-0.039
IO3	~~	ESO3	0.552	0.013	0.013	0.036	0.036
ESO2	~~	KS	0.543	-0.010	-0.010	-0.033	-0.033
ESO	=~	RH	0.533	0.025	0.016	0.026	0.026
ESO	=~	AH	0.533	-0.031	-0.020	-0.032	-0.032
ESO3	~~	EPO1	0.501	-0.013	-0.013	-0.035	-0.035
GTG 4	~~	KS	0.499	-0.005	-0.005	-0.031	-0.031
IO2	~~	ADT	0.485	0.006	0.006	0.032	0.032
GTG	=~	EPO3	0.477	0.058	0.022	0.035	0.035
ESO	=~	IO5	0.475	-0.022	-0.014	-0.024	-0.024

Modification Indices

			mi	epc	sepc (lv)	sepc (all)	sepc (nox)
GTG 3	~~	RH	0.470	-0.004	-0.004	-0.037	-0.037
GTG	=~	EPO2	0.457	0.057	0.021	0.034	0.034
IO2	~~	IO5	0.439	0.006	0.006	0.031	0.031
IO5	~~	ESO3	0.414	-0.008	-0.008	-0.033	-0.033
EPO	=~	ADT	0.407	-0.034	-0.015	-0.026	-0.026
ESO2	~~	ADT	0.399	-0.008	-0.008	-0.032	-0.032
EPO2	~~	KS	0.397	0.006	0.006	0.029	0.029
AH	~~	IO1	0.388	0.006	0.006	0.038	0.038
RH	~~	IO4	0.380	-0.005	-0.005	-0.028	-0.028
AH	~~	ADT	0.354	0.005	0.005	0.042	0.042
GTG 4	~~	ESO1	0.344	-0.008	-0.008	-0.027	-0.027
IO	=~	ADT	0.340	-0.038	-0.016	-0.027	-0.027
RH	~~	ESO3	0.325	-0.008	-0.008	-0.030	-0.030
AH	~~	IO2	0.321	0.005	0.005	0.035	0.035
IO1	~~	EPO2	0.306	-0.005	-0.005	-0.026	-0.026
IO	=~	GTG 4	0.305	-0.041	-0.017	-0.029	-0.029
IO3	~~	OT	0.301	-0.007	-0.007	-0.025	-0.025
EPO	=~	ESO3	0.279	0.044	0.019	0.019	0.019
RH	~~	EPO1	0.278	-0.006	-0.006	-0.023	-0.023
AH	~~	IO5	0.265	0.004	0.004	0.033	0.033
IO1	~~	IO5	0.264	-0.005	-0.005	-0.024	-0.024
GTG 3	~~	AH	0.250	0.003	0.003	0.038	0.038
AH	~~	EPO1	0.244	-0.005	-0.005	-0.030	-0.030
EPO1	~~	OT	0.243	-0.006	-0.006	-0.023	-0.023
IO	=~	ESO3	0.239	0.042	0.017	0.017	0.017
ESO	=~	KS	0.235	-0.018	-0.011	-0.019	-0.019
GTG 1	~~	GTG 4	0.228	-0.004	-0.004	-0.024	-0.024
IPW B	=~	IO2	0.219	-0.030	-0.013	-0.021	-0.021
ESO1	~~	KS	0.217	0.008	0.008	0.020	0.020
EPO1	~~	EPO3	0.208	-0.006	-0.006	-0.026	-0.026
GTG 1	~~	RH	0.206	-0.004	-0.004	-0.020	-0.020
GTG 1	~~	ADT	0.202	0.004	0.004	0.021	0.021

Modification Indices

			mi	epc	sepc (lv)	sepc (all)	sepc (nox)
GTG 1	~~	AH	0.187	0.003	0.003	0.026	0.026
GTG 2	~~	IO3	0.174	0.005	0.005	0.017	0.017
GTG 4	~~	IO4	0.161	-0.003	-0.003	-0.018	-0.018
IKI	~~	OT	0.154	0.006	0.006	0.020	0.020
RH	~~	IO2	0.125	-0.003	-0.003	-0.016	-0.016
IO5	~~	EPO1	0.111	-0.003	-0.003	-0.014	-0.014
ESO2	~~	EPO2	0.101	0.004	0.004	0.016	0.016
IO1	~~	OT	0.100	0.004	0.004	0.015	0.015
IO4	~~	ESO2	0.098	-0.004	-0.004	-0.014	-0.014
GTG 1	~~	IO3	0.097	0.003	0.003	0.013	0.013
IO5	~~	EPO3	0.096	0.002	0.002	0.016	0.016
IO5	~~	IKI	0.092	-0.003	-0.003	-0.013	-0.013
THS	=~	IO1	0.087	0.017	0.009	0.014	0.014
IO5	~~	KS	0.085	0.002	0.002	0.013	0.013
GTG 2	~~	ESO2	0.080	0.004	0.004	0.013	0.013
IPW B	=~	ESO3	0.079	0.026	0.011	0.011	0.011
GTG 2	~~	IO2	0.072	0.003	0.003	0.011	0.011
GTG	=~	IO2	0.068	0.024	0.009	0.015	0.015
IO2	~~	ESO2	0.067	0.004	0.004	0.012	0.012
IO4	~~	ESO3	0.064	-0.004	-0.004	-0.013	-0.013
GTG 3	~~	ESO2	0.064	-0.002	-0.002	-0.014	-0.014
AH	~~	ESO3	0.063	-0.003	-0.003	-0.019	-0.019
IO1	~~	ESO3	0.058	0.004	0.004	0.012	0.012
GTG 3	~~	OT	0.054	-0.002	-0.002	-0.013	-0.013
GTG 3	~~	ESO1	0.050	-0.002	-0.002	-0.012	-0.012
RH	~~	EPO3	0.050	-0.002	-0.002	-0.011	-0.011
GTG 1	~~	IO5	0.050	0.002	0.002	0.010	0.010
EPO3	~~	OT	0.050	-0.002	-0.002	-0.012	-0.012
GTG 1	~~	OT	0.048	-0.002	-0.002	-0.010	-0.010
GTG 3	~~	EPO2	0.044	0.001	0.001	0.012	0.012
ESO	=~	GTG 2	0.043	0.008	0.005	0.007	0.007

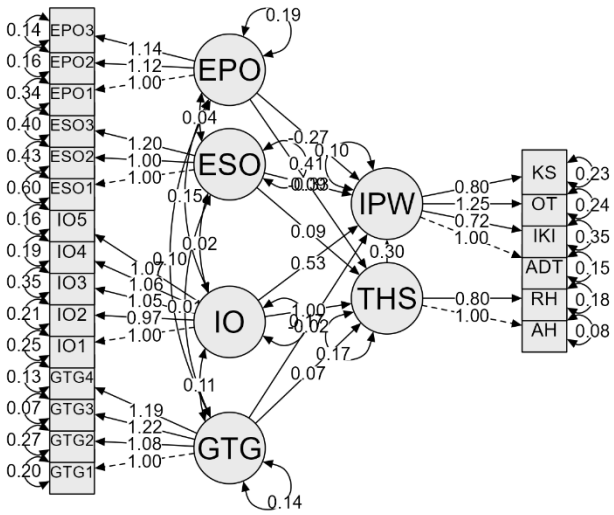
Modification Indices

			mi	epc	sepc (lv)	sepc (all)	sepc (nox)
THS	=~	ESO3	0.043	-0.014	-0.008	-0.008	-0.008
IO2	~~	ESO3	0.041	-0.003	-0.003	-0.010	-0.010
IO5	~~	ESO2	0.040	-0.002	-0.002	-0.009	-0.009
IO1	~~	IO2	0.039	0.002	0.002	0.009	0.009
EPO	=~	IKI	0.032	0.011	0.005	0.008	0.008
EPO	=~	GTG 4	0.032	0.010	0.005	0.008	0.008
IO4	~~	EPO1	0.026	-0.002	-0.002	-0.007	-0.007
ESO3	~~	KS	0.021	-0.002	-0.002	-0.007	-0.007
GTG 1	~~	EPO2	0.020	0.001	0.001	0.006	0.006
THS	=~	IO2	0.017	-0.007	-0.004	-0.006	-0.006
IO4	~~	OT	0.016	0.001	0.001	0.006	0.006
GTG	=~	IKI	0.015	-0.009	-0.003	-0.005	-0.005
ESO	=~	IO1	0.014	-0.004	-0.003	-0.004	-0.004
EPO3	~~	IKI	0.013	0.001	0.001	0.005	0.005
ESO1	~~	ESO2	0.012	-0.009	-0.009	-0.017	-0.017
IO2	~~	IKI	0.011	0.001	0.001	0.004	0.004
GTG 2	~~	OT	0.009	0.001	0.001	0.004	0.004
ESO	=~	EPO2	0.003	0.002	0.001	0.002	0.002
GTG 4	~~	EPO3	0.003	3.876×10^{-4}	3.876×10^{-4}	0.003	0.003
GTG 4	~~	OT	0.003	4.629×10^{-4}	4.629×10^{-4}	0.003	0.003
GTG 4	~~	EPO2	0.003	3.735×10^{-4}	3.735×10^{-4}	0.003	0.003
IO4	~~	EPO3	0.003	4.066×10^{-4}	4.066×10^{-4}	0.003	0.003
GTG 1	~~	GTG 2	0.002	-4.250×10^{-4}	-4.250×10^{-4}	-0.002	-0.002
ESO	=~	IO4	0.002	0.001	8.709×10^{-4}	0.001	0.001
GTG 3	~~	IO2	6.826×10^{-4}	1.632×10^{-4}	1.632×10^{-4}	0.001	0.001
IO5	~~	OT	5.412×10^{-4}	2.193×10^{-4}	2.193×10^{-4}	0.001	0.001
RH	~~	EPO2	2.372×10^{-4}	-1.243×10^{-4}	-1.243×10^{-4}	-7.307×10^{-4}	-7.307×10^{-4}

Modification Indices

			mi	epc	sepc (lv)	sepc (all)	sepc (nox)
GTG	=~	ADT	1.719×10-4	7.951×10-4	2.994×10-4	5.233×10-4	5.233×10-4
GTG4	~~	ESO3	1.107×10-4	1.259×10-4	1.259×10-4	5.562×10-4	5.562×10-4
GTG2	~~	IO4	1.087×10-4	-9.858×10-5	-9.858×10-5	-4.391×10-4	-4.391×10-4
ESO	=~	ADT	2.602×10-5	-1.774×10-4	-1.130×10-4	-1.976×10-4	-1.976×10-4

Path diagram
Path diagram



GTG3: GTG3
GTG4: GTG4
AH: AH
RH: RH
IO1: IO1
IO2: IO2
IO3: IO3
IO4: IO4
IO5: IO5
ESO1: ESO1
ESO2: ESO2
ESO3: ESO3
EPO1: EPO1
EPO2: EPO2
EPO3: EPO3
ADT: ADT
IKI: IKI
OT: OT
KS: KS
GTG: GTG
THS: THS
IO: IO
ESO: ESO

BIODATA PENULIS



Aditya Aryo Nur Kusumo lahir di Bogor pada 24 Oktober 1995, merupakan putra dari pasangan Mulyadi Pranowo, S.E., M.M. dan Liu Maryati, S.E. Penulis merupakan anak pertama dari tiga bersaudara, dengan dua adik bernama Hanum Fazah Aditya Kusumawardani, S.Si., M.Si. dan Khairunnisa Aulia Izzati. Penulis menikah dengan Dinun Salamah dan dikaruniai seorang anak bernama Avicenna Ahmad Rasch Eudaimonia. Saat ini penulis berdomisili di Depok, Jawa Barat.

Aktivitas profesional penulis saat ini sebagai dosen pada Fakultas Psikologi Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. Hamka. Selain menjalankan tugas akademik, penulis juga aktif dalam berbagai layanan profesional yang berkaitan dengan psikologi pendidikan, asesmen psikologis, serta pengembangan kajian psikologi Islam dalam konteks masyarakat Muslim kontemporer. Keterlibatan profesional tersebut mencakup peran sebagai pengurus bidang kesekretariatan dan layanan anggota pada HIMPSI Jawa Barat, reviewer pada *Journal of Psychology Students* di Bandung, psikolog pendidikan di ASHA Growth Cikarang, psikolog sekolah di Sekolah Islam Plus Montessori Nurul Azizah Bandung serta MA Persis Katapang Bandung, serta reviewer psikologis pada program Beasiswa Unggulan Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi dan Beasiswa Pendidikan Indonesia KEMDIKBUDRISTEK–LPDP. Di samping itu, penulis secara aktif berperan sebagai pembicara dalam kegiatan edukasi di lingkungan sekolah, komunitas masyarakat, organisasi profesi, serta berbagai seminar dan forum ilmiah, khususnya yang berkaitan dengan psikologi pendidikan, kesehatan mental, kesejahteraan psikologis, dan pengembangan psikologi Islam.

Riwayat pendidikan formal penulis dimulai dari SDN Cilangkap 2 pada tahun 2001 hingga 2007, kemudian melanjutkan pendidikan di SMPN 3 Depok pada tahun 2007 hingga 2010, serta SMAN 4 Depok pada tahun 2010 hingga 2013. Pendidikan tinggi ditempuh pada Program Sarjana (S1) Psikologi di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung pada tahun 2013 hingga 2017. Penulis kemudian melanjutkan studi pada Program Magister Psikologi Profesi dengan peminatan Pendidikan di Universitas Islam Bandung pada tahun 2018 hingga 2022. Saat ini penulis sedang menempuh Program Doktor (S3) Pengkajian Islam dengan peminatan Psikologi Islam di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta sejak Maret 2023.

Dalam bidang publikasi ilmiah, penulis menghasilkan berbagai karya yang berfokus pada kesejahteraan psikologis, psikologi Islam, serta dinamika psikososial masyarakat Muslim. Karya-karya tersebut antara lain berjudul *Hubungan Konsep Diri dengan Deindividuasi pada Pelaku Tawuran Antarsiswa Sekolah Menengah Atas di Depok*, *Self-Concepts and Deindividuation in Brawl*, *Metode Belajar yang dapat Meningkatkan Flow Mahasiswa dalam Pembelajaran Daring*, *Development of Islamic Psychology Interdisciplinary Approaches in the Era of Contemporary Science*, *Factors Driving Contemporary Islamic Civilization from Iran's Shiah Perspective*, *Interpretation of Hanīf in The Qur'an with a Late Antiquity and Near East Approach*, *A Systematic Evaluation of Ryff's Psychological Well-Being Scale*

and the Implications for Cross-Cultural Validity as well as Spiritual Values, *Antecedent Factors of Well-Being in the World's Muslim Population: A Systematic Literature Review*, *Identifikasi Permasalahan Persiapan Karir Siswa SMA di Kota Depok dan Kabupaten Bandung melalui Program Mentoring berbasis Goal Setting, Three-dimensional Religious Orientation Scale for Indonesian Muslims,* dan *Kesejahteraan Psikologis Islami: Menemukan Bahagia dari Akar Spiritual.*

Selain aktivitas akademik dan publikasi, penulis juga aktif mengikuti berbagai pelatihan dan pengembangan profesional, antara lain Workshop Intervensi Sosial dan Komunitas oleh Ikatan Psikologi Sosial pada tahun 2025, Pelatihan Psikologi Forensik oleh Lembaga Psikologi Terapan Universitas Indonesia pada tahun 2025, Sekolah Pemikiran Cak Nur oleh Nurcholish Madjid Society pada tahun 2025, Workshop Psychometry Series oleh Pusat Layanan Psikometri Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2024, Pelatihan Asesmen Siswa oleh Logos Training pada tahun 2024, serta National Leadership Camp oleh Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia pada tahun 2023. Keseluruhan pengalaman akademik, profesional, dan ilmiah tersebut membentuk ketertarikan penulis yang berfokus pada psikologi pendidikan, kesejahteraan psikologis, psikologi Islam, asesmen psikologis, serta kajian interdisipliner keislaman kontemporer.