



[AL-NAFS AS THE SELF IN SELF-ESTEEM CONSTRUCT IN HADITH PERSPECTIVE]

**AL-NAFS SEBAGAI SELF DALAM KONSTRUK SELF-ESTEEM
MENURUT PERSPEKTIF AL-HADITH**

Nabilah Hasan*
Faisal Ahmad Shah

Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur, Malaysia

*Corresponding author: nabilah75@gmail.com

Received Date: 16 April 2018 • Accepted Date: 22 Januari 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-Qur'an 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-dhat, '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-dhat 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 hadis-hadis tematik yang berkaitan dalam kitab Sahih al-Bukhari. Kod-kod yang terlibat ialah kalimah al-nafs, kalimah al-qalb, a'mal al-nafs, amrad al-nafs dan keadaan serta kalimah yang menunjukkan nilai

diri insan. Analisis hadis-hadis tematik yang diperoleh membuktikan kemandirian unsur *al-nafs* dan menekankan penilaian *al-nafs* sebagai sumber asal yang membentuk pemikiran, perasaan, keputusan, sikap dan tingkah laku seseorang. Dapatan ini memberi paradigma baru dalam memahami konsep *self-esteem* menurut hadis seterusnya menawarkan fokus baru dalam usaha meningkatkan *self-esteem*.

Kata kunci: masalah disiplin; kebolehppercayaan; analisis penerokaan faktor

Cite as: Nabilah Hasan & Faisal Ahmad Shah. 2019. *al-Nafs sebagai self dalam konstruk self-esteem menurut perspektif al-hadith. Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 20(1): 1-24.

PENDAHULUAN

Wahyu yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW 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-Qur'an, mahupun dalam nas hadis. Kenyataan ilmu terkandung dalam ilmu wahyu jelas dalam hadis riwayat Abu Musa al-Ash'ari, bahawa Nabi Muhammad SAW bersabda,

مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتْ الْمَاءَ، فَأَنْبَتَتْ الْكَلَّا وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتْ الْمَاءَ، فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ، فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً، وَلَا تُنْبِتُ كَلًّا، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ قَفِيَ فِي دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ، فَعِلِمٌ وَعِلْمٌ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ.

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 mepedulikan ilmu yang dibawa oleh Nabi Muhammad s.a.w), dan tidak menerima langsung petunjuk yang aku diutuskan supaya membawanya (al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-'Ilm, Bab Fadl man 'Alima wa 'Allama, no. 79).

Mesej Nabi Muhammad SAW dalam hadis riwayat Abu Musa al-Ash'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-Qur'an, 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.

'*Ilm 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-Qur'an dan hadis sebagai penjelas kepada al-Qur'an. 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 Surah Ali 'Imran 3:139. Firman Allah SWT:

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 'Ashur (1984: 98) ayat ini menunjukkan larangan terhadap perkara yang boleh menyebabkan kegagalan dalam kalangan kaum Muslimin, iaitu larangan *al-wahn* dan *al-huzn*. Beliau menjelaskan bahawa *al-wahn* 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-Wahn* 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 *taqdir al-dhat* tinggi bagi orang beriman, ayat ini memberikan garis panduan dalam meletakkan piawaian semasa membuat anggaran bagi *al-dhat* ataupun *self*, iaitu iman dan amalan soleh yang sah, bukan persepsi daripada sekeliling.

DEFINISI *SELF-ESTEEM*

Self-esteem dalam bahasa Arab dikenali sebagai *taqdir al-dhat*. Bagi mendapatkan definisi yang lengkap dan konsep *self* dalam konstruk *self-esteem* menurut hadis, pengertian *self-esteem* perlu dihuraikan menurut istilah dalam bahasa Arab, iaitu *taqdir al-dhat*.

Taqdir adalah *masdar* daripada kata kerja *qaddara*. *Qaddara al-shay'* bermaksud menerangkan anggaran nilai sesuatu ataupun membandingkan nilai sesuatu dengan kadar sebenar (Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah 2004) Ibn Manzur (t.th.) menukilkan pandangan pengarang *Tahdhib al-Lughah*, menyatakan bahawa *taqdir* mempunyai beberapa makna:

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

al-Dhat dari Segi Bahasa

al-Dhat adalah kata *ta'nith* bagi kalimah *dhu*, salah satu daripada *asma' al-sittah*, bermaksud *sahib* iaitu pemilik, yang memiliki ataupun yang mempunyai. Contohnya, *dhat al-mal* yang bermaksud memiliki harta (Ibn Manzur t.th.).

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

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

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

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

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

Pemakaian Istilah al-Dhat dalam al-Qur'an

Kalimah *al-dhat* disebut sebanyak 30 kali dalam 28 ayat al-Qur'an. Sebanyak 12 kali disebut dalam bentuk *shibh jumlat*, *bi dhat al-sudur*. Semua kalimah *dhat* dalam al-Qur'an digunakan dalam bentuk

idafat kepada sesuatu selepasnya. Bagi menjelaskan makna *al-dhat*, penulis memilih satu ayat yang mengandungi kalimah *al-dhat* sebagai asas perbincangan iaitu Surah al-Anfal 6:1. Firman Allah SWT:

فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Maksudnya:

Oleh itu, bertaqwalah kamu kepada Allah dan perbaikilah keadaan perhubungan di antara kamu, serta taatlah kepada Allah dan rasul-Nya, jika betul kamu orang-orang yang beriman.

Abu Hayyan Muhammad ibn Yusuf al-Andalusi (1993) menjelaskan penggunaan kalimah *al-dhat* dalam frasa *dhat baynakum* dengan terperinci. Menurut beliau, *dhat* dalam ayat ini berfungsi sebagai *na'at* ataupun sifat boleh ubah bagi *maf'ul mahdhuf*, seperti yang berlaku dalam ayat *asqani dha inna'ik*. Ringkasan penjelasan *mufasssir* Abu Hayyan bersama contohnya adalah sebagaimana berikut:

وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ = وَأَصْلِحُوا أَحْوَالا ذَاتَ افْتِرَاقِكُمْ

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

أَسْقِنِي ذَا إِنَائِكَ = أَسْقِنِي مَاءَ صَاحِبِ إِنَائِكَ

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

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

1. *Dhat* bermaksud sahibah. Contoh: *dhat mal*.
2. *Dhat* bermaksud hakikat sesuatu (*nafsu' aw 'aynuh*). Contoh: *ja'a Zayd dhatuh*.
3. *Dhat* bermaksud hal. Contoh: *dhat al-sudur*.
4. *Dhat* bermaksud apa yang ada dalam sesuatu. Contoh: *dhat baynakum / dha inna'ik*.
5. *Dhat* dengan maksud *zarf al-zaman*. Contoh: *dhat yawm / dhat marrat / dhat sabah*.

Apabila dikaitkan dengan *taqdir al-dhat*, jelas maksud *al-dhat* yang menepati konsep *taqdir al-dhat* 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-dhat* dalam al-Qur'an, *self* dalam konstruk self-esteem adalah *al-dhat* yang merupakan diri sebenar seorang insan.

HUBUNGAN ANTARA AL-DHAT, AL-NAFS DAN AL-RUH

Dari sudut bahasa, terdapat dua perkataan seakan sama makna dengan *al-dhat*, iaitu *al-nafs* dan *al-ruh*.

Abu Hilal al-‘Askari (t.th.: 103) dalam *al-Furuq al-Lughawiyah* mengatakan bahawa ketiga-tiga perkataan ini boleh membawa makna yang sama, dan boleh menjadi *tawkid*, seperti:

حَرَجْتُ نَفْسَهُ أَيُّ رَوْحُهُ
جَاءَنِي زَيْدٌ نَفْسُهُ
السَّوَادُ سَوَادٌ لِنَفْسِهِ الذَّاتِ

Beliau juga menukilkan pandangan ‘Ali ibn ‘Isa yang mengatakan bahawa ‘...setiap sesuatu adalah *dhat*, dan setiap *dhat* adalah sesuatu, cuma orang-orang Arab menetapkan *al-dhat* sebagai *idafah*, lalu mereka sebut *dhat al-insan*, ataupun *dhat al-jawhar* bagi menyatakan perkara yang dimaksudkan adalah perkara itu, bukan yang lain. Jelas di sini bahawa *al-dhat*, *al-nafs* dan *al-ruh* boleh membawa makna yang sama. Namun apabila dilihat kepada *taqdir al-dhat* sebagai suatu konstruk dalam ilmu *al-nafs*, *al-dhat* adalah seerti dengan *al-nafs*, manakala *al-ruh* pula tidak sesuai dimasukkan ke dalam terma yang sama.

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

al-Nafs Sebagai al-Dhat

Apabila *al-dhat* yang dimaksudkan dalam *taqdir al-dhat* 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-Qur’an, oleh sebab itu huraian adalah penting bagi tujuan menjelaskan konsep *taqdir al-dhat* menurut perspektif ilmu wahyu.

al-Nafs dalam pertuturan orang Arab mengandungi banyak makna. Ibn Manzur (t.th.) menukilkan pandangan Ibn Khalawayh yang mengatakan bahawa *al-nafs* boleh jadi enam makna, bergantung kepada konteks ayat. Selain apa yang dinyatakan oleh Ibn Khalawayh 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 بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ

5. *al-Nafs* bermaksud ‘*ind*, 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 diri-Mu.

6. *al-Nafs* bermaksud kadar pencelup ataupun pewarna untuk mewarnakan kulit.
 7. *al-Nafs* bermaksud nafas. (Ibn Manzur, 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 رَجِمَ 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 *al-hawa* Ini dapat dilihat dalam contoh ayat:

العَاقِلُ هُوَ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسَهُ وَيُرْدهَا عَنْ هَوَاهَا

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

Frasa *hawa al-nafs* bermaksud keinginan jiwa. Plural bagi *hawa* ialah *al-ahwa*. Kata pengarang *Tahdhib al-Lughah*: Ahli-ahli bahasa Arab mengatakan bahawa *al-hawa* bermaksud kesukaan insan kepada sesuatu yang meraja dalam kalbunya. Firman Allah SWT: *wa naha al-nafs 'an al-hawa*. Makna ayat ini ialah: "Jiwa itu menahan keinginannya yang boleh membawanya kepada maksiat kepada Allah azza wa jalla."

Berdasarkan sembilan makna *al-nafs* yang dibincangkan di atas, *al-dhat* yang seerti dengan *al-nafs* dalam konteks kajian ini menepati makna *al-nafs* yang kedua menurut Ibn Khalawayh iaitu kemampuan untuk membezakan sesuatu dan makna kelapan, 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 *sighat* dalam al-Qur'an diulang

sebanyak 22 kali. Antaranya firman Allah SWT dalam Surah al-Isra' 17:85:

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 ‘Ashur (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 ‘Ashur 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 الْأَنفُسَ جِئْنَ 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 dua golongan. Pertama, golongan membezakan antara *al-ruh* dengan *al-nafs*. Kedua, golongan menyamakan makna keduanya. Ibn Manzur (t.th.) 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-Qurtubi (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-ruh*

adalah sumber nyawa dan pergerakan anggota.

Menurut Ahmad Karrar Ahmad al-Shanqiti (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-Qur'an 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 16:111, apabila *al-nafs* pertama adalah jiwa manusia yang sedang dibincangkan, manakala *al-nafs* kedua membawa maksud dari sudut bahasa, iaitu diri keseluruhannya:

يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا

al-Ruh dan *al-nafs* ada persamaan, iaitu dari sudut keduanya tidak musnah selepas seseorang insan meninggal dunia. Perbezaannya 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 (al-Shanqiti 2005) Hal ini menjelaskan apa yang dinyatakan dalam Surah al-Zumar 39:42 dan awal Surah al-An'am 6:60.

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-Qur'an, dan membandingkannya dengan bentuk penggunaan kalimah *al-nafs* dalam al-Qur'an, ia jelas menunjukkan kedua-duanya bukanlah perkara yang sama. *al-Ruh* yang berulang sebanyak 18 kali dalam al-Qur'an namun kenyataan yang ketara ialah al-Qur'an 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-Qur'an menggunakan kalimah *al-nafs*. Antaranya ialah dalam ayat-ayat berikut:

1. Surah al-An'am 6:158

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.

2. Surah al-Ra'd 13:33

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)?

3. Surah al-Shams 91:7-8

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 Manzur t.th.). Oleh kerana *al-nafs* adalah pusat kawalan diri seseorang, *al-nafs* adalah unsur yang dipertanggungjawabkan di akhirat kelak. Ini menjelaskan hikmah di sebalik al-Qur'an 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 Manzur t.th.). Orang berakal ialah orang yang menghimpunkan urusan dan fikirannya, diambil daripada '*alaqat al-ba'ir*' 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 (*al-tuthabbit fi al-umur*) dan kalbu (*al-qalb*) (Ibn Manzur t.th.). Oleh itu, akal dijelaskan sebagai sesuatu yang digunakan untuk membezakan perkara elok dengan tidak elok (*al-hasan min al-qabih*), perkara baik dengan buruk (*al-khayr min al-sharr*) 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-Qur'an berulang kali mengaitkan berfikir dan memahami dengan dengan jantung, (antaranya seperti yang dinyatakan Surah al-A'raf 7:179 dan Surah al-Isra' 17: 46) sama ada dengan fungsi fizikal ataupun fungsi spiritualnya. al-Qur'an juga mengaitkan kemampuan mengenal perkara baik dan buruk bagi seseorang insan dengan *al-nafs* seperti yang dinyatakan dalam Surah al-Shams 91:7-8.

Kaitan di Antara al-Nafs Dengan al-Qalb

Dalam karya-karya *‘Ilm al-Nafs al-Islami*, penyakit-penyakit jiwa disebut sebagai *amrad al-qulub*. Ibn Manzur (Ibn Manzur t.th.) 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 Surah al-A‘raf 7:179 dan Surah al-Hajj 22:46.

1. Firman Allah swt dalam Surah al-A‘raf 7:179

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 ‘Ashur (1984, 9: 183), dalam bahasa Arab, *‘qulub’* adalah kata nama yang merujuk kepada tempatnya *‘uqul*. Dalam tafsir Surah al-Shu‘ara’ 26:89 pula, Ibn ‘Ashur (1984, 19: 150) menjelaskan *al-qalb* sebagai *al-idrak al-batini*. 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 Surah al-Hajj 22:46.

2. Firman Allah swt dalam Surah al-Hajj 22:46

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَنُكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ 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 Majaz Mursal

Ibn ‘Ashur (1984) dalam kitab tafsirnya *al-Tahrir wa al-Tanwir* jilid ke-17 menghuraikan makna ayat ini dengan baik, sekaligus menerangkan makna Surah al-A‘raf 7:179 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 (*yaqulun biha*), sekalipun alat berfikir ataupun akal sebenarnya ialah (*al-dimagh*) otak, namun ungkapan yang mula-mula diungkapkan (iaitu *qulub*) adalah ungkapan yang diterimapakai oleh ahli bahasa (yang dimaksudkan sebenarnya ialah *dimagh*, diikuti dengan fungsi sebenar bagi akal *ya‘qilun biha*). Huraian Ibn ‘Ashur 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 *wa lakin ta‘ma al-qulub allati fi al-sudur*. 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-Qur’an dan hadis, khususnya hadis yang masyhur riwayat al-Nu‘man ibn Bashir iaitu sabda Nabi Muhammad SAW:

أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ

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 (al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Iman, Bab Min Fadl Man Istabra’ li Dinihi, no. 52).

Namun, *al-qalb* dalam hadis ini juga masih boleh diandaikan dengan makna *majaz mursal* seperti yang dinyatakan Ibn ‘Ashur. *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-Dhat dalam Taqdir al-Dhat

Berdasarkan perbincangan di atas, maksud *al-dhat* dalam *taqdir al-dhat* yang selaras dengan al-Qur’an dan hadis 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-Qur'an 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 hadis-hadis tematik menegaskan subjek yang perlu dinilai dalam konsep *taqdir al-dhat* ataupun *self-esteem* adalah *al-nafs*.

Hadis Pertama

عَنْ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ كُنَّا فِي جَنَازَةٍ فِي بَقِيعِ الْغَرْقَدِ، فَأَتَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ، وَمَعَهُ مِخْصَرَةٌ فَتَكَّسَ، فَجَعَلَ يَنْكُثُ بِمِخْصَرَتِهِ ثُمَّ قَالَ "مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ، مَا مِنْ نَفْسٍ مَنُفُوسَةٍ إِلَّا كُتِبَ مَكَانُهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَإِلَّا قَدْ كُتِبَ شَقِيَّةٌ أَوْ سَعِيدَةٌ

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”. (al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Jana'iz, Man Qama li Janazah al-Yahudi, no. 1250).

Fiqh al-Hadis

Dalam hadis 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 hadis. 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.

Hadis Kedua

عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ ، 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 آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا وَزَكَّاهَا أَنْتَ خَيْرُ مَنْ زَكَّاهَا ، أَنْتَ وَلِيُّهَا وَمَوْلَاهَا ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ ، وَمِنْ قَلْبٍ لَا يَخْشَعُ ، وَمِنْ نَفْسٍ لَا تَتَنَبَّعُ ، وَمِنْ دَعْوَةٍ لَا يُسْتَجَابُ لَهَا ."

Maksudnya:

Zayd ibn Arqam RA meriwayatkan, katanya, "Saya cuma hendak katakan kepada kamu sebagaimana yang selalu Rasulullah SAW ucapkan iaitu, "Ya Allah! Aku mohon perlindungan-Mu 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" (Muslim, *Sahih Muslim*, Kitab al-Dhikr wa al-Du'a wa al-Tawbah wa al-Istighfar, Bab al-Ta'awwudh min Sharr ma 'Amil wa min Sharr ma Lam Ya'mal, no. 2722).

Fiqh al-Hadis

Hadis 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. Hadis 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 hadis 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 mengangarkan 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 hadis 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 dijaui.

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

عَنْ ابْنِ شِهَابٍ 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.

Maksudnya:

Ibn Shihab meriwayatkan bahawa Humayd ibn ‘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” (al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-‘Ilm, Bab Man Yurid Allah bihi Khayr Yufaqqihhu fi al-Din, no. 71).

Hadis Ketiga

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

Maksudnya:

Abu Hurayrah 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 nama-Mu Tuhanku, aku letakkan siri badanku, dan dengan nama-Mu 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” (al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Da‘awat, Bab al-Ta‘awudh wa al-Qira’ah ‘ind al-Nawm, no. 5961).

Fiqh al-Hadis

Hadis dimaklumi fungsinya sebagai penjelas kepada al-Qur’an, dan hadis ini menjadi penjelas yang paling terang kepada Surah al-Zumar 39:42. Firman Allah SWT:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ 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.

Hadis 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-dhat* 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 hadis ini memberi kesedaran kepada *al-nafs* ataupun *self* tentang anggaran nilai dirinya berdasarkan piawaian agama, iaitu dengan meletakkan sifat hamba-hamba Allah yang soleh sebagai ciri *self* ideal yang hendak dicapai.

Hadis Keempat

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

Maksudnya:

Salim ibn ‘Abd Allah, 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” (al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Iman, Bab al-Haya’ min al-Iman, no. 9).

Fiqh al-Hadis

Hadis 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. Hadis 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 hadis lain, seperti hadis riwayat Abu Hurayrah RA:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مَنْ حُسِنَ إِسْلَامُ الْمَرْءِ تَرَكَهُ مَا لَا يَغْنِيهِ."

Maksudnya:

Abu Hurayrah RA meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad SAW bersabda, “Antara tanda eloknya Islam seseorang ialah meninggalkan perkara yang tidak penting baginya” (al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, Kitab al-Zuhd, no. 2317. Kata al-Tirmidhi: “Ini hadis gharib”).

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 hadis 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 خَنْعَمَ، فَجَعَلَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَجَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْرِفُ وَجْهَ الْفَضْلِ إِلَى الشِّقِّ الْأَخْرِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ أَدْرَكْتُ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لَا يَنْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ قَالَ " نَعَمْ " . وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ.

Maksudnya:

‘Abd Allah ibn ‘Abbas RA meriwayatkan bahawa semasa al-Fadl membonceng kenderaan bersama Nabi Muhammad SAW, datang seorang wanita dari Puak Khat‘am. al-Fadl pun memandangnya, dan wanita itu memandang al-Fadl. Nabi Muhammad SAW memalingkan wajah al-Fadl ke arah lain. Wanita itu pun berkata, “Wahai Rasulullah, Allah mewajibkan haji kepada hamba-hamba-Nya, sedangkan ayah saya sudah tua benar. Dia tidak mampu naik kenderaan. Bolehkah saya tunaikan haji untuknya?” Nabi Muhammad SAW menjawab, “Boleh.” Perkara itu berlaku semasa Haji Wada’ (al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Hajj, Bab Wujub al-Hajj wa Fadlih, no. 1442).

Hadis Kelima

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: كَانَ أَهْلُ الْيَمَنِ يَحْجُونَ وَلَا يَتَزَوَّدُونَ وَيَقُولُونَ نَحْنُ الْمُتَوَكِّلُونَ، فَإِذَا قَدِمُوا مَكَّةَ سَأَلُوا النَّاسَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى}.

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).’ (Al-Bukhari (1993) dalam *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Hajj’, Bab *Qawl Allah Ta’ala : Wa Tazawwadu fa inna Khayra al-zad al-Taqla*. Hadis nombor 1451).

Fiqh al-Hadis

Sikap *tawakul* ditegur secara langsung oleh Allah SAW dengan penurunan Surah al-Baqarah 2:197 kerana *tawakul* tidak menepati konsep tawakal 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 *tawakul*.

Maksud takwa dalam ayat ini ialah takut kepada Allah SWT dan beramal untuk akhirat, di antaranya ialah dengan meninggalkan *tawakul*. *Tawakul* dan tawakal kedua-duanya adalah *‘amal al-nafs*. Namun *tawakul* menjadi tanda dan menatijahkan *self-esteem* rendah, manakala tawakal menjadi

tanda ataupun menatijahkan *self-esteem* tinggi. Berusaha dan beramal untuk keperluan hidup dunia dan akhirat boleh meningkatkan *self-esteem* seseorang muslim. Hadis ini menjadi bukti bahawa amal *al-nafs* dan *tazkiyah al-nafs* menurut kaedah Islam yang betul menghasilkan tingkahlaku positif dan *self-esteem* yang tinggi.

Hadis Keenam

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

Maksudnya:

Abu Hurayrah RA meriwayatkan bahawa Rasulullah SAW bersabda, "Sesiapa yang mengiringi jenazah Muslim dengan penuh keimanan dan mengharapakan pahala daripada Allah, sentiasa bersama jenazah sehinggalah disembahyangkan dan selesai dikebumikan, dia pulang membawa pahala dua *qirat*. Setiap satu *qirat* sebesar bukit Uhud. Sesiapa yang sembahyang sahaja kemudian pulang sebelum jenazah dikebumikan, dia pulang membawa satu *qirat*" (al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Iman, Bab Ittiba' al-Jana'iz min al-Iman, no. 47).

Fiqh al-Hadis

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 *qirat*) diikuti dengan mengiringi jenazah (pahala dua *qirat*). 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 tiga 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.

Hadis Ketujuh

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ إِنْسَانًا ثُمَّ خَرَجَ يَسْأَلُ، فَأَتَى رَاهِبًا فَسَأَلَهُ، فَقَالَ لَهُ هَلْ مِنْ تَوْبَةٍ قَالَ لَا. فَقَتَلَهُ، فَجَعَلَ يَسْأَلُ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ أَنْتَ قَرِيءٌ كَذَّابٌ. فَأَذْرَكُهُ الْمَوْتُ فَنَاءَ بِصَدْرِهِ نَحْوَهَا، فَأَخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَقْرَبِي. وَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَبَاعِدِي. وَقَالَ قَيِسُوا مَا بَيْنَهُمَا. فَوُجِدَ إِلَى هَذِهِ أَقْرَبُ بِشِيرٍ، فَغُفِرَ لَهُ."

Maksudnya:

Abu Sa'id RA meriwayatkan bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda, "Pada zaman dahulu, di kalangan Bani Isra'il, 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 SWT 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." (al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab Ahadith al-Anbiya', no. 3283).

Fiqh al-Hadis

Hadis 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 Sharh 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. Hadis 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 Cast dan 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.

Hadis Kelapan

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

Maksudnya:

‘Ata’ ibn Yasar, Abu Sa‘id al-Khudri dan Abu Hurayrah 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” (al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Marda, Bab Ma Ja’a fi Kaffarah al-Marad, no. 5318).

Fiqh al-Hadis

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

Terdapat beberapa ayat al-Qur’an yang menyatakan hal ini, antaranya ayat 139 Surah Ali ‘Imran yang telah dibincangkan sebelum ini dan Surah al-Fajr 89:16. Firman Allah SWT:

وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ

Maksudnya:

Dan sebaliknya apabila dia diuji oleh Tuhannya, dengan disempitkan rezekinya, (dia tidak bersabar bahkan dia resah gelisah) serta merepek dengan katanya, “Tuhanku telah menghinakan daku!”.

Ibn ‘Ashur (1984) semasa menghuraikan ayat ini dan seterusnya mengatakan bahawa kalimah *kila* 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 syariat-Nya. Firman Allah SWT:

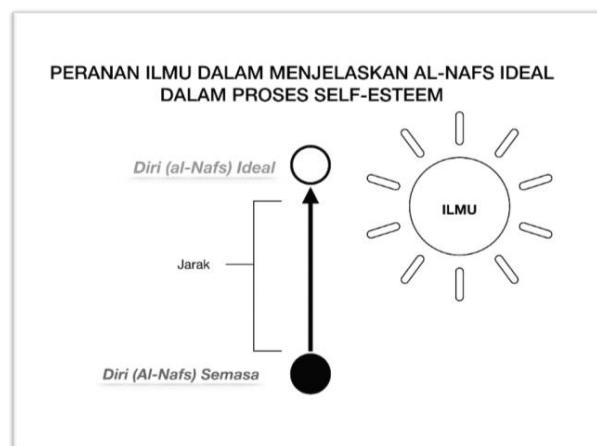
قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (103) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (104) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا (105)

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 kufur 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”.

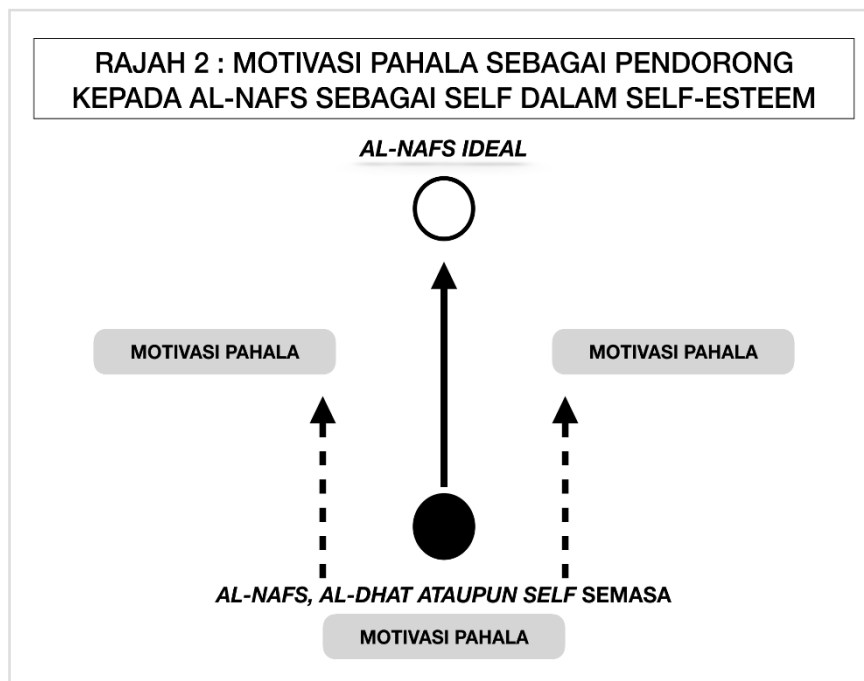
Hadis kelapan menunjukkan *self-esteem* yang terjejas akibat sakit, sedih, ujian dan tekanan hidup boleh ditingkatkan dengan membekalkan kepada *self* tentang ilmu yang sahih bahawa apa sahaja ujian hidup yang menimpa insan akan diberikan ganjaran dalam bentuk penghapusan dosa. Hadis ini juga memberi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

Lapan hadis 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-Qur’an dan al-hadis, disokong oleh lapan hadis tematik kajian. Secara umumnya hadis 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:



Hadis kedua memberikan gambaran ciri dan sifat *al-nafs* yang perlu diketahui bagi membantu proses meningkatkan dan memulihkan self-esteem. Hadis 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. Hadis 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*'.

Hadis 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. Hadis 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*. Hadis ketujuh menyerlahkan ciri semulajadi *al-nafs*, khususnya ketika lemah, iaitu sangat memerlukan sokongan supaya tidak terpengaruh dengan penilaian luar. Hadis 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:



KESIMPULAN

Hadis 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

- ‘Abd al-Hamid, Ibrahim Shawqi. 1996/1417H. *‘Ilm al-Nafs fi al-Turath al-Islami*. al-Qahirah: al-Ma‘had al-Alami li al-Fikr al-Islami.
- Abu Hayyan, Muhammad Yusuf. 1993. *al-Bahr al-Muhit*. Jil. 4. Bayrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-‘Askari, Abu Hilal. t.th. *al-Furuq al-Lughawiyyah*. al-Qahirah: Dar al-‘Ilm wa al-Thaqafah.
- Badri, Malik. 2016. *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*. Terj. Lu’lu’ah, Abdul Wahid. London: Human Behaviour Academy.
- al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. 1993. *Sahih al-Bukhari*. Ta‘liq al-Bugha, Mustafa Dib. Syria: Dar Ibn Kathir.
- Cast, Alicia D. & Burke, Peter J. 2002. A theory of self-esteem. *Social Forbes* 80(3).
- Fayruzabadi, Muhammad Ya‘qub. 1998. *al-Qamus al-Muhit*. Cet. 6. Dimashq: Mu‘assasat al-Risalah.
- Guindon, Mary H. 2010. *Self-Esteem Across the Lifespan: Issues and Interventions*. New York: Routledge Taylor and Francis Group.
- Hill, S.E. & Buss, D.M. 2006. The evolution of self-esteem. Dlm. Michael Kernis (pnyt.). *Self-Esteem: Issues and Answers: A Sourcebook of Current Perspectives*, hlm. 328-333. New York: Psychology Press.
- Ibn ‘Ashur, Muhammad al-Tahir. 1984. *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Jil. 9. Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr.
- Ibn ‘Ashur, Muhammad al-Tahir. 1984. *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Jil. 10. Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr.
- Ibn ‘Ashur, Muhammad al-Tahir. 1984. *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Jil. 17. Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr.
- Ibn ‘Ashur, Muhammad al-Tahir. 1984. *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Jil. 19. Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abu Bakr. 1993. *al-Tibb al-Nabawi*. Bayrut: Manshurat Dar Maktabat al-Hayah.
- Ibn Rajab al-Hanbali, xxx. 2008. *Jami‘ al-‘Ulum wa al-Hikam*. Tahqiq al-Fahl, Mahur Yasin. Bayrut: Dar Ibn Kathir.
- Kernis, Michael H. (pnyt.). 2006. *Self-Esteem Issues and Answers: A Sourcebook of Current Perspectives*. New York: Psychology Press.
- Khan, Siddiq Hasan. t.th. *al-Siraj al-Wahhaj min Kashf Matalib Sahih Muslim ibn al-Hajjaj*. Tahqiq Haykal, ‘Abd al-Wahhab. Jil. 10. Qatar: Wizarat al-Awqaf wa al-Shu‘un al-Islamiyyah.
- Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah. 2004. *al-Mu‘jam al-Wasit*. Cet. 4. al-Qahirah: Maktabat al-Shuruq al-Dawliyyah.
- Mruk, Christopher J. 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.
- Muslim ibn al-Hajjaj. t.th. *Sahih Muslim*. Mansurah: Maktabah al-Iman.
- Najati, Muhammad ‘Uthman. 1993. *al-Dirasat al-Nafsaniyyah ‘ind ‘Ulama al-Muslimin*. al-Qahirah: Dar al-Shuruq.
- Najati, Muhammad ‘Uthman. 2001/1422H. *Madkhal ila ‘Ilm al-Nafs al-Islami*. al-Qahirah: Dar al-Shuruq.
- al-Qaradawi, Yusuf. 1998. *al-Sunnah Masdar li al-Ma‘rifah wa al-Hadarah*. Cet. 2. al-Qahirah: Dar al-Shuruq.
- al-Qaradawi, Yusuf. 2002. *Kayf Nata‘ammul ma‘ al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Cet.2. al-Qahirah: Dar al-Shuruq.
- al-Qurtubi, Muhammad Ahmad al-Ansari. 2006. *al-Jami‘ li Ahkam al-Qur’an wa al-Mubayyin li ma*

- Tadammanahu min al-Sunnah wa Ay al-Furqan*. Jil. 6. Bayrut: Mu'assasah al-Risalah.
- al-Qurtubi, Muhammad Ahmad al-Ansari. 2006. *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an wa al-Mubayyin li ma Tadammanahu min al-Sunnah wa Ay al-Furqan*. Jil. 14. Bayrut: Mu'assasah al-Risalah.
- al-Ruwayta, 'Abd Allah Salih. 2005. *'Ilm al-Nafs fi Hayatina al-Yawmiyyah*. Riyad: Wahj al-Hayah li al-I'lam.
- al-Shanqiti, Ahmad Karrar Ahmad. 2005. *Mahiyah al-Nafs*. Khurtum: Matba'ah wa A'mal Hamr.
- al-Sharman, Khalid Muhammad Mahmud. 2009. *al-Hadis al-Mawdu'i: Dirasat Ta'siliyyat Tatbiqiyyat*. 'Amman: Dar al-Furqan.
- al-Uthaymin, Muhammad Salih. 2008. *Sharh Sahih al-Bukhari*. al-Qahirah: al-Maktabah al-Islamiyyah.
- al-Zayyan, Ramadan Ishaq. 2002. al-Hadis al-Mawdu'i: Dirasat nazariyyat. Dlm. *Majallat al-Jami'ah al-Islamiyyah* 2: 207-248.
- al-Zubayr, Bashir Taha. 2011. 'Ilm al-nafs fi al-turath al-'Arabi al-Islami. *E-book li Shabakah al-'Ulum al-Nafsiyyah al-'Arabiyyah*. Bil. 21.