

PSIKOLOGI KEBERAGAMAAN: MEMAHAMI DIMENSI PSIKOLOGIS DALAM PENGHAYATAN AGAMA

Susilo Wibisono

Program Studi Psikologi Universitas Islam Indonesia

Email : wibisonosusilo@yahoo.com

ABSTRACT

This article aimed to develop an idea on psychology of religiosity as a psychological paradigm on various religious phenomenon. One of important point emphasized in this article is the experience of psychologists in viewing religion as psychological phenomenon. The three important issues on religiosity context in Indonesia are the fundamentalism issue, the relation of religion and mental health and also the discrimination among minority in the name of religion.

Keywords : *Psychology of religiosity, discrimination, mental health, fundamentalism.*

INTISARI

Tujuan penulisan artikel ini adalah untuk menjelaskan posisi psikologi keberagamaan sebagai perspektif psikologis untuk melihat berbagai fenomena keberagamaan yang ada di Indonesia. Metode penelitian yang digunakan adalah kajian literatur. Beberapa masalah yang dikaji dalam artikel ini adalah bagaimana kajian psikologi mengenai psikologi keberagamaan dan perspektif psikologi keberagamaan dalam konteks fenomena-fenomena keberagamaan di Indonesia. Tiga isu penting yang menurut penulis berkaitan dengan fenomena keberagamaan di Indonesia antara lain adalah isu mengenai fundamentalisme, keterkaitan antara agama dan kesehatan mental serta diskriminasi terhadap kelompok minoritas atas nama agama.

Kata kunci : Psikologi keberagamaan, diskriminasi, kesehatan mental, fundamentalisme

Secularization hypothesis, salah satu cara pandang terhadap agama dan spiritualitas di era modern menekankan pada asumsi bahwa agama merupakan bagian penting dari kehidupan manusia (Nelson, 2009). Agama selalu hadir di tengah kehidupan manusia karena agama menyediakan fungsi yang diperlukan bagi kehidupan tersebut. Bahkan, agama dapat juga dikatakan sebagai bagian utama pengalaman dan kebudayaan manusia. Ada banyak definisi yang berusaha memberikan gambaran secara lebih kongkrit mengenai agama. Secara tradisional, istilah agama mengacu

pada seluruh aspek terkait hubungan antara manusia dan figur yang bersifat transenden. Kemudian, agama juga didefinisikan sebagai representasi berbagai aktivitas dan jalan hidup (*the way of life*) individu. Sehingga, agama tidak saja terkait dengan *ihwal* transenden yang jauh di luar sana, melainkan juga dimensi di dalam dan sekitar kehidupan manusia itu sendiri (Nelson, 2009). Namun demikian, tidak ada kesepakatan yang menyeluruh terkait dengan definisi agama. Karena kesulitan mendefinisikan agama, Rakhmat (2005) menggambarkan agama sebagai kenyataan terdekat sekaligus misteri

terjauh. Ungkapan tersebut mengacu pada kenyataan bahwa pada ranah penghayatannya, agama seringkali muncul dalam bentuk-bentuk yang paradoks. Di satu sisi, agama menjadi sumber pengabdian atas kebaikan yang tanpa batas, namun di sisi lain agama juga memotivasi lahirnya kekerasan tanpa belas. Di satu sisi agama menginspirasi pencarian ilmu, namun di sisi lain agama juga menyuburkan *takhayul*. Tulisan ini tidak akan terfokus pada konsep agama sebagai sebuah kumpulan nilai dan dogma, melainkan terfokus pada berbagai proses psikologis yang dialami manusia dalam melakukan penghayatan atas ajaran agamanya.

Secara prinsip, fungsi pokok agama sebagai ajaran yang diturunkan Tuhan adalah untuk menjadi tuntunan bagi manusia dalam mencapai tujuan kehidupan, yakni terjalannya kasih sayang dan perdamaian serta tercapainya kebahagiaan. Namun demikian, mengacu pada catatan historis, tujuan ini agaknya masih belum tercapai secara menyeluruh. Agama sebagai sebuah sistem nilai pada akhirnya berinteraksi dengan sistem nilai yang lain, semisal kebudayaan, ekonomi, politik, bahkan seni. Di sisi lain, agama sebagai sebuah sistem nilai universal juga berkembang menjadi sebuah identitas. Ketika agama telah berkembang menjadi identitas, maka interaksi antara agama dan berbagai sistem nilai tersebut akan cenderung mengarah pada penggunaan agama sebagai tendensi mencapai tujuan di luar tujuan sejatinya, yakni kasih sayang dan kedamaian. Agama berorientasi pada tercapainya keadilan dan kedamaian, sementara politik berorientasi pada tercapainya kekuasaan. Maka interaksi antara agama yang telah menjadi identitas dan politik akan melahirkan politisasi agama dalam mencapai kekuasaan sebagai tujuan politik (Maarif, 2010). Oleh para pelakunya, tujuan kekuasaan politik ini

kemudian diatasnamakan sebagai tujuan agama. Catatan sejarah menunjukkan banyaknya konflik antar kelompok yang mengatasnamakan agama, sejak abad pertengahan hingga saat ini. Konflik ini bahkan terjadi tidak hanya antara dua kelompok dengan identitas agama yang berbeda, melainkan juga terjadi dalam satu identitas agama (Rakhmat, 2005).

Konflik yang terjadi di berbagai belahan dunia pada akhirnya mengarah pada konflik antar penganut agama dan antar kelompok dalam satu agama. Kolonialisme yang dilakukan oleh bangsa-bangsa Eropa pada abad ke-15 M tidak dapat dilepaskan dari doktrin *Gospel* yang merupakan tugas suci agama. Demikian juga perlawanan dari penduduk wilayah koloni, tidak dapat dilepaskan dari doktrin perang suci yang juga ada dalam hampir setiap agama. Dalam catatan sejarah modern, lebih banyak lagi ditemukan berbagai bentuk kekerasan yang mengatasnamakan tuhan dan agama. Kalangan ilmuwan mengidentifikasi karakter para pelaku berbagai bentuk kekerasan ini sebagai karakter fundamentalis, yakni memegang teguh doktrin absolutisme dalam agamanya (Maarif, 2010), sehingga cenderung memaksakan doktrin yang diyakininya kepada pihak lain yang berbeda. Berbagai bentuk kekerasan yang mengatasnamakan agama pernah terjadi di Ambon dan Poso serta berbagai wilayah lain di seluruh dunia seperti Israel-Palestina, Iraq, Afghanistan, Mesir, Suriah, dan sebagainya. Dalam konteks inilah agama harus dipandang sebagai sesuatu yang penting dalam membangun motivasi, terlepas dari tujuan dan dampak bentuk perilaku yang kemudian dimunculkan. Semuanya dilandasi semangat "atas nama tuhan".

Upaya mengkaji fenomena agama telah banyak dilakukan oleh berbagai kalangan. Pemetaan terhadap kajian agama dilakukan dengan menggunakan kerangka

normativitas dan historisitas (Abdullah, 1996). Kajian agama secara normatif menjadikan muatan atau isi ajaran suatu agama yang berbasis pada teks suci sebagai objek kajian. Dalam kajian Islam misalnya, kajian agama secara normatif ini menghasilkan berbagai disiplin kajian seperti kajian tafsir, kajian hadits, *ushul fiqh*, *fiqh* dan teologi. Kajian agama secara historis menekankan pada bagaimana dinamika kehidupan umat beragama berdasarkan sudut pandang keilmuan. Dalam kajian ini, agama dipandang sebagai bagian dari konteks kehidupan yang dijalani oleh sekelompok manusia dan individu-individu. Kajian ini memunculkan berbagai disiplin seperti antropologi agama, sejarah agama, sosiologi agama, dan psikologi agama (Abdullah, 1996). Mengenai penggunaan istilah, penulis lebih cenderung menggunakan istilah psikologi keberagamaan. Hal ini mengacu pada keyakinan penulis bahwa agama merupakan sesuatu yang berasal dari Tuhan kepada manusia, sedangkan keberagamaan merupakan manifestasi penghayatan agama dalam kehidupan yang dilakukan oleh umat beragama. Dalam konteks ini, yang menjadi ranah kajian disiplin psikologi adalah manifestasi penghayatan agama tersebut. Oleh karenanya, untuk selanjutnya istilah yang digunakan dalam tulisan ini adalah psikologi keberagamaan.

Mengacu pada sejarahnya, kajian psikologi tentang gejala-gejala keberagamaan secara sistematis dimulai oleh penelitian Stanley Hall pada tahun 1881 tentang *religious conversion* di kalangan remaja (Subandi, 1994). Bidang kajian ini mulai terlihat ketika William James, yang juga dikenal sebagai pelopor psikologi modern di Amerika menulis tentang berbagai pengalaman keberagamaan dalam sebuah buku monumental yang berjudul *The Varieties of Religious Experiences* (Subandi, 1994).

Namun perkembangan kajian ini sempat mengalami kemandegan seiring dengan berkembangnya paradigma behaviorisme pada kalangan ilmuwan sosial di Amerika pada tahun 1920-an. Kajian psikologi keberagamaan mulai bangkit kembali setelah tahun 1960-an ketika kehidupan beragama mulai diminati kembali oleh masyarakat Amerika. Beberapa literatur terkait psikologi keberagamaan antara lain karya James M. Nelson yang berjudul *"Psychology, Religion and Spirituality"* dan *"The Psychology of Religion: An Empirical Approach"* karya Ralph W. Wood, Peter C. Hill dan Bernard Spilka. Disamping itu juga terdapat ensiklopedi psikologi dan agama karya David A. Leeming.

Di Indonesia, kajian psikologi keberagamaan masih belum begitu berkembang. Berbagai literatur tentang psikologi keberagamaan justru banyak ditulis oleh kalangan ilmuwan yang berasal dari studi agama seperti Zakiyah Daradjat. Bahkan mata kuliah psikologi agama telah lama menjadi salah satu mata kuliah wajib pada institusi perguruan tinggi di bawah departemen agama (IAIN, UIN, STAIN). Salah satu buku tentang bagaimana psikologi memandang agama ditulis oleh Jalaludin Rakhmat dengan judul *"Psikologi Agama: Sebuah Pengantar"* yang terbit pada tahun 2003. Namun demikian, buku tersebut tidak memancing gairah perkembangan kajian psikologi keberagamaan di Indonesia. Padahal di sisi lain, ada banyak fenomena terkait dengan keberagamaan yang muncul dan berkembang di Indonesia. Meskipun demikian, berbagai penelitian terkait psikologi keberagamaan juga mulai banyak dilakukan oleh kalangan akademisi dan mahasiswa. Berbagai topik yang diteliti antara lain religiusitas (kebanyakan mengacu pada dimensi religiositas versi Glock), orientasi keberagamaan, penggunaan tradisi/ajaran agama sebagai psikoterapi, dan prasangka antara agama.

Jumlah penelitian terkait berbagai topik ini semakin meningkat, terutama setelah beberapa IAIN di Indonesia berubah menjadi UIN dan membuka program studi psikologi.

Fenomena keberagaman pada negara multi-etnis dan multi agama seperti Indonesia akan menarik untuk dikaji. Seiring berkembangnya teknologi informasi, interaksi antara berbagai kelompok agama menjadi sangat terbuka. Di sisi lain, proses transfer aneka ragam tafsir keagamaan juga berlangsung secara masif. Implikasi dari hal ini adalah munculnya berbagai bentuk fenomena keberagaman yang dipandang mengkhawatirkan bagi pola keberagaman yang berorientasi pada perdamaian dan kasih sayang. Hal ini antara lain ditandai dengan munculnya berbagai bentuk kekerasan, baik secara fisik maupun psikologis yang mengatasnamakan agama. Persoalan yang lain pada ranah kajian psikologi keberagaman adalah bahwa fenomena keberagaman masih dilihat dengan menggunakan cara pandang yang positivistik, sehingga berbagai konsep yang lahir dari sekelompok masyarakat agama tertentu seolah dapat digeneralisasikan pada kelompok agama lain.

Kajian Psikologi mengenai Perilaku Keberagaman

Kajian psikologi atas fenomena keberagaman diawali oleh Willian James (1842-1910) di Harvard University dan Stanley G. Hall (1844-1924) di Clark University. William James pada mulanya mempelajari kedokteran, kemudian beralih ke psikologi dan menjadi professor pertama di Amerika pada bidang tersebut. Penelitian dan kuliahnya tentang pengalaman keberagaman pada masyarakat Amerika dibukukan dengan judul *The Varieties of Religious Experience*. Karya tersebut merupakan salah satu karya terbesar dalam kajian psikologi

keberagaman. Psikologi klasik dengan berbagai paradigmanya juga memberikan penjelasan terhadap fenomena keberagaman manusia. Paradigma psikoanalisis Freudian misalnya, melihat keberagaman sebagai pendorong munculnya ilusi dan mencegah kemauan individu untuk memahami kenyataan (Nelson, 2009). Pandangan tersebut menarik beberapa teolog yang juga merasa khawatir dengan potensi ilusi yang muncul akibat keberagaman individu. Berbeda dengan psikoanalisis Freudian, pandangan Erik Fromm cenderung lebih ramah dibandingkan dengan pandangan Freudian. Agama, bagi Fromm (Nelson, 2009) adalah sebuah sistem yang menghadirkan kerangka orientasi hidup dan objek ketaatan bagi individu maupun kelompok manusia. Bagi Fromm, kunci untuk menemukan pola spiritualitas yang sehat adalah dengan meninggalkan keberagaman yang otoritarian dan menggantinya dengan keberagaman yang humanistik.

Paradigma humanistik yang dikembangkan Abraham Maslow memandang bahwa pengalaman religius atau pengalaman mistik merupakan sebuah pengalaman puncak yang dapat dicapai individu. Namun demikian, Maslow tidak memandang bahwa pengalaman religius tersebut muncul karena peran agama, melainkan bagian dari potensi alamiah yang dimiliki manusia dan dapat dijelaskan tanpa menggunakan argumentasi teologis apapun (Nelson, 2009). Pada pertengahan abad ke-20 beberapa ilmuwan psikologi melihat keberagaman sebagai dimensi kepribadian atau sebagai bentuk perilaku sosial. Pendekatan ini oleh Nelson (2009) disebut sebagai pendekatan sosial dan kepribadian, yang kemudian memunculkan metode kuantitatif untuk mempelajari keberagaman secara ilmiah. Salah satu tokoh penting dalam paradigma ini adalah

Gordon Allport (1897-1967). Allport (Nelson, 2009) berpijak pada asumsi dasar bahwa setiap agama senantiasa mengajarkan kebajikan, namun pola keberagamaan para pemeluknya merupakan hal yang berbeda dengan ajaran prinsipil agama itu sendiri. Poin penting yang harus dijadikan fokus terkait dengan kajian keberagamaan dari sudut pandang psikologi adalah bagaimana motivasi atau orientasi individu dalam menghayati agamanya, apakah bersifat intrinsik atau ekstrinsik (Allport & Ross, 1967). Konsep ini kemudian dikenal sebagai orientasi keberagamaan (*religious orientation*) yang dibagi menjadi orientasi intrinsik dan ekstrinsik. Di kemudian hari, Batson, Naifeh dan Pate (1978) menambahkannya dengan orientasi yang berbasis pencarian (*quest*).

Pendekatan sosial dan kepribadian ini merupakan pendekatan yang paling banyak digunakan hingga saat ini. Upaya untuk mendeskripsikan keberagamaan secara operasional antara lain diarahkan pada seberapa tinggi level penghayatan individu atas ajaran agama yang diyakininya (Salleh, 2012), motivasi atau orientasi individu dalam menjalankan agamanya (Allport dan Ross, 1967), tingkat kematangan dalam menghayati dan menjalankan ajaran agamanya (Dover, Miner & Dowson, 2007), dan pola interpretasi terhadap sumber ajaran agama, apakah bersifat simbolik atau literal (Neyrick, Vansteenkiste, Lens & Soenens, 2010). Memahami keberagamaan melalui tingkat penghayatan individu terhadap ajaran agamanya antara lain dijelaskan melalui berbagai dimensi yang mengindikasikan sejauh mana individu berkomitmen terhadap ajaran agamanya. Mengacu pada pendekatan yang disebutkan di awal paragraf, maka manfaat yang dipetik dari operasionalisasi konsep keberagamaan ini adalah untuk pengukuran secara kuantitatif. Salleh

(2012) memetakan beberapa konsep yang mengungkap keberagamaan dalam pengertian ini. Lenski pada tahun 1961 (Salleh, 2012) mengoperasionalkan konsep keberagamaan ke dalam empat dimensi, yaitu keterhubungan, komunal, sikap ortodoks terhadap doktrin, serta kesetiaan terhadap ajaran. King pada tahun 1967 (Salleh, 2012) menjelaskan konsep keberagamaan menjadi 10 dimensi, yaitu kepercayaan dan komitmen personal, partisipasi dalam komunitas agama, pengalaman religius personal, ikatan personal dalam komunitas agama, komitmen untuk mencari penjelasan intelektual ketika mengalami keraguan, keterbukaan terhadap perkembangan keberagamaan, sikap dogmatis, berorientasi ekstrinsik, sikap dan perilaku finansial, serta dimensi pembicaraan dan bacaan. Verbit pada tahun 1970 (Salleh, 2012) menjelaskan konsep keberagamaan ke dalam enam komponen, yaitu ritual, doktrin, emosi, pengetahuan, etika yang diterapkan, serta keterlibatan dalam komunitas. Glock pada tahun 1972 (Salleh, 2012) menjelaskan konsep keberagamaan ke dalam lima dimensi, yaitu dimensi pengalaman, dimensi ritual, dimensi keyakinan, dimensi intelektual/ pengetahuan, dan dimensi penghayatan. lebih lanjut, Farb pada tahun 1975 (Salleh, 2012) membatasi konsep keberagamaan hanya pada dua aspek saja, yaitu kepercayaan terhadap doktrin dan ketaatan terhadap ritual. Mengacu pada perbandingan beberapa konsep tersebut dan kenyataan bahwa konsep-konsep tersebut berbasis pada masyarakat Barat yang mayoritas beragama Kristen, Salleh (2012) juga mengembangkan konsep keberagamaan bagi kalangan Muslim. Beberapa dimensi yang digunakan oleh Salleh (2012) adalah dimensi keyakinan, dimensi penerapan, altruisme, dan pengayaan melalui berbagai tradisi atau

ajaran agama, seperti membaca Quran dan mempelajari sejarah Nabi.

Dekripsi konsep keberagamaan yang diarahkan pada motivasi dan orientasi individu dalam menganut agamanya dikembangkan oleh Allport (1966). Orientasi keberagamaan oleh Allport (1966) dibagi menjadi dua, yaitu orientasi intrinsik dan orientasi ekstrinsik. Orientasi keberagamaan intrinsik diindikasikan oleh komitmen menyeluruh terhadap keyakinan agama yang dianut dan bagaimana dampak keberagamaan tersebut menetap dalam setiap aspek kehidupan yang dijalani. Di sisi lain, orientasi keberagamaan ekstrinsik mengacu pada perilaku individu yang menggunakan agama sebagai kekuasaan melalui partisipasi dalam kelompok. Selain itu, orientasi ekstrinsik juga diindikasikan oleh perilaku yang menggunakan agama sebagai pelindung (*protection*), pelarian, status sosial, partisipasi dalam kelompok keagamaan, dan mekanisme pertahanan ego. Hal ini menunjukkan bahwa orientasi keberagamaan ekstrinsik mengandung dua dimensi, yaitu ekstrinsik personal (perlindungan, pelarian, mekanisme pertahanan ego) dan ekstrinsik sosial (partisipasi dalam kelompok keagamaan dan status sosial).

Di luar dua dimensi orientasi keberagamaan versi Allport (1966) tersebut, Batson, Naifeh dan Pate (1978) menambahkannya dengan orientasi pencarian (*quest*), yang diindikasikan oleh keberanian mengajukan pertanyaan-pertanyaan eksistensial tentang kehidupan, melihat skeptisme sebagai sesuatu yang penting dan positif, serta cara pandang terhadap solusi agama sebagai sesuatu yang tentatif dan kontekstual. Orientasi pencarian ini tidak lepas dari kritik Donahue (1985) misalnya, melihat bahwa orientasi pencarian ini lebih cenderung pada agnostisme dibandingkan orientasi keberagamaan. Namun demikian, Batson dalam penelitian lanjutannya

menemukan bahwa pada kalangan pelajar seminari, orientasi pencarian lebih tinggi dibandingkan pada pelajar umum yang tidak mengambil kekhususan studi dalam bidang agama. Selain ketiga dimensi di atas, keberagamaan dalam pengertian orientasi dalam menghayati ajaran agama juga dideskripsikan oleh Nielsen (1995) menggunakan dua dimensi, yaitu yang bersifat seperti batang besi (*iron rods*) dan yang bersifat seperti kompas (*compass*). Orientasi yang pertama mengacu pada kalangan yang mencari dan menemukan jawaban atas pertanyaan eksistensial mereka. Kalangan ini sangat yakin bahwa mereka memperoleh petunjuk untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan mereka. Sedangkan orientasi yang kedua mengacu pada kalangan yang mencari jawaban atas pertanyaan eksistensial mereka, dan mungkin telah mendapatkan jawabannya, namun mereka masih memiliki berbagai pertanyaan yang pada akhirnya tak terjawab. Penggunaan istilah batang besi dan kompas oleh Nielsen (1995) ini mengacu pada terminologi simbolik dalam tradisi kelompok Kristen Mormon.

Upaya mendeskripsikan keberagamaan juga dilakukan melalui tingkat kematangan beragama yang dimiliki individu. Tingkat kematangan dalam konteks ini mengacu pada prinsip bagaimana agar perilaku keberagamaan yang dimunculkan individu memiliki landasan nalar yang kuat dan moralitas yang berbasis pada nilai-nilai kebaikan universal. Dover, Miner dan Dowson (2007) menawarkan konsep kematangan beragama melalui empat dimensi, yaitu: (1) integrasi iman dan nalar dalam menjalankan ajaran agama (*faith and reason*); (2) proses pencarian kebenaran melalui berbagai gagasan, informasi dan paradigma (*seeking truth*); (3) penerimaan terhadap temuan-temuan sains dan integrasinya dengan doktrin agama (*sains and religion*), serta (4) komitmen untuk

melakukan proses refleksi terhadap keyakinannya (*reflective commitment*). Mengacu pada asumsi bahwa keberagamaan merupakan proses dinamis dari dalam diri manusia, maka upaya untuk mendeskripsikan konsep keberagamaan juga harus terus dilakukan. Hal ini merupakan satu hal yang penting karena setiap agama memiliki basis keyakinan dan asumsi yang berbeda-beda. Perbedaan ini sangat mungkin membawa dampak pada perbedaan proses psikologis dalam penghayatannya. Sebagai contoh, dimensionalitas wilayah agama menjadi wilayah sakral dan profan berasal dari tradisi agama-agama Barat (Yahudi, Kristen dan Islam), sedangkan dalam agama-agama timur semacam Shinto dan Kong Hu Cu, dimensionalitas ini tidak berlaku (Rakhmat, 2005). Perbedaan ini tentunya akan melahirkan proses psikologis yang berbeda, sehingga upaya untuk memahami atau mengevaluasi konsep yang sama pada dua kelompok yang berbeda secara otomatis juga akan berbeda.

Fundamentalisme Agama

Seiring dengan semakin maraknya kasus kekerasan yang mengatasnamakan agama, fundamentalisme sebagai sebuah sikap ortodoks terhadap gagasan atau ideologi juga diatribusikan dengan paham keagamaan. Sejauh ini, istilah fundamentalisme agama mengacu pada kalangan yang menolak mencairkan prinsip-prinsip agama mereka berdasarkan konteks kekinian (Munson, 2003). Mengacu pada sejarahnya, kata fundamentalisme digunakan bermula dari judul essay yang berjudul "Fundamentals" yang muncul di Amerika sekitar tahun 1910-1915. Istilah ini digunakan untuk mengkategorikan teologi eksklusif, yaitu kepercayaan mutlak terhadap wahyu, ketuhanan Al-Masih, mukjizat Maryam yang melahirkan ketika masih perawan,

serta kepercayaan lain yang masih diyakini oleh golongan fundamentalis Kristen sampai sekarang (Ali, 2003). Sebagian pengamat sejarah berpendapat bahwa fundamentalisme pada mulanya terbatas kepada penganut Protestan di Amerika Serikat. Istilah ini mengacu pada para penginjil dalam golongan Protestan dan juga golongan Karzemy yang tumbuh pesat sebagai satu sekte dalam agama Kristen. Banyak juga yang menganggap bahwa fundamentalisme adalah segolongan masyarakat desa, atau sekelompok masyarakat terpencil yang tinggal di kota kecil yang sebagian besar penduduknya beragama Kristen Protestan. Kemudian gerakan fundamentalisme menjadi gerakan militan agama yang menggunakan kekuatan politik, sebagai alat untuk memerangi apa yang dianggap sebagai gerakan liberalisme (Ali, 2003). Perspektif psikologi keberagamaan terkait fundamentalisme fokus pada upaya memahami batasan atau karakteristik fundamentalisme dan upaya untuk mengembangkan alat deteksinya secara kuantitatif (Altemeyer, 1998). Namun demikian, pemahaman semacam ini mendapat kritik dari Hood, Hill dan Williamson (2005) yang menyatakan bahwa apapun ungkapan para ilmuwan sosial mengenai fundamentalisme selama ini tidak lebih dari stereotipe mereka terhadap fundamentalisme itu sendiri. Hal yang sama juga ditegaskan oleh Munson (2003), bahwa istilah fundamentalisme seringkali digunakan oleh para ahli secara sembarangan dan melampaui berbagai ciri khusus yang dimiliki sebuah gerakan.

Dalam perspektif psikologi modern, konsep fundamentalisme dipandang sebagai sebuah gangguan psikologis karena banyak penelitian yang menemukan bahwa konsep ini memiliki keterkaitan dengan prasangka rasial (Altemeyer & Hunsberger, 1992; Putra & Wongkaren, 2010), agresi otoriter

(Altemeyer & Hunsberger, 1992), dan dominasi sosial (Putra & Wongkaren, 2010). Salah satu karakteristik fundamentalis sebagaimana disampaikan oleh Brasher (Munson, 2003) adalah ketidakpercayaan terhadap prinsip-prinsip kemanusiaan universal, dan memandang prinsip-prinsip tersebut 'hanya' sebatas buatan manusia yang tidak dapat dipersandingkan dengan Firman Tuhan (dalam tafsir mereka). Oleh karenanya, karakteristik fundamentalisme senantiasa membawa tarikan yang sangat kuat melalui narasi eskatologi yang bersumber dari setiap tradisi mereka. Altemeyer dan Hunsberger (1998) menekankan bahwa fundamentalisme dapat dimaknai sebagai ukuran sikap individu terhadap keyakinan agama yang dianutnya. Lebih lanjut, fundamentalisme dapat dimaknai sebagai manifestasi otoritarianisme sayap kanan dalam keyakinan agama (Altemeyer & Hunsberger, 1998). Beberapa karakteristik fundamentalisme sebagaimana yang dijelaskan oleh Altemeyer dan Hunsberger (1998) antara lain mendorong standar ganda dalam pendidikan agama di sekolah, yaitu bahwa agama yang dianutnya harus diajarkan di sekolah sementara agama lain tidak boleh diajarkan. Selain itu, fundamentalisme juga menolak temuan sains yang terlihat kontradiktif dengan dogma agama sebagaimana yang mereka yakini, menolak kritik yang melemahkan keyakinan teologis, dan semangat dalam mengajak orang lain masuk secara formal ke dalam agamanya. Dalam konteks ini, Altemeyer dan Hunsberger (1998) memandang bahwa fundamentalisme merupakan konstruk yang dimiliki oleh setiap penganut agama dengan level yang berbeda-beda.

Tidak semua kajian tentang fundamentalisme memandang bahwa konsep ini merupakan prediktor atas berbagai proses psikologis yang sifatnya

negatif. Blowgowska dan Saroglow (2013) misalnya, menemukan bahwa fundamentalisme memiliki korelasi yang positif dengan perilaku prososial, khususnya terhadap *ingroup*. Selain itu, fundamentalisme juga identik dengan dimensi kepribadian *agreeableness* dan mudah memaafkan. Secara kognitif, karakteristik fundamentalisme juga diindikasikan dengan dogmatisme dan ketidakmampuan mengintegrasikan kompleksitas dalam isu-isu moral dan eksistensial (Blowgowska & Saroglow, 2013). Lebih lanjut, ditekankan juga bahwa karakteristik fundamentalisme memiliki pemahaman yang literal terhadap kitab suci dan kepatuhan terhadap otoritas dalam kelompok. Hal ini kemudian berimplikasi pada sikap prososial dan antisosial sekaligus, yakni prososial terhadap *ingroup* dan antisosial terhadap *outgroup*.

Dalam kajian psikologi, fundamentalisme yang dipahami sebagai konstruk psikologis juga dikembangkan menjadi sebuah alat ukur. Salah satu bentuk alat ukur yang paling banyak digunakan adalah *Religious Fundamentalism Scale (RFS)* (Altemeyer & Hunsberger, 1998), baik versi 20 maupun 12 item. Selain itu juga ada alat ukur yang dikembangkan untuk kelompok agama Islam, yaitu *Islamic Doctrinal Orthodoxy* (Ji & Ibrahim, 2007). Dalam konteks di Indonesia, adaptasi terhadap RFS salah satunya dilakukan oleh Putra dan Wongkaren (2010) yang meneliti tentang fundamentalisme pada kelompok muslim. Ketika sebuah konsep fundamentalisme yang berbasis pada agama tertentu ditarik pada kelompok agama lain, disinilah sebuah permasalahan akan muncul. Hal ini karena setiap agama memiliki kekhasannya masing-masing, baik pada wilayah ajaran maupun penghayatan para penganutnya. Dan dua hal tersebut berbeda antara satu agama dengan agama

yang lain. Hal inilah yang oleh Hood, dkk (2005) disebut sebagai kenyataan bahwa konsep fundamentalisme yang dikembangkan oleh para ahli adalah stereotipe mereka tentang fundamentalisme.

Penulis pernah mencontohkan hal ini (Wibisono, 2014), bahwa fundamentalisme sebagai sikap terhadap ajaran agama yang berkonotasi negatif dan berbasis pada masyarakat Kristen di Manitoba (Altemeyer & Hunsberger, 1998) tidak dapat langsung diadopsi untuk konteks masyarakat Muslim yang memiliki tradisi dan pola penghayatan agama berbeda. Dalam tradisi Islam, dikenal wilayah ajaran yang bersifat *ushuul* (mendasar) dan yang bersifat *furuu'* (percabangan). Wilayah *ushuul* merupakan pokok-pokok ajaran yang disepakati oleh hampir keseluruhan oleh umat Islam, sementara wilayah *furuu'* sangat terbuka terhadap kemungkinan perbedaan sebagai akibat beragamanya metode dalam *berijtihad*. Dalam pola penghayatan yang umum, berbagai ajaran yang bersifat *ushuul* memang seharusnya disikapi secara mendasar (fundamental), sehingga setiap orang Islam pasti mensikapinya demikian, Misal: semua orang Islam yang meyakini bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Tuhan, bahwa Kitab Alquran adalah sumber kebenaran dan tidak ada orang Islam yang meyakini bahwa sholat lima waktu bukanlah kewajiban. Oleh karenanya, dalam pengukuran fundamentalisme yang berkonotasi negatif, poin-poin tersebut tidak dapat dijadikan sebagai indikator. Hal inilah yang menurut penulis perlu diperhatikan dalam formulasi dan operasionalisasi konsep fundamentalisme. Jangan sampai ketidaktepatan dalam formulasi konsep ini justru menimbulkan prasangka yang membawa dampak negatif atas kelompok-kelompok tertentu. Oleh karenanya, upaya konseptualisasi dan operasionalisasi

konsep fundamentalisme agama harus mengacu pada ajaran maupun tradisi agama yang dijadikan sebagai fokus kajian.

Keberagamaan dan Kesehatan Mental

Beberapa tahun terakhir, terjadi perubahan sikap terkait agama dalam kajian psikologi yang sebelumnya sangat negatif menjadi fokus pada dampak positifnya terhadap kesehatan mental dan kualitas hidup (Petruta & Maria, 2011). Keberagamaan bahkan dimasukkan ke dalam konstruk yang relevan bagi psikologi positif. Hal ini mengacu pada banyak temuan yang menunjukkan bahwa keberagamaan secara signifikan terkait dengan kesehatan fisik dan mental, toleransi, perilaku prososial dan hubungan interpersonal yang positif (Tsang & McCollough dalam Petruta & Maria, 2011). Salah satu fokus kajian psikologi keberagamaan adalah mengungkap pengaruh keberagamaan (*religiosity*) terhadap berbagai proses psikologis dalam diri individu. Ismail dan Desmukh (2012) membuktikan bahwa keberagamaan individu berkorelasi positif dengan kesejahteraan psikologis dan berkorelasi negatif dengan perasaan kesepian serta kecemasan. Lim dan Putnam (2010) menegaskan keterkaitan antara keberagamaan dan kepuasan hidup dengan menjelaskan bahwa keberagamaan mampu meningkatkan kepuasan hidup individu karena melalui keberagamannya, individu menjalankan peribadatan dan menjalin hubungan sosial dengan komunitasnya. Keberagamaan dalam konteks ini cenderung mengacu pada pengertian seberapa tinggi level penghayatan individu atas ajaran agama yang diyakininya dan berbagai konsep yang bersumber dari ajaran atau tradisi agama tertentu, seperti efek kesabaran, efek kebersyukuran, efek memaafkan, efek sikap *qana'ah*, efek sholat, efek meditasi, efek *dzikir*, dan lain sebagainya.

Penjelasan tentang bagaimana keberagamaan memberikan dampak terhadap kesehatan mental, salah satunya disampaikan oleh Haugh (1998) yang menggunakan empat dimensi keberagamaan, yaitu kognitif, perilaku, afektif dan perkembangan. Proses kognitif yang berbasis keberagamaan akan diindikasikan oleh interpretasi atas pengalaman hidup dengan basis spiritual, penerimaan terhadap masa lalu, apresiasi terhadap masa kini, dan harapan positif atas masa depan. Bentuk perilaku keberagamaan yang memberikan dampak positif bagi kesehatan mental antara lain tradisi dan ritual dalam keberagamaan yang mengarahkan individu untuk merefleksikan ke dalam diri dan lingkungan di sekitarnya. Dimensi afektif ditunjukkan oleh bagaimana keberagamaan dapat mengantarkan individu untuk tetap memiliki harapan, cinta, kepedulian dan rasa aman. Dimensi perkembangan ditunjukkan oleh bagaimana keberagamaan membantu individu untuk mengintegrasikan berbagai pelajaran dan pengalaman yang diperoleh sepanjang hidupnya.

Penjelasan lain juga disampaikan oleh Pargament, Ano dan Wachholtz (2005), bahwa agama memberikan berbagai tujuan dalam kehidupan sehari-hari selama fase krisis yang dihadapi individu. Keberagamaan individu memberikan dampak positif terkait kesehatan mental melalui lima penjelasan (Pargament, dkk, 2005). *Pertama*, keberagamaan merupakan sebuah proses pencarian akan makna. Hal ini terkait dengan kondisi ketika individu mengalami krisis, maka melalui keberagamaan-nya ia dapat memperoleh kerangka pandang untuk menafsirkan dan memahami situasi yang dihadapi. *Kedua*, ketika menghadapi kondisi yang diharapkan, keberagamaan mampu mengantarkan individu pada kondisi yang berdaya dan kemampuan

mengendalikan (*control*). *Ketiga*, keberagamaan mampu mereduksi perasaan cemas yang dirasakan individu ketika mengalami kondisi yang tidak menyenangkan. *Keempat*, mengutip penjelasan Emile Durkheim, bahwa keberagamaan mampu memfasilitasi terbangunnya kohesi sosial dan menumbuhkan solidaritas sosial yang mengarahkan pada terciptanya intimasi sosial di tengah komunitas. *Kelima*, keberagamaan mampu mengantarkan individu pada proses transformasi dalam pemaknaan hidupnya ketika menghadapi kondisi yang tidak diinginkan. Selain mengacu pada dampak positif pada ranah personal, para ahli juga banyak yang mengkaji bagaimana dampak konsep keberagamaan pada capaian tujuan pernikahan. Melalui studi terhadap 57 pasangan dari berbagai agama, Lambert dan Dollahite (2008) menemukan bahwa keberagamaan mengantarkan pernikahan pada kondisi yang stabil dan keluarga yang berfungsi optimal. Hal ini mengacu pada kenyataan bahwa pada mereka yang menjadikan keberagamaan sebagai bagian dari hidupnya, akan memandang Tuhan sebagai pihak ketiga yang selalu mengawasi perjalanan pernikahan mereka. Selain itu, pernikahan yang dijalankan dengan landasan keberagamaan, lebih dipandang sebagai ikatan yang kuat dan abadi bahkan hingga kehidupan pasca kematian (*akherat*).

Kajian terkait efek keberagamaan terhadap kesehatan mental tidak hanya dikembangkan pada wilayah penelitian dasar sebagai basis teori, melainkan juga dikembangkan pada tataran penelitian terapan. Orientasi dari pola ini adalah untuk menciptakan suatu bentuk perlakuan, baik yang sifatnya terapi maupun *treatment* komunitas dalam membantu individu menghadapi berbagai bentuk gangguan psikologis. Pola yang dikembangkan biasanya dengan

mengintegrasikan terapi yang sudah ada dengan prinsip-prinsip keberagamaan atau spiritualitas yang bersumber dari agama tertentu. Petruta dan Maria (2011) mengungkapkan bahwa kemampuan terapis mengintegrasikan pola keberagamaan klien menjadi sesuatu yang penting dalam konteks kekinian. Pada beberapa tahun terakhir, terjadi peningkatan popularitas terapi yang diintegrasikan dengan prinsip-prinsip yang bersumber dari ajaran agama. Hal ini bertujuan untuk mengatasi kemungkinan adanya kesenjangan antara terapi asli dengan kondisi klien sebagai individu yang beragama (Petruta & Maria, 2011). Hal ini terlihat semakin signifikan berdasarkan hasil survey *Gallup International* (2012) yang menghasilkan kesimpulan bahwa 59% penduduk dunia merasa bahwa mereka adalah orang yang religius. Sedangkan yang tidak hanya 23%, dan yang secara tegas mengaku sebagai Atheis sebesar 13%.

Upaya untuk memahami dan meningkatkan kesehatan mental serta kualitas hidup masyarakat Indonesia tentu saja tidak dapat dilepaskan dari konsep keberagamaan. Hal ini mengacu pada kenyataan bahwa masyarakat Indonesia merupakan masyarakat yang beragama. Bahkan, salah satu butir dasar Negara yang digunakan adalah Ketuhanan Yang Maha Esa. Berbagai upaya meningkatkan kesehatan mental dan membantu berbagai kelompok bangkit dari kondisi krisis, terutama pasca bencana banyak menggunakan model terapi yang diintegrasikan dengan prinsip-prinsip agama. Beberapa peneliti dari Program Studi Psikologi UII banyak mengembangkan bentuk terapi yang diintegrasikan dengan prinsip-prinsip ajaran agama. Rumiani, (2010) mengembangkan program pendidikan pengasuhan yang berbasis spiritualitas guna mengurangi perilaku mengabaikan

pada orangtua terhadap anak. Uyun (2012) mengembangkan intervensi psikologis bagi korban bencana alam dengan menggunakan konsep syukur, sabar, sholat dan dzikir yang merupakan bagian dari ajaran agama Islam. Rachmawati (2011) juga mengembangkan bentuk intervensi *peer counseling* berbasis nilai Islam sebagai upaya untuk mereduksi tingkat kenakalan pada remaja. Mengacu pada kondisi lingkungan di Indonesia yang rawan bencana, maka upaya untuk mengembangkan konsep keberagamaan dalam kaitannya dengan kesehatan mental dan peningkatan kualitas hidup tidak dapat berhenti hanya pada ranah teoritis, melainkan juga ranah praktis. Hal ini antara lain dapat dilakukan melalui integrasi model intervensi psikologi yang sudah ada dengan nilai-nilai agama. Selain itu juga dapat dilakukan dengan menggali berbagai ritual agama dan tradisi keberagamaan serta mengembangkannya menjadi sebuah bentuk intervensi psikologis yang berorientasi pada peningkatan kesehatan mental dan kualitas hidup.

Prasangka dan Diskriminasi antar Kelompok Agama

Isu mengenai keberagamaan akhir-akhir ini tidak dapat dipisahkan dari kenyataan tentang hadirnya prasangka, bahkan konflik antar pemeluk agama. Tidak hanya antar pemeluk agama yang berlainan, melainkan juga antar aliran dalam satu agama yang sama. Prasangka, dalam kajian psikologi sosial didefinisikan sebagai komponen perasaan sebagai bagian dari sikap terhadap kelompok atau kategori sosial tertentu (Baron & Branscombe, 2012). Istilah prasangka cenderung dimaknai sebagai perasaan negatif atau antipatik terhadap kelompok sosial tertentu. Sebagai komponen sikap, prasangka memang tidak selalu muncul dalam bentuk perilaku atau aksi riil

terhadap kelompok yang menjadi objek. Faktor yang turut menentukan antara lain penegakan hukum, tekanan sosial, perasaan takut akan pembalasan, dan lain sebagainya. Perilaku nyata yang merupakan perwujudan dari adanya prasangka terhadap kelompok lain adalah diskriminasi.

Pada prinsipnya, agama merupakan ajaran Tuhan yang disampaikan kepada manusia sebagai jalan hidup untuk kembali kepada-Nya. Meskipun ada beragam definisi dan batasan mengenai agama, namun keyakinan tentang sosok transenden merupakan bagian pokok ajaran agama. Namun demikian, kenyataan sejarah menunjukkan bahwa agama juga menjadi bagian integral dari identitas personal maupun kelompok. Hal ini kemudian memunculkan eksistensi kelompok-kelompok keagamaan tertentu yang berbeda satu sama lain. Lebih jauh dari itu, pada setiap kelompok agama juga melahirkan aliran-aliran yang pada tataran tertentu berbeda satu sama lain. Mengacu pada kondisi ini, munculnya prasangka antar kelompok agama maupun antar kelompok aliran dalam satu agama tertentu merupakan sebuah konsekuensi logis.

Bangsa Indonesia sebagai bangsa yang majemuk dalam hal suku dan agama menghadapi tantangan yang cukup berat dalam upaya memelihara perbedaan agar tidak melahirkan prasangka, apalagi diskriminasi. Terlebih saat ini, ketika kran keterbukaan sedemikian lebar dan setiap kelompok memiliki keleluasaan untuk mengekspresikan gagasannya, maka munculnya prasangka yang mengarah pada diskriminasi juga semakin marak. Perkembangan media sosial yang difasilitasi teknologi internet rupanya juga menjadi faktor yang secara signifikan menguatkan munculnya prasangka dan diskriminasi. Berdasarkan pengamatan yang dilakukan penulis pada kolom

komentar berbagai berita *online*, topik yang kemudian memunculkan indikasi perilaku diskriminatif dalam dunia maya adalah pemberitaan yang menyangkut persoalan agama. Kajian tentang prasangka antar kelompok agama telah banyak dikembangkan dalam psikologi.

Fischer, Greteimeyer, Kastenmuller (2007) mengungkapkan sebuah hasil penelitian tentang prasangka terhadap Muslim pada masyarakat Jerman. Hasil penelitian menyatakan bahwa masyarakat Jerman mempersepsi bahwa orang Islam memiliki kecenderungan agresifitas yang lebih besar daripada orang Kristen. Sehingga orang Islam cenderung mendukung terorisme jika dibandingkan dengan orang Kristen. Namun demikian, masyarakat Jerman juga mempersepsi bahwa orang Islam cenderung memiliki identitas keberagamaan yang lebih kuat dibandingkan dengan orang Kristen.

Perspektif psikologi keberagamaan terhadap fenomena prasangka antar kelompok agama berbeda dengan perspektif psikologi sosial yang melihat prasangka secara lebih umum. Perspektif psikologi sosial memahami prasangka sebagai respon atas terancamnya *self esteem* suatu kelompok, perebutan atas sumber daya yang sama-sama dipersepsi bernilai bagi kedua kelompok, dan dampak kategorisasi sosial yang terjadi di tengah masyarakat (Baron & Branscombe, 2012). Psikologi keberagamaan berpijak pada asumsi bahwa pemahaman atas konsep psikologis tertentu tidak dapat dipisahkan dari pola penghayatan individu atas agamanya serta ajaran agama tersebut. Oleh karenanya, dalam perspektif ini pemahaman terhadap prasangka dan diskriminasi antar kelompok agama tidak dapat dilepaskan dari keduanya. Sebagai contoh, Allport dan Ross (1967) menekankan bahwa orientasi keberagamaan individu memiliki keterkaitan erat dengan prasangka

terhadap kelompok agama lain. Individu yang memiliki orientasi keberagamaan ekstrinsik cenderung lebih tinggi tingkat prasangkanya dibanding individu yang memiliki orientasi keberagamaan intrinsik.

Selain itu, perspektif psikologi keberagamaan juga melihat prasangka dan diskriminasi antara kelompok agama memiliki keterkaitan erat dengan konsep fundamentalisme, meskipun, upaya memahami fundamentalisme tidak dapat dilepaskan dari muatan ajaran dan nilai setiap agama. Kenyataan bahwa setiap agama memiliki teks sakral juga dipandang memiliki kaitan erat dengan konsepsi prasangka dan diskriminasi antar agama. Blogowska dan Saroglow (2013) menyatakan bahwa sikap terhadap kelompok agama lain sangat dipengaruhi oleh pembacaan terhadap teks-teks yang bernuansa otoritatif dan kekerasan dalam suatu agama. Dalam kajian lebih lanjut, penulis juga memandang bahwa prasangka antar kelompok agama tidak dapat dipisahkan dari pemahaman terhadap ajaran eskatologi suatu agama, terutama terkait dengan doktrin keselamatan dalam tahap kehidupan pasca kematian di dunia. Pemahaman terhadap konsepsi ini menjadi sesuatu yang krusial bagi psikologi keberagamaan dalam memandang fenomena prasangka dan diskriminasi antar kelompok agama maupun antar aliran dalam suatu agama. Mengingat, salah satu tendensi yang paling kuat dalam keberagamaan individu adalah upaya mencari keselamatan dalam kehidupan pasca kematian.

Penutup

Mengacu pada berbagai dinamika kehidupan keberagamaan yang muncul di tengah masyarakat saat ini, psikologi keberagamaan sangat relevan untuk dikaji dan dikembangkan. Pengembangan kajian ini tentu saja harus mengacu pada kondisi riil yang terjadi. Tiga isu sentral yang

penulis sampaikan merupakan fenomena yang saat ini mudah dijumpai dalam konteks kehidupan di Indonesia. Kajian psikologi keberagamaan diperlukan di Indonesia mengacu pada kebutuhan untuk memahami dan mengantisipasi berbagai pola keberagamaan yang tidak berorientasi pada tujuan hakiki suatu agama, yaitu perdamaian dan kasih sayang. Oleh karenanya, dalam konteks ini diperlukan upaya memahami berbagai fenomena perilaku keberagamaan berdasarkan karakteristik spesifik masing-masing agama, sehingga tidak terjadi justifikasi suatu tradisi atau agama dengan menggunakan standar agama yang berbeda. Selain itu, upaya mengembangkan berbagai bentuk intervensi psikologis yang bersumber atau berintegrasi dengan nilai-nilai dan tradisi agama juga relevan untuk dikembangkan.

Daftar Pustaka

- Abdullah. A. (1996). *Studi agama: Normativitas atau historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- All, H.I. (2003). Menelusuri sejarah dan makna fundamentalisme. *Jurnal Nuansa*, 1 (1)
- Allport, G.W. (1966). The religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study for Religion*, 5 (3), 447-457.
- Allport, G.W., & Ross, M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5 (4), 432-443.
- Altemeyer, B., & Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, dan prejudice. *The international Journal for The Psychology of Religion*, 2(2), 113-133.

- Baron, R. A., & Branscombe, N. R. (2012). *Social psychology*. 13th edition. Boston: Pearson.
- Batson, C.D., Naifeh, S.J., & Pate, S. (1978). Social desirability, religious orientation and racial prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17 (1), 31-41.
- Blowgowska, J., & Saroglow, V. (2013). For better or worse: Fundamentalists' attitudes toward outgroups as a function of exposure to authoritative religious texts. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 23, 103-125.
- Donahue, M. J. (1985). Intrinsic and extrinsic religiousness: The empirical research. *Journal for the Scientific Study for Religion*, 24 (4), 418-423.
- Dover, H., Miner, M., & Dowson, M. (2007). The nature and structure of muslim religious reflection. *Journal of Muslim Mental Health*, 2, 189-210.
- Fischer, P., Greitemeyer, T., & Kastenmuller, A. (2007). What do we think about muslims? The validity of westerners' implicit theories about the associations between muslims' religiosity, religious identity, aggression potential, and attitudes toward terrorism. *Group Processes and Intergroup Relations*, 10 (3), 373-382.
- Haugh, I.E. (1998). Including a spiritual dimension in family therapy: Ethical considerations. *Contemporary Family Therapy*, 20 (2), 181-194.
- Hood, R. W., Hill, P.C., & Williamson, W.P. (2005). *The psychology of religious fundamentalism*. London: The Guildford Press.
- Ismail, Z., & Desmukh, S. (2012). Religiosity and psychological well being. *International Journal of Business and Social Science*, 3 (11), 20-28.
- Ji, C.H.C., & Ibrahim, Y. (2007). Islamic doctrinal orthodoxy and religious orientations: Scale development and validation. *The International Journal for The Psychology of Religion*, 17 (3), 189-208.
- Lambert, N.M., & Dollahite, D.C. (2008). The threefold cord: Marital commitment in religious couples. *Journal of Family Issues*, 29 (5), 592-614.
- Lim, C., & Putnam, R.D. (2010). Religion, social networks, and life satisfaction. *American Sociological Review*, 75 (6), 914-933.
- Maarif, S. (2010). *Politik identitas dan masa depan pluralisme kita*. Jakarta: Yayasan Paramadina.
- Munson, H. (2003). Fundamentalism. *Religion*, 33, 381-385.
- Nelson, J.M. (2009). *Psychology, religion and spirituality*. New York: Springer.
- Neyrick, B., Vansteenkiste, M., Lens, W., & Soenens, B. (2010). Updating Allport's and Batson's framework of religious orientations: A reevaluation from the perspective of self determination theory and Wulff's social cognitive model. *Journal for Scientific Study of Religion*, 49 (3), 425-438.

- Nielsen, M. E. (1995). Operationalizing religious orientation: Iron rods and compasses. *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied*, 129 (5), 485-494.
- Pargament, K. I., Ano, G. G., Wachholtz, A. B. (2000). The religious dimensions of coping advances in theory, research, and practice. In R. F. Paloutzian, & C. L. Park (Eds). *The Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford Press.
- Petruta, P. R., & Marla, N. T. (2011). Ways of approaching religiosity in psychological research. *The Journal of International Social Research*, 4 (8).
- Putra, I. E., & Wongkaren, Z. A. (2010). Skala fundamentalisme Islam dan pengaruhnya terhadap prasangka. *Psikobuana*, 1 (3).
- Rachmawati, M. A. (2011). Peer counseling islami sebagai upaya preventif mengurangi kenakalan remaja (Islamic peer counseling for reducing juvenile delinquency). *Proceeding of International Convergence and The 3rd of Congress of Association of Islamic Psychology Fakultas Psikologi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang (3)* ISBN 978-602-958-389-2 Juli 2011
- Rakhmat, J. (2005). *Psikologi agama: Suatu pengantar*. Bandung: Mizan.
- Rumiani. (2010). Spiritual parenting education as an alternative to reduce neglecting behavior. *Proceeding International Seminar di Universitas Negeri Yogyakarta*, ISBN: 979-26-1819-8
- Salleh, M. S. (2012). Religiosity in development: A theoretical construct on Islamic based development. *International Journal of Humanities and Social Science*, 2 (14), 266-274.
- Subandi, M. A. (1994). Psikologi agama: Sebuah tinjauan historis. *Buletin Psikologi*, 1, 7-9.
- Uyun, Q. (2012). *Sabr' (patience) 'shalat' (praying) and 'dhikr' (remembrance) as spiritual intervention for reducing psychological symptoms in region of Merapi eruption in Yogyakarta Indonesia. 30th International Congress of Psychology Cape Town South Africa.*