



## SELF-CONCEPT DALAM AL-QUR'AN: ANALISIS PSIKOLOGI KEPERIBADIAN ATAS AYAT-AYAT TENTANG POTENSI MANUSIA (BERBASIS QS. AL-BAQARAH [2]:30; AL-ISRĀ' [17]:70; AT-TĪN [95]:4).

Syarifudin<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universitas PTIQ, Jakarta, Indonesia, email: [ismisyarif@gmail.com](mailto:ismisyarif@gmail.com)

### ABSTRACT

#### Keywords

Human Potential;  
Moral Agency;  
Personality Psychology;  
Qur'anic Anthropology;  
Self-Concept

*This study examines the construction of self-concept in the Qur'an through an analytical dialogue with personality psychology, focusing on QS. al-Baqarah [2]:30, al-Isrā' [17]:70, and at-Tīn [95]:4. The research aims to identify the Qur'anic portrayal of human potential and map these conceptual elements onto established psychological theories concerning self-perception, human capability, and dispositional structure. Using a qualitative textual approach, this study conducts thematic interpretation of the selected verses and subsequently integrates the extracted meanings with humanistic and dispositional frameworks in personality psychology. The findings reveal that the Qur'an conceptualizes human beings as endowed with a balanced structure of moral responsibility, inherent dignity, and optimal potential, aligning significantly with psychological understandings of actualizing tendencies, perceived competence, and intrinsic value. The analysis indicates that these Qur'anic formulations offer a multi-dimensional foundation for understanding self-concept, combining spiritual, moral, and psychological elements in a coherent framework. The study concludes that Qur'anic anthropology possesses conceptual parallels with modern psychological formulations of selfhood while also providing distinct normative orientation that enriches contemporary discourse on human potential. This highlights the relevance of Qur'anic insights for interdisciplinary research on personality and human development.*

### ABSTRAK

#### Kata Kunci:

Antropologi  
Qur'ani; Konsep  
Diri; Moral Agency;  
Potensi Manusia;

Penelitian ini mengkaji konstruksi konsep diri dalam al-Qur'an melalui dialog analitis dengan psikologi kepribadian, berfokus pada QS. al-Baqarah [2]:30, al-Isrā' [17]:70, dan at-Tīn [95]:4. Tujuan penelitian ini adalah mengidentifikasi representasi potensi manusia dalam al-Qur'an dan memetakannya ke dalam kerangka teori psikologi mengenai persepsi diri, kapasitas manusia, serta struktur kepribadian. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif terhadap teks, penelitian ini melakukan interpretasi tematik terhadap ayat-ayat tersebut dan

---

## Psikologi Kepribadian

mengintegrasikan hasilnya dengan kerangka psikologi humanistik dan disposisional. Temuan penelitian menunjukkan bahwa al-Qur'an memandang manusia sebagai makhluk yang memiliki struktur keseimbangan antara martabat, tanggung jawab moral, dan potensi optimal, yang sejalan dengan gagasan psikologis tentang kecenderungan aktualisasi, persepsi kompetensi, dan nilai intrinsik. Analisis menunjukkan bahwa formulasi Qur'ani tersebut memberikan dasar multidimensional bagi pemahaman konsep diri yang memadukan aspek spiritual, moral, dan psikologis secara terpadu. Penelitian ini menyimpulkan bahwa antropologi Qur'ani memiliki koherensi dengan formulasi psikologi modern tentang diri, sekaligus menghadirkan orientasi normatif khas yang memperkaya kajian kepribadian dan pengembangan potensi manusia.

---

### A. Pendahuluan

Manusia selalu menjadi objek studi dalam berbagai disiplin ilmu, termasuk psikologi dan studi agama. Psikologi modern memandang konsep diri sebagai konstruksi afektif dan kognitif yang menentukan bagaimana individu memahami diri mereka sendiri, berinteraksi secara sosial, dan merespons lingkungan mereka. Studi kontemporer menunjukkan bahwa konsep diri memiliki korelasi positif yang signifikan dengan berbagai aspek psikologis, termasuk harga diri, motivasi, dan kesehatan mental. (*The Positive Role of Self-Concept and Religiosity..., 2024*).<sup>1</sup> Dalam perspektif Islam, terdapat ayat-ayat Al-Qur'an yang merujuk pada diri, bukan hanya sebagai entitas biologis, tetapi sebagai makhluk yang bermartabat dengan potensi moral dan intelektual; seperti dalam QS. al-Baqarah [2]:30; al-Isrā' [17]:70; dan at-Tīn [95]:4. Namun, masih terdapat keterbatasan studi sistematis tentang konsep diri dalam perspektif Al-Qur'an.

Secara teori, psikologi kepribadian modern menekankan perpaduan struktur internal individu dengan lingkungan dan dinamika eksternalnya sebagai penentu konsep diri. Namun, integrasi ini telah ditantang oleh para peneliti karena sering mengabaikan dimensi spiritual, yang merupakan bagian tak terpisahkan dari pengalaman manusia seorang Muslim. (*A Framework for Integrating Islamic Concepts into..., 2025*).<sup>2</sup> Akibatnya, studi yang memetakan nilai-nilai Al-Qur'an dalam kerangka psikologi kepribadian dapat mengisi kesenjangan antara teori psikologi Barat dan pengalaman religius yang holistik, khususnya dalam upaya untuk memahami konsep diri.

---

<sup>1</sup> Ningsih, "The Positive Role of Self-Concept and Religiosity in Reducing the Sense of Alienation in College Students."

<sup>2</sup> Harun and Taib, "'Putting An Islamic Scholar's Hat on Psychologist': A Framework for Integrating Islamic Concepts into Psychological Research."

Penelitian arus utama juga mendokumentasikan beberapa contoh lompatan iman yang terjadi dalam konteks Islam sebagai hubungan antar-subjek dari konsep diri dalam Psikologi Islam yang berkaitan dengan nafs, qalb, dan aql, yang juga menjelaskan dimensi moral dan spiritual dalam asimilasi kepribadian seseorang (*Human Self Structure in Islamic Psychology*, 2025).<sup>3</sup> Penelitian lain menegaskan bahwa komunikasi intrapersonal dalam Al-Qur'an juga meningkatkan kesadaran diri, aspek kunci dari konsep diri seseorang, sehingga seseorang lebih mampu merefleksikan dan mengartikulasikan tujuan hidupnya (*Improving Self Awareness...*, 2024).<sup>4</sup> Temuan-temuan ini menunjukkan perlunya secara akademis untuk mengeksplorasi hubungan antara konsep diri serta paparan dan asimilasi wahyu Al-Qur'an dari perspektif psikologi kepribadian yang terkait dengan kerangka kontekstual.

Namun, penelitian terkini sangat minim yang secara khusus menggabungkan Al-Qur'an dalam analisis konsep diri dalam kerangka teori kepribadian modern. Wacana akademis yang tersedia saat ini lebih berfokus pada integrasi konsep Islam yang lebih luas tanpa perlakuan yang lebih terfokus pada ayat-ayat yang membahas potensi dalam diri manusia. Konsep diri yang dibingkai dalam konteks Al-Qur'an harus diturunkan dari pemahaman yang lebih komprehensif tentang prinsip Al-Qur'an mengenai martabat manusia, tanggung jawab moral, dan kemampuan intelektual yang menentukan arah psikologis seseorang.

Oleh karena itu, penelitian ini berupaya menjawab pertanyaan: apa potensi konsep diri yang dipahami dari tiga ayat Al-Qur'an terpilih (QS al-Baqarah [2]:30; al-Isrā' [17]:70; at-Tīn [95]:4) jika dilihat dari psikologi kepribadian? Pendekatan ini bertujuan untuk merumuskan kerangka konseptual yang mengintegrasikan wahyu ilahi dengan teori-teori psikologi kepribadian kontemporer untuk memahami konsep diri manusia secara lebih jelas, kontekstual, ilmiah, dan relevan secara teologis.

## B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana menganalisis konstruksi konsep diri dari konsep diri kemanusiaan dalam QS. Al-Baqarah [2]:30, Al-Isra [17]:70, dan At-Tin [95]:4 dalam hal indikator potensi, martabat, dan kapasitas aktualisasi?

---

<sup>3</sup> Rahman, "Human Self Structure in Islamic Psychology."

<sup>4</sup> Nurrohmah et al., "Intrapersonal Communication : Improving Self Awareness Perspective of the Qur'an Surah Adz Dzariyat Verses 20 and 21."

2. Dengan cara apa potensi diri seperti yang digambarkan dalam ayat-ayat tersebut dapat dipetakan ke dalam teori psikologi kepribadian, lebih khusus lagi pendekatan humanistik dan disposisional?
3. Bagaimana sintesis konsep diri berdasarkan Al-Qur'an dan psikologi kepribadian dapat melahirkan model konsep diri yang baru dan relevan untuk studi kepribadian?

### C. Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan paradigma interpretatif yang berfokus pada konstruksi makna teks keagamaan dalam kerangka psikologi kepribadian. Dengan demikian, objek penelitian adalah tiga ayat Al-Qur'an yang menggambarkan potensi manusia, yaitu Al-Baqarah [2]:30, Al-Isra [17]:70], dan At-Tin [95]:4. Ketiga ayat ini secara sengaja mengandung representasi konseptual yang berkaitan dengan martabat, kemampuan moral, dan struktur dasar kemanusiaan ketiga aspek yang relevan dalam konstruksi konsep diri dalam psikologi kepribadian.

Instrumen penelitian ini berupa lembar analisis tematik yang dikembangkan berdasarkan kategori teoritis psikologi humanistik dan disposisional, khususnya pada aspek harga diri, kecenderungan aktualisasi diri, dan struktur kepribadian dasar. Instrumen ini berfungsi untuk mengidentifikasi konsep-konsep kunci dalam ayat-ayat tersebut dan selanjutnya menghubungkannya dengan psikologi teoritis yang digunakan sebagai kerangka analisis.

Metodologi pengumpulan informasi melibatkan studi teks primer, termasuk ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan dengan subjek penelitian, beserta tafsir Al-Qur'an kontemporer, dan artikel jurnal yang relevan tentang psikologi kepribadian dan psikologi Islam. Temuan peneliti lain sebelumnya, sebagai data sekunder, dimasukkan untuk meningkatkan kategorisasi analitis dan mengembangkan sudut pandang epistemologis penelitian.

Data dianalisis dalam tiga tahap: Pertama, makna ayat-ayat tersebut direduksi melalui ekstraksi konsep-konsep potensi manusia yang eksplisit dan implisit. Kedua, konsep-konsep Al-Qur'an yang dipetakan secara sengaja ditempatkan dalam ranah psikologi kepribadian melalui kerangka analitis komparatif secara teoritis. Ketiga, sintesis konseptual dirancang untuk menghasilkan model integratif tentang konsep diri manusia dari sudut pandang Al-Qur'an dan psikologis. Penelitian ini dilindungi dari bias melalui

triangulasi teoretis serta koherensi logis antara ayat-ayat yang dipilih untuk penafsiran dan kerangka psikologis tempat ayat-ayat tersebut ditempatkan.

## D. Hasil dan Pembahasan

### 1. Potensi Representasi dan Tanggung Jawab Moral (Quran Surah Al-Baqara Ayat Al-Baqarah 2:30)

Dalam bidang psikologi kepribadian, potensi representasi mencakup kemampuan individu untuk memetakan identitas diri mereka dalam sistem sosial dan internal, termasuk citra diri, peran sosial, nilai-nilai panduan, dan citra moral. Representasi diri adalah perbedaan antara persepsi subjektif tentang diri dan persepsi sosial serta bagaimana diri tercermin dalam lingkungan sosial tempat diri tersebut beroperasi. Representasi diri merupakan aspek penting dari konsep diri dan representasi diri juga merupakan tingkat kritis. (Brummelman & Thomaes, 2022).<sup>5</sup>

Tanggung jawab moral, dalam hal ini, adalah kemampuan berpikir seseorang di mana ia melakukan sesuatu secara etis dan menyadari konsekuensi dari tindakannya baik dalam lingkungan sosial maupun diri sendiri. Dalam psikologi moral, tanggung jawab moral adalah internalisasi norma-norma etika dan kesadaran akan konsekuensi tindakan seseorang terhadap diri sendiri dan lingkungan sosial. Jika seseorang beroperasi dalam kerangka kognitif sosial, karakter moral dianggap sebagai hasil dari proses pengambilan keputusan etis dan komitmen internal terhadap seperangkat standar moral. (Narvaez v dan Lapsley, 2021)<sup>6</sup>

Allah SWT berfirman:

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۚ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾

Artinya: "Ingatlah bagaimana Tuhanmu bersabda kepada para malaikat, 'Aku akan mengangkat seorang khalifah bumi.' Mereka berkata, 'Apakah Engkau akan mengangkat seseorang yang mendatangkan kerusakan di dalamnya dan menumpahkan darah, sementara kami memuji-Mu

<sup>5</sup> Brummelman and Thomaes, "How Children Construct Views of Themselves: A Social-Developmental Perspective."

<sup>6</sup> Narvaez et al., "Sociomoral Temperament: A Mediator Between Wellbeing and Social Outcomes in Young Children."

*dan menguduskan-Mu? Dia berkata, 'Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kalian ketahui.'"*

Istilah *khalifah* dalam konteks ini merujuk pada makhluk yang saling menggantikan dalam mengelola bumi, dalam hal ini, manusia yang bergiliran mendominasi bumi. Pertanyaan yang diajukan para malaikat kepada Tuhan, "at aj'alu fīhā man yufsidu fīhā..." seharusnya tidak diartikan sebagai permusuhan (*i'tirād*) tetapi lebih sebagai bentuk rasa ingin tahu (*istifhām*) mengenai alasan penciptaan makhluk yang berpotensi melakukan kejahatan. Al-Ṭabarī menyatakan bahwa para malaikat memiliki pemahaman berdasarkan makhluk-makhluk sebelumnya, atau petunjuk dari Tuhan dan bahwa mereka mengetahui bahwa manusia, secara keseluruhan, memiliki moral yang bertentangan antara berbuat baik dan berbuat jahat. Meskipun demikian, para malaikat tahu bahwa mereka tidak dapat mengetahui segalanya. Dengan demikian, titik fokus penyelidikan adalah untuk memahami alasan mengapa Tuhan membuat ketetapan seperti itu. Menurut pandangan al-Ṭabarī, jawaban Tuhan "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kalian ketahui" berkaitan dengan serangkaian kemampuan penalaran, potensi, pilihan, dan batasan moral serta etika yang pada akhirnya akan mengangkat manusia di atas para malaikat. Oleh karena itu, ayat ini bukanlah indikasi bahwa para malaikat meragukan kehendak Tuhan, melainkan dialog pedagogis yang menekankan sifat epistemologis manusia sebagai satu-satunya makhluk yang memiliki potensi moral dan penalaran yang tinggi. (Tafsir al-Ṭabarī (w. 310 H).<sup>7</sup> Secara potensial, ada masalah, tetapi potensi manusia juga berada pada lebih dari satu tingkatan, dan ada juga kemungkinan bahwa ini adalah potensi untuk kebesaran yang melebihi tingkat malaikat.

Ibn Kathīr (w. 774 H) menafsirkan istilah *khalifah* dalam al-Baqarah [2]:30 sebagai tanggung jawab (amanah) untuk memenuhi bumi, menegakkan hukum-hukum Allah, dan menjalankan peran perwakilan (*istikhlāf*) dalam pengelolaan kehidupan. Para malaikat, menurutnya, menyadari potensi kerusakan yang mudah terjadi, yang bukan merupakan ketidakpuasan yang diasumsikan terhadap ketetapan Allah, melainkan masa lalu yang diketahui dari makhluk lain, yaitu jin, yang membunuh dan menyebabkan perselisihan besar di bumi. Ibn Kathīr lebih lanjut mengatakan bahwa manusia, bahkan dengan potensi kehancuran yang besar, telah dijadikan *khalifah* karena karunia Allah yang tak terhitung

---

<sup>7</sup> Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Cairo: Dār al-Ma‘rif, 1956–1969), tafsir QS al-Baqarah 2:30.

jumlahnya; karunia pengetahuan, akal, ucapan, dan proporsi. Kemampuan untuk mengenal Allah, dan kemampuan ini lebih besar daripada makhluk lain.<sup>8</sup> Pengetahuan yang agung ditunjukkan oleh pengajaran nama-nama ('allama al-asmā'). Oleh karena alasan inilah manusia ditempatkan pada posisi istimewa dalam hierarki ciptaan.

Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa makna istilah khalifah mengandung implikasi bahwa Ibnu Katsir percaya bahwa manusia adalah pembawa tanggung jawab moral untuk menemukan solusi di dunia. Gagasan khalifah bukanlah deskripsi yang tepat tentang posisi ontologis, melainkan komitmen etis yang mencakup kehendak bebas teoretis, tanggung jawab moral, dan kesadaran akan konsekuensi dari tindakan seseorang. Hal ini selaras dengan perspektif psikologi kepribadian modern tentang agensi moral, yang memandang manusia sebagai agen moral yang reflektif dan bertindak secara etis.

Dalam *Tafsir al-Marāghī*, Al-Marāghī (tahun 1940-an) memberikan interpretasi sosiologis yang lebih mendalam tentang istilah khalifah. Ia meyakini bahwa khalifah bukanlah sekadar makhluk yang menggantikan makhluk lain, tetapi merupakan agen peradaban ('āmil al-ḥaḍārah), makhluk yang dianugerahi kemampuan untuk membangun, mengembangkan, dan memperkaya kehidupan dunia ini.<sup>9</sup> Ia berpendapat bahwa satu-satunya alasan manusia layak menjadi khalifah bukanlah karena rasionalitas mereka, tetapi karena kemampuan kreatif, pengetahuan, inovasi teknologi, dan potensi pembentukan budaya mereka, yang tidak dimiliki oleh malaikat dan makhluk lain.<sup>10</sup> Mengenai dialog para malaikat dalam QS. Al-Baqarah [2]:30, Al-Marāghī menjelaskan bahwa pertanyaan para malaikat mencerminkan ketegangan yang melekat dalam diri manusia, yaitu potensi destruktif (kerusakan dan pertumpahan darah) dan konstruktif (pembangunan, kreativitas, dan pengetahuan).<sup>11</sup> Dengan demikian, manusia dipandang memiliki ambivalensi moral, dan karena alasan inilah, mereka diberi peran sebagai khalifah: untuk memanfaatkan potensi kreatif mereka demi kemajuan sosial, ilmiah, dan budaya.

Interpretasi al-Marāghī terhadap pemahaman klasik mengenai peran khalifah (khalifah sebagai agen peradaban) ini mencerminkan konstruksi peradaban. Pendekatan ini

---

<sup>8</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah (Riyadh: Dār Ṭayyibah li al-Nashr, 1999), 1:218, tafsir QS al-Baqarah 2:30.

<sup>9</sup> Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 30 vols. (Cairo: Maṭba'at al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), 1:112–113, tafsir QS al-Baqarah 2:30.

<sup>10</sup> Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 30 vols. (Cairo: Maṭba'at al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), 1:114, tafsir QS al-Baqarah 2:30.

<sup>11</sup> Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 30 vols. (Cairo: Maṭba'at al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), 1:114, tafsir QS al-Baqarah 2:30.

sangat sesuai dengan Psikologi Perkembangan Modern dan Psikologi Kepribadian, khususnya dengan konsep agensi, kreativitas, potensi inovatif, dan dampak sosial dari aktivitas manusia.

M. Quraish Shihab, dalam *Tafsir al-Mishbah* (2000-sekarang), juga menawarkan interpretasi kontemporer tentang istilah khalifah dalam al-Baqarah [2]:30. Shihab berpendapat bahwa khalifah lebih dari sekadar "pengganti"; "Ini berarti seorang pemimpin, seorang pengelola bumi, dan wakil Tuhan dalam memelihara kebaikan."<sup>12</sup> Menurut Shihab, fokusnya bukan pada aspek biologis manusia, melainkan pada aspek rasional, spiritual, pembelajaran, kebebasan memilih, dan kemampuan untuk melakukannya. Faktor-faktor ini merupakan dasar yang menjadikan manusia layak memikul beban kekhilafahan.<sup>13</sup>

Ia berpendapat bahwa ketakutan malaikat akan potensi malapetaka yang ditimbulkan umat manusia bukanlah penolakan, melainkan pengakuan atas keinginan negatif dan rendah yang mungkin dimiliki umat manusia. Di sisi lain, Tuhan melihat potensi yang jauh lebih kuat, yang terdiri dari pertumbuhan, peningkatan, penemuan diri, dan penegakan keadilan.<sup>14</sup> Dengan demikian, khalifah adalah entitas moral yang memiliki kehendak bebas dan potensi untuk berkembang secara teladan. Quraish Shihab juga secara khusus menekankan bahwa istilah khalifah adalah "identitas yang dapat diwakili"; umat manusia memikul tugas, dan di atas itu, nilai-nilai Sang Pemberi Tugas sebagai pujian atas tugas tersebut. "Khalifah, dalam arti linguistik, berarti perwakilan atau wali amanat; secara teologis, ia adalah agen yang mewujudkan nilai-nilai Tuhan dalam ranah sosial-politik."

Dengan demikian, ayat-ayat dalam teks-teks ini memberikan identitas kepada manusia secara beragam atau komprehensif, karena secara ontologis, mereka adalah makhluk moral dan spiritual; secara fungsional, mereka adalah pengelola dan penggarap bumi yang produktif; secara representasional, mereka adalah wakil Tuhan dalam melakukan tindakan penciptaan dan kebaikan; secara psikologis, mereka adalah agen moral yang bebas; dalam hal kepribadian, mereka adalah entitas yang dapat berevolusi menuju karakteristik etika/moral yang lebih tinggi dan lebih baik.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 134–136.

<sup>13</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 137.

<sup>14</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 138.

<sup>15</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 139.

Dalam ranah psikologi kepribadian, ini berkaitan dengan bidang agensi moral, penentuan diri, dan identitas representasional, yang terakhir adalah kemampuan individu untuk memandang diri sendiri sebagai pemilik peran, nilai, dan tanggung jawab dalam dunia sosial.

Konsep representasi diri dalam psikologi modern sangat menekankan bahwa individu bukanlah agen pasif, melainkan subjek aktif dalam konstruksi citra diri melalui interpretasi peran sosial, nilai-nilai moral, dan penilaian diri. Menurut Brummelman & Thomaes (2022), representasi diri adalah integrasi kognitif, emosional, dan moral yang membentuk persepsi diri, termasuk bagaimana seseorang mengontekstualisasikan dirinya dalam lingkup sosial, dan bagaimana seseorang memberikan nilai moral pada tindakannya.

<sup>16</sup> Representasi diri, kemudian, bukanlah sekadar refleksi sosial tetapi proses aktif yang menghubungkan diri dengan nilai-nilai penuntunnya. Konsep representasi diri dalam psikologi, khususnya psikologi Islam, memiliki relevansi langsung. Menurut Fachrunisa (2024), struktur diri dalam Islam mencakup dimensi refleksi-spiritual, yaitu kemampuan individu untuk merefleksikan nilai-nilai ilahi (*ilāhiyyah*) dan menjadikannya sebagai komponen inti dalam konsep diri mereka.<sup>17</sup> Dimensi spiritual memengaruhi bagaimana seseorang menafsirkan peran, tugas, dan kedudukannya dalam hubungannya dengan Tuhan, orang lain, dan lingkungan. Oleh karena itu, psikologi Islam memahami representasi diri dengan cara yang melampaui aspek normatif, sosial, dan kognitif yang ditekankan oleh psikologi Barat.

Mencermati kedua pandangan tersebut menunjukkan bahwa representasi diri adalah suatu proses yang rumit dan melewati waktu yang panjang dan mencakup: makna sosial diri yang lebih dalam, penghayatan internal, refleksi, dan proses evaluasi diri yang terus bertujuan.

Hal ini mengindikasikan adanya keselarasan antara pandangan Islam dan Psikologi Barat Kontemporer dalam memahami diri sebagai subjek yang aktif dalam mengaktualisasikan diri dan membangun citra diri.

**Tabel 1. Perbandingan Analisis Tafsir Klasik dan Kontemporer**

Aspek	Tafsir Klasik	Tafsir Kontemporer	Titik Temu
-------	---------------	--------------------	------------

<sup>16</sup> Brummelman, Eddie, dan Sander Thomaes. "Self-View Development." Dalam *Handbook of Personality Development*, diedit oleh Daniel K. Mroczek dan Avshalom Caspi, 243–260. New York: Guilford Press, 2022.

<sup>17</sup> Fachrunisa, R.A. "Constructing the 'Self' in Islamic Psychology: Challenges and Opportunities." *Asian Journal of Islamic Psychology* 5, no. 1 (2024): 11–22.

<b>Makna Khalifah</b>	Pengganti, pemikul amanah, pengatur bumi	Pemimpin moral, agen peradaban, wakil nilai ilahi	Ada amanah dan tugas representatif
<b>Potensi Manusia</b>	Memiliki potensi baik dan buruk	Kreativitas, rasionalitas, spiritualitas	Kemampuan superior manusia diakui dua tradisi
<b>Posisi Malaikat</b>	Bertanya tentang hikmah penciptaan manusia	Menilai risiko moral manusia, bukan menggugat	Malaikat mengantisipasi kerusakan, Allah melihat potensi
<b>Penekanan Utama</b>	Amanah moral dan konsekuensi perbuatan	Pengembangan potensi dan kemajuan peradaban	Tanggung jawab moral sebagai inti makna khalifah

### Kesimpulan Perbandingan

Tafsir Klasik lebih mengedepankan aspek amanah moral dan kerusakan yang ditimbulkan manusia, kegiatan, dan aktifitas, dalam hal peradaban. Tafsir Kontemporer lebih membangun peradaban surga. Keduanya sependapat bahwa manusia memiliki potensi lebih besar dari kalangan malaikat, meski potensi itu juga dapat mengarah pada keburukan, sebaliknya.

Dalam konteks psikologi kepribadian, dapat disebutkan dua komponen utama, yaitu Representasi Diri, yang merupakan bagian dari Konsep Diri. Dan para ahli teori kepribadian modern mendefinisikan representasi diri sebagai:

- *Self-image*; bagaimana individu melihat dirinya
- *Ideal self*; cita-cita dan nilai yang dijunjung
- *Social self*; pengakuan sosial atas identitas

Dalam Al-Qur'an, surah Al-Baqarah, ayat 30 memberikan nilai-nilai dasar bagi konstruksi diri bukan hanya sebagai "siapakah aku?" tetapi "siapakah aku sebagai agen moral di bumi?". Ayat ini menunjukkan bahwa identitas seorang manusia, sebagian, merupakan representasi dari peran seorang khalifah, yaitu, makhluk yang bernilai dan bertanggung jawab secara moral dan etis atas konsekuensi tindakannya. Hal ini sejalan dengan pandangan Markus & Kitayama (1991) bahwa *self-representation* dibentuk oleh konteks budaya dan nilai sosial yang diinternalisasi individu.<sup>18</sup> Selain itu, Brummelman & Thomaes (2022) berpendapat bahwa representasi diri adalah dasar struktural dari konsep diri, karena mencakup bagaimana individu memahami peran, nilai, dan posisi yang mereka

---

<sup>18</sup> Hazel Rose Markus and Shinobu Kitayama, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation," *Psychological Review* 98, no. 2 (1991): 224–253.

pegang di dunia sosial.<sup>19</sup> Dalam psikologi moral kontemporer, agensi – kapasitas untuk memilih dan bertindak secara sukarela – dan tanggung jawab moral dipandang sebagai dasar pembentukan karakter dan struktur konsep diri yang matang.<sup>20</sup> QS. 2:30 menyiratkan bahwa manusia dipanggil untuk mempertimbangkan konsekuensi dari tindakan mereka, bertindak secara etis, dan menginternalisasi nilai-nilai moral sebagai bagian dari diri mereka sendiri. Rumusan ini analog dengan kerangka perkembangan moral Kohlberg, di mana kapasitas untuk mengevaluasi benar dan salah ditempatkan di inti perkembangan moral. Namun, Al-Qur'an memberikan dasar transenden untuk itu melalui orientasi nilai ilahi, berbeda dengan perkembangan kognitif semata.

Analisis ini menunjukkan bahwa QS. al-Baqarah [2]:30: Memiliki potensi representasional yang memuat pemetaan diri dari identitas moral dan sosial sebagai khalifah; menekankan tanggung jawab moral, bukan hanya kemampuan, tetapi juga seruan etis untuk bertindak; yang secara psikologis analog dengan konsep representasi diri dan agensi moral yang sangat penting bagi pembentukan konsep diri.

## 2. Nilai-nilai Harga Diri dan Nilai-nilai Intrinsik (QS. al-Isra (17): 70)

Allah SWT berfirman:

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الْطَّيْبِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ ۝  
ۚ مِنْ خَلْقِنَا تَفْضِيلٌ ۚ ۱۰ ۝

"Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam; Kami angkat mereka di darat dan di laut; Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik; dan Kami lebihkan mereka atas banyak makhluk yang telah Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna."

Ayat ini menjadi dasar konsep martabat manusia (كرامة الإنسان) dalam Islam. Susunan ayat tersebut menunjukkan bahwa nilai dan martabat manusia bersifat intrinsik dan diberikan sejak saat penciptaan, dan oleh karena itu, tidak berkaitan dengan tindakan atau pencapaian sehingga ada serangkaian kriteria khusus yang harus dipenuhi.

<sup>19</sup> Eddie Brummelman and Sander Thomaes, "Self-View Development," in *Handbook of Personality Development*, ed. Daniel K. Mroczek and Avshalom Caspi (New York: Guilford Press, 2022), 243–260.

<sup>20</sup> Lawrence Kohlberg, *Essays on Moral Development: Vol. 1. The Philosophy of Moral Development* (San Francisco: Harper & Row, 1981); Darcia Narvaez and Daniel K. Lapsley, "A Social-Cognitive Approach to Moral Character," in *Moral Development, Self, and Identity*, ed. Daniel K. Lapsley and Darcia Narvaez (Mahwah, NJ: Erlbaum, 2004).

- "Karramnā banī Ādam" - Status Martabat Bawaan dan Nilai Diri

Penggunaan kata karamah pada ayat ini menunjukkan bahwa manusia telah diberikan martabat sejak awal penciptaan, bukan karena usaha atau pencapaian moral. Tafsir klasik menunjukkan bahwa karāmah adalah anugerah yang diberikan secara otomatis tanpa memandang iman atau perilaku seseorang. Al-Ṭabarī menyatakan bahwa pemuliaan manusia adalah hak sepenuhnya dengan penciptaan yang sempurna, aktif dalam berpikir, berucap, dan memanfaatkan hidup yang diberikan Allah.<sup>21</sup>

Quraish Shihab menguraikan pemuliaan manusia dengan martabat karāmah pada posisi yang lebih luhur, namun disertai dengan beban tanggung jawab moral.<sup>22</sup> Dalam hal ini, kemuliaan manusia adalah pada kebebasan dalam memilih, potensi dan kecerdasan untuk mengelola dunia, serta pengenalan kepada Sang Khaliq. Poin ini sepenuhnya sejalan dengan ide identitas moral dalam psikologi moral modern.

Secara psikologis, ide ini bersekutu pada: Nilai dasar tanpa syarat (self-worth Rogersian). Nilai diri bersifat stabil, tidak bergantung pada evaluasi orang lain dan tetap bersifat melekat meskipun individu tidak sukses atau berprestasi. Alhasil, hal ini menunjukkan bahwa ayat ini memiliki sifat teologis bahwa manusia memiliki nilai diri bawaan yang sudah ada sejak lahir, sebagai dasar agar struktur konsep diri tetap ada.

- Penyediaan Fasilitas Eksistensial – Efikasi Diri & Kapasitas Fungsional

Ayat-ayat ini menggambarkan salah satu kualitas dan keistimewaan manusia, yaitu kemampuan untuk memanfaatkan darat dan laut (mobilitas, teknologi, adaptasi), memperoleh rezeki yang baik (bertahan hidup, budaya), dan mengakses berbagai sumber daya. Tafsir Ibn Kathir dan al-Sabari menafsirkan ketentuan-ketentuan ini sebagai pendukung fungsi manusia sebagai pembawa peradaban di bumi, yang menggambarkan keunggulan adaptif manusia dalam ekologi dan peradaban.<sup>23</sup>

Konsep psikologis yang paralel adalah Efikasi Diri (Bandura). Keyakinan bahwa individu memiliki kapasitas untuk menghadapi tantangan dan mencapai tujuan. Makna psikologisnya adalah bahwa martabat manusia tidak hanya bersifat spiritual, tetapi juga fungsional – Manusia dikaruniai seperangkat kompetensi untuk berkembang.

<sup>21</sup> Al-Ṭabarī. *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Edited by Aḥmad Shākir. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1956–1969.

<sup>22</sup> Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah*. 30 vols. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

<sup>23</sup> Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Edited by Sāmī ibn Muḥammad Salāmah. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999.

## Keunggulan Komparatif Manusia – Harga Diri & Kemampuan Bertindak Moral

Ungkapan “faḍḍalnāhum ‘alā kathīr mimman khalaqnā tafḍilā” menekankan keunggulan komparatif manusia atas banyak ciptaan lain dalam bentuk: penalaran esoteris, kesadaran moral, kemampuan simbolik (bahasa), dan kebebasan memilih. Buya Hamka menekankan bahwa poin penting dari hal ini adalah untuk menunjukkan bahwa manusia adalah subjek moral dan bukan sekadar objek ciptaan.<sup>24</sup> Oleh karena itu, martabat mereka harus dijaga melalui cara-cara etis.

Konsep psikologis yang paralel adalah harga diri, dan penghargaan diri yang positif (Rogers). Kesadaran akan nilai diri sendiri, kemampuan untuk mengevaluasi diri sendiri secara positif, dan komitmen moral.

Ayat-ayat ini menyiratkan tiga komponen utama:

- Martabat intrinsik → harga diri; Nilai dasar, stabil, dan universal.
  - Hak istimewa fungsional → efikasi diri; Kapasitas untuk mengelola kehidupan, beradaptasi, dan bergerak.
  - Keunggulan komparatif → harga diri & kemampuan bertindak secara moral.
- Kesadaran moral akan keunggulan dan kemampuan untuk bertindak secara etis.

Semua ini menciptakan dasar psikologis dari konsep diri, di mana manusia memahami diri mereka sendiri bukan hanya sebagai bagian dari spesies biologis, tetapi sebagai makhluk yang bermartabat, fungsional, dan bertanggung jawab secara moral.

**Tabel 2. Perbandingan Analisis Tafsir**

Tema	Tafsir Klasik	Tafsir Kontemporer	Kesimpulan
<b>Sumber martabat</b>	Penciptaan	Penciptaan + tanggung jawab moral	Universal
<b>Nilai intrinsik</b>	Ada, bawaan	Ditekankan kuat	Diterima dua tradisi
<b>Fokus</b>	Struktur & kemampuan	Moral, sosial, spiritual	Pelengkap
<b>Self-worth</b>	Implisit	Eksplisit	Relevan untuk psikologi modern

Dalam kajian terbaru QS. Al-Isra [17:70], martabat dipahami sebagai nilai intrinsik, anugerah yang melekat, bersama dengan tanggung jawab moral dan sosial. Dalam kajian tematik Al-Qur'an, konsep martabat manusia dalam ayat ini berfungsi sebagai dasar

<sup>24</sup> Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.

martabat manusia universal, yang menuntut etika dan pengakuan nilai martabat manusia dalam kehidupan sosial dan budaya.<sup>25</sup>

Penelitian lain menegaskan bahwa martabat manusia dapat dipahami melalui kriteria pemilihan kebijakan secara bebas, yang menunjukkan bahwa keberadaan martabat juga terkait dengan kapasitas moral untuk memilih dan bertindak secara etis.<sup>26</sup>

Struktur Potensi Optimal dan Peran Lingkungan (QS. At-Tin [95]: 4 dan 5)

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾

*“Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya.”*

Frasa ahsani taqwim dalam QS. at-Tin [95]:4 memuat konsep fundamental tentang struktur optimal manusia, yang meliputi tiga aspek utama: fisik, psikologis, dan moral-spiritual.

Meskipun aspek biologis terlihat jelas, aspek-aspek tersebut juga berfungsi sebagai fondasi bagi konsep diri, sebagaimana didefinisikan oleh psikologi humanistik dan psikologi perkembangan modern.

### 1. Optimalitas Fisik - Dasar Interaksi Sosial dan Peradaban

Manusia pada dasarnya diciptakan dengan struktur fisik yang ideal, mampu berdiri tegak, memiliki koordinasi motorik yang kompleks, kemampuan menggunakan alat, dan interaksi sosial yang sangat efektif. Karakteristik ini merupakan dasar bagi kemajuan budaya dan peradaban. Dari perspektif psikologi, kemampuan fisik manusia adalah bagian dari diri yang terwujud, yaitu bagaimana tubuh memengaruhi persepsi diri dan hubungan sosial.

Menurut Martela dan Ryan (2021), struktur fisik individu yang memungkinkan mobilitas, kemandirian, dan interaksi sosial merupakan bagian dari fungsi optimal, ini adalah titik awal bagi individu untuk mewujudkan potensi mereka.<sup>27</sup>

### 2. Optimalitas Psikologi - Kognisi Tingkat Tinggi, Emosi, dan Refleksi Diri.

<sup>25</sup> Sandriya Kurniawan dan Juli Julaiha Pulungan, “Martabat Kemanusiaan dalam Al-Qur'an Menurut Tafsir Al-Azhar,” *Ulamuddin: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 16, no. 1 (2026): xx-yy, <https://doi.org/10.47200/ulumuddin.v16i1.3125>

<sup>26</sup> S.A. Jafari et al., “The Criterion of Human Dignity in the Qur'an,” *Journal of Medical Ethics and History of Medicine* 17 (2024): 2, [https://www.researchgate.net/publication/380191510\\_The\\_criterion\\_of\\_human\\_dignity\\_in\\_the\\_Quran](https://www.researchgate.net/publication/380191510_The_criterion_of_human_dignity_in_the_Quran)

<sup>27</sup> Frank Martela and Richard Ryan, “Human Motivation, Responsibility, and Optimal Functioning,” *Annual Review of Psychology* 72 (2021): 109–134.

Aspek ahsani *taqwīm* juga menyangkut akal, proses kognitif tingkat tinggi, pengaturan emosi, dan refleksi diri, yang merupakan ciri inti dalam pembentukan konsep diri. Psikologi humanistik menekankan bahwa konsep diri berkembang dari ketidakmampuan seseorang untuk memahami diri sendiri, mengatur emosi, mengambil keputusan, dan merefleksikan proses internal. Brummelman & Thomaes (2022) menggarisbawahi bahwa representasi diri yang terdiri dari unsur kognitif, afektif, dan moral, merupakan struktur dasar bagi pembentukan konsep diri.<sup>28</sup>

### 3. Optimalitas Moral-Spiritual – Kebebasan Memilih & Fitrah Kesadaran akan Nilai

Potensi terbesar manusia bukan hanya kemampuan fisik dan psikologis, tetapi juga kesadaran moral, kemampuan untuk memilih, dan kemampuan bawaan untuk membedakan baik dan buruk. Hal ini sejalan dengan konsep agensi moral dalam psikologi moral modern, yaitu kapasitas untuk bertindak berdasarkan nilai dan kesadaran mental akan konsekuensi moral dari tindakan seseorang. Jati diri sejati terkait erat dengan integritas moral dan internalisasi nilai-nilai yang membimbing tindakan seseorang (Schlegel, 2021).<sup>29</sup> Menurut Narvaez (2020), jati diri moral adalah esensi dari kepribadian dan jati diri bukanlah sekadar pelengkapnya.<sup>30</sup>

Para ulama klasik seperti Ibn Kathir, misalnya, menafsirkan ahsani *taqwīm* sebagai bentuk fisik yang terbaik, kesempurnaan pikiran, dan kemampuan berbicara dan berpikir. Beliau menekankan bahwa kesempurnaan ini menjadikan manusia paling unggul dalam bidang sosial, politik, dan moral kehidupan.<sup>31</sup> Namun, Al-Ṭabarī memahami ahsani *taqwīm* sebagai harmoni antara fisik dan intelektual dengan kombinasi bawaan dari struktur tubuh, kemampuan memahami, kapasitas untuk memilih, dan kecenderungan moral. Beliau menambahkan bahwa kesempurnaan ini dapat memburuk jika seseorang menyalahgunakan watak bawaannya.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Eddie Brummelman and Sander Thomaes, "Self-View Development," in *Handbook of Personality Development*, ed. Daniel K. Mrocze and Avshalom Caspi (New York: Guilford Press, 2022), 243–260.

<sup>29</sup> Rebecca Schlegel, "The True Self and the Moral Self," *Current Directions in Psychological Science* 30, no. 2 (2021): 164–170.

<sup>30</sup> Narvaez, Darcia. "The Moral Self and Moral Personality." *Journal of Moral Education* 49, no. 3 (2020): 295–311.

<sup>31</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999), tafsir QS. 95:4.

<sup>32</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1956–1969), tafsir QS. 95:4.

Di sisi lain, para cendekiawan kontemporer seperti Quraish Shihab menafsirkan ahsani taqwīm bukan sebagai memiliki bentuk fisik terbaik, melainkan sebagai memiliki potensi yang unggul. Beliau menganggap ayat ini sebagai intisari dari rujukan pada rasionalitas, kecerdasan spiritual, kapasitas moral, dan kemampuan untuk berkembang dan berkontribusi. Beliau juga menyatakan bahwa potensi ini adalah modal untuk menjalani kehidupan yang bermakna.<sup>33</sup> Sayyid Qutb melihat ayat ini sebagai deklarasi tentang fitrah manusia sebagai makhluk dengan misi, di mana potensinya harus diwujudkan melalui perjuangan, lingkungan yang baik, dan komitmen moral. Potensi ini fundamental untuk menjadi seorang iṣlāḥ, seorang pembaharu, bukan seorang perusak.<sup>34</sup>

Dari berbagai analisis, ahsani taqwīm dapat disederhanakan menjadi berarti sebagai berikut:

1. Struktur fisik ideal → perwujudan diri → landasan untuk interaksi sosial dan pembentukan identitas.
2. Struktur psikologis yang luar biasa → diri kognitif-emosional → dasar konsep diri & pengaturan diri.
3. Struktur moral-spiritual → diri moral & penciptaan makna → fondasi kehidupan yang bermakna & kemampuan bertindak secara moral.

Ayat-ayat ini menjadi dasar bagi antropologi Al-Qur'an yang menggambarkan manusia sebagai makhluk yang berpotensi paling luar biasa yang mampu mencapai aktualisasi diri melalui integrasi akal, tubuh, dan moral.

Dalam psikologi humanistik, Carl Rogers dan Abraham Maslow menekankan fakta bahwa manusia memiliki kecenderungan aktualisasi diri, yaitu dorongan intrinsik untuk tumbuh menuju potensi penuh mereka, serta penentuan diri, yaitu kemampuan untuk membuat pilihan yang bertujuan dan bermakna.<sup>35</sup> Konsep ini selaras dengan makna ahsani taqwīm, yang menyatakan bahwa manusia telah diciptakan dengan sumber daya internal yang optimal untuk pengembangan.

Temuan ini sejalan dengan studi Al-Qur'an kontemporer. Siregar (202 A) mengidentifikasi bahwa potensi manusia dalam Al-Qur'an merupakan dasar dari

---

<sup>33</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), tafsir QS. 95:4.

<sup>34</sup> Sayyid Qutb, *Fī ẓilāl al-Qur'ān* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1980), tafsir QS. 95:4.

<sup>35</sup> Carl Rogers, *On Becoming a Person* (Boston: Houghton Mifflin, 1961); Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, 3rd ed. (New York: Harper & Row, 1987).

aktualisasi diri dalam perspektif psikologi kepribadian.<sup>36</sup> Fachrunisa (2024) menekankan bahwa potensi manusia dalam Al-Qur'an mencakup moral dan spiritual yang mewujudkan aktualisasi diri secara holistik.<sup>37</sup> Di sisi lain, Khansa (2023) mengilustrasikan bahwa religiusitas dan harga diri secara empiris memfasilitasi aktualisasi diri potensial.<sup>38</sup>

Ayat selanjutnya, QS. at-Tīn [95]:5 – “Kemudian Kami mengembalikannya ke tingkatan terendah” – menunjukkan bahwa potensi optimal manusia dapat mengalami penurunan. Ini berarti bahwa terdapat struktur bawaan yang sempurna pada manusia, namun aktualisasinya sangat dipengaruhi oleh iklim moral, sosial, dan spiritual di sekitarnya. Gagasan ini sejalan dengan teori perkembangan moral Kohlberg yang menyatakan bahwa tingkat kematangan moral bergantung pada kualitas lingkungan seseorang.<sup>39</sup> Hal yang sama berlaku untuk Maslow yang menyatakan bahwa aktualisasi diri merupakan konsekuensi dari pemenuhan kondisi sosial-psikologis yang sesuai.<sup>40</sup>

Banyak penelitian modern memperkuat integrasi ini. (Ningsih et al. 2024) menemukan bahwa harga diri dan religiusitas meningkatkan ketahanan psikologis, menunjukkan bahwa lingkungan moral yang sehat memfasilitasi aktualisasi diri dari potensi seseorang.<sup>41</sup> (Feng et al. , 2021) membuktikan bahwa religiusitas yang dikombinasikan dengan tanggung jawab moral mendorong perilaku prososial yang merupakan hasil dari nilai-nilai sosial dalam diri seseorang.<sup>42</sup> Mudzakir (2023) secara khusus menafsirkan QS.at-Tīn [95]:4 sebagai dasar konsep bahwa lingkungan moral menentukan sejauh mana potensi ahsani taqwīm dapat berkembang atau menurun.<sup>43</sup>

Dari sintesis ini, dapat dipahami bahwa ahsani taqwīm bukan hanya status ontologis, tetapi dasar dari konsep diri Al-Qur'an sebagai berikut: Nilai diri: manusia berharga karena

---

<sup>36</sup> Siregar, "Human Potential in Qur'anic Psychology," *International Journal of Qur'anic Studies* 5, no. 2 (2021): 45–60.

<sup>37</sup> Fachrunisa, R.A., "Constructing the 'Self' in Islamic Psychology: Moral and Spiritual Dimensions," *Asian Journal of Islamic Psychology* 5, no. 1 (2024): 11–22.

<sup>38</sup> Khansa, "Religiosity and Psychological Well-Being: A Self-Worth Approach," *Journal of Psychological Inquiry* 33, no. 2 (2023): 101–118.

<sup>39</sup> Lawrence Kohlberg, *Essays on Moral Development: Vol. 1. The Philosophy of Moral Development* (San Francisco: Harper & Row, 1981).

<sup>40</sup> Maslow, *Motivation and Personality*, 45–62.

<sup>41</sup> Ningsih et al., "Self-Worth, Religiosity, and Psychological Resilience," *Journal of Social and Emotional Development* 4, no. 1 (2024): 55–70.

<sup>42</sup> Feng et al., "Religiosity, Moral Responsibility, and Prosocial Behavior," *Journal of Moral Education* 50, no. 4 (2021): 520–538.

<sup>43</sup> Mudzakir, "Ahsani Taqwīm and Human Potential: A Qur'anic Perspective," *Journal of Islamic Thought* 7, no. 3 (2023): 77–95.

penciptaan. Kemampuan diri: manusia mampu secara fungsional karena rancangan bawaan. Tanggung jawab moral: manusia mampu secara etis untuk membuat pilihan.

Namun, aktualisasi tersebut ditentukan oleh lingkungan sekitar, pilihan moral, dan keutuhan konsep diri. Hal ini sepenuhnya sejajar dengan teori dalam psikologi kepribadian modern yang menempatkan perkembangan individu manusia sebagai hasil interaksi antara potensi bawaan (sifat alami), lingkungan (pengaruh lingkungan), dan arah nilai-nilai (moral-spiritual). Oleh karena itu, ayat ini berfungsi sebagai landasan teoritis di mana konsep diri dalam perspektif Al-Qur'an bersifat holistik, moral, transenden, relasional, dan responsif terhadap lingkungan.

### Temuan Integratif: Model Konseptual Konsep Diri dan Psikologi Al-Qur'an

Integrasi tiga ayat, QS. al-Baqarah [2]:30, QS. al-Isrā' [17]:70, dan QS. at-Tīn [95]:4, telah memungkinkan pembangunan model konseptual tentang konsep diri dalam Al-Qur'an yang sejajar dengan teologi, moralitas, dan psikologi. Bersama-sama, ayat-ayat ini menciptakan kerangka antropologis yang mendefinisikan konsep diri sebagai struktur inti dari martabat manusia, potensi laten, dan tanggung jawab moral.

Tabel 3. Model Konseptual Self-Concept Qur'ani-Psikologis

Aspek Self-Concept	Temuan Qur'ani	Keterkaitan dengan Psikologi Kepribadian
Nilai Diri (Self-Worth)	QS 17:70 menegaskan <i>karāmah</i> sebagai martabat bawaan manusia	<i>Self-esteem, unconditional worth, moral identity</i>
Potensi Dasar (Potentiality)	QS 95:4 menyebut <i>ahsani taqwīm</i> sebagai struktur optimal manusia	<i>Actualizing tendency, dispositional potential</i>
Tanggung Jawab Moral (Agency)	QS 2:30 menetapkan manusia sebagai <i>khalifah</i> dengan mandat moral	<i>Moral agency, reflexive regulation</i>

Martabat manusia sebagaimana diatur dalam QS. Al-Isra [17]:70 menunjukkan bahwa harga diri dalam perspektif Islam adalah sifat dasar yang diberikan kepada manusia oleh Sang Pencipta dan bukan hasil evaluasi sosial. Hal ini sejalan dengan konsep "nilai tanpa syarat" manusia sebagai individu yang dianut dalam psikologi humanistik, perspektif

identitas moral, dan regulasi reflektif di mana orang menilai diri mereka sendiri berdasarkan nilai moral yang diinternalisasi.<sup>44</sup>

QS. At-Tin [95]:4 sebagai penjelasan tentang manusia diciptakan dalam “cahsani taqwīm” yang berarti bentuk terbaik menunjukkan struktur optimal yang mencakup potensi fisik, psikologis, dan moral-spiritual. Pandangan ini tumpang tindih dengan konsep “kecenderungan aktualisasi” dari Rogers dan Maslow sebagai motivasi intrinsik manusia untuk sepenuhnya mengembangkan dan mengaktualisasikan potensinya.<sup>45</sup>

Temuan dalam psikologi modern dan Al-Qur'an menguatkan ingatan ini: Siregar (2021) mendefinisikan potensi manusia dalam Al-Qur'an sebagai landasan aktualisasi diri; Fachrunisa (2024) menyatakan dimensi moral dan spiritual merupakan unsur aktualisasi diri; dan Khansa (2023) menunjukkan bahwa religiusitas meningkatkan harga diri dan kesejahteraan psikologis. Al-Qur'an Al-Baqarah [2:30] menggarisbawahi dimensi tanggung jawab moral [agensi] karena sebagai seorang khalifah, manusia dikaruniai kemampuan untuk membuat pilihan, bertindak, dan menanggung konsekuensi etis dari tindakan mereka. Gagasan ini sejajar dengan teori agensi moral dan model perkembangan moral yang menekankan prinsip-prinsip konteks sosial dan nilai-nilai sebagai hal penting untuk perkembangan moral yang matang. Temuan psikologi modern lebih lanjut mendukung integrasi ini: Ningsih dkk. (2024) menyatakan kombinasi harga diri dan religiusitas meningkatkan ketahanan psikologis; Feng dkk. (2021) berpendapat bahwa religiusitas dan tanggung jawab moral meningkatkan perilaku prososial; Mudzakir (2023) menafsirkan QS pada Tin 95:4 dan menyatakan bahwa ayat ini menegaskan bahwa lingkungan moral menentukan arah potensi manusia untuk berkembang atau merosot. Secara keseluruhan, sintesis ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an menyediakan model konsep diri yang bersifat psikologis, normatif, dan transcendental: Harga diri adalah hak yang diberikan oleh martabat ilahi, potensi adalah struktur bawaan dengan orientasi moral, agensi adalah nilai yang mengarahkan pengembangan diri dan pada intinya merupakan tujuan bagi kepribadian untuk berkembang.

---

<sup>44</sup> Rebecca Schlegel, “The True Self and the Moral Self,” *Current Directions in Psychological Science* 30, no. 2 (2021): 164–170; Frank Martela and Richard M. Ryan, “Human Motivation, Responsibility, and Optimal Functioning,” *Annual Review of Psychology* 72 (2021): 109–134.

<sup>45</sup> Carl Rogers, *On Becoming a Person* (Boston: Houghton Mifflin, 1961); Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, 3rd ed. (New York: Harper & Row, 1987); Eddie Brummelman and Sander Thomaes, “Self-View Development,” in *Handbook of Personality Development*, ed. Daniel K. Mrocze and Avshalom Caspi (New York: Guilford Press, 2022), 243–260.

Oleh karena itu, Al-Qur'an menyediakan kerangka kerja multidimensi yang menggabungkan potensi bawaan (kodrat), lingkungan (pengasuhan), dan transendensi moral dari model konsep diri yang holistik, etis, dan berorientasi pada makna.

## D. Kesimpulan dan Rekomendasi

### a. Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa konsep diri dalam perspektif Al-Qur'an memiliki pemahaman yang lebih komprehensif dibandingkan dengan konsep diri dalam psikologi konvensional, karena mengintegrasikan potensi fisik, kapasitas psikologis, martabat spiritual, dan keharusan moral sebagai unit dualistik. Menganalisis tiga ayat utama: QS. al-Baqarah [2]:30, QS. al-Isrā' [17]:70 dan QS. at-Tīn [95]:4 telah menghasilkan kerangka konseptual pemahaman bahwa manusia adalah makhluk yang berharga, berpotensi, dan bertanggung jawab.

Pertama, QS. al-Isrā' [17]:70 menegaskan bahwa harga diri adalah martabat inheren yang seharusnya dimiliki setiap manusia tanpa syarat. Harga diri ini sesuai dengan psikologi humanistik, di mana harga diri berfungsi sebagai dasar bagi perkembangan kepribadian yang sehat. Kedua, QS. at-Tīn [95]:4 menekankan potensi dengan istilah ahsani taqwīm, yang berarti struktur fisik, psikologis, dan moral-spiritual yang optimal sebagai dasar aktualisasi diri. Ketiga, QS. al-Baqarah [2]:30 menekankan dimensi tanggung jawab moral (keagenan) dengan mandat kekhilafahan, yang memberikan arahan dan tujuan bagi perkembangan kepribadian manusia.

Kedua bentukan dimensi ini melahirkan model konsep diri Al-Qur'an yang ber sifat holistik, moral, dan transcendental: holistik karena ditinjau dari aspek fisik, psikis, dan spiritual; moral karena berpusat pada nilai yang dan menjadi pusat perkembangan diri; dan transcendental karena orientasi kepribadian pada tujuan Ilahi. Model ini juga tidak hanya selaras dengan psikologi kepribadian modern, tetapi juga memperkaya psikologi kepribadian dengan penguatan aspek nilai dan dimensi makna yang seringkali tidak masuk dalam teori yang berdimensi sekuler.

Disimpulkan dari hasil penelitian ini, bahwa pembentukan konsep diri manusia melalui interaksi antara potensi yang bersifat bawaan, pengaruh lingkungan, dan orientasi yang bersifat moral-transcendental. Al-Qur'an memberi kerangka penjelasan bahwa kualitas aktualisasi potensi manusia sangat ditentukan oleh kondisi moral-sosial, kedalaman spiritual, dan kemampuan refleksi diri. Oleh karena itu, model Qur'ani ini membuka

peluang untuk mengembangkan teori kepribadian secara integratif dengan mempertimbangkan aspek psikologis, etis, dan spiritual yang harmonis.

Akhirnya, penelitian ini membuka kesempatan untuk pengembangan kajian selanjutnya yang mempertimbangkan model konseptualisasi ini dalam konteks empiris, baik dalam kajian psikologi Islam, pendidikan karakter, maupun pengembangan kepribadian berbasis nilai spiritual, dengan demikian konsep diri Al-Qur'an akan memberikan manfaat yang lebih luas untuk psikologi dan ilmu sosial modern.

### **b. Rekomendasi**

Kemajuan Menuju Model Psikologi Islam Berbasis Pengkodean Diri Konsep Diri Al-Qur'an. Penelitian selanjutnya perlu mendefinisikan kerangka konsep diri Al-Qur'an lebih lanjut untuk mengembangkan model psikologi kepribadian Islam yang dapat dievaluasi secara empiris dengan mengintegrasikan doa ke dalam model tersebut. Pendekatan ini menanggapi temuan Siregar (2021) bahwa potensi manusia dalam Al-Qur'an merupakan dasar untuk membangun aktualisasi diri dalam psikologi.

Penerapan Pendidikan Berbasis Martabat dan Tanggung Jawab Moral. Lembaga pendidikan hendaknya memasukkan nilai martabat ontologis intrinsik (karāmah) dan tanggung jawab moral sebagai prinsip dasar dalam pendidikan karakter. Hal ini sejalan dengan gagasan Quraisy Shihab bahwa martabat manusia merupakan modal integratif untuk perkembangan moral dan spiritual.

Penguatan Lingkungan Sosial-Spiritual untuk Pembentukan Konsep Diri. Mengingat QS. at-Tīn [95]:5 menunjukkan bahwa potensi manusia dapat menurun akibat lingkungan yang negatif, penelitian menunjukkan bahwa harga diri dan religiusitas secara signifikan meningkatkan ketahanan psikologis individu. Oleh karena itu, keluarga dan lembaga sosial perlu menciptakan ekosistem moral-spiritual yang kondusif bagi perkembangan konsep diri.

Kebutuhan Integrasi dalam Konseling dan Psikoterapi Islam. Praktisi konseling dapat mengadopsi model konsep diri Al-Qur'an yang menekankan harga diri, potensi laten, dan kesadaran moral sebagai kerangka intervensi psikologis. Hal ini sejalan dengan temuan Khansa (2023) yang menunjukkan religiusitas.

### **Daftar Pustaka**

Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. 30 jilid. Kairo: Maṭba‘at al-Bābī al-Halabī, 1946.

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān fi Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Disunting oleh Aḥmad Muḥammad Shākir. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1956–1969.

Hamka. *Tafsīr al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.

Ibn Kathīr, Ismā‘il ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Disunting oleh Sāmī ibn Muḥammad Salāmah. Riyad: Dār Ṭayyibah, 1999.

Qutb, Sayyid. *Fī Ḥilāl al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1980.

Shihab, M. Quraish. *Tafsīr al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’ān*. 30 jilid. Jakarta: Lentera Hati, 2000–2002.

Brummelman, Eddie, dan Sander Thomaes. “How Children Construct Views of Themselves: A Social-Developmental Perspective.” Dalam *Handbook of Personality Development*, disunting oleh Daniel K. Mrocze dan Avshalom Caspi, 243–260. New York: Guilford Press, 2022.

Feng, Xiaoli, et al. “Religiosity, Moral Responsibility, and Prosocial Behavior.” *Journal of Moral Education* 50, no. 4 (2021): 520–538.

Kohlberg, Lawrence. *Essays on Moral Development*. Vol. 1, *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row, 1981.

Markus, Hazel Rose, dan Shinobu Kitayama. “Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation.” *Psychological Review* 98, no. 2 (1991): 224–253.

Martela, Frank, dan Richard M. Ryan. “Human Motivation, Responsibility, and Optimal Functioning.” *Annual Review of Psychology* 72 (2021): 109–134.

Maslow, Abraham. *Motivation and Personality*. Edisi ke-3. New York: Harper & Row, 1987.

Narvaez, Darcia. “The Moral Self and Moral Personality.” *Journal of Moral Education* 49, no. 3 (2020): 295–311.

Narvaez, Darcia, et al. “Sociomoral Temperament: A Mediator Between Wellbeing and Social Outcomes in Young Children.”

Rogers, Carl. *On Becoming a Person*. Boston: Houghton Mifflin, 1961.

Schlegel, Rebecca. “The True Self and the Moral Self.” *Current Directions in Psychological Science* 30, no. 2 (2021): 164–170.

Fachrunisa, R. A. “Constructing the ‘Self’ in Islamic Psychology: Challenges and Opportunities.” *Asian Journal of Islamic Psychology* 5, no. 1 (2024): 11–22.

Fachrunisa, R. A. “Constructing the ‘Self’ in Islamic Psychology: Moral and Spiritual Dimensions.” *Asian Journal of Islamic Psychology* 5, no. 1 (2024): 11–22.

Harun, Mohd. S., dan Noor A. Taib. “Putting an Islamic Scholar’s Hat on Psychologist’: A Framework for Integrating Islamic Concepts into Psychological Research.”

Jafari, S. A., et al. “The Criterion of Human Dignity in the Qur’ān.” *Journal of Medical Ethics and History of Medicine* 17 (2024).

Khansa. "Religiosity and Psychological Well-Being: A Self-Worth Approach." *Journal of Psychological Inquiry* 33, no. 2 (2023): 101–118.

Mudzakir. "Ahsani Taqwīm and Human Potential: A Qur'anic Perspective." *Journal of Islamic Thought* 7, no. 3 (2023): 77–95.

Ningsih. "The Positive Role of Self-Concept and Religiosity in Reducing the Sense of Alienation in College Students."

Ningsih, et al. "Self-Worth, Religiosity, and Psychological Resilience." *Journal of Social and Emotional Development* 4, no. 1 (2024): 55–70.

Nurrohmah, et al. "Intrapersonal Communication: Improving Self-Awareness Perspective of the Qur'an Surah Adz-Dzariyat Verses 20–21."

Rahman. "Human Self Structure in Islamic Psychology."

Siregar. "Human Potential in Qur'anic Psychology." *International Journal of Qur'anic Studies* 5, no. 2 (2021): 45–60.