

KEPRIBADIAN MANUSIA DALAM PERSPEKTIF PSIKOLOGI ISLAM (Telaah Kritis atas Psikologi Kepribadian Modern)

-259-

❖ Septi Gumiandari

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Tidak dipungkiri, bahwa perkembangan keilmuan modern telah begitu didominasi oleh paham sekularisme. Paham yang sedemikian lama mendominasi sejarah peradaban modern hingga akhirnya telah menghantarkan jurang pemisah yang dalam antara kegiatan ilmu dengan spiritualitas agama, dan pada gilirannya menghantarkan pula pada terlepasnya semangat berilmu dari nilai-nilai spiritual.¹ Pandangan yang dominan di kalangan ilmuwan modern adalah, bahwa ilmu bekerja pada dataran empirik dengan menafikan dataran mistis-non empirik. Karena objek studi antara keduanya berbeda, maka pembicaraan tentang keterkaitan antara ilmu dan masalah spiritualitas dianggap sebagai tidak relevan.

Begitupula dengan disiplin ilmu psikologi modern. Sebagai salah satu disiplin ilmu pengetahuan, psikologi merupakan disiplin ilmu yang oleh sementara kalangan dianggap sebagai entitas dari representasi keilmuan yang bersifat empiris-realistis sehingga hanya mungkin didekati dengan pendekatan objektif. Sifatnya yang objektif itulah yang menjauhkannya dari disiplin ilmu keagamaan. Bahkan, di kalangan sebagian psikolog ada anggapan bahwa spiritualitas agama sebagai penyebab kemandekan ilmu pengetahuan. Sebaliknya, ilmu pengetahuan dalam perspektif sebagian kaum agamawan merupakan ancaman terhadap dogma agama.²

1 C.Y. Glock & R. Stark. 1992. *Dimensi-dimensi keberagaman dalam Roland Robertson* (ed.) dalam *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi*. Jakarta: Rajawali Press, hlm. 22.

2 Robert. H. Thouless. 1992. *Pengantar Psikologi Agama*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, hlm. 13.

Sejarah menuturkan bahwa sebagian besar dari psikologi modern, memang memisahkan Tuhan dari pengalaman subyektif manusia. Pengalaman subyektif-religius ini masih dipandang sebagai bukan ilmiah. Dalam perspektif mereka, kalau pengalaman tersebut mau diilmiahkan, maka ia harus memenuhi standar ilmiah : Logis-rasional-empiris. Sebagai pewaris elan modernisme, ilmu psikologi juga bernaung dalam kereta metode saintifik sebagaimana ilmu-ilmu lainnya. Oleh karenanya, perkembangan ilmu psikologi modernpun ditopang oleh tiga pilar utama.³ *Pertama*, ilmu psikologi harus bersifat universal. Artinya, ada beberapa prinsip umum dan juga hukum-hukum kemungkinan, yang bisa dijadikan tolok ukur pengembangan keilmuan. Misalnya studi mengenai persepsi, memori, dan pembelajaran harus mampu mengatasi telikungan faktor sosio-historis tertentu. *Kedua*, berbasis pada metode empiris. Karena mengikuti pertimbangan rasional dari filsafat empiris logis, psikologi modern telah pula merasa terikat dengan suatu keyakinan mengenai kebenaran melalui metode. Khususnya, keyakinan bahwa dengan menggunakan metode empirik, dan terutama eksperimen terkontrol, peneliti bisa memperoleh kebenaran mutlak tentang hakikat masalah pokok dan jaringan-jaringan kausal di mana masalah pokok dibawa serta. *Ketiga*, riset sebagai lokomotif kemajuan. Derivasi dari asumsi-asumsi teoritis terdahulu adalah keyakinan final kaum modernis, sebuah keyakinan terhadap sifat progresif riset. Karena metode empiris diterapkan dalam masalah pokok psikologi, psikolog belajar semakin banyak mengenai karakter dasar. Keyakinan yang salah dapat dihindari, dan psikolog beralih ke arah penegakan kebenaran nilai-nilai netral dan reliabel tentang berbagai segmen dunia yang obyektif.⁴

Pengaruh tiga pilar utama pengembangan ilmu psikologi di atas begitu kuat dalam tradisi keilmuan (baca: psikologi modern). Lan-taran dampak penggunaan metode ilmiah yang dipaksakan dalam psikologi pada gilirannya telah memperparah proses dehumanisasi (manusia semata-mata sebagai obyek eksperimen yang dapat dikendalikan). Kerangka keilmiah telah membatasi, bahkan mereduksi, proses analisis dan sintesis para psikolog mainstream akan konsepsi

3 Thomas Kuhn. 1970. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, hlm. 19.

4 Fuat Nashori. *Pergeseran Ilmu Pengetahuan dalam Swara Pembaharuan*, 21 September 1996.

kepribadian manusia seutuhnya. Tingkah laku manusia sebagai objek telaah psikologi hanyalah dilihat lewat eksperimentasi yang kasat mata (objektif-empirik) sedangkan hal-hal yang tak tampak (metafisik) dinilai tidak ilmiah dan bukan merupakan representasi keilmuan mereka. *Wal-hasil*, tak dapat dihindari, Psikologi yang secara khusus menempatkan diri pada status sebagai “salah satu sumber otoritas” bagi aktifitas manusia karena obsesinya yang begitu besar terhadap problematika psikologis manusia, pada gilirannya, mengalami inkohereni dalam konsep-konsepnya, dan terasing dari arus utama kebudayaan.⁵

Hal tersebut tidak lain, karena para psikolog modern menafikan pentingnya dimensi spiritualitas, khususnya dalam memaknai fenomena perilaku unik manusia yang membutuhkan analisis khusus dari teori-teori psikologi kepribadian yang berbasiskan spiritualitas agama. Seperti perilaku radikalisme beragama yang marak dewasa ini, bom bunuh diri yang populer dengan sebutan bom *syahid*, maraknya jamaah *zikir* dan *muhasabah*, dan sederet perilaku keagamaan lainnya. Karena boleh jadi dalam teori Psikologi Kepribadian modern, perilaku tersebut merupakan ekspresi patologis, sementara dalam perspektif spiritualitas agama diyakini sebagai perilaku yang mencerminkan aktualisasi atau realisasi diri.

Berangkat dari fenomena kekinian di atas perlu kiranya upaya untuk melahirkan sebuah pendekatan baru dalam aras psikologi kepribadian, yakni psikologi yang mengakomodasi fenomena kepribadian manusia baik yang kasat mata (psikofisik) maupun tidak (spiritual-metafisik), psikologi yang berbasiskan budaya ketimuran dan sendi-sendi nilai spiritualitas agama. Hal ini selaras dengan preposisi Uichol Kim, sebagaimana dikutip oleh Achmad Mubarok, bahwa manusia tidak cukup dipahami dengan teori psikologi Barat, karena psikologi Barat hanya tepat untuk mengkaji manusia Barat sesuai dengan kultur sekulernya yang melatarbelakangi lahirnya ilmu itu. Untuk memahami manusia di belahan bumi lain harus digunakan pula basis kultur dimana manusia itu hidup. Karenanya, penelitian ini akan mencoba mengeksplorasi gagasan segar seputar kepribadian manusia dalam perspektif Psikologi Islam.

5 Allen E. Bergin. 1994. Psikoterapi Dan Nilai-nilai Religius, Terj, Darwin Ahmad dan Afifah Inayati dalam *Ulûm al-Qur’ân*, No, 4, Vol v. Jakarta: PT. Temprint, hlm. 5.

B. RUMUSAN MASALAH

Dari pemaparan latar belakang masalah di atas, yang menjadi pokok masalah adalah bagaimanakah konsep kepribadian manusia dalam perspektif Psikologi Islam. Adapun batasan rumusan masalah yang akan diajukan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Bagaimana konsep kepribadian manusia dalam locus Psikologi Modern ?
2. Bagaimanakah kritik Islam terhadap teori kepribadian Psikoanalisis ?
3. Bagaimanakah kritik Islam terhadap teori kepribadian Behavioristik?
4. Bagaimanakah kritik Islam terhadap teori kepribadian Humanistik ?
5. Bagaimanakah implikasi teoritik dari telaah kritis atas ketiga mainstream Psikologi Modern bagi pengembangan konsep kepribadian manusia dalam pespektif Psikologi Islami ?

C. TUJUAN DAN SIGNIFIKANSI PENELITIAN

Penelitian ini bertujuan untuk menjawab rumusan masalah di atas yakni untuk mengetahui konsep kepribadian manusia dalam perspektif Psikologi Islam. Tujuan ini dicapai dengan terlebih dahulu mengupayakan sebuah gambaran yang utuh konsep kepribadian manusia dalam locus Psikologi Modern, kemudian mengkaji secara kritis konsep kepribadian dari ketiga mainstream aliran Psikologi Modern melalui kacamata Psikologi Islam. Setelah itu, peneliti mencoba untuk menarik implikasi dari hasil kajian kritis ini pada upaya menggali asas-asas yang terkandung dalam khazanah intelektual Islam yang diharapkan menjadi sumber nilai bagi pengembangan konsep kepribadian manusia menuju paradigma Psikologi Islami.

Secara akademik, kajian tentang “kepribadian manusia dalam perspektif Psikologi Islam (*Telaah Kritis atas Konsep Kepribadian Psikologi Modern*)” adalah suatu upaya yang sangat signifikan dalam kaitan melengkapi perbendaharaan ilmiah dalam ilmu Psikologi, Tasawuf atau diskursus Psikologi islami yang kini marak

diwacanakan, dimana kajian ini diharapkan dapat memberikan warna khas terhadap dinamika perkembangan kepribadian manusia dalam mengantisipasi problematika kehidupan. Di samping itu, secara praksis, hasil penelitian ini diharapkan mampu membangkitkan kesadaran di kalangan para psikolog muslim khususnya, untuk terus menggagas pemikiran mereka dalam mengembangkan riset-riset yang mendukung konsep-konsep seputar Psikologi Islami.

D. LITERATUR REVIEW

Penelitian yang dilakukan oleh Hanna Djumhana Bastaman tentang "Pendekatan Islam tentang Pribadi yang sehat (1995, 12) menunjukkan bahwa adanya polarisasi tentang kepribadian dalam diri seorang muslim: muslim lemah dan muslim unggul. Kepribadian yang unggul dalam pandangannya adalah kepribadian yang mampu menyadari diri dan posisi citra dirinya sendiri dalam rentang polarisasi di antara dua kutub tersebut. Karya ilmiahnya ini lebih banyak menekankan pada eksplorasi metode-metode pemahaman dan pengembangan pribadi menuju kepribadian muslim, yang dimulai dari pembiasaan, peneladanan, pemahaman, penghayatan, dan penerapan serta pengamalan ibadah.

Penelitian Abdul Mujib (2001) tentang "Kepribadian Islam dalam Perspektif Psikologis" adalah karya ilmiah yang banyak mengedepankan khazanah intelektual Islam dalam merumuskan konsep kepribadian manusia. Hanya sayangnya, penjelasannya tentang konsep kepribadian manusia masih berkisar pada pembahasan tentang struktur jiwa manusia semata, yang ia derivasikan menjadi tiga bentuk; unsur jasmani, nafsani dan ruhani. Pembahasannya ini belum mengangkat kepribadian manusia dalam tinjauan Islam secara komprehensif, termasuk di dalamnya dinamika dan perkembangan kepribadian manusia dalam perspektif Islam.

Begitupula tulisan Syamsu Yusuf dan dan Juntika Nurihsan (2008) tentang "Teori Kepribadian." Tulisan ini lebih banyak memberikan porsi eksplanasi pada bermacam teori kepribadian manusia dalam perspektif psikologi modern, yang kemudian dari berbagai teori tersebut ditarik untuk memberikan kontribusinya pada pemekaran pembahasan tentang bimbingan dan konseling. Meskipun ia membahas di akhir pembahasannya tentang psikologi

kepribadian Islam, sistematika pembahasannya lebih banyak mengeksplorasi ayat-ayat suci al-Qur'an dan al-Hadits sebagai alat justifikasi atas konsep-konsep konseling dan psikoterapi Barat. Paparan dalam tulisannya kering dari elaborasi konsep Islam secara detail, yang ada hanya konsep-konsep konseling dan psikoterapi yang cenderung parsial pemaknaannya.

Berbagai penelitian dan tulisan diatas dapat menjadi bahan perbandingan bagi penelitian ini, namun tidak dijadikan acuan kongkrit, karena wilayah kajian yang berbeda diasumsikan akan memiliki pola dan warna yang berbeda pula.

E. METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metodologi kualitatif dengan pendekatan Studi Pustaka. Metode kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati didukung dengan studi literatur atau studi kepustakaan berdasarkan pendalaman kajian pustaka berupa data dan angka, sehingga realitas dapat dipahami. (Moleong, 1996,3).

Alasan dari penggunaan metode kualitatif sebagai metode penelitian ini, seperti yang menjadi tujuan penulisan ini, adalah untuk membandingkan dua paradigm keilmuan; Psikologi modern dan Islam yang ditinjau dari metode pembentukannya (epistemologinya) dan adanya perbedaan basis paradigma yang digunakan menuntut penulisan ini perlu menjabarkannya dalam bentuk deskriptif kualitatif.

Metode penelitian studi pustaka adalah bagian dari Geisteswissenschaften (telaah Ilmu-Ilmu kemanusiaan) yang lebih memfokuskan pada persepsi, upaya penstrukturan, serta pemanfaatan lingkungan yang lebih merupakan olahan filosofik dan teoretik dari pada olahan validasi empirik dan terkait dengan nilai (Muhadjir, 1996). Upaya membandingkan sistem dari basis paradigma yang berlainan membutuhkan banyak telaah teks sehingga corak penelitian ini didominasi studi pustaka. Sejalan dengan metode telaah pustaka yang lebih banyak memfokuskan pada upaya olahan filosofik dan teoretik dari pada validitas kuantitatif, maka kebenaran yang ingin dicapai adalah kebenaran substantif. Dengan membandingkan

teori kepribadian manusia dalam Psikologi modern dengan teori kepribadian yang ada dalam khazanah intelektual Islam, termasuk di dalamnya, al-Qur'an, hadits dan tasawuf maka diharapkan ada sesuatu yang bersifat substansial yang diperoleh.

Karena studi ini membahas tentang kepribadian manusia dalam perspektif Psikologi Islam (Telaah Kritis atas Konsep Kepribadian Psikologi Modern), maka sumber pertama dan utamanya adalah karya-karya monumental para psikolog modern dari ketiga aliran mainstream Psikologi Modern dan para psikolog muslim. Diantaranya adalah (1) karya monumental Sigmund Freud seperti "*On Creativity and the Unconscious*," "*The Future of Illusion*," dan "*Totem and Taboo; Some Points of Agreement between The Mental Lives of Savages and Neurotics*" untuk mendapatkan gambaran tentang teori kepribadian Psikoanalisa, (2) pemikiran Skinner, Bandura dan Pavlov yang terdapat dalam kumpulan tulisan Calvin S. Hall and Gardner Lindzey "*Theories of Personality*" untuk mendapatkan gambaran tentang teori kepribadian behavioristik, (3) karya monumental Rogers tentang *Contemporary Issues in Psychology*. dan Maslow tentang *Religion, Values and Peak experience* untuk mendapatkan gambaran tentang kepribadian humanistik, (4) Karya Imam al-Ghazali "*Ihya' Ulum al-Din*," Abbâs Mahmûd al-Aqqâd, "*al-Insan fi nadzariyyat al-Qur'an*," dan lain-lain.

Sumber-sumber lainnya adalah kitab-kitab Tasawuf, Tafsir, Hadits dan Psikologi yang membahas tentang struktur dan dinamika kepribadian manusia, serta buku-buku sekunder lainnya yang membahas tentang pemikiran dan gagasan tentang Psikologi islami seperti beberapa tulisan Hanna Djumhana Bastaman, Malik B. Badri, Fuat Nashori Saroso, Yunasril Ali, Abd al-Rahman Badawi, Jamal al-Din al-Qasimi al-Dimashqi, Djamaludin Ancok, Elmira N. Sumintardja serta beberapa pemikiran psikologi dan Tasawuf lainnya yang digunakan penulis sebagai pisau analisis untuk mengeksplorasi wacana kepribadian yang Islami sebagai implikasi teoritik dari telaah kritis atas psikologi kepribadian modern.

Semaksimal mungkin data diupayakan diperoleh dari sumber primer, akan tetapi tidak menutup kemungkinan pengambilan data dari sumber sekunder. Data primer adalah sumber-sumber asli yang merupakan karya tulis dari tokoh-tokoh yang berkompeten dengan tema penelitian. Sedangkan sumber sekunder berupa data

pendukung dari tangan kedua yang dapat berupa tafsiran, sanggahan, komentar dan pengutipan terhadap sumber primer yang ada hubungannya dengan tema penelitian ini. Setelah itu baru dianalisa dan disimpulkan untuk menjaga validitas dan reabilitas penelitian, seluruh data dikonfirmasi dengan sumbernya melalui teknik *cross chek* (uji ulang).

Untuk memperoleh penafsiran yang akurat tentang isi dan kandungan konsepsi teori kepribadian dalam psikologi Modern dan Islam, penulis menggunakan pendekatan hermeneutik ala Gadamer. Pendekatan ini diperlukan, karena objek kajian yang tidak memungkinkan diartikan tanpa melalui metode penafsiran. Dengan kata lain, pendekatan ini penting sebagai pijakan bagi penulis dalam menganalisis bahasa yang dipakai oleh kedua tokoh tersebut. Sedangkan dalam menganalisis data digunakan analisis isi, *Content analysis*. Analisis isi adalah suatu teknik penelitian untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat diulang (*replicable*) dan sah data dengan memperhatikan konteksnya (Klaus Krippendorff. 1991). Analisis ini didapat melalui hasil diskusi, seminar dan *judg expert* dengan para ahli dalam bidang psikologi, Tafsir, hadits dan Tasawuf. Analisis ini dimaksudkan untuk melakukan telaah terhadap makna yang terkandung dalam keseluruhan gagasan psikologi Kepribadian Modern dan Islam. Berdasarkan isi yang terkandung dalam gagasan-gagasan keduanya itu dilakukan pengelompokan dengan tahapan identifikasi, kategorisasi, dan interpretasi.

Adapun metode yang dipilih untuk mempresentasikan tulisan ini adalah metode deskriptif analisis, dalam pengertian penulis mendeskripsikan seluruh teori kepribadian psikologi modern yang termaktub dalam tiga aliran besar Psikologi; Psikoanalisa, Behaviorisme dan Psikologi Humanistik, dilanjutkan dengan menganalisisnya secara kritis untuk melihat ketimpangan/kelemahan dari masing-masing teori kepribadian yang tercakup dalam gagasan ketiga aliran dimaksud, dan akhirnya penulis mencoba mengeksplorasi implikasi dari hasil analisis kritis ini ini pada upaya menggali asas-asas yang terkandung dalam Tasawuf yang diharapkan menjadi sumber nilai bagi pengembangan paradigma Psikologi Kepribadian Islam.

F. HASIL PENELITIAN

Lahirnya berbagai mazhab kepribadian dalam dunia psikologi modern merupakan sebuah representasi dari upaya ilmiah manusia modern untuk memahami kedirian manusia seutuhnya, disamping menunjukkan pula keterbatasan pengetahuan para teoritikus kepribadian barat dalam merumuskan struktur internal manusia. Oleh karena kerangka keilmiah yang menjadi basis penelusuran para teoritikus kepribadian barat, maka merekapun mengalami keterbatasan dalam proses analisis dan sintesis akan konsepsi kepribadian manusia secara menyeluruh. Mereka mengalami banyak kesulitan dalam mengurai hal-hal yang berada di luar rasionalitas manusia, yakni hal-hal yang berbau metafisik. Hal tersebut tampak dalam tiga aliran mainstream psikologi modern; aliran Psikoanalisa (Freud), aliran Behaviorisme (Skinner), dan aliran psikologi Humanistik.

Aliran **Psikoanalisa** adalah aliran psikologi tertua dalam bangunan psikologi modern. Aliran yang dipandegangi oleh Sigmund Freud (1856-1939). Aliran ini menekankan analisis struktur kepribadian manusia yang relatif stabil dan menetap. Dalam perspektif aliran ini, manusia memiliki tiga struktur kepribadian; aspek biologis (struktur id), psikologis (struktur ego), dan sosiologis (struktur super ego).⁶ Ketika manusia dilahirkan, ia hanya mempunyai id atau dorongan-dorongan yang minta dipuaskan. Dalam perkembangan selanjutnya, tumbuhlah superego dalam diri manusia. Superego terbentuk ketika seseorang berinteraksi dengan orang lain. Antara id dan superego selalu muncul pertentangan. Id mewakili kepentingan pribadi, sementara superego mewakili norma-norma masyarakat. Untuk mengatur mekanisme keduanya, kemudian berperanlah ego.

Dengan pembagian ketiga aspek kepribadian di atas, maka tingkatan tertinggi kepribadian manusia, dalam struktur nilai sebenarnya struktur super ego, namun tingkatan ini digambarkan oleh Freud sebagai tingkah laku yang irrasional sebab tingkah laku ini hanya mengutamakan nilai-nilai luas, bukan nilai-nilai yang be-

6 Sigmund Freud. 1958. *On Creativity and the Unconscious*. New York: Harper & Row, hlm. 15. Lihat pula Calvin S. Hall and Gardner Lindzey. 1970. *Theories of Personality*. Second Edition. New York: John Wiley and Sons, Inc. hlm. 59. Calvin S. Hall and Gardner Lindzey. *Theories of Personality...Ibid.*, hlm. 127-130.

rada dalam kesadaran manusia sendiri. Hal tersebut karena Freud meyakini, bahwa penggerak utama kesadaran manusia adalah insting hidup yang disebut dengan *libido*, sedang *libido* yang paling dominan adalah *libido* seksual yang terletak pada struktur id (aspek biologis manusia). Saking kuatnya dorongan *libido* seksual yang ada dalam diri manusia, sehingga ia mengatasi alam pikiran serta ruang gerak manusia.⁷ Menurut Freud, alam pikiran dan ruang gerak manusia bersumber dari adanya kekuatan *libido* yang dispesifikasikan sebagai dorongan seksual. Dan semua gangguan psikis adalah akibat konflik seksual dari kekuatan *libido* yang tidak tersalurkan dengan baik. Untuk itu, terapi ala Freud digiring pada prinsip kesenangan dan prinsip realitas, tanpa memperhatikan norma-norma ketuhanan. Ia beranggapan, bahwa agama terlalu banyak mengadakan larangan-larangan kepada manusia, dan dianggap sebagai penghalang tersalurnya tekanan-tekanan psikologis. Oleh Freud, tekanan-tekanan yang mengendap di bawah sadar itu disalurkan lewat logika akal. Kumpul kebo misalnya, oleh Freud bisa diterima sebagai “katup pengaman” tersalurnya tekanan-tekanan seksual.⁸

Secara elaboratif dapat dikatakan pula, bahwa dalam pandangan psikoanalisa Freud, manusia hanyalah sebagai makhluk biologis semata. Manusia hidup, lahir dan berkembang hanyalah sebagai akibat bekerjanya daya-daya kosmik terhadap benda-benda inorganik. Pemikiran ini jelas sangat dipengaruhi pemikiran Charles Darwin bahwa manusia tak lebih dan tak kurang hanyalah binatang. Oleh karenanya, manusia menjadi tidak lagi berbeda dengan makhluk hewan yang bergerak hanya atas dasar instingnya saja yang bernama eros (instink hidup) dan thanatos (instink mati). Karena manusia hanyalah binatang yang bergerak atas dorongan insting : eros dan thanatos, maka nilai-nilai tidak lain hanyalah mekanisme pertahanan diri, reaksi-reaksi formasi dan sublimasi-sublimasi. Karenanya nilai tidak mempunyai dasar yang kokoh. Atau dengan kata lain, dalam pandangan Freud, manusia tidak memiliki nilai

7 Sigmund Freud. 1958. On Creativity and the Unconscious...*Ibid.*, hlm. 16.

8 *Ibid.*, Lihat pula Djamaludin Ancok dan Fuat Nashori Suroso. 1994. Psikologi Islami; Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 70-71.

kebaikan dalam dirinya.⁹ Ketika lahir, manusia hanya memiliki nafsu/*libido*/id dan sama sekali tidak memiliki dorongan-dorongan kebaikan atau hati nurani.

Dengan kata lain, seluruh tingkah manusia dalam pandangan aliran ini menjadi teraktual oleh karena *libido* seksual ini. Hal ini menunjukkan bahwa aktualisasi aspek psikologis dan sosiologis manusia hanya dimotivasi oleh peran seks (syahwat). Apabila peran seks tidak berkeinginan untuk diaktualisasikan berarti aspek psikologis dan sosiologis tidak akan terealisasi, namun apabila ia berkeinginan untuk diaktualisasi maka aktualitas itu sebenarnya merupakan tuntutan ke-primitif-an tingkah laku manusia, sebab semuanya didorong oleh *libido* seksual yang terpusat pada id. Untuk itu, hakikat tujuan hidup manusia menurut Freud hanya mengejar kenikatan, hedonisme dan mengembangkan impuls-impuls hawa nafsunya yang primitif, bukan ingin membangun cinta manusia sesungguhnya.

Freud selanjutnya tidak membedakan antara energi fisik dan energi psikis. *Libido* yang terpusat pada id (aspek biologis) merupakan satu-satunya energi yang digunakan oleh aspek psikis dan fisik secara bergantian. Ini berarti bahwa kehidupan manusia di dunia hanya sekedar ciptaan alam fisik, digerakan oleh alam fisik, dan tidak sedikitpun mengakui peran alam ruhani. Karenanya, apabila Freud menyebut alam psikis pada struktur kepribadian manusia maka sesungguhnya aspek ini bukanlah yang dimaksud dengan aspek ruhani, sebab Freud tidak mengenal konsep ruhani dalam teori strukturnya.

Dari paparan di atas tampak, manusia dalam perspektif Freud tidak memiliki kebebasan untuk menentukan tingkah lakunya sendiri. Manusia adalah organisme yang tingkah lakunya dideterminasi oleh sejumlah determinan dan determinan manusia berasal dalam diri manusia sendiri (faktor internal/id). Pandangan ini tentu saja sangat deterministik dan menafikan konsep fitrah yang ada pada diri manusia sejak ia dilahirkan. Sebagai makhluk yang berakal dan apalagi memiliki keyakinan agama, tentunya pandangan ini patut dikritik, karena manusia tidak mau dan tidak bisa disamakan begitu saja dengan hewan. Ada potensi lain yang harus dilihat melalui

9 Calvin S. Hall and Gardner Lindzey. *Theories of Personality...Ibid.*, hlm. 127.

dimensi berbeda antara manusia dan hewan yang berinsting. Ada konsep fitrah pada manusia yang dinafikan begitu saja dalam teori Freud. Ia lupa bahwa ketika terjadi konsepsi manusia, maka dalam dirinya dilekatkan adanya kecenderungan untuk kembali kepada Tuhan, kembali kepada kebenaran sejati.¹⁰ Pandangan ini dengan jelas menyuratkan bahwa ketika seseorang dilahirkan, ia tidak hanya dipenuhi dengan instink (id), tapi juga dipenuhi dengan nurani yang berfungsi untuk memanggil manusia untuk kembali kepada kebenaran. Disamping itu, akumulasi dari insting manusia yang mengarah pada suatu dorongan untuk bertindak harus diyakini merupakan hasil dari suatu wujud yang sudah terintegrasi melalui olahan akal, sentuhan nurani dan landasan keyakinan moral dan agama. Sedangkan insting hewani adalah potensi yang tidak mendapat imbuhan tersebut, sehingga tetap dalam bentuknya yang paling dangkal, tidak terolah, namun vegetatif perlu dipertahankan demi kelangsungan makhluk itu.¹¹

Eksplanasi Freud tentang bentuk keabnormalan perilaku yang bersumber dari kekuatan *Ibido* tersebut menunjukkan penjelasan yang dangkal, karena kekuatan dorongan tersebut telah membutuhkan manusia dan menjadikannya tidak berdaya untuk mengembangkan diri ke arah yang positif, tetapi mengarahkan kepada penyimpangan perilaku dalam upayanya mengatasi, menahan, dan menyalurkan dorongan seksualnya. Manusia dalam ketidakberdayaannya melawan *Ibidonya* digambarkan oleh Freud menjadi wujud makhluk yang begitu pesimis dapat keluar dari belenggu impulsnya itu.¹²

10 Lihat kritik Ahmad Syauqi Ibrahim atas pemikiran Freud dalam Nadlariyyah Freud fi nal-Ilâji bi al-Tahlili 'an Nafsî dalam majalah al-Waj'u al-Islâmi. Lihat pula Kees Berteens. 1979. Memperkenalkan Psikoanalisa Sigmund Freud. Jakarta: PT. Gramedia, hlm. 23.

11 A.A. Brill (ed.). 1966. *The Basic Writing of Sigmund Freud*. New York: Modern Library, hlm. 13. Lihat pula Sigmund Freud, *Totem and Taboo; Some Points of Agreement between The Mental Lives of Savages and Neurotics*, hlm. 1-161. (first german edition in one volume 1913).

12 Sigmund Freud. 1961. *The Future of Illusion*. In *standard editions*, volume 21, First German edition, hlm. 5-6, bandingkan dengan Bernhard Casper, *Wesen und Grenzen der Religionskritik* dalam Calvin S. Hall dan Gardner Lindzey. 1993. *Teori-teori Psikodinamika (klinis)*. Yogyakarta: Kanisius, buku asli *theories of Personality*, hlm. 65.

Kekuatan dorongan ini begitu disederhanakan sehingga menutup kemungkinan adanya kekuatan lain yang dapat menggerakkan manusia untuk berpikir dan bertindak. Seolah tidak ada potensi pada manusia, misalnya berupa akal, kata hati atau hati nurani dan keyakinan akan dukungan kekuatan supranatural berupa iman dan taqwa kepada Tuhannya, yang dapat dikembangkan oleh dirinya sendiri untuk melawan hal yang instingtif itu. Padahal harus diakui bahwa manusia adalah wujud makhluk yang kompleks, memiliki begitu banyak dimensi kebutuhan untuk mengisi kehidupannya, sehingga seorang manusia tidak dapat hanya menjelaskan bahwa perilaku X adalah hasil dari suatu sebab kausal yang linier dari satu keadaan atau dorongan. Manusia merupakan makhluk yang begitu kompleks keinginan dan kebutuhannya, sehingga menjadi rumit pula untuk direka sumber dari pemikiran-pemikirannya serta tindakan-tindakannya.¹³

Selanjutnya adalah aliran **Behaviorisme**, aliran yang menekankan teorinya pada perubahan tingkah laku manusia. Aliran ini menolak struktur kejiwaan manusia yang relatif stabil dan menetap. Ia berkeyakinan bahwa tingkah laku seseorang mudah berubah yang dipengaruhi oleh lingkungan sekitarnya. Skinner (1904-1990), penolakan utama behaviorisme, berpendapat bahwa perilaku manusia pada umumnya dapat dijelaskan berdasarkan teori pengkondisian operan (*operant conditioning*).¹⁴ Manusia berbuat sesuatu dalam lingkungannya untuk mendatangkan akibat-akibat, entah untuk mendatangkan pemenuhan kebutuhan atau menghindari datangnya hukuman atau pengalaman yang tidak enak. Segala tindakan manusia dapat dimengerti dalam kerangka pemikiran itu. Begitu pula dengan JB. Watson (1878-1958), penggagas utama lahirnya aliran behaviorisme, mengatakan bahwa aksi dan reaksi manusia terhadap suatu stimulus hanyalah dalam kaitan dengan prinsip *reinforcement (reward and punishment)*. Manusia tidak mempunyai *will power*. Ia hanyalah sebuah robot yang bereaksi secara mekanistik atas pemberian hukuman dan hadiah. Untuk itu, tugas utama psi-

13 Choiruddin SP. Hadhiri. 1995. *Klasifikasi Kandungan al-Qur'ân*. Jakarta: Gema Insani, hlm. 37.

14 Robert M. Goldenson. 1972. *The Encyclopedia of Human Behavior*. New York: Doubleday & Company. Lihat pula Duane Schultz. 1981. *Theories of Personality*. Second Edition. California: Brooks/Cole Publishing Company, Monterey.

kolog adalah menciptakan atau mengkondisikan lingkungan yang kondusif untuk membentuk tingkah laku yang baik.

Ekspalani di atas menunjukkan pula bahwa dinamika struktur kepribadian manusia tidaklah berbeda dengan dinamika hewan. Temuan-temuan yang dihasilkan dari penelitian hewan dalam aliran ini seringkali diaplikasikan untuk menelaah konsep manusia, padahal tingkah laku hewan itu sangat jauh berbeda dengan tingkah laku manusia, baik dilihat dari sisi asumsi maupun makna tingkah laku yang diperbuat. Teori strukturnya diasumsikan dari konsep manusia yang netral (kosong), tidak memiliki potensi bawaan apapun. Tingkah laku yang ada merupakan wujud dari kebiasaan-kebiasaan yang dibentuk oleh lingkungan.

Aliran Behaviorisme tentu saja sangat deterministik dan memiliki kecenderungan reduksionistis, yang menganggap manusia tidak memiliki jiwa, tak memiliki kemauan, dan kebebasan untuk menentukan tingkah lakunya sendiri. Perilaku manusia yang pada dasarnya unik dan majemuk dalam perspektif aliran ini tak ubahnya laksana benda mati, mesin yang bekerja karena menerima faktor-faktor penguat berupa ganjaran dan hukuman. Behaviorisme memandang perilaku manusia bukan dikendalikan oleh faktor dalam (alam bawah sadar) tetapi sepenuhnya dipengaruhi oleh lingkungan yang nampak, yang terukur, dapat diramal dan dapat dilukiskan. Menurut teori ini manusia disebut sebagai homo mechanicus, manusia mesin. Mesin adalah benda yang bekerja tanpa ada motif di belakangnya, sepenuhnya ditentukan oleh faktor obyektif (bahan bakar, kondisi mesin dsb). Manusia tidak dipersoalkan apakah baik atau tidak, tetapi ia sangat plastis, bisa dibentuk menjadi apa dan siapa sesuai dengan lingkungan yang dialami atau yang dipersiapkan untuknya.¹⁵ *Wal-hasil*, kompleksitas dalam diri manusia dipandang secara simplisistis oleh aliran ini.

Konsep manusia dalam pandangan aliran ini, diyakini hanya dapat diamati dan diukur melalui pendekatan terhadap persoalan fisik dan teknis semata. Manusia hanya dianggap sebagai obyek yang cukup diamati, tak perlu diwawancarai untuk memperoleh

¹⁵ Lihat pandangan John Broades Watson dalam Calvin S. Hall & Gardner Lindzey. 1993. *Teori-teori Sifat dan Behavioristik*. Yogyakarta: Kanisius, hlm. 78. Arthur Reber. 1985. *Dictionary of Psychology*. New York: Penguin Books, hlm. 173.

informasi tentang dirinya, perasaan-perasaannya serta hasrat dan keinginannya diingkari. Totalitas, kompleksitas dan keunikan manusia dipandang sebagai suatu yang sederhana oleh aliran behaviorisme.¹⁶ Totalitas manusia pada hakekatnya mempunyai bagian-bagian dari 'yang dapat dipelajari secara kuantitatif dan bersifat lebih eksak' sampai ke 'yang hanya dapat dipelajari secara kualitatif dan bersifat non-eksak.' Aliran psikologi ini pada dasarnya baru mempelajari satu sisi atau sebagian saja dari totalitas manusia yang kompleks tersebut dan mengabaikan sisi atau bagian yang lain. Aliran Behaviorisme hanya menyorot segi-segi indrawi saja dari manusia secara kuantitatif dan menganggap bahwa itulah kenyataan yang sebenarnya. Padahal masih banyak segi-segi non-indrawi yang ada pada diri manusia yang hanya dapat didekati secara kualitatif.

Aliran psikologi ketiga adalah aliran **humanistik**, aliran yang menekankan pada kekuatan dan keistimewaan manusia. Manusia lahir dengan citra dan atribut yang baik dan dipersiapkan untuk berbuat yang baik pula. Di antara citra baik itu adalah sifat-sifat dan kemampuan khusus manusia seperti berpikir, berimajinasi, bertanggung jawab dan sebagainya. Orientasi aliran ini lebih menekankan pada pola-pola kemanusiaan, sehingga ia lebih dikenal sebagai aliran yang berpaham humanisme. Walaupun psikologi humanistik telah dipengaruhi oleh psikoanalisis dan behaviorisme, namun ia mempunyai ketidakesesuaian yang sangat berarti bahkan dapat dikatakan, psikologi humanistik hadir untuk mengkritisi kedua aliran sebelumnya yang dipandang telah melakukan dehumanisasi yang menafikan citra unik manusia. Tekanan utama yang oleh behavioris dikenakan pada stimuli dan tingkah laku yang teramati serta pandangan pesimis terhadap hakekat manusia dan dicerminkan oleh psikoanalisis Freud, dipandang Psikologi Humanistik sebagai penyederhanaan yang keterlaluan, yang melalaikan diri manusia sendiri dan pengalaman-pengalaman batinnya, serta tingkah laku manusia yang kompleks seperti cinta, nilai-nilai dan kepercayaan, begitu pula potensinya untuk mengarahkan diri dan mengaktualisasikan diri. Maka psikologi humanistik sangat mementingkan diri (*self*) manusia

16 Berkeley Rice, BF. Skinner: *The Most Important Influence On Modern Psychology*, dalam Solomon Roger B. 1969. *Contemporary Issues in Psychology*. Berkeley California: McCutchan Publishing Company, hlm. 173-178. Lihat pula David M. Wulff. 1997. *Psychology of Religion, Classic and Contemporary*. New York: John Wiley & Sons, Inc., hlm. 34.

sebagai pemersatu yang menerangkan pengalaman-pengalaman subjektif individual, yang banyak menentukan tingkah lakunya yang dapat diamati. Sehubungan dengan ini, psikolog-psikolog self humanistik jauh lebih dekat kepada konsep dualistik psiko-fisikal agama: jasmani manusia versus jiwa atau pikirannya.¹⁷

Psikolog-psikolog Humanistik pun tidak menyetujui pandangan pesimis terhadap hakekat manusia yang dicerminkan oleh psikoanalisis Freud maupun pandangan netral (tidak jahat dan tidak baik) kaum behavior. Menurut psikolog-psikolog humanistik, kedua aliran itu memandang tingkah laku manusia secara salah yaitu sebagai tingkah laku yang seluruhnya ditentukan oleh kekuatan-kekuatan diluar kekuasaannya; apakah kekuatan-kekuatan itu berupa motif-motif yang tak disadari atau *conditioning* dari masa kanak-kanak dan pengaruh lingkungan. Bertentangan dengan kedua pandangan aliran tadi, aliran Humanistik ini meyakini sebuah konsep yang jauh lebih positif mengenai hakekat manusia, yakni memandang hakekat manusia itu pada dasarnya baik. Perbuatan-perbuatan manusia yang kejam dan mementingkan diri sendiri dipandang sebagai tingkah laku patologik yang disebabkan oleh penolakan dan frustrasi dari sifat yang pada dasarnya baik itu. Seorang manusia tidak dipandang sebagai mesin otomatis yang pasif, tetapi sebagai peserta yang aktif yang mempunyai kemerdekaan memilih untuk menentukan nasibnya sendiri dan nasib orang lain.¹⁸

Namun oleh karena aliran ini sangat menggantungkan teori strukturnya pada kekuatan manusia, sehingga orientasi filsafatnya cenderung mengarah pada antroposentris (antropos = manusia; sentris = pusat), yakni pandangan yang menempatkan manusia sebagai pusat segala pengalaman dan relasi-relasinya, serta penentu utama semua peristiwa yang menyangkut masalah manusia dan kemanusiaan. Berangkat dari filosofi ini, aliran ini akhirnya terjebak pada sikap optimisme yang berlebihan, dimana manusia dengan kualitas dirinya semata dipandang, lewat beberapa proses penyadaran dan pengembangan kualitas diri, telah mampu keluar dari problematika yang menyelimutinya.¹⁹

17 Djamaludin Ancok dan Fuat Nashori, *Psikologi Islami...Ibid.*, hlm. 68-69.

18 Bastaman. 1994. "Dari antroposentris ke antropo-religius-sentris; Telaah Kritis atas Psikologi Humanistik" dalam *Membangun Paradigma Psikologi Islami*. Yogyakarta: Sypress, hlm. 78-87.

19 Arthur Reber, *Dictionary of Psychology...Ibid.*, hlm. 195.

Tidak disangkal, memang pandangan manusia akan selalu kembali kepada kebaikan, akan tetapi kemampuannya untuk kembali itu akan sangat tergantung kepada berbagai faktor; baik pendidikan, sosio-kulturnya, dan skala pemaknaan baik itu sendiri di lingkungan mana manusia itu berada. Untuk itu, dapat dikatakan bahwa, manusia akan selalu membutuhkan petunjuk dalam meniti kehidupannya. Begitupula halnya dengan aliran ini yang melihat manusia dengan pola dasar yang baik dan berpotensi tidak terbatas.²⁰ Pandangan ini jelas sangat optimistik dan bahkan terlampau optimistik terhadap upaya pengembangan sumber daya manusia, sehingga manusia dipandang sebagai penentu tunggal yang mampu melakukan *play-god* (peran Tuhan).

Optimisme aliran ini dalam memandang manusia, tentu saja akan berdampak pada penekanan atau pendewaan masalah kuantitatif manusia itu sendiri, dimana ia mencoba menafikan keterpenjaraannya oleh dualisme subjek-objek. Dari sini timbullah sifat arogansi kebermanusiaan sebagai penentu tunggal atas diri dan lingkungannya. Aliran ini terlalu memperhatikan kesadaran diri dan kemauan bebas manusia yang mutlak. Akibatnya, pertanyaan tentang: akan dibawa kemana hari depan umat manusia ini, sangatlah tergantung pada keinginan dan kehendak mutlak manusia itu sendiri tanpa merasa ada piranti pembatas atas segala tindakan-tindakannya.²¹

Untuk itu, hadirnya orientasi theosentris (Allah centris) ini diharapkan selain akan mencegah perkembangan ekstrim antroposentris dalam psikologi Humanistik, juga akan memperluas cakrawala lingkungan hidup manusia.²² Karena, manusia tidak saja melakukan relasi horisontal dengan alam (diri sendiri dan lingkungannya), tetapi juga menegakkan relasi transedental dengan Tuhan. Untuk itu, konsep-konsep seperti fitrah ketuhanan, keimanan dan ibadah perlu diintroduksi pada Psikologi Humanistik, disamping mengintegrasikan dan mengukuhkan dimensi spiritual dalam sistem dimensional somato-psikho-sosiokultural seperti

20 Djamaludin Ancok dan Fuat Nashori, *Psikologi Islami...Ibid.*, hlm. 68-69.

21 Lihat Pandangan Hazrat Inayat Khan. 1997. *The Inner Life*. Boston: Shambhala Publication, hlm. 21.

22 Muhammad Usman Najati, *al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs*, hlm. 218.. Lihat pula Bastaman. *Dari Antropo-sentris Ke Antropo-Religious-Sentris...Ibid.*, hlm. 87.

dianut sekarang, sehingga eksistensi manusia menjadi unitas dari dimensi somato-psikho-sosi-kultural-spiritual Ilahi.

Perkembangan selanjutnya, begitu 'menyegarkan' bagi kaum psikolog muslim, dimana dunia psikologi tidak sepenuhnya berisi paham psikologi *nililis* sebagaimana terurai di atas. Telah hadir suatu mazhab psikologi **Transpersonal** yang dalam banyak hal mendasar berbeda dengan ketiga mazhab sebelumnya. Atas kritik dan penyempurnaan terhadap mazhab-mazhab psikologi sebelumnya, psikologi transpersonal lahir sebagai kelanjutan dari psikologi humanistik dan dapat dikatakan menjadi mazhab keempat dalam dunia psikologi. Psikologi transpersonal berusaha untuk menggabungkan tradisi psikologis dengan tradisi agama-agama besar dunia. Ia ingin menguak pesan terdalam dari semangat agama yang sering dilupakan-bahkan oleh pemeluknya sendiri, yaitu *sophia perennis*.

Bila ditelusuri alur sejarah lahirnya aliran ini, pada dasarnya ia hadir diprakarsai oleh tokoh-tokoh psikologi yang prihatin terhadap kondisi masyarakat Barat modern waktu itu yang hidup dalam gelimang materi tetapi miskin secara spiritual. Dapat disebutkan disini misalnya Anthony Sutich (1907-1976), pendiri *The Journal of Humanistic Psychology*, sebagai pendiri mazhab psikologi transpersonal. Ia mengumpulkan tokoh-tokoh yang punya paham yang sama di rumahnya di California. Mereka membahas secara informal topik-topik yang tidak diperhatikan oleh psikologi humanistik dan gerakan potensi manusia waktu itu. Pertemuan itu dihadiri antara lain, Abraham Maslow (1908-1970), tokoh psikologi humanistik yang mempopulerkan *peak experience* (pengalaman puncak). Diskusi berlangsung sangat menarik, bukan karena topik yang dibicarakan sangat beragam, melainkan karena Sutich yang memimpin diskusi dalam kondisi berbaring akibat serangan penyakit kronis. Ia memimpin diskusi dengan menggunakan cermin diatas kepalanya. Stanislav Grof (1931), Maslow, dan Victor Frankl (1905-1997) kemudian mengusulkan istilah transpersonal bagi gerakan psikologi yang mereka rintis.²³

Bersama tokoh-tokoh psikologi humanistik lainnya, Sutich mendirikan *The Journal of Transpersonal Psychology* (JTP) pada tahun

23 E. Capriles, E. 2000. *Beyond Mind: Steps to a Metatranspersonal Psychology*. Honolulu, HI: The International Journal of Transpersonal Studies, 19, hlm. 163-184.

1969. Jurnal ini mulai mengarahkan perhatiannya pada dimensi spiritual manusia. Penelitian yang dilakukan untuk memahami gejala-gejala ruhaniah seperti *peak experience*, pengalaman mistis, ekstasi, kesadaran ruhaniah, kesadaran kosmis, aktualisasi transpersonal pengalaman spiritual dan kecerdasan spiritual.²⁴

Seperti halnya psikologi humanistik, psikologi transpersonal juga menaruh perhatian pada dimensi spiritual manusia, hanya bedanya adalah kalau psikologi humanistik lebih memanfaatkan potensi-potensi ini untuk peningkatan hubungan antar manusia, sedangkan psikologi transpersonal lebih tertarik untuk meneliti pengalaman subjektif-transendental, serta pengalaman luar biasa dari potensi spiritual manusia ini. Gambaran selintas tentang psikologi transpersonal ini menunjukkan bahwa aliran ini mencoba untuk menjajagi dan melakukan telaah ilmiah terhadap suatu dimensi yang sejauh ini lebih dianggap sebagai bidang garapan kaum kebatinan, ruhaniawan, agamawan, dan mistikus. Sekalipun masih dalam taraf telaah awal, Psikologi transpersonal menunjukkan bahwa di luar alam kesadaran biasa terdapat ragam dimensi lain yang luar biasa potensialnya.

Dari paparan di atas dapat dipahami, bahwa dalam perspektif aliran ini, struktur kepribadian manusia tidaknya terdiri unsur fisik ataupun psikhis semata, tapi juga mengandung unsur spiritual. Dan dari Tri determinan; raga, psikis dan spiritual yang eksis dalam diri manusia, dimensi spiritullah yang merupakan dimensi pembeda antara manusia dengan makhluk-makhluk lainnya.²⁵ Dimensi ini bukan terletak dalam alam tak sadar dalam artian konvensional-psikoanalisis, melainkan bertempat di atas sadar, dalam artian *supraconsciousness*, yang merupakan kelanjutan dari alam sadar (*the consciousness*), menurut istilah psikhoanalisis.²⁶ Dimensi spiritual ini, dalam perspektif salah satu tokoh aliran psikologi transpersonal, Viktor E. Frankl, mengejawantah ke alam sadar dan benar-benar dapat dialami dan disadari manusia, meskipun bagi sebagian besar

24 Danah Zohar dan Ian Marshall. 2000. *Spiritual intelligence: The Ultimate Intelligence*. London: Bloomsbury, hlm 9.

25 Viktor E. Frankl. 1973. *The Doctor and The Soul*, Penguin Books, Hazell Watson & Viney Ltd. Great Britain, hlm. 18.

26 Bastaman, "Dari Antropo-sentris ke Antropo-Religious-Sentris...*Ibid.*, hlm. 82-83. Lihat pula Frankl, 1997. *Man's Search For Meaning; An Introduction To Logotherapy*. London: Eight Impression, Hodder and Stoughton, Ltd., hlm. 159.

masih belum teraktualisasi atau masih merupakan potensialitas yang tidak disadari. Namun sekalipun dimensi ini semula “terletak” di alam tak sadar, tetapi tidak sama dan tidak ada hubungannya dengan insting-insting primer yang juga “tersimpan” dalam alam tak sadar. Sebuah pandangan yang cukup revolusioner mengenai manusia dan kesadarannya.²⁷

Pandangan spiritual yang dieksplorasi oleh aliran transpersonal ini memang terlihat serupa dengan pandangan Islam mengenai manusia yang memiliki unsur ruh/spiritual disamping raga dan jiwanya. Tetapi sayangnya, Ruh sebagai salah satu unsur dari Tri determinan manusia yang sejauh ini dianut oleh aliran transpersonal sebagai penentu corak kepribadian, ternyata bukanlah ruh yang dimaksud dalam artian Islam. Sedangkan ruh dalam perspektif Islam adalah ruh yang dikurniakan Tuhan kepada manusia bukan sembarang ruh, melainkan ruh yang suci dan sangat luhur: “*Ruhku, Ruh (ciptaan) Ilahi.*”²⁸

Meski tidak diragukan bahwa aliran ini sering menyebut dan mengakui adanya daya spiritual dalam struktur kepribadian manusia, namun spiritual yang dimaksud disini bukanlah agama, tetapi sebatas pada ketergantungan manusia pada sesuatu yang

27 Lihat Frankl, *The Doctor and The Soul...Ibid.*, hlm. 18.

28 “*Apabila Aku sempurnakan kejadiannya, dan Kutiupkan ke dalamnya daripada ruh-Ku, lalu meniaraplah mereka suduj kepadanya (Adam).*” QS. al-Hijr, 29. Para mufassir berbeda pendapat dalam menafsirkan kata *rûhî* dalam ayat tersebut. Para mufassir aliran sunni menafsirkannya dengan makna ruh ciptaanku dan ada pula yang menafsirkannya dengan makna ruhku (Allah). Argumentasi yang pertama berangkat dari pandangan bahwa manusia dan Tuhan tidak mungkin dapat dipersamakan, karenanya ruh yang ditiupkan Tuhan pada manusia adalah ruh yang diciptakan-Nya. Sedang bagi para mufassir aliran Tasawuf-falsafi memaknainya sebagai ruh Tuhan langsung kepada manusia. Mereka berpendapat bahwa manusia adalah wujud utuh manifestasi Ilahi, citra Tuhan dan sekaligus mata rantai yang menyatukan Tuhan dengan alam semesta. Realitas manusia itu sendiri adalah dari Allah. Tiada ciptaan lain yang memiliki sifat-sifat yang diperlukan untuk menjadi cermin sifat-sifat Ilahi yang sesungguhnya. Oleh karena manusia menyimpan potensi Ilahi dalam dirinya, maka tujuan utama manusia hidup di dunia ini adalah agar manusia mendekat kepada Allah. Manusia dan alam semesta itu adalah “dari-Nya” dan akan selalu “menuju kepada-Nya”. Karena itu manusia akan jadi sempurna kalau dia menuju kepada-Nya dan kemudian dekat dengan-Nya. (Lihat tafsir Abd Allâh ibn Ahmad ibn Mahmûd al-Nasâfi. Tt. *Tafsîr al-Nasâfi*. Cairo: Dar al-Fikr, hlm. 112, bandingkan dengan pandangan A.J. Arberry. 1963. *Sufism*. London: George Allan nad Unwin Ltd., hlm. 21.

belum atau tidak realistik. Sebagaimana ungkapan Frankl, bahwa maksud spiritual yang ia maksud tidak mengandung arti agama. Spiritual diartikan sebagai inti kemanusiaan dan sebagai sumber makna hidup dan potensi dari berbagai kemampuan dan sifat luhur manusia yang luar biasa. Spiritual dalam perspektif aliran ini hanyalah aspirasi manusia untuk hidup bermakna, dan sumber dari kualitas-kualitas insani.²⁹ Pemaknaan ini tentu saja berbeda dengan makna ruh dalam perspektif Islam yang sangat *latif, ruhaniyyah* dan *rabbaniyyah*.³⁰ Dan oleh karena ia seperti halnya para psikolog lainnya yang menggantungkan teorinya pada metode penelitian ilmiah, maka pada gilirannya, temuannya pun sebatas pada pengalaman spiritual versi ilmiah. Ada satu hal yang dilupakan Frankl yakni bahwa pengalaman spiritual itu baru akan menampakkan fungsinya apabila ia melibatkan diri secara langsung, bukan sekedar mengamati belaka. Oleh sebab itu, pengalaman spiritual setidaknya-tidaknya didekati dengan metode ilmiah-profetik agar hasilnya dapat dirasakan dan bukan sekedar digambarkan.

Untuk itu, sebagaimana diungkap Bastaman, Sukanto dan A. Dardiri Hasyim, diharapkan pengembangan Psikologi setelah ini mengalami kelanjutan dalam pemaknaan terhadap ruh tersebut dan Islam merupakan rujukan pelengkap diskursus ini.³¹ Lebih lanjut Bastaman melihat fenomena metafisika dalam pemikiran psikolog transpersonal ini sebagai dimensi metapsikologis tingkat I yang merupakan kelanjutan alam sadar (*the consciousness*) dengan asumsi masih ada kelanjutannya yang mungkin belum tersentuh oleh psikologi kontemporer, namun sebenarnya bisa dilengkapi bila merujuk pada disiplin ilmu Tasawuf yang banyak mengkaji masalah-masalah ruh dan keruhanian manusia.³²

29 Frankl, *Man's Search For Meaning...Ibid.*, hlm. 160.

30 Lihat pandangan al-Ghazâlî tentang derivasi jiwa melalui empat istilah; *al-Qalb, al-Rûh, al-nafs, dan al-'Aql* (Abu Hamid Muhammad al-Ghazâlî. 1980. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Beirut : Dâr al-Fikr, Juz III, hlm. 5).

31 H.D. Bastaman. 1995. *Integrasi Psikologi dengan Islam; Menuju Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 39. Lihat pula Sukanto dan A. Dardiri, 1995. *Nafsiologi; Refleksi Analisis tentang Diri dan Tingkah Laku Manusia*. Surabaya: Risalah Gusti, hlm. 185-188.

32 Bastaman, "Dari Antropo-Sentris ke Antropo-Religious-Sentris," hlm. 83.

G. KEPRIBADIAN MANUSIA DALAM WACANA PSIKOLOGI ISLAM

Dalam literatur Psikologi Islam, terminologi *syakhshiyah* (*personality*) mulai populer diwacanakan khususnya setelah terjadi sentuhan antara psikologi kontemporer dengan kebutuhan pengembangan wacana Islam. Hal itu tidak mengandung arti bahwa wacana Islam kurang peka terhadap perkembangan keilmuan, melainkan karena esensi terminologi *syakhshiyah* sendiri tidak mencerminkan nilai-nilai fundamental Islam. Nilai-nilai fundamental Islam tentang kepribadian lebih banyak merujuk pada substansi manusia yang terdiri dari substansi Jasmani, substansi ruhani dan substansi nafsani. Ketiga substansi ini secara tegas dapat dibedakan, namun secara pasti tidak dapat dipisahkan.

Substansi jasmani adalah salah satu aspek dalam diri manusia yang bersifat material. Bentuk dan keberadaannya dapat diindera oleh manusia, seperti tubuh dan anggota-anggotanya seperti tangan, kaki, mata, telinga dan lain-lain. Dengan kata lain, ia terdiri dari struktur organisme fisik. Organisme fisik manusia lebih sempurna dibanding dengan organisme fisik makhluk-makhluk lain. Setiap makhluk biotik lahiriah memiliki unsur material yang sama, yakni terbuat dari tanah, air, api, dan udara.³³ Keempat unsur tersebut merupakan materi yang abiotik (*mati*). Ia akan hidup jika diberi energi kehidupan yang bersifat fisik (*al-Thâqah al-Jismiyyah*). Energi kehidupan ini lazimnya disebut dengan nyawa, karena nyawa manusia hidup. Dengan daya ini, jasad manusia dapat bernafas, merasakan sakit, panas-dingin, pahit-manis, haus lapar dan segala rasa fisik biologis lainnya.

Sedangkan substansi Ruhani adalah substansi psikis manusia yang menjadi esensi kehidupan. Ruh berbeda dengan *spirit* dalam terminologi psikologi, sebab term ruh lebih kepada substansi, berbeda dengan *spirit* yang lebih kepada akibat atau efek dari ruh. Sebagian ahli menyebut ruh sebagai badan halus (*jism lathîf*), ada yang menyebutnya sebagai substansi sederhana (*jauhar basîth*), dan ada juga substansi ruhani (*jawhar rûhani*). Ia adalah penggerak bagi keberadaan jasad manusia. Sifatnya ghaib. al-Ghazâlî menyebutnya dengan *al-Rûh al-Jismiyyah* (ruh material).³⁴ Ibnu Rusyd memandang

33 De Boer Tj. 1967. *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publication Inc, hlm. 131.

34 Ruh jasmaniyah adalah jism yang amat halus yang bersumber dari

ruh sebagai citra kesempurnaan awal bagi jasad alami yang organik. Kesempurnaan awal ini karena ruh dapat dibedakan dengan kesempurnaan yang lain yang merupakan pelengkap dirinya, seperti yang terdapat pada berbagai perbuatan. Sedangkan disebut organik karena ruh menunjukkan jasad yang terdiri dari organ-organ.³⁵

Dan terakhir, substansi Nafsani. Dalam kebanyakan terjemahan ke dalam bahasa Indonesia, nafs diartikan dengan jiwa atau diri. Namun dalam konteks ini nafs yang dimaksud adalah substansi psikofisik (jasadi-ruhani) manusia, dimana komponen yang bersifat jasadi (jismiyah) bergabung dengan komponen ruh sehingga menciptakan potensi-potensi yang potensial, tetapi dapat aktual jika manusia mengupayakannya. Setiap komponen yang ada memiliki daya-daya laten yang dapat menggerakkan tingkah laku manusia. Aktualisasi nafs membentuk kepribadian, yang perkembangannya dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal.³⁶ Aspek nafsiah memiliki potensi bawaan yang ada pada psikofisik manusia yang

ruangan jantung, yang menjadi pusat semua urat (pembuluh darah), yang mampu menjadikan manusia hidup dan bergerak serta merasakan berbagai rasa. Ruh ini dapat diumpamakan sebagai lampu yang mampu menerangi seriap sudut organ. Inilah yang disebut nyawa. Ruh ini disebut juga *al-Rûh al-Hayawâniyyah*. Sayyid Muhammad ibn Muhammad al-Husaini al-Zubaidi. 1989. *Ittihâf al-Sa'âdah al-Muttaqîn bi Syarh Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, jilid VIII, hlm. 370-371.

35 Pembahasan mengenai ruh dibagi menjadi dua, *pertama*, ruh yang berhubungan dengan zatnya sendiri, dan *kedua* ruh yang berhubungan dengan badan jasmani. Ruh yang pertama disebut dengan *al-munazzalah*, sedang yang kedua disebut dengan *al-gharizah*, atau disebut dengan *nafsaniah*. Ruh *al-munazzalah* berkaitan dengan esensi asli ruh yang diturunkan atau diberikan secara langsung dari Allah SWT. kepada manusia. Ruh ini esensinya tidak berubah, sebab jika berubah berarti berubah pula eksistensi manusia. Ruh ini diciptakan di alam ruh (*alam arwah*) atau di alam perjanjian. Karena itu ruh *al-munazzalah* ada sebelum tubuh manusia itu ada, sehingga sifatnya sangat gaib yang adanya hanya diketahui melalui informasi wahyu. Ruh *al-munazzalah* melekat pada diri manusia. Ruh ini dapat dikatakan sebagai fitrah asal yang menjadi esensi (hakikat) struktur manusia. Fungsinya berguna untuk memberikan motivasi dan menjadikan dinamisasi tingkah laku. Ruh ini membimbing kehidupan spiritual nafsani manusia untuk menuju pancaran *nur ilahi* yang suci yang menerangi ruangan nafsani manusia, meluruskan akal budi dan mengendalikan impuls-impuls rendah. (Ma'an Zidadat dkk. 1986. *al-Mawsu'ât al-Falsafiyah al-'Arabiyah*. Arab: Inma' al-'Arabiyy, hlm. 465-466).

36 Sayyed Hossein Nasr. 1972. *Sufism and the Integration of Man* dalam C. malik (Ed.). *God and Man in Contemporary Islamic Thought*. Beirut: American University of Beirut, Centennial Publication, hlm. 18.

dibawa semenjak lahir dan yang akan menjadi pendorong serta penentu bagi tingkah laku manusia, baik berupa perbuatan, sikap, ucapan dan sebagainya.

Di dalam aspek nafsiyah ini terdapat tiga dimensi yang memiliki peranan yang berbeda satu sama lain, yaitu:

a. Dimensi Kalbu (Al-Qolb)

Terkait dengan dimensi ini, Al-Ghazali membagi pengertian Kalbu menjadi dua; yaitu kalbu yang bersifat jasmani dan kalbu yang bersifat ruhani. Kalbu jasmani adalah salah satu organ yang terdapat di dalam tubuh manusia berupa segumpal daging yang berbentuk seperti buah sanubar (sanubari) atau seperti jantung pisang yang terletak di dalam dada sebelah kiri. Kalbu ini lazimnya disebut jantung. Sedangkan kalbu ruhani adalah sesuatu yang bersifat halus (*lathif*), rabbani dan ruhani yang berhubungan dengan kalbu jasmani. Bagian ini merupakan esensi manusia.³⁷

Kalbu dalam pengertian pertama erat hubungannya dengan ilmu kedokteran dan tidak menyangkut maksud-maksud agama serta kemanusiaan. Kalbu dalam artian pertama ini juga ada pada hewan. Sedang Kalbu dalam arti kedua adalah menyangkut jiwa yang bersifat halus, ruhaniah, ketuhanan, yang mempunyai hubungan dengan Kalbu Jasmani.³⁸ Kalbu dalam pengertian yang kedua inilah yang merupakan hakikat dari manusia, karena sifat dan keadaannya yang bisa menerima, berkemauan, berfikir, mengenal, dan beramal serta menjadi sasaran perintah, hukuman, cela dan tuntutan Tuhan. Kalbu ruhani inilah yang merupakan esensi dari nafs manusia. Kalbu ini berfungsi sebagai pemandu, pengontrol, pengendali struktur nafs lain. Apabila kalbu ini berfungsi secara normal, maka kehidupan manusia menjadi baik dan sesuai dengan fitrah aslinya, sebab kalbu ini memiliki natur *ilahiyyah* atau *rabbaniyyah*. Natur *Ilahiyyah* merupakan natur supra kesadaran yang dipancarkan dari Tuhan. Dengan natur ini, manusia tidak sekedar mengenal lingkungan fisik dan sosialnya, melainkan juga mampu

37 Imâm al-Ghâzâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn...Ibid.*, hlm. 3.

38 Lihat eksplorasi pemikiran al-Ghazali dalam diskursus ini dalam Yasir Nasution. 1988. *Manusia Menurut al-Ghazali*. Jakarta: Rajawali Press, hlm. 89. Bandingkan dengan Amir al-Najjar. 2001. *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*. Jakarta: Pustaka Azzam, hlm. 60..

mengenal lingkungan spiritual, ketuhanan dan keagamaan.³⁹

Al-Ghazali berpendapat bahwa kalbu memiliki insting yang disebut dengan *al-nur al-ilahy* (cahaya ketuhanan) dan *al-bashirah al-bathinah* (mata batin) yang memancarkan keimanan dan keyakinan.⁴⁰ Al-Zamakhshariy menegaskan bahwa kalbu itu diciptakan oleh Allah SWT., sesuai dengan fitrah asalnya dan berkecenderungan menerima kebenaran dari-Nya. Dari sisi ini, kalbu ruhani merupakan bagian esensi dari nafs manusia. Kalbu ini berfungsi sebagai pemandu, pengontrol dan pengendali struktur nafs yang lain. Apabila kalbu ini berfungsi secara normal maka kehidupan manusia menjadi baik dan sesuai dengan fitrah aslinya. Manusia tidak sekedar mengenal lingkungan fisik dan soialnya, melainkan juga mampu mengenal lingkungan spiritual, ketuhanan dan keagamaan. Oleh karena itulah maka kalbu disebut juga *fithrah ilahiyah* atau *fithrah rabbaniyah-nuraniyah*.⁴¹

Kalbu mampu memperoleh pengetahuan (*al-ma'rifah*) melalui daya cita rasa (*al-zawqiyah*). Kalbu akan memperoleh puncak pengetahuan apabila manusia telah mensucikan dirinya dan menghasilkan *ilham* (bisikan suci dari Allah SWT.) dan *kasyf* (terbukanya dinding yang menghalangi kalbu). Ketika mengaktual, potensi kalbu tidak selamanya menjadi tingkah laku yang baik. Baik buruknya sangat tergantung pada pilihan manusia itu sendiri.⁴²

Kalbu secara psikologis memiliki daya-daya emosi (*al-infi'aliy*), yang menimbulkan daya rasa (*al-syu'ur*). Sementara Al-Thabathabai menyebut dalam tafsirnya bahwa fungsi kalbu selain berdaya emosi juga berdaya kognisi. Hal itu menunjukkan bahwa kalbu memiliki dua daya, yaitu daya kognisi dan daya emosi. Daya emosi kalbu lebih banyak diungkap daripada daya kognisinya, sehingga para

39 Robert Frager. 1999. *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance and Harmony*. Wheaton, USA: Theological Publ. House. Edisi terjemahan Indonesia oleh Hasymiyah Rauf. 2002. *Psikologi Sufi untuk Transformasi: Hati diri, dan Jiwa* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta), hlm. 129.

40 Imâm al-Ghâzâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, hlm. 3, Lihat pula Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, hlm. 89.

41 Amir al-Najjar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf...Ibid.*, hlm. 62.

42 Hal tersebut seperti yang dijelaskan dalam sebuah hadis: "Sesungguhnya di dalam tubuh terdapat segumpal daging. Apabila ia baik maka semua tubuh menjadi baik, tetapi apabila ia rusak maka semua tubuh menjadi rusak pula. Ingatlah bahwa ia adalah kalbu (hati)." (HR. Al-Bukhari dari Nu'man ibn Basyir).

ahli sering menganggap kalbu sebagai aspek nafsiyah yang berdaya emosi. Apabila terpaksa menyebut kalbu sebagai daya kognisi, itu-pun hanya dibatasi pada kognisi yang diperoleh melalui pendekatan cita rasa (*zawq*) bukan pendekatan nalar.⁴³

Daya kalbu tidak terbatas pada pencapaian kesadaran, tetapi mampu mencapai tingkat supra-kesadaran. Kalbu mampu menghantarkan manusia pada tingkat spiritualitas, keagamaan dan ketuhanan. Semua tingkatan itu merupakan tingkatan supra-kesadaran manusia, sebab kedudukannya lebih tinggi daripada rasio manusia. Manusia dengan kalbunya mampu membenarkan wahyu. Kebenaran wahyu ada yang bersifat rasional dan ada pula yang bersifat supra- rasional. Sifat rasional dapat ditangkap oleh daya akal manusia, sedang sifat supra-rasional hanya dapat ditangkap oleh kalbunya. Dengan begitu, fungsi kalbu bukan sekedar merasakan sesuatu, melainkan juga berfungsi untuk menangkap pengetahuan yang bersifat supra-rasional.⁴⁴

b. Dimensi Akal (Al-'Aql)

Akal adalah substansi nafsani yang berkedudukan di otak dan berfungsi untuk berpikir. akal merupakan hasil dari kerja otak, dimana akal memiliki cahaya nurani yang dipersiapkan untuk mampu memperoleh pengetahuan serta kognisi. Akal merupakan daya berpikir manusia untuk memperoleh pengetahuan yang bersifat rasional dan dapat menentukan eksistensi manusia. Akal mampu memperoleh pengetahuan melalui daya argumentatif dan juga menunjukkan substansi berpikir, aku-nya pribadi, mampu berpendapat, mampu memahami, menggambarkan, menghafal, menemukan dan mengucapkan sesuatu. Karena itulah maka sifat akal adalah kemanusiaan (*insaniyah*), sehingga ia disebut juga *fithrah insaniyah*. Secara psikologis akal memiliki fungsi kognisi (daya cipta).⁴⁵

43 Amir al-Najjar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf...Ibid.*, hlm. 61.

44 *Ibid.*, lihat pula Imâm al-Ghâzalî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, hlm. 3

45 Di dalam Al-Quran akal diungkap hanya dalam bentuk kata kerja dan tidak satu pun diungkap dalam bentuk kata benda. Hal ini menunjukkan bahwa akal bukanlah suatu substansi yang bereksistensi, melainkan aktivitas substansi tertentu: "Maka Apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami (berakal dengannya) atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? karena Sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada".(QS. Al-Hajj, 15:46). Adapun yang dimaksud kalbu di dalam ayat tersebut adalah akal itu sendiri. Pendapat ini

Akal bukanlah kalbu. Ia merupakan dimensi tersendiri dalam aspek nafsiyah yang berkedudukan di otak yang berfungsi untuk berpikir. Akal memiliki kesamaan dengan kalbu dalam memperoleh daya kognisi, tetapi cara dan hasilnya berbeda. Akal mampu mencapai pengetahuan rasional tetapi tidak mampu mencapai pengetahuan yang supra-rasional. Akal mampu mengungkap hal-hal yang abstrak tetapi belum mampu merasakan hakikatnya. Akal mampu menghantarkan eksistensi manusia pada tingkat kesadaran tetapi tidak mampu menghantarkan pada tingkat supra-kesadaran.⁴⁶ Menurut al-Ghazali, akal memiliki banyak aktifitas; *al-Nadlar* (melihat dengan memperhatikan); *al-Tadabbur* (memperhatikan dengan seksama); *al-Ta'ammul* (merenungkan); *al-Istibshâr* (melihat dengan mata bathin); *al-I'tibâr* (menginterpretasikan); *al-Tafkîr* (memikirkan); dan *al-Tadzakkur* (mengingat).⁴⁷

c. Dimensi Nafsu (An-Nafs)

Nafsu dalam terminologi psikologi dekat dengan sebutan konasi (daya karsa). Konasi (kemauan) adalah bereaksi, berbuat, berusaha, berkemauan, dan berkehendak. Aspek konasi kepribadian ditandai dengan tingkah laku yang bertujuan dan impuls untuk berbuat. Nafsu menunjukkan struktur di bawah sadar dari kepribadian manusia. Apabila manusia mengumbar dominasi nafsunya maka kepribadiannya tidak akan mampu bereksistensi, baik di dunia apalagi di akhirat. Manusia yang memiliki sifat ini pada hakikatnya memiliki kedudukan sama dengan binatang bahkan lebih hina.⁴⁸

Terkait dengan diskursus tersebut, Imam al-Ghazali berpendapat bahwa di dalam diri manusia terdapat empat potensi (1)

senada dengan pendapat Plato. Bagi Plato, jiwa rasional itu bertempat di kepala (otak) manusia, sehingga yang berpikir adalah akal dan bukan kalbu (Usman Najati. 2001. *al-Qur'an dan Psikologi*. Jakarta: Aras Pustaka, hlm. 180).

46 Imâm al-Ghâzâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn...Ibid.*, hlm. 3 dan Usman Najati, *al-Qur'an dan Psikologi...Ibid.*, hlm. 181.

47 Lihat Victor said Basil. Tt. *Manhaj al-Bahts 'an al-Ma'rifah 'inda al-Ghazâlî*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Libnâny, hlm. 54.

48 Dan Sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. mereka Itulah orang-orang yang lalai. (QS. Al-A'raf: 179)

potensi nafsu *Hayawaniyyah*, yaitu kecenderungan pada perilaku hewan ternak. Nafsu ini identik dengan laku hidup binatang ternak dalam hal mencari kepuasan lahiriah atau kepuasan seksual, seperti tamak, tidak punya rasa malu dan lain sebagainya. (2) potensi nafsu *Sabu'iyah*, yakni nafsu yang mendorong kepada perilaku binatang buas. Contohnya adalah seorang yang senang menindas orang lain, senang memakan hak orang lain, senang untuk menyering orang lain, dan segala perilaku yang penuh dengan kebencian, permusuhan, dengki, amarah dan saling hantam (3) potensi nafsu *Syaithaniyyah*; nafsu yang mewakili tabiat syaitan yang mengajak manusia ke jalan kesesatan. Nafsu ini mendorong manusia untuk membenarkan segala kejahatan yang dilakukan.⁴⁹

Prinsip kerja berbagai nafsu di atas mengikuti prinsip kenikmatan (*pleasure principle*) dan berusaha mengumbar impuls-impuls primitifnya. Apabila impuls-impuls ini tidak terpenuhi maka terjadi ketegangan diri. Prinsip kerja nafsu di atas memiliki kesamaan dengan prinsip kerja jiwa binatang, baik binatang buas maupun binatang jinak. Binatang buas memiliki impuls agresif (menyerang), memiliki *defence mechanisme yang tinggi* yaitu tingkah laku yang berusaha membela atau melindungi ego terhadap kesalahan, kecemasan dan rasa malu, perbuatan untuk melindungi diri sendiri dan memanfaatkan dan merasionalisasikan perbuatannya sendiri. Sedangkan binatang jinak memiliki impuls seksual dan berpotensi untuk menginduksi diri dari segala hal yang menyenangkan. Syahwat dalam terminologi psikologi disebut dengan *appetite*, yaitu suatu hasrat (keinginan, birahi, hawa nafsu), motif atau impuls berdasarkan perubahan keadaan fisiologi.⁵⁰

Meskipun tampak dari gambaran nafsu diatas, bahwa manusia begitu terkondisi dari impuls dan bawaan insting nafsunya, namun al-Ghazali melihat adanya satu potensi lain dari diri manusia yang tidak termasuk dalam kategori hawa nafsu, ia adalah kekuatan Tuhan (*quwwatan Rabbaniyah*). Kekuatan Tuhan adalah Kekuatan yang berasal dari percikan cahaya Ilahi. Kekuatan ini terletak dalam akal sehat manusia. Dengan menggunakan kekuatan ini, manusia dapat menundukkan ketiga kekuatan di atas.⁵¹ Dengan digunakannya akal

49 Victor said Basil, *Manhaj al-Bahts...Ibid.*, hlm. 54, Lihat pula Amir al-Najjar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf...Ibid.*, hlm. 62.

50 Imâm al-Ghâzâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn...Ibid.*, hlm. 4 dan karya Imâm al-Ghâzâlî yang lain; *Maqâshid al-Falâsifat*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, hlm. 347-348.

51 Usman Najati, *al-Qur'an dan Psikologi...Ibid.*, hlm. 181.

sehat, maka manusia akan dapat memilah-milah mana perbuatan yang sejalan dengan perintah Allah dan mana perbuatan yang melenceng dari ketentuan Allah. Akal akan membimbing untuk menempuh perjalanan ruhani menuju Allah SWT.⁵²

Ketiga komponen nafsani; Kalbu, Akal dan nafs ini berintegrasi untuk mewujudkan suatu tingkah laku. Kalbu memiliki kecenderungan natur ruh, nafs memiliki kecenderungan pada natur jasad, sedang akal memiliki kecenderungan antara ruh dan jasad. Kecenderungan Kalbu pada natur ruh inilah yang membuatkan berbeda secara diametral dengan nafs. Nafs dibedakan dengan Kalbu sebab keduanya memiliki kriteria yang berbeda. Nafs telah memiliki kecenderungan duniawi dan kejelekan, sedangkan Kalbu berkecenderungan suci dan ukhrawi. Nafs menjadi perantara antara jiwa rasional dengan badan sehingga unsur nafs ada terikat oleh badaniyah sedangkan ruh tidak. Kalbu merupakan sinar vertikal, sedangkan nafs merupakan sinar horizontal. Nafs dalam al-Qur'ân tidak disebutkan untuk substansinya sendiri, sedangkan Kalbu untuk substansinya sendiri sehingga tidak dikaitkan dengan badan. Nafs bersifat seperti tanah (*al-Thiniyyah*) dan api (*al-Nâriyyah*) sedangkan kalbu bersifat cahaya (*nuriyah*) dan bersifat ruhani (*al-Rûhâniyyah*). Nafs bersifat kemanusiaan (*al-Nasûtiyyah*) sedangkan kalbu karena condong pada ruh bersifat ketuhanan (*al-Lahûtiyyah*). Kalbu ruhaniyah inilah yang akan membimbing kehidupan spiritual nafsani manusia. Kehidupan nafsani manusia yang dimotivasi oleh kalbu ruhaniyah ini akan menerima pancaran nur Ilahi yang suci yang menerangi ruangan nafsani manusia, meluruskan akal budi dan mengendalikan impuls-impuls rendah.⁵³

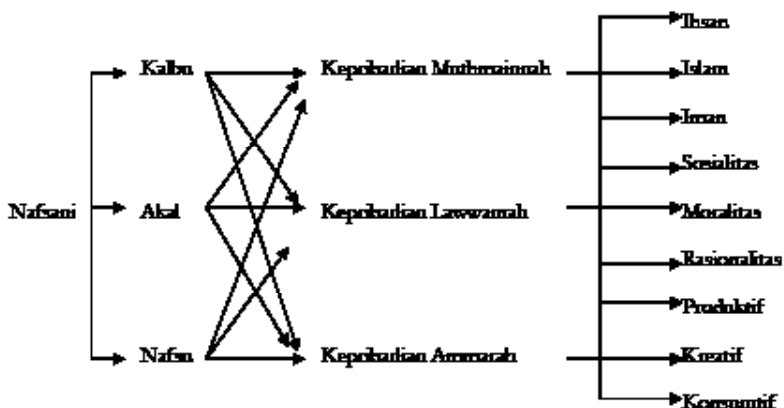
Dari sudut tingkatannya, kepribadian manusia merupakan integrasi dari aspek-aspek supra kesadaran (fitrah ketuhanan), kesadaran (fitrah kemanusiaan) dan bawah sadar (fitrah kebinatangan). Sedang dari sudut fungsinya, kepribadian merupakan integrasi dari daya-daya; emosi, kognisi yang terwujud dalam tingkah laku luar (berjalan,

52 Allah SWT berfirman dalam surat an-Naziat ayat 40-41, "Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, maka sesungguhnya surgalah tempat tinggalnya."

53 Lihat Muhammad Mahmûd Mahmûd. 1984. *'Ilm al-Nafs al-Ma'âshir fî Dhaw'i al-Islâm*. Jeddah: Dâr al-Syurûq, hlm. 29-32. Syams al-Dîn ibn 'Abd Allâh Ibn Qayyim al-Jauziyyah. 1992. *al-Rûh fî al-Kalâm 'alâ 'Arwâh al-'Amwât wa al-'Ahwâ bi al-Dalîl min al-Kitâb wa al-Sunnah wa al-âtsâr wa al-Aqwâl al-'Ulamâ*. Beirut: Dâr al-Fikr, hlm. 212-214.

berbicara dan sebagainya) maupun tingkah laku dalam (pikiran, perasaan dan sebagainya). Daya-daya tersebut saling berinteraksi satu sama lain dan tidak mungkin dapat dipisahkan. Kepribadian sesungguhnya merupakan produk dari interaksi di antara ketiga komponen tersebut, hanya saja ada salah satu diantaranya yang kadang lebih mendominasi atas komponen lainnya. Dalam keadaan biasa, masing-masing komponen yang berlainan itu tidak bekerja saling berlawanan dan bertentangan tapi saling bekerja sama layaknya sebuah tim yang berpusat di Kalbu. Namun dalam kondisi khusus, masing-masing komponen tersebut saling berlawanan, tarik menarik dan saling mendominasi untuk membentuk sesuatu tingkah laku.⁵⁴

Cara kerja nafsani manusia secara eksplanatif dapat dilihat dalam bagan yang dibuat oleh Abdul Mujib berikut.⁵⁵



54 Ilustrasi yang dipaparkan oleh Imam al-Ghazali dalam Kitabnya *Kimiya' al-Sa'adah* akan menjelaskan eksistensi dari masing-masing daya tersebut di atas : "Manusia dalam ilustrasi al-Ghazali dibaratkan sebuah kerajaan. Sebagai kerajaan, rajanya adalah kalbu. Wilayahnya adalah tubuh. alat indera dan fakultas badan lainnya sebagai tentaranya. Akal sebagai *wazir*, serta nafs sebagai wali atau gubernur yang memiliki kecenderungan dan perilaku buruh. Raja dan *wazir* selalu berusaha membawa manusia ke jalan yang baik dan diridhai Allah. Sebaliknya nafs selalu pula mengajak manusia ke jalan yang sesat dan dimurkai Allah. Demi terciptanya ketenangan dan kebahagiaan dalam kerajaan (diri manusia), maka kekuasaan raja dan *wazir* harus berada di atas kekuasaan hawa nafs dan sifat marah. Kalau sebaliknya yang terjadi, pertanda kerajaan itu akan runtuh dan binasa." (Imam al-Ghazali. Tt. *Kimiya' al-Sa'adah*. Beirut: al-Maktabah al-Sa'biyah, hlm. 27).

55 Abdul Mujib & J.Mudzakir. 2001. *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, hlm. 62.

Bagan di atas dalam pandangan Mujib menunjukkan, bahwa masing-masing komponen nafsani memiliki saham dalam pembentukan kepribadian, walaupun salah satu diantaranya ada yang lebih dominan. Kepribadian *muthmainnah* adalah kepribadian yang didominasi oleh daya kalbu (55 %) yang dibantu oleh daya akal (30 %) dan daya nafsu (15%).⁵⁶ Kepribadian ini telah diberi kesempurnaan nur kalbu, sehingga dapat meninggalkan sifat-sifat tercela dan tumbuh sifat-sifat yang baik, sehingga jiwanya menjadi tenang.⁵⁷ Begitu tenangnya kepribadian ini sehingga ia dipanggil oleh Allah SWT dalam firmanNya : “Hai kepribadian yang tenang (*al-Nafs al-Muthmainnah*), kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya” (QS. Al-Fajr: 27-28). Kepribadian ini berposisi di atas sadar atau supra kesadaran manusia. Dikatakan demikian karena kepribadian ini merasa tenang dalam menerima keyakinan fitriahnya. Keyakinan fitriah adalah keyakinan yang diujarkan pada ruh manusia (*fitrah munazzalah*) di alam arwah dan kemudian dilegitimasi oleh wahyu Ilahi. Penerimaan ini tidak bimbang apalagi ragu-ragu tetapi penuh keyakinan. Oleh sebab itu ia terbiasa menggunakan metode *dzauw* (cita rasa) dan *'ain al-Basirah* (mata batin) dalam menerima sesuatu sehingga ia merasa yakin dan tenang.

Sedangkan kepribadian *lawwamah* adalah kepribadian yang didominasi oleh daya akal (40%) yang dibantu oleh daya kalbu (30%) dan daya nafsu (30%). Kepribadian model ini telah memperoleh cahaya kalbu, lalu ia bangkit untuk memperbaiki kebimbangannya antara dua hal. Dalam upayanya itu kadang-kadang tumbuh perbuatan yang buruk yang disebabkan oleh watak *zhulmaniah* (gelap)-nya namun kemudian ia diingatkan oleh nur ilahi, sehingga ia mencela perbuatannya dan selanjutnya bertaubat dan beristighfar.⁵⁸ Kepribadian ini selalu berada dalam kebimbangan antara kepribadian *ammarah* dan *muthmainnah*, sebagaimana firman-Nya : Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (*al-Nafs al-Lawwamah*). (QS. Al-Qiyamah: 2)

Oleh karena kepribadian ini lebih banyak didominasi oleh daya akal, maka iapun sering terjebak dalam natur kemanusiaan yang

56 Mujib, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam...Ibid.*

57 Abd al-Razzaq al-Kalasyaniy. 1992. *Mu'jam Isthilahal al-Shifiiyyah* (Cairo: Dar al-'Inad), hlm. 116.

58 *Ibid.*, hlm. 116-118.

mengikuti prinsip kerja rasionalistik-realistik pada tingkat kesadaran manusia. Karenanya, apabila kendalinya berfungsi, maka ia mampu mencapai puncaknya seperti paham rasionalisme. Rasionalisme banyak dikembangkan oleh kaum humanis yang mengorientasikan pola pikirnya pada kekuatan serba manusia sehingga sifatnya antroposentris. Kepribadian humanis boleh jadi bernilai baik menurut ukuran manusia, sebab paham ini mengakui kekuatan, kebebasan dan kemerdekaan hak-hak asasi manusia secara mutlak. Kepribadian humanis boleh jadi bernilai buruk menurut konsepsi kepribadian Islam karena paham ini telah melupakan perjanjian Tuhan yang telah ditetapkan di alam arwah.

Sedangkan yang terakhir adalah kepribadian *ammarah*, yakni kepribadian yang didominasi oleh daya nafsu (55 %) yang dibantu oleh daya akal (30 %) dan daya kalbu (15%). Kepribadian ini cenderung pada tabiat jasad yang suka mengejar prinsip-prinsip kenikmatan (*pleasure principles*). Ia menarik kalbu manusia untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang rendah sesuai dengan naluri primitifnya, sehingga ia merupakan tempat dan sumber kejelekan dan tingkah laku yang tercela.⁵⁹ Sebagaimana firman-Nya : Sesungguhnya nafsu itu selalu menyerukan pada perbuatan buruk, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku (QS. Yusuf : 53).

Oleh karena bantuan daya bantuan daya kalbu sangat minim dalam kepribadian ini, maka iapun berada di bawah sadar manusia. Keberadaannya ditentukan oleh dua daya (1) daya *syahwat* yang selalu menginginkan birahi, kesukaan diri dan lain sebagainya, serta (2) daya *ghadhab* yang selalu menginginkan tamak, serakah, keras kepala, sombong, angkuh dan sebagainya. Jadi orientasi kepribadian ini lebih mengikuti sifat-sifat binatang. Kepribadian ini dapat beranjak ke kepribadian yang baik apabila ia telah diberi rahmat oleh Allah, namun pendakiannya hanya dapat mencapai satu tingkatan saja yakni ke kepribadian *lawwamah* daripada *muthmainnah*, karena prosentase daya nafsu dalam kepribadian ini lebih dekat dengan daya akal ketimbang daya kalbu.

Dari paparan di atas dapat dipahami, bahwa masing-masing komponen memiliki presentase tersendiri dalam pembentukan kepribadian. Ini menunjukkan suatu pemahaman, bahwa Islam

⁵⁹ Abd al-Razzaq al-Kalasyaniy. *Mu'jam Isthilahal al-Shifiyyah...Ibid.*, hlm. 115.

sebenarnya adalah agama yang kaya dengan istilah dan pemaknaan akan eksistensi manusia. Istilah-istilah; Akal, kalbu, Ruh, dan nafs dengan makna jasmani dan ruhaninya dari berbagai sudut pandang para sufi diharapkan dapat memperjelas alur pemikiran kaum muslim untuk memahaminya dan sekaligus memperkaya khazanah perbendaharaan psikologi modern yang selama ini hanya terbatas pada unsur fisik, psikhis dan psiko-sosial.⁶⁰ Perjalanan kehidupan manusia adalah perjuangan dari belenggu kepribadian *ammarah*, menuju kepribadian *lawwamah* dan akhirnya mencapai kepribadian *muthmainnah*. Proses menuju kepribadian *muthmainnah* dalam bahasa Tasawuf al-Ghazali, dikenal dengan konsep *Tazkiyat al-Nafs* (proses penyucian jiwa).⁶¹

H. KESIMPULAN

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan, bahwa Peta kepribadian manusia dan mekanisme interaksi antar modus-modus jiwa dalam kerangka psikologi modern melalui tiga aliran mainstream; Psikoanalisa, Behaviorisme dan Psikologi Humanistik, tampak tidak jelas dan banyak menyisakan lubang-lubang di sana sini. Psikologi modern telah terbukti tidak memadai untuk memahami fenomena kejiwaan dan kepribadian manusia yang berdimensi vertikal. Asumsi yang dikedepankan disini adalah bahwa untuk memahami fenomena perilaku manusia beragama di belahan bumi lain harus digunakan basis kultur dimana manusia itu hidup. Perilaku umat Islam sebagai contoh praksisnya, tidak sepatutnya dinilai dengan kaca mata teori kepribadian Barat yang sekuler, karena keduanya memiliki *frame* yang berbeda dalam melihat realitas. Dalam kerangka pikir inilah, konsep atau teori kepribadian Islam harus segera tampil untuk menjadi acuan normatif bagi umat Islam. Konsep ini diharapkan dalam menutupi celah-celah kekosongan yang ada dalam psikologi modern. Melalui psikologi kepribadian Islam, orientasi kepribadian barat yang antroposentris dapat diberi tekanan yang khusus terhadap faktor Tuhan. Dan karenanya, sebagai disiplin ilmu yang kaya dengan doktrin-doktrin metafisis, kosmologis, dan psikologis serta psiko-terapi religius, Islam dapat menjadi sumber nilai bagi pengembangan teori kepribadian Ba-

60 Imâm al-Ghâzali. Tt. *Kimyâ' u al-Sa'âdât...Ibid.*, hlm. 116.

61 Imâm al-Ghâzali. *Ihya' 'Ulum al-Din...Ibid.*, hlm.3-4

rat. Upaya ini sangat strategis dalam rangka menawarkan solusi alternatif bagi berbagai kompleksitas permasalahan dan dinamika kepribadian masyarakat modern dewasa ini yang membutuhkan pendekatan baru, yakni pendekatan psikologi kepribadian yang berbasiskan spiritualitas agama.

I. DAFTAR PUSTAKA

al-Aqqâd, Abbâs Mahmûd. 1986. *Manusia Diungkap Al-Qur'ân*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

A.J. Arberry. 1963. *Sufism*. London: George Allan nad Unwin Ltd.

Ancok, Djamaludin dan Fuat Nashori Suroso. 1994. *Psikologi Islami; Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Badri, Malik B. 1995. *Dilema Psikolog Muslim* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dari *the Dilemma of Muslim psychologists* oleh Siti Zaenab Luxfiati. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Bastaman, H. D. 1995. *Integrasi Psikologi Dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*. Yogyakarta: Putaka Pelajar.

Bastaman. 1994. "Dari antroposentris ke antropo-religius-sentris; Telaah Kritis atas Psikologi Humanistik" dalam *Membangun Paradigma Psikologi Islami*. Yogyakarta: Sipress.

Bergin, Allen E. 1994. Psikoterapi Dan Nilai-nilai Religius, Terj, Darwin Ahmad dan Afifah Inayati dalam *Ulûm al-Qur'ân*, No, 4, Vol v. Jakarta: PT. Temprint.

Berkeley Rice, BF. Skinner: The Most Important Influence On Modern Psychology, dalam Solomon Roger B. 1969. *Contemporary Issues in Psychology*. Barkeley California: McCutchan Publishing Company.

Berteens, Kees. 1979. *Memperkenalkan Psikoanalisa Sigmund Freud*. Jakarta: PT. Gramedia.

Brill A.A. (ed.). 1966. *The Basic Writings of Sigmund Freud*. New York: Modern Library.

C.Y. Glock & R. Stark. 1992. Dimensi-dimensi keberagamaan dalam Roland Robertson (ed.) dalam *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi*. Jakarta: Rajawali Press.

Capriles, E. 2000. *Beyond Mind: Steps to a Metatranspersonal Psychology*. Honolulu, HI: The International Journal of Transpersonal Studies, 19.

De Boer Tj. 1967. *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publication Inc.

Duane, Schultz. 1993. *Psikologi Pertumbuhan: Model-model Kepribadian Sehat*. Yogyakarta: Kanisius.

Frager, Robert. 1999. *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance and Harmony*. Wheaton, USA : Theological Publ. House. Edisi terjemahan Indonesia oleh Hasymiyah Rauf. 2002. *Psikologi Sufi untuk Transformasi: Hati diri, dan Jiwa* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta).

Frankl, Viktor E. 1997. *Man's Search For Meaning; An Introduction To Logotherapy*. London: Eight Impression, Hodder and Stoughton, Ltd.

1973. *The Doctor and The Soul*, Penguin Books, Hazell Watson & Viney Ltd. Great Britain.

Freud, Sigmund . 1958. *On Creativity and the Unconscious*. New York: Harper & Row.

1961. *The Future of Illusion*. In standard editions, volume 21, First German edition.

1953. *Totem and Taboo: some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics*. In second editions. Volume 13. p. 1-161. (first german edition in one volume 1913).

Goble, Frank G. 1987. *Madzhab Ketiga-Psikologi Humanistik Abraham Maslow*. Yogyakarta: Kanisius.

Goldenson, Robert M 1972. *The Encyclopedia of Human Behavior*. New York: Doubleday & Company. Lihat pula Duane Schultz. 1981. *Theories of Personality*. Second Edition. California: Brooks/Cole Publishing Company, Monterey.

al-Ghazâlî, Abu Hamid Muhammad. 1980. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Beirut : Dâr al-Fikr, Juz III.

Tt. *Kimiya' al-Sa'adah*. Beirut: al-Maktabah al-Sa'biyah.

Maqâshid al-Falâsifat. Mesir: Dâr al-Ma'ârif

Syarh Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, jilid VIII.

Hadhiri, Choiruddin SP. 1995. *Klasifikasi Kandungan al-Qur'ân*. Jakarta: Gema Insani.

Hall, Calvin S. & Gardner Lindzey. 1993. *Teori-teori Sifat dan Behavioristik*. Yogyakarta: Kanisius.

Hall, Calvin S. and Gardner Lindzey. 1970. *Theories of Personality*. Second Edition. New York: John Wiley and Sons, Inc.

Hall, Calvin S. dan Gardner Lindzey. 1993. *Teori-teori Psikodinamika (klinis)*. Yogyakarta: Kanisius, buku asli *theories of Personality*.

Ibrahim, Ahmad Syauqi . 1979. Nadlariyyah Freud fi nal-Ilâji bi al-Tahlîli 'an Nafsi dalam majalah *al-Waj'u al-Islâmi*.

Khan, Hazrat Inayat. 1997. *The Inner Life*. Boston: Shambhala Publication.

Klaus Krippendorff. 1991. *Content Analysis; Introduction to Its Theory and Methodology*. Diterjemahkan oleh Farid Wajidi. Jakarta: Rajawali Press, hlm. 15.

al-Kalasyaniy, Abd al-Razzaq. 1992. *Mu'jam Istihlal al-Shifiiyyah* (Cairo: Dar al-'Inad).

Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.

Mahmûd, Muhammad Mahmûd. 1984. '*Ilm al-Nafs al-Ma'âshir fi Dhaw'i al-Islâm*'. Jeddah: Dâr al-Syurûq, hlm. 29-32. Syams al-Dîn ibn 'Abd Allâh Ibn Qayyim al-Jauziyyah. 1992. *al-Rûh fi al-Kalâm 'alâ 'Arwâh al-'Amwât wa al-'Ahwâ bi al-Dalîl min al-Kitâb wa al-Sunnah wa al-âtsâr wa al-Aqwâl al-'Ulamâ*'. Beirut: Dâr al-Fikr.

Maslow, Abraham H. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row Publisher.

Moleong, L.J. 2001. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Penerbit PT. Remaja Rosdakarya.

Muhammad, Hasyim. 2002. *Dialog antara tasawuf dan psikologi; Telaah atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Mujib, Abdul & J.Mudzakir. 2001. *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Najati, Usman. 2001. *al-Qur'an dan Psikologi*. Jakarta: Aras Pustaka.

Nashori, Fuat. 1994. *Paradigma Psikologi Islami*. Yogyakarta: Sippres.

Nashori, Fuat. Pergeseran Ilmu Pengetahuan dalam *Swara Pembaharuan*, 21 September 1996.

Nasr Sayyed Hossein. 1972. Sufism and the Integration of Man dalam C. malik (Ed.). *God and Man in Contemporary Islamic Thought*. Beirut: American University of Beirut, Centennial Publication

Nasution, Yasir. 1988. *Manusia Menurut al-Ghazali*. Jakarta: Rajawali Press, hlm. 89. Bandingkan dengan Amir al-Najjar. 2001. *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*. Jakarta: Pustaka Azzam.

al-Nasâfi, Abd Allâh ibn Ahmad ibn Mahmûd. Tt. *Tafsîr al-Nasâfi*. Cairo: Dar al-Fikr.

Reber, Arthur. 1985. *Dictionary of Psychology*. New York: Penguin Books.

Rice, Berkeley. 1969. BF. Skinner; the Most Important Influence on Modern Psychology dalam Solomon Roger B. *Contemporary Issues in Psychology*. Berkeley California: McCutchan Publishing Company.

Rismiati. 2000. Konsep Manusia menurut Psikologi Behavioristik; Kritik dan Kesejalanan dengan *Konsep Islam dalam Metodologi psikologi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Said, Basil Victor. Tt. *Manhaj al-Bahts 'an al-Ma'rifah 'inda al-Ghazâlî*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Libnâny.

Schultz, Duane. 1981. *Theories of Personality*. Second Edition. California: Brooks/Cole Publishing Company, Monterey.

Sukanto dan A. Dardiri, 1995. *Nafsiologi; Refleksi Analisis tentang Diri dan Tingkah Laku Manusia*. Surabaya: Risalah Gusti.

Sumintardja, Elmira N. 1996. *Konsep Manusia Menurut Psikologi Modern*. Makalah disampaikan pada symposium Nasional Psikologi Islami di Universitas Padjajaran Bandung.

Sungkar, Achmad Salim. "Kritik Islam terhadap Psikoanalisa dalam *Membangun Paradigma Psikologi Islami*. 1996. Cetakan kedua. Yogyakarta: SIPRESS, hlm. 57-68.

Thouless, Robert. H. 1992. *Pengantar Psikologi Agama*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Turmudhi, Audith M. 1994. Kemungkinan Membangun

Psikologi Qur'ani." dalam *Membangun Paradigma Psikologi Islami*. Yogyakarta: Sippres, hlm. 11-16.

Watson, John Broades dalam Calvin S. Hall & Gardner Lindzey. 1993. *Teori-teori Sifat dan Behavioristik*. Yogyakarta : kanisius.

Westland. 1978. *Current Crisis of Psychology*. London; Heinemann Educational Books Ltd.

Wilcox, Lynn. 2006. *Personality Psychotherapy; Perbandingan dan Praktik Bimbingan dan Konseling Psikoterapi Kepribadian Barat dan Sufi*. Yogyakarta: IRCiSoD.

Wulff, David M 1997. *Psychology of Religion, Classic and Contemporary*. New York: John Wiley & Sons, Inc.

Zidadat, Ma'an dkk. 1986. *al-Mawsu'ât al-Falsafiyah al-'Arabiyah*. Arab: Inma' al-'Arabi

Zohar, Danah dan Ian Marshall. 2000. *Spiritual intelligence: The Ultimate Intelligence*. London: Bloomsbury.

al-Zubaidi, Sayyid Muhammad ibn Muhammad al-Husaini. 1989. *Ittihâf al-Sa'âdah al-Muttaqîn bi Syarh Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Bêirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, jilid VIII.