

## **Al-Nafs Sebagai Self Dalam Konstruk Self-Esteem Menurut Perspektif Al-Hadith [Al-Nafs as the Self in Self-Esteem Construct in Hadith Perspective]**

Nabilah Hasan\*  
Faisal Ahmad Shah

Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya,  
50603, Kuala Lumpur, Malaysia

\*Corresponding author: [nabilah75@gmail.com](mailto:nabilah75@gmail.com)

**Received Date:** 16 April 2018

**Accepted Date:** 22 January 2019

### **Abstract**

*Self-esteem, which is translate to taqdir al-dhat in Arabic, is one of constructs discussed in psychology. Self-esteem is made up of individual thoughts, opinion and feelings about himself. This study aims to identify the essence of al-dhat in taqdir al-dhat, which is crucial to be estimated from time to time, to ensure that the concept of self-esteem is well understood in al-Quran and al-Hadith perspective. Thematic Hadith Analysis (al-Hadith al-Mawdu'i) method was adopted, beginning from redefining the meaning of self-esteem as taqdir al-dhat in language and hadith perspective. The new definition is used as the basis in creating thematic codes to identify thematic ahadith in Sahih al-Bukhari. The analysis shows that thematic ahadith emphasize the importance of al-nafs valuation as the original source of individual thoughts, feelings, decisions, attitudes and behaviours. The finding gives a new paradigm of self-esteem concept, therefore, provides new focus in self-esteem building.*

**Keywords:** Hadith, Taqdir al-Dhāt, 'Ilm al-Nafs, Psychology, Human Development

### **Abstrak**

*Self-esteem, yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab sebagai taqdir al-dhat, adalah salah satu konstruk yang dibincangkan dalam ilmu psikologi. Self-esteem terbentuk daripada fikiran, tanggapan, dan perasaan seseorang terhadap dirinya sendiri. Kajian ini dijalankan bagi mengenalpasti intipati entiti al-dhat ataupun self yang kritikal dinilai dari masa ke masa bagi memastikan konsep taqdir al-dhāt difahami menurut perspektif ilmu wahyu. Kajian dilakukan dengan metod al-Hadith al-Mawdu'i, bermula dengan mentakrifkan semula self-esteem sebagai taqdir al-dhat menurut perspektif bahasa sebelum membincangkannya dalam konteks ilmu wahyu.*

Definisi ini dijadikan asas dalam membina kod bagi mengenalpasti hadith-hadith tematik yang berkaitan dalam Kitab Sahih al-Bukhari. Kod-kod yang terlibat ialah kalimah *al-nafs*, kalimah *al-qalb*, *a'māl al-nafs*, *amrād al-nafs*, dan keadaan serta kalimah yang menunjukkan nilai diri insan. Analisis hadith-hadith tematik yang diperolehi membuktikan kemandirian unsur *al-nafs* dan menekankan penilaian *al-nafs* sebagai sumber asal yang membentuk pemikiran, perasaan, keputusan, sikap dan tingkahlaku seseorang. Dapatan ini memberi paradigma baru dalam memahami konsep *self-esteem* menurut al-Hadith seterusnya menawarkan fokus baru dalam usaha meningkatkan *self-esteem*.

**Kata kunci:** Hadith, *Taqdir al-Dhāt*, *Self-Esteem*, Psikologi, Pembangunan Insan

## Pendahuluan

Wahyu yang dibawa oleh Nabi Muhammad s.a.w mengandungi dua perkara asas. Pertama ialah petunjuk iman, dan kedua ialah ilmu. Tanggungjawab para ulama' sejak zaman berzaman ialah menjelaskan petunjuk dan ilmu yang terkandung dalam wahyu tersebut, baik di dalam ayat-ayat al-Quran, mahupun dalam nas al-Hadith. Kenyataan ilmu terkandung dalam ilmu wahyu jelas dalam hadith riwayat Abu Musa al-Asy'ari, bahawa Nabi Muhammad SAW bersabda :

"مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْعَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا نَوِيَّةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلَأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبٌ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ، فَفَعَّ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ، فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قَيْعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً، وَلَا تُنْبِتُ كَلَأً، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَتَهُ فِي دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ، فَعَلِمَ وَعَلِمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ."

(Hadith ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī (1993) dalam Sahih al-Bukhari, Jilid 1, Kitab al-'Ilm, Bab Faḍl Man 'Alima wa 'Allama, Hadith nombor 79).

Maksudnya : "Perumpamaan petunjuk (iman) dan ilmu yang Allah utuskan saya membawanya, sama seperti hujan lebat yang menimpa bumi. Di antara bumi itu ada yang tanahnya subur, ia menyerap air dan dapat pula menumbuhkan tumbuhan dan rumput rampai yang banyak. Ada pula yang tanahnya hanya menakung air, tidak menyerap, oleh itu Allah beri manfaat kepada manusia melalui tanah itu. Mereka dapat minum, mengairi tanaman dan menjalankan aktiviti pertanian. Hujan lebat itu menimpa bahagian bumi lain lagi. Tanahnya betul-betul gersang. Tidak menakung air dan tidak pula menyerap air supaya dapat menumbuhkan tumbuh-tumbuhan. Itulah perumpamaan orang yang mendalam ilmunya tentang agama Allah. Allah berikan manfaat kepadanya dengan perkara yang aku utuskan membawanya, lalu dia mendapat ilmu dan mengajar orang lain. Itulah juga perumpamaan orang yang langsung tidak mengangkat kepala terhadap ilmu yang kubawa, (langsung tidak mempedulikan ilmu yang dibawa oleh Nabi

Muhammad s.a.w), dan tidak menerima langsung petunjuk yang aku diutuskan supaya membawanya."

Mesej Nabi Muhammad SAW dalam hadith riwayat Abu Musa al-Asy'ari di atas jelas menegaskan bahawa apa yang dibawa oleh baginda itu, selain mengandungi petunjuk, ia juga mengandungi ilmu. Dr Yusuf al-Qaradawi (1998 : 87) dalam *al-Sunnah Masdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadarah* mengatakan :

"Al-Sunnah, selepas al-Quran, adalah sumber ilmu fiqh dan ilmu syariat Islam, sumber rujukan dalam bidang dakwah dan bimbingan, dan juga sumber ilmu pengetahuan, sama ada pengetahuan tentang agama, mahupun kemanusiaan dan kemasyarakatan. Sunnah diperlukan oleh manusia, bagi meluruskan jalan hidup mereka, memperbaiki kesilapan mereka, dan juga menyempurnakan ilmu yang mereka dapati melalui usaha dan kajian."

*Ilmu al-Nafs* adalah terjemahan dalam Bahasa Arab bagi ilmu psikologi. Subjek utama dalam perbincangan *ilmu al-nafs* adalah *al-nafs* itu sendiri. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993 : 12) menegaskan bahawa tugas membangunkan dan membentuk *al-nafs* dalam diri insan menjadi tugas asas Nabi Muhammad SAW dan para rasul. Oleh yang demikian, '*ilm al-nafs* perlu didasari dengan nilai, cara memahami *al-nafs* dan cara membina *al-nafs* yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad SAW. '*ilm al-nafs* yang patut menjadi panduan umat Islam ialah *ilm al-nafs al-Islami*, adalah sepertimana didefinisikan oleh Dr Muhammad Uthman Najati (2001 : 16) sebagai :

"علم النفس القائم على أساس التصور الإسلامي للإنسان، وعلى أساس مبادئ الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية."

Maksudnya: 'Psikologi yang dibangunkan di atas tasawwur Islam terhadap manusia, dan di atas prinsip-prinsip asas Islam, serta realiti syariat Islam.'

Ini bermakna, konsep *self-esteem* sebagai salah satu konstruk dalam '*ilm al-nafs* perlu dilihat menerusi perspektif '*ilm al-nafs al-Islami* yang berasaskan al-Quran dan al-Hadith sebagai penjelas kepada al-Quran. Meskipun terma *self-esteem* hanya dikenali dalam ilmu psikologi moden, konsep kepentingan "pendapat tentang nilai yang diberikan oleh seseorang terhadap dirinya" sudah wujud dalam Islam, diasaskan oleh ayat 139 Surah Ali Imran. Firman Allah s.w.t. :

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

Maksudnya : "Dan janganlah kamu merasa lemah dan janganlah kamu berdukacita, padahal kamulah orang-orang yang tertinggi jika kamu orang-orang yang beriman."

Menurut Ibn 'Āsyūr (1984 : 98) ayat ini menunjukkan larangan terhadap perkara yang boleh menyebabkan kegagalan dalam kalangan kaum muslimin, iaitu larangan *al-wahan* dan *al-huzn*. Beliau menjelaskan bahawa *al-wahan* maksudnya lemah, merujuk kepada kelemahan jiwa, tidak kuat azam, tidak padu cita-cita, tiada harapan, hilang keberanian dan ragu-ragu dengan keupayaan sendiri. *Al-huzn* maksudnya sedih, iaitu amat kecewa dan dukacita. *Al-wahan* dan *al-huzn* adalah dua keadaan jiwa yang mengalami kekecewaan dan tidak puas hati dengan apa yang berlaku. Keadaan ini akan menyebabkan seseorang itu berserah dengan keadaan yang ada dan tidak melakukan apa-apa untuk mempertahankan kebenaran ataupun memperbaiki apa yang ada.

Selain memberi isyarat pentingnya *self-esteem* ataupun *taqdīr al-dhāt* tinggi bagi orang beriman, ayat ini memberikan garis panduan dalam meletakkan piawai semasa membuat anggaran bagi *al-dhāt* ataupun *self*, iaitu *iman* dan amalan soleh yang sahih, bukan persepsi daripada sekeliling.

### Definisi Self-Esteem

Self-esteem dalam Bahasa Arab dikenali sebagai *taqdīr al-dhāt*. Bagi mendapatkan definisi yang lengkap dan konsep self dalam konstruk self-esteem menurut al-hadith, pengertian self-esteem perlu dihuraikan menurut istilah dalam Bahasa Arab, iaitu *taqdīr al-dhāt*.

*Taqdīr* adalah *masdar* daripada kata kerja *qaddara* (قدر). *Qaddara al-syay'* (قدر الشيء) bermaksud menerangkan anggaran nilai sesuatu ataupun membandingkan nilai sesuatu dengan kadar sebenar (Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 2004) Ibn Manzūr (t.t.) menukilkan pandangan pengarang *Tahdhib al-Lughah*, menyatakan bahawa *taqdīr* mempunyai beberapa makna:

1. *Taqdīr* bermaksud merenung secara mendalam tentang kedudukan, kesediaan dan kesesuaian sesuatu perkara. Secara ringkasnya, ia bermaksud menilai sesuatu.
2. *Taqdīr* bermaksud membuat keputusan dalam sesuatu perkara dengan tanda-tanda ataupun kriteria yang tertentu.
3. *Taqdīr* bermaksud menganggarkan sesuatu, ataupun berkira-kira untuk melakukan sesuatu.

### Al-Dhāt Dari Segi Bahasa

*Al-Dhāt* (الذات) adalah kata *ta'nīth* bagi kalimah (ذو), salah satu daripada *asma' al-sittah*, bermaksud *sahib* iaitu pemilik, yang memiliki ataupun yang mempunyai. Contohnya, ذات مال yang bermaksud memiliki harta. (Ibn Manzūr, t.t)

Ibn Manzur (t.t) menghuraikan makna *al-dhāt* dan penggunaannya dengan membawakan pandangan ahli-ahli bahasa, yang diringkaskan seperti berikut:

1. *Dhāt* digunakan dengan makna *sahib*.
2. *Dhāt* digunakan bagi menerangkan sifat sesuatu perkara dengan menyebutkan jenisnya.
3. *Dhāt* digunakan dengan makna hal ataupun keadaan sesuatu.
4. *Dhāt* dengan makna hakikat sesuatu.
5. *Dhāt* sebagai *zarf al-zamān*.

Definisi dari sudut bahasa secara literal ini, melihat kepada makna dalam terma *taqdir al-dhāt*, adalah belum mencukupi dan tidak meliputi maknanya secara keseluruhan dalam konteks yang dimaksudkan. *Al-dhāt* dalam terma *taqdir al-dhāt* perlu kepada definisi yang lebih mencakupi dan menepati maknanya yang sebenar.

Oleh itu, *taqdir*, apabila menjadi *mudaf* kepada *al-dhāt* ditakrifkan sebagai penilaian ataupun pengiktirafan seseorang berdasarkan nilai yang ada pada dirinya.

Berdasarkan makna-makna *taqdir* yang dinyatakan, maka definisi awal *taqdir al-dhāt* adalah 'penilaian, pengiktirafan dan anggaran seseorang terhadap dirinya yang dibuat secara mendalam, berdasarkan nilai-nilai menurut piawaian tertentu.'

### Pemakaian Istilah *al-Dhāt* Dalam al-Quran

Kalimah *al-dhāt* disebut sebanyak 30 kali dalam 28 ayat al-Quran. Sebanyak 12 kali disebut dalam bentuk *syibh jumlah* *بذات الصدور*. Semua kalimah *dhāt* dalam al-Quran digunakan dalam bentuk *idāfah* kepada sesuatu selepasnya. Bagi menjelaskan makna *al-dhāt*, penulis memilih satu ayat yang mengandungi kalimah *al-dhāt* sebagai asas perbincangan iaitu ayat pertama Surah al-Anfal. Firman Allah s.w.t. :

فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Maksudnya : "Oleh itu, bertaqwalah kamu kepada Allah dan perbaikilah keadaan perhubungan di antara kamu, serta taatlah kepada Allah dan RasulNya, jika betul kamu orang-orang yang beriman."

Abu Hayyān, Muhammad bin Yūsuf al-Andalusi (1993) menjelaskan penggunaan kalimah *al-dhāt* dalam frasa *ذات بينكم* dengan terperinci. Menurut beliau, *dhāt* dalam ayat ini berfungsi sebagai *مفعول محذوف* ataupun sifat boleh ubah bagi *مفعول*, seperti yang berlaku dalam ayat *أسقني ذا إنائك*. Ringkasan penjelasan *mufassir* Abu Hayyān bersama contohnya adalah sebagaimana berikut :

وأصلحوا ذات بينكم = وأصلحوا أحوالا ذات افتراقكم

Makna asalnya : Perbaikilah (*dhaṭ* – apa yang ada di dalam, yakni keadaan hubungan) di antara kamu. Contohnya ialah :

أسقني ذا إنائك = أسقني ماء صاحب إنائك

Makna asalnya : Berilah saya minum (*dhaṭ* – apa yang ada di dalam, yakni air) bekas kamu

Penerangan Abu Hayyan menjelaskan lagi maksud dan konteks penggunaan kalimah *al-dhaṭ* yang telah dibincangkan menurut bahasa, iaitu *al-dhaṭ* merujuk perkara ataupun keadaan sebenar yang ada dalam sesuatu. Berdasarkan perbincangan *al-dhaṭ* dari sudut bahasa dan dari sudut penggunaannya dalam al-Quran, disimpulkan bahawa *al-dhaṭ* digunakan bagi menjelaskan 5 makna :

1. *Dhaṭ* bermaksud sahibah. Contoh : ذات مال
2. *Dhaṭ* bermaksud hakikat sesuatu (نفسه أو عينه). Contoh : جاء زيد ذاته
3. *Dhaṭ* bermaksud hal. Contoh : ذات الصدور
4. *Dhaṭ* bermaksud apa yang ada dalam sesuatu. Contoh : ذات بينكم \ ذات إنائك
5. *Dhaṭ* dengan maksud ظرف الزمان. Contoh : ذات يوم \ ذات مرة \ ذات صباح

Apabila dikaitkan dengan *taqdir al-dhaṭ*, jelas maksud *al-dhaṭ* yang menepati konsep *taqdir al-dhaṭ* ataupun self-esteem yang dibincangkan ialah maksud kedua, ketiga dan keempat, iaitu menilai hakikat seseorang insan, keadaan sebenar yang ada dalam diri seseorang insan dan apa yang ada dalam diri seorang insan itu. Dengan kata lain, berdasarkan penggunaan kalimah *al-dhaṭ* dalam al-Quran, *self* dalam konstruk self-esteem adalah *al-dhaṭ* yang merupakan diri sebenar seorang insan.

### Hubungan Antara *al-Dhaṭ*, *al-Nafs*, Dan *al-Ruh*

Dari sudut bahasa, terdapat dua perkataan seakan sama makna dengan *al-dhaṭ*, iaitu *al-nafs* dan *al-ruh*. Abu Hilāl al-Askari (t.t. : 103) dalam *al-Furūq al-Lughawiyah* mengatakan bahawa ketiga-tiga perkataan ini boleh membawa makna yang sama, dan boleh menjadi *taukid*, seperti :

خَرَجَتْ نَفْسُهُ أَيُّ رَوْحُهُ  
جَاءَنِي زَيْدٌ نَفْسُهُ  
السَّوَادُ سَوَادٌ لِنَفْسِهِ الْذَاتَةِ

Beliau juga menukulkan pandangan 'Ali bin 'Isā yang mengatakan bahawa '...setiap sesuatu adalah *dhaṭ*, dan setiap *dhaṭ* adalah sesuatu, cuma orang-orang Arab menetapkan *al-dhaṭ* sebagai *iḍāfah*, lalu mereka sebut ذات الانسان, ataupun ذات الجوهر bagi menyatakan perkara yang dimaksudkan adalah perkara itu, bukan yang lain. Jelas di sini bahawa *al-*

*dhāt*, *al-nafs* dan *al-ruh* boleh membawa makna yang sama. Namun apabila dilihat kepada *taqdir al-dhāt* sebagai suatu konstruk dalam *ilmu al-nafs*, *al-dhāt* adalah seerti dengan *al-nafs*, manakala *al-ruh* pula tidak sesuai dimasukkan ke dalam terma yang sama.

Berdasarkan penelitian konteks penggunaan kalimah *al-dhāt* dalam al-Quran sebelum ini, didapati bahawa *al-dhāt* dalam terma *taqdir al-dhāt* yang digunakan dalam bidang psikologi ataupun *ilm al-nafs*, adalah *al-nafs* itu sendiri. Dengan kata lain, disimpulkan bahawa kata kunci bagi memahami '*al-dhāt*' (*self*) dalam terma '*taqdir al-dhāt*' menurut al-Quran ialah kalimah '*al-nafs*', bukan kalimah '*al-dhāt* secara literal.

### **Al-Nafs Sebagai Al-Dhāt**

Apabila *al-dhāt* yang dimaksudkan dalam *taqdir al-dhāt* adalah *al-nafs*, maka penting dihuraikan definisi *al-nafs* dan melihat perbezaan dan persamaan *al-nafs* dengan 3 unsur lain yang menjadi polemik di kalangan para ilmuan Islam iaitu *al-ruh*, *al-aql* dan *al-qalb*. Kesemua kalimah ini disebut dalam al-Quran, oleh sebab itu huraian adalah penting bagi tujuan menjelaskan konsep *taqdir al-dhāt* menurut perspektif ilmu wahyu.

*Al-nafs* dalam pertuturan orang Arab mengandungi banyak makna. Ibn Manzur (t.t.) menukilkan pandangan Ibn Khālawayh yang mengatakan bahawa *al-nafs* boleh jadi 6 makna, bergantung kepada konteks ayat. Selain apa yang dinyatakan oleh Ibn Khalawaih tersebut, ada lagi beberapa makna bagi *al-nafs*. Makna-makna bagi kalimah *al-nafs* yang terkumpul adalah seperti berikut :

1. *Al-nafs* bermakna al-ruh.
2. Kalimah *al-nafs* adalah kemampuan untuk membezakan sesuatu.
3. *Al-nafs* bermaksud darah.
4. *Al-nafs* bermaksud saudara, sebagaimana dalam ayat :  
فَإِذَا دَخَلْتُمْ بَيْوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ
5. *Al-nafs* bermaksud عند, sebagaimana dalam ayat :  
تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ  
Maksudnya : Kamu mengetahui apa yang ada pada diriku, sedang aku tidak mengetahui apa yang ada pada diriMu.
6. *Al-nafs* bermaksud kadar pencelup ataupun pewarna untuk mewarnakan kulit.
7. *Al-nafs* bermaksud nafas. (Ibn Manzūr, t.t. : 235)
8. *Al-nafs* bermaksud jiwa, hati sanubari. Makna kelapan ini terdapat dalam beberapa ayat, antaranya :

- a. Surah Yusuf (12) : 53 :

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ



Maksudnya : “Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), kerana sesungguhnya jiwa manusia itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali jiwa yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

b. Surah al-Fajr (89) : 27 :

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ

Maksudnya : “Wahai jiwa yang tenang!”

9. Kalimah *al-nafs* juga digunakan bagi maksud nafsu, namun makna nafsu ataupun hawa nafsu biasanya disampaikan dengan kalimah الهوى. Ini dapat dilihat dalam contoh ayat :

العاقل هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها

Ibn Manzur (t.t.) menukilkan seperti berikut :

“Frasa هوى النفس bermaksud keinginan jiwa. Plural bagi هوى ialah الاهواء. Kata pengarang Tahdhib al-Lughah : Ahli-ahli bahasa Arab mengatakan bahawa الهوى bermaksud kesukaan insan kepada sesuatu yang meraja dalam kalbunya. Firman Allah swt : ونهى النفس عن الهوى Makna ayat ini ialah : Jiwa itu menahan keinginannya yang boleh membawanya kepada maksiat kepada Allah azza wa jalla.”

Berdasarkan 9 makna *al-nafs* yang dibincangkan di atas, *al-dha't* yang seerti dengan *al-nafs* dalam konteks kajian ini menepati makna *al-nafs* yang ke-2 menurut Ibn Khālawayh iaitu kemampuan untuk membezakan sesuatu dan makna ke-8, iaitu jiwa.

### Perbezaan Di Antara *al-Nafs* Dengan *al-Ruh*

*Al-Ruh* adalah suatu unsur yang menyebabkan sesuatu jiwa hidup dengan kewujudannya. (Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 2004 : 380) Kalimah *al-ruh* dalam pelbagai *sīghah* dalam al-Quran diulang sebanyak 22 kali. Antaranya firman Allah SWT dalam Surah al-Isra' ayat 85 :

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Maksudnya: “Dan mereka bertanya tentang roh. Katakan : Roh itu dari perkara urusan Tuhanku dan kamu tidak diberikan ilmu pengetahuan melainkan sedikit sahaja.”



Menurut Ibn 'Āsyūr (1984), *al-ruh* ialah perkara tersembunyi yang wujud dan meresapi seluruh jasad insan, manakala tanda-tanda yang menunjukkan adanya ruh itu ialah wujudnya persepsi dan pemikiran insan. Jelas bahawa Ibn 'Āsyūr menyamakan *al-ruh* dengan *al-nafs*.

Polemik tentang persamaan dan perbezaan antara *al-ruh* dengan *al-nafs* memang berlaku di kalangan para ulama' sejak dahulu. Antara ayat yang menjelaskan dan merungkaikan persoalan ini ialah firman Allah swt dalam surah al-Zumar 39 : 42 :

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ جِئِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۗ

Maksudnya : Allah mengambil dan memisahkan satu-satu jiwa dari badannya, jiwa orang yang sampai ajalnya semasa matinya dan jiwa orang yang tidak mati, dalam masa tidurnya.

Imam al-Qurtubi (2006) mengatakan bahawa daripada ayat 42 Surah al-Zumar ini, ulama' berbeza pendapat tentang *al-nafs* dan *al-ruh*, adakah keduanya merujuk kepada perkara yang sama, ataupun dua perkara yang berbeza. Beliau berpendapat bahawa *al-nafs* dan *al-ruh* adalah perkara yang sama.

Ahli bahasa Arab pula terbahagi kepada 2 golongan. Pertama, golongan membezakan antara *al-ruh* dengan *al-nafs*. Kedua, golongan menyamakan makna keduanya. Ibn Manzur (t.t.) dalam Lisan al-Arab menukilkan kata-kata Abu Bakr al-Anbari:

“Di kalangan ahli bahasa Arab, ada golongan yang menyamakan pengertian *al-nafs* dan *al-ruh*, kerana pada mereka, keduanya adalah perkara sama, cuma *al-nafs* digunakan bagi muannath, manakala *al-ruh* bagi mudhakkar. Satu golongan lagi membezakan makna *al-ruh* dan *al-nafs*, mereka mengatakan *al-ruh* ialah punca kehidupan, manakala *al-nafs* adalah punca minda ataupun akal fikiran. Apabila seseorang itu tidur, Allah mencabut *nafs*-nya, bukan mencabut roh-nya. Allah tidak mencabut roh melainkan apabila tiba saat kematian.”

Pendapat Ibn Abbas ra. menyokong pandangan ahli bahasa yang membezakan antara *al-ruh* dengan *al-nafs*, sebagaimana yang dinukilkan oleh al-Qurtubī (2006 ) iaitu kata beliau :

فالنفس التي بها العقل والتمييز ، والروح التي بها النفس والتحريك

Maksudnya: “*Al-nafs* adalah sumber fikiran dan kebolehan membezakan sesuatu, manakala *al-rūh* adalah sumber nyawa dan pergerakan anggota.”

Menurut Ahmad Karrar Ahmad al-Syanqiti (2005), kalimah *al-nafs* sering disalahfahami kerana diterjemahkan secara literal menurut bahasa semata-mata. *Al-nafs* dianggap sebagai *al-dhat* yang membawa makna insan keseluruhannya, bukan sebagai suatu unsur dalaman yang wujud secara berasingan dalam diri seorang insan. Ini menyebabkan *al-nafs* sebenar yang wujud dalam diri insan yang disebut dalam al-Quran terselindung di sebalik *al-nafs* yang difahami dari sudut bahasa. Sedangkan perbezaan ini dapat dilihat dengan jelas dalam firman Allah SWT dalam Surah al-Nahl ayat 111, apabila *al-nafs* pertama adalah jiwa manusia yang sedang dibincangkan, manakala *al-nafs* kedua membawa maksud dari sudut bahasa, iaitu diri keseluruhannya:

يَوْمَ نَأْتِي كُلَّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا

*Al-ruh* dan *al-nafs* ada persamaan, iaitu dari sudut keduanya tidak musnah selepas seseorang insan meninggal dunia. Perbedaannya pula ialah *al-nafs* itu mati, manakala *al-ruh* tidak mati. *Al-nafs* memerlukan *al-ruh* untuk 'hidup', berbeza dengan *al-ruh* yang tidak memerlukan unsur lain kerana *al-ruh* itu adalah punca kehidupan sesuatu jiwa. Ketika tidur, *al-ruh* tidak keluar daripada jasad, oleh kerana itu jasad masih berfungsi dengan baik, dan semua organ tetap bekerja seperti biasa. Sebenarnya, ketika tidur unsur *al-nafs* keluar daripada jasad dan sekaligus berpisah dengan *al-ruh* kerana *al-ruh* kekal di dalam jasad, dan keadaan ini menyebabkan *al-nafs* 'wafat' ketika tidur. Apabila *al-nafs* terus ditahan oleh Allah, tidak dikembalikan lagi ke jasad, sebaliknya *al-ruh* pula dikeluarkan daripada jasad, maka seseorang itu mati dalam tidur. (Ahmad Karrar, 2005) Hal ini menjelaskan apa yang dinyatakan dalam ayat 42 Surah al-Zumar dan awal ayat 60 Surah al-An'am.

Berdasarkan definisi *al-dhat* dan *al-nafs* yang telah dibincangkan sebelum ini, nyata bahawa *al-nafs* dengan *al-ruh* adalah dua unsur yang berbeza, iaitu *al-nafs* merujuk kepada minda kesedaran, manakala *al-ruh* merujuk kepada nyawa. *Al-nafs* dan *al-ruh* adalah dua komponen dalam diri insan yang seringkali diterjemahkan kepada satu perkataan yang sama iaitu jiwa. Berdasarkan definisi self-esteem ataupun *taqdir al-dhat*, adalah penting dibezakan jiwa yang merujuk kepada *al-nafs* dan jiwa yang merujuk kepada *al-ruh*, kerana jiwa *al-nafs* bermaksud minda kesedaran manakala jiwa *al-ruh* bermaksud nyawa.

Malahan, apabila diperhatikan bentuk penggunaan kalimah *al-ruh* dalam al-Quran, dan membandingkannya dengan bentuk penggunaan kalimah *al-nafs* dalam al-Quran, ia jelas menunjukkan kedua-duanya bukanlah perkara yang sama. *Al-ruh* yang berulang sebanyak 18 kali dalam al-Quran namun kenyataan yang ketara ialah al-Quran tidak menggunakan kalimah *al-ruh* bagi merujuk kepada unsur dalaman insan yang berasa bahagia dan derita, serta yang akan menerima balasan baik dan buruk di akhirat kelak. Sebaliknya, al-Quran menggunakan kalimah *al-nafs*. Antaranya ialah dalam ayat-ayat berikut :

a. Ayat 158 Surah al-An'am :

يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا

Maksudnya : Pada hari datangnya tanda-tanda Tuhanmu itu, tidak berfaedah bagi iman seseorang yang tidak beriman sebelum itu, atau yang tidak berusaha mengerjakan kebaikan mengenai imannya.

b. Ayat 33 Surah al-Ra'd:

أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ

Maksudnya : Maka apakah Tuhan yang menjaga setiap diri terhadap apa yang diperbuatnya (sama dengan yang tidak demikian sifatnya)?

c. Ayat 7-8 Surah al-Shams :

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

Maksudnya : Demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya). Maka Allah ilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketaqwaannya.

Hal ini juga menyokong golongan ahli Bahasa Arab yang berpandangan bahawa wujud perbezaan pada makna *al-ruh* dan *al-nafs*. Mereka mengatakan *al-ruh* ialah punca kehidupan, manakala *al-nafs* adalah punca minda ataupun akal fikiran. Apabila seseorang itu tidur, Allah mencabut *nafs*-nya, bukan mencabut ruh-nya. Allah tidak mencabut ruh melainkan apabila tiba saat kematian. (Ibn Manzūr, t.t.) Oleh kerana *al-nafs* adalah pusat kawalan diri seseorang, *al-nafs* adalah unsur yang dipertanggungjawabkan di akhirat kelak. Ini menjelaskan hikmah di sebalik al-Quran menyebut kalimah *al-nafs*, bukan *al-ruh*.

### Kaitan di antara *al-Nafs* dengan *al-'Aql*

*Al-'Aql* dari sudut bahasa bermaksud penghalang ataupun penahan. Akal dinamakan sebagai penahan kerana akal dapat menahan tuannya daripada perkara yang merosakkan dirinya. Oleh itu, akal adalah kata nama terbitan yang ditakrifkan sebagai penghalang kepada kebodohan. (Ibn Manzūr, t.t.) Orang berakal ialah orang yang menghimpunkan urusan dan fikirannya, diambil daripada بعقلت البعير yang bermaksud tertahan unta itu apabila telah dihimpun dan diikat kakitangannya. Dikatakan juga bahawa orang berakal ialah orang yang menahan dirinya dan mengalihkan dirinya daripada hawa nafsunya. *Al-Aql* juga bermaksud tetap dalam sesuatu perkara (التثبت في الأمور) dan kalbu (القلب). (Ibn Manzūr, t.t) Oleh itu, akal dijelaskan sebagai sesuatu yang digunakan untuk membezakan perkara elok dengan tidak elok (الحسن من القبيح), perkara baik dengan buruk (الخير من الشر) dan perkara hak dengan yang batil. (Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 2004 : 617)

Ini menunjukkan bahawa makna hakiki *al-'aql* sebenarnya tidak bergantung kepada otak semata-mata sebagaimana yang difahami umum. Al-Quran berulang kali mengaitkan berfikir dan memahami dengan dengan jantung, (antaranya seperti yang dinyatakan dalam ayat 179 surah al-A'raf dan ayat 46 surah al-Isra') sama ada dengan fungsi fizikal ataupun fungsi spiritualnya. Al-Quran juga mengaitkan kemampuan mengenal perkara baik dan buruk bagi seseorang insan dengan *al-nafs* seperti yang dinyatakan dalam ayat 7-8 surah al-Syams.

### Kaitan Di Antara *al-Nafs* Dengan *al-Qalb*

Dalam karya-karya '*Ilm al-nafs al-Islamiy*, penyakit-penyakit jiwa disebut sebagai *amrad al-qulub*. Ibn Manzur (Ibn Manzūr, t.t) dalam *Lisan al-'Arab* pula telah membawakan pandangan yang mengatakan *al-'aql* bermakna *al-qalb*. *Al-qalb* makna asalnya jantung, namun dalam Bahasa Melayu seringkali *al-qalb* diterjemahkan sebagai hati. Perkara-perkara ini menimbulkan persoalan dan mendorong kita untuk meneliti apakah sebenarnya pengertian *al-qalb*, seterusnya menjelaskan apa kaitannya dengan *al-nafs*.

Secara literal, *al-qalb* bermakna jantung, iaitu organ pengepam darah ke bahagian badan yang lain. Organ ini dimaklumi sebagai punca kehidupan. Terhentinya degupan jantung bererti berakhir sebuah kehidupan seorang insan. Bagi mendapatkan pengertian *al-qalb* dengan lebih mendalam, dibawakan perbincangan tafsir dua ayat yang berkaitan, iaitu ayat 179 Surah al-A'raf dan ayat 46 Surah al-Hajj.

1. Firman Allah swt dalam ayat 179 Surah al-A'raf :

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا

Maksudnya : Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk neraka Jahannam banyak dari jin dan manusia yang mempunyai jantung tetapi tidak menggunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah)...

Menurut Ibn 'Āsyūr (1984 : Jilid 9, h. 183), dalam Bahasa Arab, '*qulub*' adalah katanama yang merujuk kepada tempatnya '*uqul*'. Dalam tafsir ayat 89 Surah al-Syu'ara' pula, Ibn 'Āsyūr (1984 : Jilid 19, h. 150) menjelaskan *al-qalb* sebagai الإدراك الباطني. Ini bermakna, dalam Bahasa Arab, ungkapan *al-qalb* bermaksud tempat untuk memahami sesuatu. Ungkapan ini bukanlah bermakna *al-qalb* itu sendiri alat ataupun anggota untuk berfikir, namun ia digunakan dalam bentuk *majaz mursal*, sebagaimana yang akan dinukilkan dalam huraian ayat 46 Surah al-Hajj.

2. Firman Allah swt dalam ayat 46 Surah al-Hajj :

أَفَلَمْ يَسْبِرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَنُّونَهُمْ لَّهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آدَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ.

Maksudnya : Oleh itu, bukankah ada baiknya mereka mengembara di muka bumi, supaya dengan melihat kesan-kesan itu mereka menjadi orang-orang yang ada jantung yang dengannya mereka dapat memahami, atau ada telinga yang dengannya dapat mendengar? (Tetapi kalaulah mereka mengembara pun tidak berguna juga) kerana sebenarnya bukanlah mata yang buta, tetapi yang buta ialah jantung yang ada di dalam dada.”

Al-Qurtubi (2006) mengatakan bahawa akal dinisbahkan kepada *al-qalb* kerana akal fikiran tempatnya di kalbu, sepertimana pendengaran tempatnya di telinga. Ada juga pendapat yang mengatakan akal fikiran tempatnya di otak.

### **Al-Qalb Digunakan Dalam Bentuk *Majāz Mursal***

Ibn ‘Āsyūr (1984) dalam kitab tafsirnya *al-Tahrir wa al-Tanwir* jilid ke-17 menghuraikan makna ayat ini dengan baik, sekaligus menerangkan makna ayat 179 Surah al-A’raf di atas. Beliau mengatakan *al-qulub* disebut sebagai ruang ataupun tempat berfikir dalam bentuk *majaz mursal*. Ini kerana *al-qalb* yakni jantung adalah anggota pengepam darah yang menjadi penjana hayat anggota-anggota badan yang utama, khususnya otak yang merupakan anggota dan tempat berfikir. Oleh itu, apabila Allah swt berfirman (يعقلون بها), sekalipun alat berfikir ataupun akal sebenarnya ialah (الدماغ) otak, namun ungkapan yang mula-mula diungkapkan (iaitu قلوب) adalah ungkapan yang diterimapakai oleh ahli bahasa (yang dimaksudkan sebenarnya ialah (دماغ), diikuti dengan fungsi sebenar bagi akal (يعقلون بها). Huraian Ibn ‘Āsyūr menyelesaikan banyak persoalan dan meleraikan kesukaran dalam memberikan perbezaan di antara *al-qalb* sebagai jantung dengan *al-aql* yang sepatutnya dikaitkan dengan otak, bukan jantung.

Hal ini dijelaskan lagi dengan huraian hujung ayat (وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ). Maknanya, penglihatan dan pendengaran adalah medium untuk mendapatkan ilmu melalui apa yang dilihat dan apa yang didengari. Persepsi daripada pendengaran dan penglihatan itu sepatutnya terhasil di otak. Namun apabila otak tidak dapat berfikir (kerana jantung yang ada di dalam dada sebagai penjana utama tidak berfungsi dengan baik), maka yang memiliki pandangan menjadi seperti buta dan yang memiliki pendengaran menjadi seperti pekak.

Walau bagaimanapun, ramai ulama yang berpandangan jantung itu sendiri berfungsi sebagai organ yang menyimpan kebaikan dan kejahatan perasaan seseorang. Mutakhir ini ada kajian yang menunjukkan ada individu yang melalui pemindahan organ

jantung telah mewarisi sifat-sifat yang pernah ada pada pemilik asal organ tersebut, sebagaimana yang disebutkan oleh Dr Malik Badri (2016). Kajian dalam hal ini belum diputuskan sebagai suatu fakta ataupun ilmu yang pasti dalam bidang perubatan, namun besar kemungkinan benarnya pandangan ulama' yang dikeluarkan hasil daripada ijtihad berasaskan nas-nas al-Quran dan al-Hadith, khususnya hadith yang masyhur riwayat al-Nu'man bin Basyir iaitu sabda Nabi Muhammad SAW :

." **أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ** " (Hadith ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī (1993) dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Bab Min Fadl Man Istabra'a li Dinihi., Hadith nombor 52).

Maksudnya : "Ketahuilah bahawa dalam jasad insan ada seketul daging. Apabila baik daging itu maka baiklah seluruh jasad, dan apabila rosak daging itu, rosaklah seluruh jasad. Ketahuilah, itulah jantung."

Namun, *al-qalb* dalam hadith ini juga masih boleh diandaikan dengan makna *majaz mursal* seperti yang dinyatakan Ibn 'Āsyūr. *Al-qalb* menjadi penentu kebaikan dan keburukan seluruh jasad kerana ia berfungsi sebagai pengepam darah yang membekalkan 'kehidupan' bagi anggota-anggota lain, termasuklah otak.

### **Kesimpulan *al-Nafs* Sebagai *al-Dhāt* Dalam *Taqdir al-Dhāt***

Berdasarkan perbincangan di atas, maksud *al-dhāt* dalam *taqdir al-dhāt* yang selaras dengan al-Quran dan al-Hadith ialah *al-nafs* yang bererti jiwa. Jiwa yang dimaksudkan ialah perasaan, fikiran, cita-cita dan lain-lain yang terkandung dalam batin manusia, bukan nyawa ataupun roh. Al-Quran menunjukkan unsur dalam seorang insan yang akan disoal dan dipertanggungjawabkan di alam barzakh dan hari kiamat ialah *al-nafs*. Tidak disebut akal ataupun *al-qalb*. Hal ini menunjukkan akal dan *al-qalb* adalah wadah bagi *al-nafs* merealisasikan pilihannya. *Al-nafs* adalah unsur sebenar yang bertanggungjawab dan mampu memilih dan menginginkan sesuatu tindakan, serta memberi arahan kepada anggota-anggota lain, lebih-lebih lagi anggota kawalan utama iaitu *al-qalb* dan *al-dimagh* (otak). Dapat disimpulkan bahawa *al-ruh* memberikan kehidupan lahiriah bagi insan, *al-nafs* pula memberikan kehidupan maknawi bagi insan, sebagaimana pandangan Ibn 'Abbas RA yang dinukilkan oleh al-Qurtubi (2006).

*Al-nafs* ataupun jiwa merupakan entiti mandiri, memiliki ciri dan struktur tersendiri serta ada keperluannya yang perlu dipenuhi. *Al-nafs* adalah penentu bagi kebahagiaan sebenar insan kerana *al-nafs* penggerak kepada semua amalan. Oleh yang demikian, memberi tumpuan kepada pembinaan *al-nafs* ditekankan dalam agama kerana *al-nafs* adalah pengawal kepada pemikiran dan tingkahlaku. Apabila *al-dhat* dalam konstruk *taqdir al-dhat* bermaksud *al-nafs*, ini bermakna unsur penting dinilai dalam membina *self-esteem* adalah unsur *al-nafs*.

## Analisis Dan Dapatan

Analisis menunjukkan bahawa hadith-hadith tematik menegaskan subjek yang perlu dinilai dalam konsep *taqdir al-dhat* ataupun *self-esteem* adalah *al-nafs*.

## Hadith Pertama

عَنْ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ كُنَّا فِي جَنَازَةٍ فِي بَيْعِ الْعَرْقَدِ، فَأَتَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ، وَمَعَهُ مَخْصَرَةٌ فَتَكَّسَ، فَجَعَلَ يُكْتُبُ بِمَخْصَرَتِهِ ثُمَّ قَالَ "مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ، مَا مِنْ نَفْسٍ مَنُفُوسَةٍ إِلَّا كُتِبَ مَكَانُهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَإِلَّا قَدْ كُتِبَ شَقِيئُهُ أَوْ سَعِيدُهُ"

(Al-Bukhāri (1993), Sahih al-Bukhari, Kitab al-Janaiz, Man Qama li Janazah al-Yahudiy, Hadith nombor 1250).

Maksudnya : Ali RA meriwayatkan, 'Suatu ketika, kami mengebumikan jenazah di Baqi' al-Gharqad. Kemudian Nabi Muhammad SAW datang lalu duduk, maka kami pun duduk di sekeliling baginda SAW. Baginda SAW membawa tongkat kecil. Baginda tunduk menekur, kemudian memukul kayu kecil itu ke tanah, lalu bersabda, 'Tiada seorang pun dari kalian, tiada satu jiwa pun yang dicipta, melainkan telah dituliskan tempatnya, sama ada syurga ataupun neraka, dan telah ditentukan sama ada derita ataupun bahagia.'

## Fiqh al-Hadith

Dalam hadith ini, Nabi Muhammad SAW menekankan bahawa anggaran nilai diri yang sebenar terletak pada nilai *al-nafs*. Kemuncak nilai *al-nafs* terletak pada bahagia dan derita iaitu mendapat syurga ataupun neraka. Apabila unsur *al-dhat* dalam konstruk *taqdir al-dhat* adalah *al-nafs*, yang merujuk kepada unsur *self* dalam *self-esteem*, maka anggaran sebenar yang perlu dibuat oleh individu ialah nilai *al-nafs* semasa dirinya dengan *al-nafs* ideal yang digambarkan dalam hadith. Ilmu wahyu membantu seseorang individu membentuk tanggapan terhadap dirinya secara lebih konkrit dan universal. Merenungi hakikat setiap jiwa telah ditentukan tempat di dalam syurga ataupun neraka boleh membentuk anggaran nilai ataupun *self-esteem* seseorang.

## Hadith Kedua

عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ، قَالَ : لَا أَقُولُ لَكُمْ إِلَّا كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ ، كَانَ يَقُولُ : اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ ، وَالْجُبْنِ وَالْبُخْلِ ، وَالْهَرَمِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ ، اللَّهُمَّ أَنْتَ تَقْوَاهَا وَرَكَّبَهَا أَنْتَ خَيْرٌ مَنْ رَكَّاهَا ، أَنْتَ وَلِيِّهَا وَمَوْلَاهَا ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ ، وَمِنْ قَلْبٍ لَا يَحْسَنُ ، وَمِنْ نَفْسٍ لَا تَشْبَعُ ، وَمِنْ دَعْوَةٍ لَا يُسْتَجَابُ لَهَا."



(Muslim (t.t), Sahih Muslim, Kitab al-Zikr wa al-Du'a wa al-Taubah wa al-Istighfar, Bab al-Ta'awudh Min Syarr Ma 'Amila wa min Syarr Ma Lam Ya'mal, Hadith nombor 2722).

Maksudnya : Zayd bin Arqam RA meriwayatkan, katanya, : "Saya cuma hendak katakan kepada kamu sebagaimana yang selalu Rasulullah SAW ucapkan iaitu :Ya Allah! Aku mohon perlindunganMu daripada sifat lemah dan malas, pengecut dan bakhil, terlalu tua (sehingga menyusahkan orang lain) dan azab kubur. Ya Allah! Hadirkan pada nafsku taqwanya (kepadaMu), bersihkanlah dia, hanya Engkaulah yang paling baik membersihkannya, kerana Engkaulah pelindungnya dan tuannya. Ya Allah! Aku mohon perlindunganMu daripada ilmu yang tidak berguna, qalb yang tidak tunduk takut (kepadaMu), nafs yang tidak puas-puas dan doa yang tidak bersambut."

### Fiqh al-Hadith

Hadith ini memberi isyarat bahawa malas, pengecut dan bakhil adalah sifat dan tingkahlaku yang perlu dijauhi, seterusnya membentuk pemikiran terhadap sifat-sifat tersebut. Pemikiran ini menjadi panduan kepada seseorang dalam membuat anggaran dan penilaian terhadap diri sendiri. Hadith ini memberi peringatan bahawa *al-nafs* yang baik dan ideal ialah *al-nafs* yang bersih daripada malas, pengecut dan bakhil. Al-nafs adalah entiti terpenting dalam diri seorang insan, sehingga dianjurkan kepada setiap muslim memohon pertolongan Allah agar membersihkan *nafs*-nya.

Apabila doa ma'thur dalam hadith ini diamalkan dan dihayati, secara tidak langsung *self-esteem* individu yang mengamalkannya terbentuk dengan baik, hasil kesedaran dirinya tentang apakah nilai *al-nafs* ataupun *self* yang perlu dicapai dan apakah sifat dan tingkahlaku yang perlu dijauhi. Apabila seseorang insan meletakkan panduan agama sebagai piawaian asas dalam menganggarkan nilai dirinya sendiri, dia mendapat gambaran yang jelas tentang *self* ideal yang perlu dicapai dan seterusnya merenungi sejauh mana dirinya yang sebenar dengan *self* ideal tersebut.

Individu yang memahami keburukan sifat malas, pengecut dan bakhil dalam penilaian Allah swt, anggaran nilai dirinya adalah tinggi apabila dia menjauhi sifat dan tingkahlaku tersebut. Sebaliknya *self esteem* menjadi rendah apabila dia memiliki sifat-sifat tersebut. Amalan dan produktiviti yang baik boleh meningkatkan *self-esteem*, manakala malas, pengecut dan bakhil boleh merendahkan *self-esteem* kerana tiada satu pun kebaikan yang terhasil daripada sifat dan tingkahlaku ini.

Ini bermakna sumber *self-esteem* menurut al-hadith berpunca daripada ilmu yang sahih. Jika seseorang itu kabur tentang nilai dan ciri *self* ideal menurut agama, dia tidak akan mencapai *self-esteem* optimum. Ilmu yang berguna dan dihayati boleh meningkatkan

*self-esteem*, manakala ilmu yang tidak berguna adalah sebaliknya. Oleh yang demikian, dianjurkan oleh setiap muslim agar sentiasa berdoa memohon ilmu yang berguna dan memohon agar dijauhkan daripada ilmu yang tidak berguna. Berdoa dengan doa ma'thur dan bergantung harap kepada Allah SWT boleh meningkatkan *self-esteem* seseorang muslim kerana doa menyebabkan seseorang itu sentiasa menyedari akan kedudukan dirinya, nilai yang patut dicapai dan tingkahlaku yang patut dijauhi.

Ilmu yang sah sebagai sumber *self-esteem* seorang muslim bertepatan dengan hadith lain yang menyebut tentang keutamaan ilmu yang sah sebagai sumber kebaikan dalam semua perkara :

عَنْ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ: قَالَ حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ خَطِيبًا يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ.

(Al-Bukhari (1993), Sahih al-Bukhari, Kitab al-'Ilm, Bab Man Yurid Allah bi hi Khayra Yufaqqih hu fi al-Din. Hadith nombor 71).

Maksudnya : Ibn Syihab meriwayatkan bahawa Humayd bin 'Abd al-Rahman berkata, "Saya dengar Mu'awiyah RA. berkhotbah, 'Saya mendengar Nabi Muhammad SAW bersabda, "Sesiapa yang Allah hendak berikan limpahan kebaikan kepadanya, Allah berikan kefahaman agama yang mendalam kepadanya."

### Hadith Ketiga

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إِذَا أَوَى أَحَدُكُمْ إِلَى فِرَاشِهِ فَلْيَتَنَفَّضْ فِرَاشَهُ بِدَاخِلَةِ إِزَارِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي مَا خَلْفَهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ يَقُولُ بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتُ جَنْبِي، وَبِكَ أَرْفَعُهُ، إِنْ أَمْسَكَتْ نَفْسِي فَارْحَمْنَا، وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ الصَّالِحِينَ"

(Al-Bukhāri (1993), Sahih al-Bukhari, Kitab *al-Da'awat*, Bab *al-Ta'awwudh wa al-Qiraah 'inda al-Nawm*. Hadith nombor 5961).

Maksudnya : Abu Hurairah RA meriwayatkan, Nabi Muhammad SAW bersabda : "Apabila salah seorang daripada kamu hendak tidur, hendaklah kebaskan tempat tidur dengan bahagian hujung kainnya, kerana dia tidak tahu apa yang ada di belakangnya. Kemudian berdoalah, 'Dengan namaMu Tuhanku, aku letakkan siri badanku, dan dengan namaMu aku angkatkannya. Jika Engkau tahan nafs (jiwaku), rahmatilah dia. Jika Engkau kembalikan dia (ke jasadku), jagalah dia dengan apa yang Engkau pelihara hamba-hambaMu yang soleh."

### Fiqh al-Hadith

Hadith dimaklumi fungsinya sebagai penjelas kepada al-Quran, dan hadith ini menjadi penjelas yang paling terang kepada ayat 42 Surah al-Zumar. Firman Allah swt :

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا

Maksudnya : Allah mengambil dan memisahkan satu-satu jiwa dari badannya, jiwa orang yang sampai ajalnya semasa matinya dan jiwa orang yang tidak mati, dalam masa tidurnya.

Hadith ini memberi isyarat bahawa unsur *al-nafs* adalah entiti mandiri yang perlu diberi perhatian, sehingga Nabi Muhammad SAW menganjurkan agar mendoakan entiti ini secara khusus sebelum tidur. Entiti *al-nafs* adalah entiti sebenar *al-dhāt* ataupun *self*, kerana apabila seseorang itu tidur, dari sudut syariat, dia tidak lagi dipertanggungjawabkan untuk melakukan sesuatu kerana 'diri' sebenar sudah keluar dari jasad semasa dia tidur.

Doa ma'thur dalam hadith ini memberi kesedaran kepada *al-nafs* ataupun *self* tentang anggaran nilai dirinya berdasarkan piawai agama, iaitu dengan meletakkan sifat hamba-hamba Allah yang soleh sebagai ciri *self* ideal yang hendak dicapai.

## Hadith Keempat

عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَهُوَ يَعْطُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "دَعْهُ فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنَ الْإِيمَانِ"

(Al-Bukhari (1993), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Imān, Bab al-Hayā' min al-Imān. Hadith nombor 9)

Maksudnya : *Salim bin 'Abdillah, daripada ayahnya, RA meriwayatkan bahawa Rasulullah SAW lalu dekat seorang lelaki yang sedang menasihati saudaranya. Baginda bersabda : "Biarkan dia, kerana malu itu sebahagian daripada iman."*

## Fiqh al-Hadith

Hadith ini menegaskan bahawa iman adalah penanda aras *self-esteem* yang tertinggi. Individu yang mengetahui nilai iman di sisi Allah SWT memiliki *self-esteem* yang tinggi. Hadith ini juga menjelaskan bahawa bukan semua malu itu menunjukkan tanda aras *self-esteem* rendah. Malu menonjolkan kelebihan diri sendiri dan malu melakukan perkara yang dirasakan tidak penting bagi dirinya, adalah antara contoh malu penanda aras *self-esteem* tinggi. Ini dapat difahami dalam hadith lain, seperti hadith riwayat Abu Hurairah r.a. :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَغْنِيهِ."

(Al-Tirmidhi (t.t.) dalam Sunan al-Tirmidhi, Kitāb *al-Zuhd*. Hadith nombor 2317. Kata al-Tirmidhi : Ini hadith gharib).

Maksudnya : Abu Hurairah R.A. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad S.A.W. bersabda, "Antara tanda eloknya Islam seseorang ialah meninggalkan perkara yang tidak penting baginya."

Ibn Rajab al-Hanbali (2008) menjelaskan, apabila seseorang itu merasakan Allah sentiasa melihat dan mengawasinya, dia akan meninggalkan perkara yang tidak penting bagi dirinya dari sudut agama, dan menyibukkan diri dengan perkara penting bagi dirinya dari sudut agama. Keduanya terbit daripada rasa malu kepada Allah, diikuti dengan meninggalkan perkara yang menimbulkan malu kepada Allah.

Malu yang disisihkan sesuai pada tempatnya dituntut dalam agama. Malu yang diketepikan kerana tujuan yang penting menunjukkan ciri *self-esteem* tinggi, contohnya dalam usaha mendapatkan ilmu. Ciri ini jelas dalam hadith yang menerangkan bagaimana sahabiyyah bertanya secara langsung kepada Nabi Muhammad saw tentang masalah hukum haji :

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ كَانَ الْفَضْلُ رَدِيفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءَتْ امْرَأَةٌ مِنْ حَنَعَمَ، فَجَعَلَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَجَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْرِفُ وَجْهَ الْفَضْلِ إِلَى الشَّقِيقِ الْأَخْرِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ أَدْرَكْتُ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لَا يَنْتَبِهُ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ قَالَ " نَعَمْ ". وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ.

(Al-Bukhari (1993), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Hajj', Bab *Wujūb al-Hajj wa Fadlihi*. Hadith nombor 1442).

Maksudnya : Abdullah bin 'Abbas R.A. meriwayatkan bahawa semasa al-Fadl membonceng kenderaan bersama Nabi Muhammad S.A.W., datang seorang wanita dari puak Khath'am. Al-Fadl pun memandangnya, dan wanita itu memandang al-Fadl. Nabi Muhammad S.A.W. memalingkan wajah al-Fadl ke arah lain. Wanita itu pun berkata, "Wahai Rasulullah, Allah mewajibkan haji kepada hamba-hambanya, sedangkan ayah saya sudah tua benar. Dia tidak mampu naik kenderaan. Bolehkah saya tunaikan haji untuknya?" Nabi Muhammad s.a.w. menjawab, 'Boleh.'" Perkara itu berlaku semasa haji Wada'.

## Hadith Kelima

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: كَانَ أَهْلُ الْيَمَنِ يَحْجُونَ وَلَا يَتَرَوُّدُونَ وَيَقُولُونَ نَحْنُ الْمُتَوَكِّلُونَ، فَإِذَا قَدِمُوا مَكَّةَ سَأَلُوا النَّاسَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَتَرَوُّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الرَّادِ النَّفْوَى}.

(Al-Bukhari (1993) dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Hajj', Bab *Qawl Allah Ta'ala : Wa Tazawwadū fa inna Khayra al-zād al-Taqwa*. Hadith nombor 1451).

Maksudnya : Ibn 'Abbas RA meriwayatkan bahawa satu ketika dahulu penduduk Yaman datang menunaikan haji tanpa membawa bekalan keperluan, kata mereka, 'Kami orang-orang yang bertawakkal.' Apabila mereka sampai ke Mekah, mereka pun meminta keperluan mereka daripada orang ramai. Maka Allah turunkan ayat

yang bermaksud, 'Hendaklah kamu membawa bekal dengan secukupnya kerana sesungguhnya sebaik-baik bekal itu ialah memelihara diri (dari keaiban meminta sedekah).'

### Fiqh al-Hadith

Sikap *tawākul* ditegur secara langsung oleh Allah SAW dengan penurunan ayat 197 Surah al-Baqarah kerana *tawākul* tidak menepati konsep tawakkal dalam syariat Islam. Tawakkal sebenar memerlukan seseorang itu melakukan sesuatu usaha yang dimaklumi yang boleh menyebabkan sesuatu hasil, seperti mencari rezeki dan membawa bekalan hasil usaha sendiri bagi memenuhi keperluan semasa mengerjakan ibadat haji. Jika tidak dilakukan, ia bukan tawakkal sebaliknya dinamakan *tawākul*.

Maksud taqwa dalam ayat ini ialah takut kepada Allah swt dan beramal untuk akhirat, di antaranya ialah dengan meninggalkan *tawākul*. *Tawākul* dan tawakkal keduanya adalah *'amal al-nafs*. Namun *tawākul* menjadi tanda dan menatijahkan *self-esteem* rendah, manakala tawakkal menjadi tanda ataupun menatijahkan *self-esteem* tinggi. Berusaha dan beramal untuk keperluan hidup dunia dan akhirat boleh meningkatkan *self-esteem* seseorang muslim. Hadith ini menjadi bukti bahawa amal *al-nafs* dan *tazkiyah al-nafs* menurut kaedah Islam yang betul menghasilkan tingkahlaku positif dan *self-esteem* yang tinggi.

### Hadith Keenam

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ "مَنْ اتَّبَعَ جَنَازَةَ مُسْلِمٍ إِيْمَانًا وَاحْتِسَابًا، وَكَانَ مَعَهُ حَتَّى يُصَلِّيَ عَلَيْهَا، وَيَقْرَأَ مِنْ دَفْنِهَا، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ مِنَ الْأَجْرِ بِقِيرَاطَيْنِ، كُلُّ قِيرَاطٍ مِثْلُ أُحُدٍ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهَا ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ تُدْفَنَ فَإِنَّهُ يَرْجِعُ بِقِيرَاطٍ "

(Al-Bukhari (1993), Sahih al-Bukhāri, Kitab al-Imān, Bab Ittiba' al-Janāiz min al-Iman. Hadith nombor 47)

Maksudnya: Abu Hurairah RA meriwayatkan bahawa Rasulullah SAW bersabda, "Sesiapa yang mengiringi jenazah muslim dengan penuh keimanan dan mengharapkan pahala daripada Allah, sentiasa bersama jenazah sehinggalah disembahyangkan dan selesai dikebumikan, dia pulang membawa pahala dua qirāt. Setiap satu qirāt sebesar bukit Uhud. Sesiapa yang sembahyang sahaja kemudian pulang sebelum jenazah dikebumikan, dia pulang membawa satu qirāt."

### Fiqh al-Hadith

Nabi Muhammad SAW memberikan motivasi dengan mengemukakan sesuatu yang disukai oleh *al-nafs* ataupun *self*, iaitu mendapat ganjaran banyak daripada Allah swt dengan menyembahyangkan jenazah (pahala satu *qirāt*) diikuti dengan mengiringi jenazah (pahala dua *qirāt*). Ilmu tentang kelebihan solat jenazah membentuk pemikiran tentang nilai amalan

tersebut, maka apabila seseorang melakukan solat jenazah, dia merasakan telah melakukan sesuatu yang tinggi nilainya, seterusnya dapat meningkatkan *self-esteem*nya.

Menziarahi jenazah adalah amalan yang dapat meningkatkan *self-esteem* apabila dilaksanakan berasaskan ilmu pengetahuan dan kesedaran. Solat jenazah adalah satu bentuk fardhu kifayah. Solat jenazah adalah amalan insan hidup, dilakukan untuk insan yang sudah meninggal dunia yang tidak mampu lagi menguruskan diri sendiri serta sudah terputus segala jenis amalannya melainkan 3 perkara dinyatakan oleh Rasulullah SAW. Seseorang melakukan solat jenazah menyedari dia sedang membantu saudaranya. Memberi nilai dan sumbangan dalam apa sahaja bentuk kepada orang lain dapat meningkatkan *self-esteem* pelakunya.

Solat jenazah yang dilakukan ikhlas kerana Allah SWT dan menepati sunnah Nabi Muhammad SAW diketahui mendapat banyak ganjaran daripada Allah swt, lebih-lebih lagi jika dilanjutkan dengan mengiringi jenazah tersebut ke kubur. Memiliki ilmu tentang hakikat ini dapat meningkatkan *self-esteem* individu yang menunaikannya. Solat jenazah juga mengandungi unsur memperingati dan mengiktiraf asal diri dan ke mana akhirnya diri. Ini jelas terungkap pada doa *ma'thur* yang disebut dalam solat jenazah dan keseluruhan amalan menziarahi kematian. Kefahaman yang jelas tentang konsep diri dan kesedaran tentang keberadaan diri dalam hakikat kehidupan membentuk pemikiran positif yang seterusnya membentuk *self-esteem* tinggi.

## Hadith Ketujuh

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ إِنْسَانًا ثُمَّ حَرَجَ يَسْأَلُ، فَأَتَى رَاهِبًا فَسَأَلَهُ، فَقَالَ لَهُ هَلْ مِنْ تَوْبَةٍ قَالَ لَا. فَجَعَلَ يَسْأَلُ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ أَنْتَ قَرِيْبَةٌ كَذَا وَكَذَا. فَأَذْرَكَهُ الْمَوْتُ فَنَاءَ بِصَدْرِهِ نَحْوَهَا، فَاخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَقْرَبِي. وَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَبَاعِدِي. وَقَالَ قَيْسُوا مَا بَيْنَهُمَا. فَوُجِدَ إِلَى هَذِهِ أَقْرَبُ بِشَيْبٍ، فَعُفِرَ لَهُ "

(Al-Bukhari (1993), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb Ahādīth al-Anbiyā'. Hadīth nombor 3283).

Maksudnya : Abu Sa'īd RA meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w bersabda, "Pada zaman dahulu, di kalangan Bani Israel, ada seorang lelaki yang telah membunuh 99 orang. Setelah itu dia keluar mencari orang yang boleh ditanya (adakah Tuhan menerima taubatnya jika dia bertaubat), lalu berjumpa (setelah ditunjukkan orang ramai) dengan seorang rahib, lalu bertanya kepadanya, 'Adakah taubat saya masih diterima?' Rahib itu menjawab, 'Tidak.' Lelaki itu pun membunuhnya. Lelaki itu terus bertanya lagi. (Meminta ditunjukkan kepadanya orang lain yang boleh dirujuk bagi menjawab persoalannya. Dia ditunjukkan kepada seorang alim, lalu bertanyakan adakah taubatnya diterima. Orang alim tersebut menjawab, ya, kemudian) Dia menyuruhnya pergi ke daerah sekian



sekian (agar meninggalkan tempat asalnya yang mendorongnya terus melakukan dosa). Tiba-tiba dia meninggal dunia (sebaik sahaja sampai menghampiri,) dengan dadanya menghadap ke daerah tempat dia berhasrat beribadah dan merealisasikan taubatnya itu. Malaikat rahmat dan malaikat azab pun bertengkar (bagi menentukan kedudukan lelaki itu). Allah s.w.t. memerintahkan agar bumi yang dia tuju mendekat, dan memerintahkan agar bumi yang dia tinggalkan menjauh. Kemudian Allah perintahkan malaikat, 'Ukurlah jarak di antara keduanya.' Maka didapati bahawa lelaki itu lebih dekat kadar sejengkal dengan daerah yang dituju, lalu dia diampunkan."

### Fiqh al-Hadith

Hadith ini memberi isyarat bahawa kesedaran tentang keberadaan diri dalam sesuatu situasi ataupun *self-awareness* penting dalam memastikan *self-esteem* berada dalam keadaan yang baik, khususnya apabila *al-nafs* ataupun *self* sedang berada dalam keadaan lemah.

Ibn Mulaqqin (2008) dalam *al-Tawdih li Syarh al-Jami' al-Sahih* mengatakan bahawa nasihat ahli ilmu kepada pembunuh bersiri tersebut agar berhijrah ke daerah yang lebih baik penghuninya, sekaligus meninggalkan daerah asal yang diduduki dan memutuskan hubungan dengan penghuni daerah asal boleh membentuk jatidiri baru dan memeliharanya daripada berterusan melakukan dosa. Hadith ini menunjukkan *self* perlu disedarkan tentang keberadaannya dalam sesuatu situasi dan tempat, adakah situasi membantu meningkatkan *self-esteem* ataupun sebaliknya.

Pembunuh bersiri dalam kisah tersebut telah sampai kepada satu tahap *self-esteem* tinggi menurut perspektif agama. Dia telah menyedari *self* sebenarnya jauh daripada *self ideal*, lalu ingin menuju kepada *self ideal* tersebut dengan bertaubat kepada Allah dan meninggalkan *self* lamanya. Namun *self-esteem* yang sudah beransur baik tersebut boleh terjejas semula dengan penghinaan, kekalahan, sindiran dan sebagainya. Kebarangkalian perkara ini diterima daripada orang sekeliling di daerah asalnya adalah tinggi. Oleh itu, pembunuh bersiri tersebut memerlukan perubahan keadaan dan individu di sekeliling yang boleh membantu memelihara *self-esteem*nya. Dengan kata lain, sokongan luaran sangat perlu dalam memelihara *self-esteem* apabila *al-nafs* ataupun *self* masih lemah, tidak stabil, seperti keadaan *self* pembunuh tersebut yang masih lemah kerana dia baru sahaja ingin bertaubat.

Kepentingan unsur sokongan kepada *al-nafs* ataupun *self* ini diperakui dalam kajian ilmu psikologi, sebagaimana yang dinyatakan oleh Alicia D Cast dan Peter J Burke (2002) :

*Like other aspects of the self, self-esteem is highly stable but is responsive to changes in social situations. When these changes include persistent problems in*



*self-verification, self-esteem is likely to decline even more as the energy reservoir is depleted. Finally, it is suggested that people seek to maintain or increase their self-esteem by creating "opportunity structures" or contexts for self-verification (Swann 1983, 1990). People seek opportunities (and the groups that provide them) to verify their identities and avoid situations (and groups) where self-verification is problematic. Such efforts help individuals manage and maintain their self-esteem.'*

## Hadith Kelapan

عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَّارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ :  
" مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ وَلَا حُزْنٍ وَلَا آدَى وَلَا غَمٍّ حَتَّى الشُّوْكَةِ يُشَاكِّهَا، إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِنْ حَطَايَاهُ."

(Al-Bukhari (1993), Şahih al-Bukhārī, Kitab *al-Mardā*, Bab *Mā Jāa fī Kaffārah al-Marad*. Hadith nombor 5318)

Maksudnya : 'Ata' bin Yasār, Abu Sa'īd al-Khudri dan Abu Hurairah RA meriwayatkan bahawa Rasulullah SAW bersabda, "Apa sahaja yang menimpa orang beriman, baik penat, sakit, risau, sedih, disakiti orang, tertekan, malah duri yang tertusuk, pasti Allah akan hapuskan dosa-dosanya dengan sebab ujian itu."

## Fiqh al-Hadith

*Self-esteem* boleh terjejas dengan sebab kesusahan, kesakitan, penderitaan, penghinaan, tekanan dan sebagainya. Walau bagaimanapun, keadaan itu boleh dipulihkan dengan ilmu sahah yang mengingatkan insan tentang penilaian berasaskan piawaian yang lebih konkrit dan holistik.

Terdapat beberapa ayat al-Quran yang menyatakan hal ini, antaranya ayat 139 Surah Āli 'Imrān yang telah dibincangkan sebelum ini dan ayat 16 Surah al-Fajr. Firman Allah SWT :

وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ (١٦)

Maksudnya : "Dan sebaliknya apabila dia diuji oleh Tuhannya, dengan disempitkan rezekinya, (dia tidak bersabar bahkan dia resah gelisah) serta merepek dengan katanya : Tuhanku telah menghina daku!"

Ibn 'Asyur \*(1984) semasa menghuraikan ayat ini dan seterusnya mengatakan bahawa kalimah (كلا) membawa maksud larangan agar tidak mengatakan 'Tuhanku memuliakanku' ketika mendapat nikmat, dan larangan agar tidak mengatakan 'Tuhanku menghinaku' ketika nikmat dan rezeki disempitkan. Ini bermakna kepercayaan seumpama itu adalah dilarang. Punca larangan menyebut kedua-dua perkataan ini dalam keadaan tersebut adalah kerana keduanya datang daripada tafsiran yang salah tentang hakikat

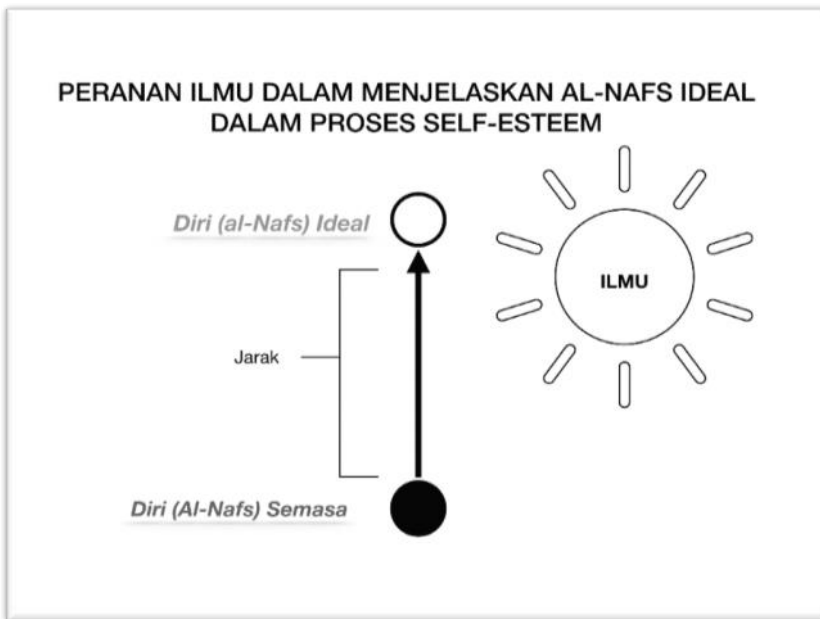
sebenar keadaan seseorang insan dalam kehidupan dunia. Susah senang kehidupan tidak menunjukkan kedudukan seseorang di sisi Allah SWT, sebaliknya nilai sebenar seorang insan hanya diketahui melalui petunjuk nilai yang Allah SWT berikan melalui rasul-rasul, dalam syariatNya. Firman Allah SWT :

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (١٠٤) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا (١٠٥)

Maksudnya : Katakanlah (wahai Muhammad) : Mahukah Kami khabarkan kepada kamu akan orang-orang yang paling rugi amal perbuatannya? Iaitu orang-orang yang telah sia-sia perbuatannya dalam kehidupan dunia ini, sedangkan mereka menyangka bahawa mereka berbuat sebaik-baiknya. Mereka itu orang-orang yang kafur akan ayat-ayat Tuhan mereka dan pertemuan denganNya, oleh itu gugurlah amal-amal mereka, maka akibatnya Kami tidak akan memberi sebarang timbangan untuk menilai amal mereka, pada hari kiamat kelak.

Hadith kelapan menunjukkan *self-esteem* yang terjejas akibat sakit, sedih, ujian dan tekanan hidup boleh ditingkatkan dengan membekalkan kepada *self* tentang ilmu yang sah bahawa apa sahaja ujian hidup yang menimpa insan akan diberikan ganjaran dalam bentuk penghapusan dosa. Hadith ini juga memberi isyarat bahawa individu yang memenuhi ciri *self-esteem* tinggi menurut perspektif al-Quran dan al-Hadith iaitu iman dan ilmu yang sah, ingin dan berharap agar dosa-dosanya dihapuskan.

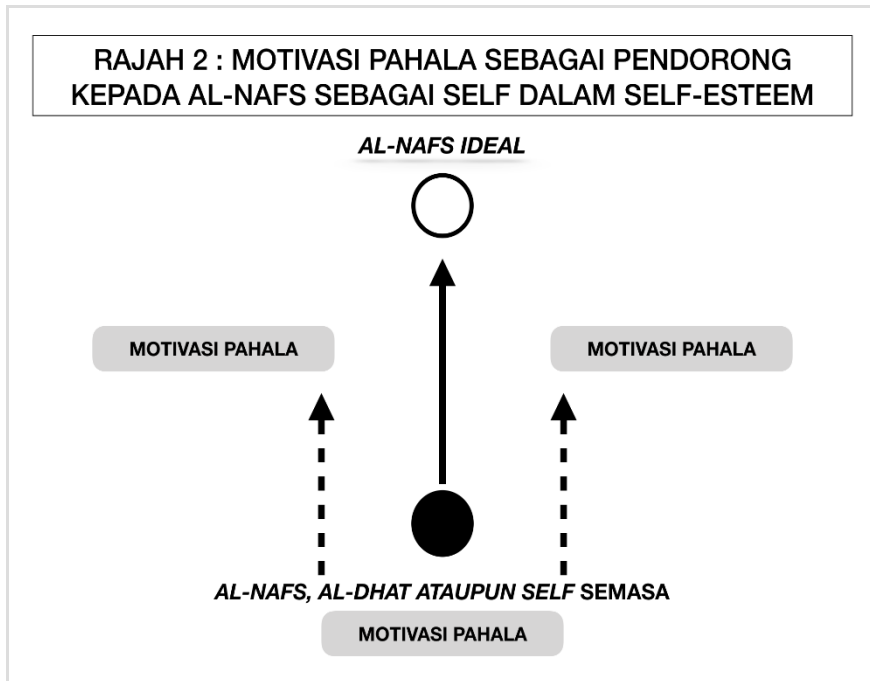
Lapan hadith yang dibincangkan memberi fokus *al-nafs* sebagai unsur yang mesti dinilai dari masa ke masa. Unsur *al-dhat* dalam *taqdir al-dhat* ataupun *self* dalam *self-esteem* secara tepatnya merujuk kepada *al-nafs*, sesuai dengan perbincangan dari sudut bahasa dan istilah dalam al-Quran dan al-Hadith, disokong oleh lapan hadith tematik kajian. Secara umumnya hadith pertama memberi gambaran bagaimana ilmu wahyu berperanan dalam menjelaskan tentang *al-nafs* ideal dalam proses *self-esteem* seseorang. Hal ini dapat digambarkan secara ringkas dalam rajah 1 :



Hadith kedua memberikan gambaran ciri dan sifat *al-nafs* yang perlu diketahui bagi membantu proses meningkatkan dan memulihkan self-esteem. Hadith ketiga memberi indikasi jelas akan kemandirian *al-nafs*, mewajarkan *al-nafs* dijadikan subjek ukuran sebenar dan sekaligus menyokong *al-nafs* sebagai self dalam konstruk self-esteem. Hadith keempat memberi indikasi bahawa iman dan malu bertempat adalah salah satu daripada ciri self-esteem tinggi. Dimaklumi bahawa iman dan malu adalah '*amal al-nafs*'.

Hadith kelima pula memberikan perbezaan antara ciri self-esteem tinggi dan self-esteem rendah, iaitu perbezaan antara sifat tawakul dengan tawakkal yang kedua-duanya adalah '*amal al-nafs*', dan bagaimana ia boleh membentuk tingkahlaku seseorang. Hadith keenam membuktikan bagaimana motivasi Nabi Muhammad saw boleh meningkatkan self-esteem seseorang dengan mengemukakan tawaran dan ganjaran dalam bentuk perkara yang disukai oleh *al-nafs*. Hadith ketujuh menyerlahkan ciri semulajadi *al-nafs*, khususnya ketika lemah, iaitu sangat memerlukan sokongan supaya tidak terpengaruh dengan penilaian luar. Hadith kelapan juga menunjukkan ciri semulajadi *al-nafs* sebagai self dalam self esteem mudah terkesan dengan apa yang dialami oleh jiwa dan fizikal, namun self-esteem ternyata dapat distabilkan semula dengan motivasi pahala. Hal ini digambarkan seperti dalam rajah 2 :

**RAJAH 2 : MOTIVASI PAHALA SEBAGAI PENDORONG  
KEPADA AL-NAFS SEBAGAI SELF DALAM SELF-ESTEEM**



### Kesimpulan

Hadith mengandungi panduan holistik tentang bagaimana seseorang insan harus menganggarkan nilai dirinya, malah memandu insan agar kembali kepada piawaian konkrit bagi tujuan itu. Para ulama' telah memberikan nama yang tepat kepada ilmu *al-nafs*. Kecuaian dalam membina unsur *al-nafs* tidak mungkin dapat membangunkan insan dalam acuan yang menepati fitrah kejadian Tuhan, demikian juga jika *al-nafs* cuba dibina dan dibersihkan dengan cara selain daripada yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad SAW. Usaha mengkaji dan meningkatkan *self-esteem* perlu difokuskan kembali kepada makna *al-dhat* ataupun *self* yang sebenar, iaitu *al-nafs*, satu entiti yang paling penting dalam diri seseorang insan yang membentuk semua sikap dan tingkahlaku.

### Rujukan

- Abdullah Saleh al-Ruwaita. (2005). *Ilm al-Nafs fi Hayatina al-Yawmiyyah*. Cet.1. Riyad: Wahj al-Hayah li al-'Ilam.
- Abu Hayyān, Muhammad Yusuf. (1993). *al-Bahr al-Muhīt*. Jil. 4. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abu Hilal al-'Askari. (t.t.). *al-Furuq al-Lughawiyah*. Qahirah: Dar al-'Ilm wa al-Thaqafah.

- Ahmad Karrar Ahmad al-Syanqiti. (2005). *Mahiyah al-Nafs*. Khurtum: Matba'ah wa A'mal Hamr.
- Alicia D. Cast & Peter J. Burke. (2002). A Theory of Self-esteem. *Social Forbes*, March 2002, 80(3), The University of North Carolina Press. h. 1042.
- al-Bukhari, Muhammad Ismail. (1993). *Sahih al-Bukhari*. Ta'liq: Mustafa Dib al-Bugha. Syria: Dar Ibn Kathir.
- Christopher J. Mruk. (2006). *Defining Self-Esteem - An Often Overlooked Issue with Crucial Implications*. dalam *Self-Esteem Issues And Answers : A Sourcebook of Current Perspective*. New York : Psychology Press.
- al-Zubayr, Bashir Taha. (2011). *Ilm al-Nafs fi al-Turāth al'Arabi al-Islami. E-book li Syabakah al-'Ulum al-Nafsiyyah al-'Arabiyyah*. Bil. 21.
- Fairuz Abādi Muhammad Ya'qub. (1998). *al-Qamus al-Muhit*. Cet. 6. Damsyiq: Muassasah al-Risalah.
- Hill, S.E. & Buss, D.M. (2006). The Evolution of Self-Esteem. Dlm. Michael Kernis (Ed.), *Self-Esteem: Issues and Answers: A Sourcebook of Current Perspectives*, 328-333. New York: Psychology Press.
- Ibn 'Asyur Muhammad al-Tahir. (1984). *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Jilid 9, 10, 17, 19. Tunisia: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr.
- Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muhammad bin Abi Bakr. (1993). *al-Tibb al-Nabawi*. Beirut: Mansyurat Dar Maktabah al-Hayah.
- Ibn Rajab al-Hanbali. (2008). *Jami' al-Ulum wa al-Hikam*. Tahqiq: Mahur Yasin al-Fahl. Beirut: Dar Ibn Kathir.
- Ibrahim Syauqi Abdul Hamid. (1996/1417H). *Ilm al-Nafs fi al-Turath al-Islami*. Cet. 1. Qahirah: al-Maahad al-Alami li al-Fikr al-Islami.
- Khalid Muhammad Mahmud al-Syarman. (2009). *al-Hadith al-Mawdu'i : Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah*. Amman: Dar al-Furqan.
- Michael H. Kernis (Ed). (2006). *Self-Esteem Issues And Answers : A Sourcebook of Current Perspectives*. New York: Psychology Press.
- Mary H. Guindon. (2010). *Self-Esteem Across The Lifespan : Issues and Interventions*. New York: Routledge Taylor And Francis Group.
- Majma' al-Lughah al-'Aarabiyyah. (2004). *al-Mu'jam al-Wasit*. Cet. 4. Qahirah: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyyah.
- Malik Badri. (2016). *Contemplation : An Islamic Psychospiritual Study*. Terj. Abdul Wahid Lu'lu'ah. London: Human Behaviour Academy.
- Muhammad Ahmad al-Ansārī al-Qurṭubī. (2006). *al-Jāmi' li Ahkām al-Quran wa al-Mubayyin li ma Tadammnanahu min al-Sunnah wa Āyi al-Furqān*. J. 6 & 14. Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Muhammad Saleh al-Uthaimin. (2008). *Syarh Sahih al-Bukhari*. Qahirah: al-Maktabah al-Islamiyyah.
- Muhammad Uthman Najati. (1993). *al-Dirasat al-Nafsaniyyah 'Inda 'Ulama' al-Muslimin*. Qahirah: Dar al-Syuruq.

- Muhammad Uthman Najati. (2001/1422H). *Madkhal Ila 'Ilm al-Nafs al-Islami*. Cet. 1. Qahirah: Dar al-Syuruq.
- Muslim al-Hajjaj. (t.t.). *Sahih Muslim*. Mansurah: Maktabah al-Iman.
- Siddiq Hasan Khan. (t.t.). *al-Siraj al-Wahhaj min Kasyf Matalib Sahih Muslim bin al-Hajjaj*. Tahqiq. 'Abd al-Wahhab Haikal. Jil. 10. Qatar: Wazarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah.
- Ramaḍān Iṣḥāq al-Zayyān. (2002). al-Ḥadīth al-Mawḍu'i: Dirāṣah Naẓariyyah. Dlm. *Majallah al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah*, bil. 2, 207-248.
- Yusuf al-Qaradawi. (1998). *al-Sunnah Masdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadarah*. Cet. 2. Qahirah: Dar al-Syuruq.
- Yusuf al-Qaradawi. (2002). *Kayfa Nata'amul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Cet.2. Qahirah: Dar al-Syuruq.