

MODEL PEMBANGUNAN DIRI
TAQDIR AL-DHAT MENURUT AL-HADITH

NABILAH BINTI HASAN

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2019

**MODEL PEMBANGUNAN DIRI
TAQDIR AL-DHAT MENURUT AL-HADITH**

NABILAH BINTI HASAN

**TESIS INI DISERAHKAN UNTUK MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2019

MODEL PEMBANGUNAN DIRI TAQDIR AL-DHAT MENURUT AL-HADITH

ABSTRAK

Taqdīr al-dhāt adalah salah satu konstruk yang dibincangkan dalam *‘ilm al-nafs*, diterjemahkan daripada perkataan *self-esteem*. *Taqdīr al-dhāt* terbentuk daripada fikiran, tanggapan, dan perasaan seseorang terhadap dirinya sendiri. Kajian ini dijalankan bagi mengenalpasti intipati *al-dhāt* yang penting untuk dinilai dari masa ke masa, seterusnya mendapatkan paradigma *taqdīr al-dhāt* yang jelas menurut al-Hadith. Ini bagi memastikan agar konsep *taqdīr al-dhāt* difahami dengan cara paling optimum menurut perspektif ilmu wahyu seterusnya dijadikan sebagai asas dalam membina model pembangunan insan. Kajian dilakukan melalui metode *al-Hadith al-Mawdu’i*, bermula dengan mentakrifkan semula *self-esteem* sebagai *taqdir al-dhat* menurut perspektif bahasa sebelum membincangkannya dalam konteks ilmu wahyu. Sebanyak 7 kod dibina bagi mendapatkan hadith-hadith tematik *taqdir al-dhat* daripada kitab Sahih al-Bukhari. Tujuh kod tersebut adalah kalimah *al-nafs*, kalimah *al-qalb*, *a’ māl al-nafs*, *amrād al-nafs*, keadaan dan kalimah yang menunjukkan nilai diri insan, tatacara motivasi Rasulullah s.a.w. dan tatacara Rasulullah s.a.w. semasa melaksanakan *al-amr bi al-ma’rūf* dan *al-nahy ‘an al-munkar*. Analisis telah menemukan 797 hadith tematik *taqdir al-dhat*, seterusnya membentuk paradigma *taqdir al-dhat* yang jelas, terdiri daripada 5 Dimensi. Dimensi pertama ialah Intipati *al-Dhat*, menyokong maksud *al-nafs* sebagai *al-dhāt* iaitu entiti yang membentuk pemikiran, perasaan, keputusan, sikap dan tingkahlaku seseorang. Dimensi kedua ialah Aktiviti Dan Sifat *al-Dhat*, menjelaskan kemandirian *al-dhat* sebagai *al-nafs*, keperluan dan sifatnya. Dimensi ketiga ialah Penyakit *al-Dhat*, menjelaskan sudut kelemahan *al-dhat* ketika berjarak jauh dengan *al-dhat* ideal. Dimensi keempat ialah Ciri *Taqdir al-Dhat* Tinggi Dan Rendah, menjelaskan proses *taqdir al-dhat* dan perbezaan di antara *taqdir al-dhat* tinggi dengan *taqdir al-dhat* rendah. Dimensi

kelima ialah Sumber Peningkatan *al-Dhat*, menjelaskan 5 sumber utama *taqdir al-dhat*. Selain membina paradigma *taqdir al-dhat*, hadith-hadith tematik juga membekalkan ciri *al-dhat* ideal sebagai panduan dalam proses *taqdir al-dhat*. Paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith (TAQDHAH) dijadikan asas dalam pembinaan model pembangunan *taqdīr al-dhāt*, terdiri daripada tujuh elemen. Elemen pertama ialah membina iman yang sahih, elemen kedua meningkatkan *tafaqquh fi al-din*, elemen ketiga meletakkan para sahabat sebagai model *al-dhat* ideal, elemen keempat meningkatkan penghayatan ibadah yang sahih, elemen kelima memahami unsur *al-nafs* dan sifatnya sebagai unsur terpenting dalam diri insan, elemen keenam meningkatkan *self-concept* dan *self-awareness* dan elemen ketujuh ialah menjadikan pahala dan ganjaran sebagai pendorong kepada *al-dhat* bagi mencapai *al-dhat* ideal.

Kata kunci : *al-Hadith al-Mawdu'i*, hadith, psikologi, *taqdīr al-dhāt*, penghargaan diri, *al-nafs*, pembangunan insan.

SELF DEVELOPMENT MODEL ON *TAQDIR AL-DHAT* FROM HADITH PERSPECTIVE

ABSTRACT

Taqdir al-dhāt, an arabic translation of the word self-esteem, is psychological construct made up of one's thoughts, opinions and feelings about oneself. This study aims to identify the meanings of *al-dhāt* in *taqdir al-dhāt* and establish a new paradigm of *taqdir al-dhat* based on the study of hadith, to ensure that *taqdir al-dhāt* concept is well understood from Quranic and al-Hadith perspective towards constructing a self-development model. Based on seven codes used to identify the thematic hadith of *taqdir al-dhat* in Sahih al-Bukhari, the process discovered 797 thematic hadith and developed a paradigm of *taqdir al-dhat* consisting of five dimensions. The first dimension is the Essence of *al-Dhat*, indicating the importance of *al-nafs* valuation and purification due to the fact that *al-nafs* is the source of one's thoughts, feelings, decisions, attitudes and behaviors. The second dimension is the Natures of *al-Dhat*, which describes the independence of *al-dhat* as *al-nafs*. The third dimension is the Ailment of *al-Dhat*, which reveals the weakness of *al-dhat* when there is a significant distance between the self (*al-dhat*) and self-ideal. The fourth dimension is the Characteristic of High *Taqdir al-Dhat* and Low *Taqdir al-Dhat*, which explains the process of *taqdir al-dhat* and the differences between the low and the high. The fifth dimension is the Sources of *Taqdir al-Dhat*, which describes about five sources of *taqdir al-dhat*. Besides providing the paradigms of *taqdir al-dhat*, thematic hadith also specifying the characters of the ideal *al-dhat* as guidance in *taqdir al-dhat* process. The paradigm of *taqdir al-dhat* is used as the basis for constructing a self-development model consisting of seven elements. The first element is strengthening sound iman (faith), while the second element is improving *tafaquh fi al-din*; the third is establishing *al-sahabah* as a self-ideal model; the fourth is increasing the appreciation of ibadah; the fifth is understanding *al-nafs* as the most important part in

a person; and the sixth is improving self-concept and self-awareness. The final element in the self-development model is placing the rewards mentioned in al-Quran and authentic hadith to motivate oneself to achieve one's ideal self.

Keywords : thematic hadith, hadith, psychology, *taqdir al-dhat*, self-esteem, self, self-development.

University of Malaya

PENGHARGAAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Setinggi-tinggi kesyukuran dipanjatkan kepada Allah s.w.t. Tuhan sekalian alam, mencipta insan daripada *al-nafs* yang satu, di atas limpah kurniaNya sehingga kajian ini sampai ke penghujungnya. Selawat dan salam ke atas Nabi Muhammad s.a.w., utusan Allah terakhir yang membimbing kita mengenal *al-nafs* dan membersihkan *al-nafs* dengan nilai-nilai ajarannya. Juga ke atas para sahabat baginda yang menjadi contoh jiwa-jiwa yang mengendalikan jasad serta tingkahlaku dengan jayanya di dunia, dan kembali kepada Allah dalam keredaanNya.

Jutaan terima kasih diucapkan kepada penyelia kajian ini, Profesor Madya Dr. Faisal Ahmad Shah, kerana menerima kekurangan seorang pelajar sepanjang menyelia dan memberikan bimbingan, sehingga kesilapan dapat diperbetulkan, dan kekurangan dapat ditambahbaikkan dari semasa ke semasa. Semoga Allah memberikan ganjaran berganda di atas pengorbanan masa dan tenaga dalam memartabatkan ilmu al-Hadith sebagai penjelas kepada al-Quran. Tidak lupa kepada para pensyarah yang memberikan input berharga dalam sesi dan urusan yang berkaitan, sehingga jelas apa yang samar dan mudah apa yang sukar.

Ibubapa yang tidak terbalas jasa, suami Muhammad Sufian Ismail dan ahli keluarga tercinta yang sentiasa memberi sokongan, semoga Allah s.w.t. memberikan gantian yang lebih baik di atas bantuan dan pengorbanan, di dunia dan di akhirat. Tidak lupa kepada para pelajar dan sahabat handai yang turut memberi dorongan dan sumbangan secara tidak langsung. Tiada ucapan yang lebih baik buat kalian, selain جزاكم الله خيرا .

NABILAH BINTI HASAN

nabilah75@gmail.com

019-9210169

Isi Kandungan

PENDAHULUAN	1
1. LATARBELAKANG PERMASALAHAN KAJIAN	2
1.1. Al-Sunnah Sebagai Sumber Ilmu	2
1.1.1. Keperluan kajian ilmu psikologi dalam bidang <i>al-Hadīth al-Mawḍū’i</i> 2	
1.1.2. Kajian ilmu psikologi dalam perspektif ‘ <i>Ilm al-Nafs al-Islāmi</i> ’	4
1.2 Isu-Isu Kontemporari Berkaitan Permasalahan Kajian	8
1.3 Kepentingan Mengkaji Permasalahan Kajian	9
2. KENYATAAN TENTANG PERMASALAHAN KAJIAN	10
3. OBJEKTIF KAJIAN	12
4. DEFINISI OPERASI KAJIAN	12
4.1 <i>Taqdīr al-Dhāt</i>	12
4.2. Model Pembangunan <i>Taqdir al-Dhat</i>	14
5. LIMITASI KAJIAN.....	15
5.1 Limitasi Teks Hadith Kajian	15
5.2 Limitasi Sumber Kajian <i>Taqdīr al-Dhāt</i>	15
6. KAJIAN KESUSASTERAAN (LITERATURE REVIEW)	16
Sorotan Artikel Ilmiah, Tesis Sarjana Dan PhD dalam Bidang Pengajian Islam	16
7. METODOLOGI KAJIAN.....	18
7.1 Metode Kajian	18
7.2 Sumber Data	19
7.3 Metode Pengumpulan Data	20
8. KERANGKA ASAS KAJIAN.....	21
Rajah 1 : Kerangka Asas Kajian ‘ <i>Taqdīr al- Dhāt</i> Menurut al-Hadith’	22
.....	22
9. SISTEMATIKA KAJIAN.....	23
BAB 1 - PENGENALAN <i>TAQDĪR AL-DHĀT</i>	25
1.1. Definisi <i>Taqdīr al-Dhāt</i>	25
1.1.1. <i>Taqdīr al-Dhāt</i> Menurut Bahasa	25
1.1.2 <i>Taqdir al-Dhāt</i> Menurut Istilah.....	25
1.1.2.a Definisi <i>Taqdir</i>	25
1.1.2.b Definisi <i>Al-Dhāt</i>	27
a. <i>Al-dhāt</i> Dari Segi Bahasa	27
b. <i>Al-dhāt</i> Dalam al-Quran	29
1.1.3. Hubungan Antara <i>al-Dhāt</i> , <i>al-Nafs</i> , Dan <i>al-Rūḥ</i>	33
1.1.3.a <i>Al-Dhāt</i> Sebagai <i>al-Nafs</i>	34

a. Definisi <i>al-Nafs</i>	35
b. Perbezaan Antara <i>al-Nafs</i> Dengan <i>al-Rūh</i>	37
c. Perbezaan Di Antara <i>al-Nafs</i> Dengan <i>al-‘Aql</i>	42
d. Kaitan Antara <i>al-Nafs</i> Dengan <i>al-Qalb</i>	45
e. Kaitan Antara <i>al-‘Aql</i> , <i>al-Qalb</i> Dan <i>Fu‘ad</i> Dengan <i>al-Nafs</i>	51
1.1.3.b <i>al-Nafs</i> Dalam Perkembangan Kajian Ilmu Sains Dan Islam	55
1.1.3.c Kesimpulan <i>al-Nafs</i> Sebagai <i>al-Dhāt</i>	59
1.1.4 Kesimpulan Definisi <i>Taqdīr al-Dhāt</i>	63
1.2 Asas Prinsip <i>Taqdīr al-dhāt</i> Dalam al-Quran	65
1.3 Asas Prinsip <i>Taqdīr al-Dhāt</i> Dalam al-Hadith	69
BAB 2 - KODIFIKASI HADITH-HADITH TEMATIK <i>TAQDĪR AL-DHĀT</i> DARI	
ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ	73
2.1 Pendahuluan	73
2.2 Kitab Hadith Yang Dipilih	74
2.3 Metode Yang Digunakan Dalam Memilih Dan Menganalisis Hadith-Hadith	75
2.3.1 Metode Menentukan Kod (Koding)	76
2.3.2 Kod-Kod Tema <i>Taqdīr al-Dhāt</i>	76
2.4 Analisis Taburan Hadith-Hadith Tematik <i>Taqdīr al- Dhāt</i> Dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī	77
2.5 Analisis Taburan Hadith-Hadith Tematik <i>Taqdīr al- Dhāt</i> Berdasarkan Kod	80
2.6 Analisis Unsur <i>Taqdīr al- Dhāt</i> Dalam Hadith-Hadith Tematik <i>Taqdīr al- Dhāt</i> Berdasarkan Kod	81
2.6.1 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 1 (Kalimah النفس)	81
2.6.2 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 2 (Kalimah <i>al-Qalb</i>)	87
2.6.3 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 3 (أعمال النفس)	90
2.6.4 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 4 (أمراض النفس)	103
2.6.5 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 5 (أحوال وكلمات تدل على قيمة الإنسان)	109
2.6.6 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 6 (طريقة التحفيز النبوي)	114
2.6.7 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 7 - Tatacara Dan Prinsip Dalam Perintah Dan Larangan Diungkapkan Nabi Muḥammad s.a.w.	120
BAB 3 - KONSEP <i>TAQDĪR AL- DHĀT</i> DALAM HADITH-HADITH TEMATIK	
<i>TAQDĪR AL- DHĀT</i> DARI ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ	126
3.1 Pendahuluan	126
3.2 Paradigma <i>Taqdīr al- Dhāt</i> Berdasarkan Analisis Hadith Hadith Tematik	127
3.3 Fiqh al-Hadith Bagi Hadith-Hadith Tematik TAQDHAH	129
3.3.1 Dimensi 1 TAQDHAH - Intipati <i>al-Dhāt</i>	129

3.3.1.a. <i>Al- Dhāt</i> Dalam Frasa <i>Taqdīr al- Dhāt</i> Adalah <i>al-Nafs</i>	129
3.3.1.b <i>Al-Qalb</i> Adalah Struktur <i>al-Nafs</i>	134
3.3.1.c Kesimpulan Dan Kepentingan Memahami <i>al-Dhāt</i> Sebagai <i>al-Nafs</i>	137
3.3.2 Dimensi 2 TAQDHAH - Aktiviti Dan Sifat <i>al-Nafs</i>	137
3.3.2.a. Aktiviti <i>al-Nafs (al-Dhāt)</i> Berkaitan Hubungan Dengan Tuhan....	137
3.3.2.b. Aktiviti <i>al-Nafs (al-Dhāt)</i> Dalam Keadaan Terbaik	140
3.3.2.c. Reaksi <i>al-Dhāt</i> Terhadap Sesuatu	142
3.3.2.d. Aktiviti Dan Sifat Fitrah <i>Al-dhāt</i>	143
3.3.2.e Kesimpulan Sifat Dan Aktiviti <i>al-Dhāt</i>	151
3.3.3 Dimensi 3 TAQDHAH - Penyakit <i>al-Dhāt</i>	152
3.3.4 Dimensi 4 TAQDHAH - Ciri <i>Taqdīr al-dhāt</i> Tinggi Dan <i>Taqdīr al-dhāt</i> Rendah	155
3.3.4.a. Ciri Makro <i>Taqdīr al-Dhāt</i> Tinggi	158
3.3.4.b. Ciri Makro <i>Taqdīr al-Dhāt</i> Rendah	163
3.3.4.c. Kaitan Antara Penyakit <i>al-Dhāt</i> Dengan <i>Taqdīr al-Dhāt</i> Rendah	165
3.3.4.d. Kesan <i>Taqdīr al-Dhāt</i> Rendah Menurut TAQDHAH	166
3.3.4.e. Kesan <i>Taqdīr al-Dhāt</i> Tinggi Menurut TAQDHAH	167
3.3.5 Dimensi 5 TAQDHAH - Sumber Peningkatan <i>Taqdīr al-dhāt</i>	170
3.3.5.1 Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> 1 - Ikhlas Kepada Allah	171
Hadith Pertama (Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> : Ikhlas Kepada Allah)	171
3.3.5.2 Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> 2 - Ilmu Yang Sahih	173
Hadith Pertama (Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> : Ilmu Yang Sahih)	173
Hadith Kedua (Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> : Ilmu Yang Sahih).....	174
Hadith Ketiga (Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> : Ilmu Yang Sahih)	175
Hadith Keempat (Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> : Ilmu Yang Sahih).....	175
Hadith Kelima (Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> : Ilmu Yang Sahih)	178
3.3.5.3 Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> 3 - Ganjaran Daripada Allah	180
Hadith Pertama (Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> : Ganjaran Daripada Allah) ..	181
Hadith Kedua (Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> : Ganjaran Daripada Allah).....	182
3.3.5.4 Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> 4 - Amalan Ibadah Yang Sahih	183
Hadith Pertama (Sumber : Amalan Ibadah Yang Sahih)	184
Hadith Kedua (Sumber : Amalan Ibadah Yang Sahih).....	186
3.3.5.5 Sumber <i>Taqdīr al-Dhāt</i> 5 - Memahami Konsep Diri dan Menyedari Keberadaan Diri	187
Hadith Pertama	191
Hadith Kedua	191
Hadith Ketiga	192
Hadith Keempat	193
Hadith Kelima	196
Hadith Keenam	197
3.4 Penutup	199
BAB 4 – TAQDĪR AL- DHĀT SEBAGAI SELF-ESTEEM DAN BEBERAPA ISU SELF-ESTEEM DALAM PERSPEKTIF TAQDĪR AL- DHĀT MENURUT AL- HADITH (TAQDHAH)	203

4.1 Pendahuluan	203
4.2 <i>Taqdīr al-Dhāt</i> Sebagai <i>Self-Esteem</i> Menurut Ahli Psikologi.....	203
4.2.1 Kepentingan <i>Self-Esteem</i> Dalam Ilmu Psikologi	207
4.2.2 Dimensi <i>Self-Esteem</i>	209
4.2.3 Sumber <i>Self-esteem</i>	211
4.2.4 Pengukuran <i>Self-Esteem</i>	213
4.2.5 Keperluan Paradigma <i>Taqdīr al-Dhāt</i> Menurut al-Hadith.....	222
4.3 Isu <i>Excessive Self-Esteem</i>	226
4.4 Isu <i>Excessive Praising</i>	228
4.5 Isu <i>Social Comparison</i> Sebagai Sumber <i>Self-Esteem</i>	229
4.6 Isu Pembahagian <i>Self-Esteem</i>	232
4.7 Isu <i>Optimal Self-Esteem</i>	242
4.8 <i>Experiencing-Self</i> Dan <i>Remembering-Self</i>	245
4.9 Penutup.....	248
BAB 5 - MODEL PEMBANGUNAN <i>TAQDIR AL-DHAT</i> MENURUT AL-HADITH	250
5.1 Pendahuluan	250
5.2 Maksud Model Pembangunan.....	250
5.3 Model Pembangunan <i>Taqdīr al- Dhāt</i> Menurut al-Hadith	251
5.3.1 Elemen 1 : Bina Iman Yang Sahih	253
5.3.2 Elemen 2 : Bina <i>Tafaqquh fī al-Dīn</i>	258
5.3.3 Elemen 3 : Nabi Muḥammad s.a.w. Dan Para Sahabat Sebagai Contoh	263
5.3.4 Elemen 4 : Penghayatan Ibadah Yang Sahih Secara Berterusan	267
5.3.5 Elemen 5 : Mengenali <i>al-Nafs</i> Dan Sifatnya.....	271
5.3.6 Elemen 6 : Tingkatkan Konsep Kendiri (<i>Self Concept</i>) Dan Kesedaran Diri (<i>Self Awareness</i>)	277
5.3.7 Elemen 7 : Pahala Dan Ganjaran Allah s.w.t. Sebagai Pendorong	285
BAB 6 - PENUTUP DAN SARANAN	292
6.1 Kesimpulan	292
6.1.1 Paradigma <i>Taqdīr al-Dhāt</i> Menurut al-Hadith.....	292
6.1.2 Objektif Yang Dicapai	300
6.2 Cabaran	301
6.3 Saranan.....	302
6.3.1 Saranan Kepada Pengkaji Akan Datang.....	302
6.3.2 Saranan Kepada Pendidik, Pendakwah Dan Kaunselor Muslim.....	303

SENARAI JADUAL DAN RAJAH

JADUAL

- Jadual 1.1 : Pengulangan Kalimah al-Dhāt Dalam al-Quran
- Jadual 1.2 : Pengulangan Kalimah al-Rūh Dalam al-Quran
- Jadual 1.3 : Pengulangan Kalimah al-Fuād Dalam al-Quran
- Jadual 1.4 : Kalimah Yang Mempunyai Kaitan Makna Dengan al-Dhāt Dan al-Nafs
- Jadual 3.1 : Taburan Hadith Tematik *Taqdīr al-Dhāt* Berdasarkan Kod
- Jadual 5.3.5 : Unsur Dalam Diri Insan Dan Keperluannya

RAJAH

- Rajah 1 : Kerangka Asas Kajian *Taqdīr al-Dhāt* Menurut al-Hadith
- Rajah 2.1 : Taburan Hadith-Hadith Tematik *Taqdīr al-Dhāt* Berdasarkan Kod
- Rajah 3.2 : Paradigma *Taqdīr al-Dhāt* Menurut al-Hadith
- Rajah 3.3.4 : Gambaran Keadaan *Taqdīr al-Dhāt* Tinggi dan *Taqdīr al-Dhāt* Rendah Menurut Konsep TAQDHAH
- Rajah 4.6.1 : Gambaran Keadaan *Taqdīr al-Dhāt* Tinggi dan *Taqdīr al-Dhāt* Rendah Menurut Konsep TAQDHAH
- Rajah 4.6.2 : *Taqdīr al-Dhāt* Dalam Keadaan Wujud Penilaian Luar
- Rajah 5.1 : Paradigma *Taqdīr al-Dhāt* Menurut al-Hadith
- Rajah 5.2 : Model Pembangunan Diri Berasaskan Paradigma *Taqdīr al-Dhāt* Menurut al-Hadith
- Rajah 5.3.2.a : Peranan *Tafaqquh fi al-Din* Dalam Pembinaan *Taqdīr al-Dhāt*
- Rajah 5.3.2.b : Gambaran Risiko Kekurangan Elemen *Tafaqquh fi al-Din* Dalam Proses *Taqdīr al-Dhāt*
- Rajah 5.3.6.1 : Fungsi *Self-Concept* Dan *Self-Awareness* Dalam Mendekatkan Jarak *al-Dhāt* Semasa Dengan *al-Dhāt* Ideal
- Rajah 5.3.7 : Motivasi Pahala Dalam Pembinaan *Taqdīr al-Dhāt*

LAMPIRAN 1 : Taburan Hadith-Hadith Tematik *Taqdīr al-Dhāt* Dalam Sahih al-Bukhari Secara Keseluruhan..... 310

LAMPIRAN 2 : Taburan Hadith-Hadith Tematik *Taqdīr al-Dhāt* Berdasarkan Kod.. 335

PENDAHULUAN

عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ "مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنْ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلَاءَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ، فَتَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ، فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ فِيعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً، وَلَا تُنْبِتُ كَلَاءً، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقِهَ فِي دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ، فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ." ¹

Sabda Nabi Muhammad s.a.w., 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."

Wahyu yang dibawa oleh Nabi Muhammad s.a.w mengandungi 2 perkara asas. Pertama 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. Perkara-perkara petunjuk ataupun iman yang merangkumi syariat Islam umumnya bersifat tetap. Namun apabila berbincang tentang persoalan ilmu *kawniy*, umumnya ilmu sentiasa berkembang mengikut peredaran masa dan penerokaan kajian yang dilakukan. Di sinilah wahyu

¹ Abū ' Abd Allāh Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, "Sahīh al-Bukhārī," Kitab al-'Ilm, Bab Faḍl Man 'Alima wa 'Allama, no. Hadith 79, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 42.

menjadi mu'jizat yang jelas kepada manusia akhir zaman, apabila didapati bahawa al-Quran dan al-Hadith mengandungi fakta yang menepati ilmu-ilmu yang baru diterokai pada abad-abad mutakhir.

1. LATARBELAKANG PERMASALAHAN KAJIAN

1.1. Al-Sunnah Sebagai Sumber Ilmu

Mesej Nabi Muḥammad s.a.w. dalam hadith riwayat Abū Musa al-Asy'ari di atas jelas menegaskan bahawa apa yang dibawa oleh baginda itu, selain mengandungi petunjuk agama dalam bentuk akidah, syariat, dan akhlak, ia juga mengandungi ilmu kauniy yang didapati oleh manusia melalui kajian dari masa ke masa.

Dr. Yūsuf al-Qaraḍawi dalam bukunya *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Haḍārah* 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.”²

1.1.1. Keperluan kajian ilmu psikologi dalam bidang *al-Hadīth al-Mawḍū'i*

Kesedaran untuk menggali '*ilm al-nafs*', ataupun ilmu psikologi bersumberkan al-Quran dan al-Hadith telah disedari oleh para sarjana sejak lama dahulu. Ini dibuktikan oleh

² Yūsuf al-Qaraḍawi, *al-Sunnah Masḍaran li al-Ma'rifah wa al-Haḍārah* (Qāhirah : Dār al-Syurūq, 1998), 87.

karya-karya awal seperti karya Ibn Ḥazm al-Andalusi (384-456H)³, Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, (450-505H)⁴, Ibn Bājah (475-533H)⁵, Ibn Ṭufayl (494-581H)⁶, Ibn Rushd (520-595H)⁷, Ibn al-Jawzi (508-597H)⁸, al-Rāzi (544-606H)⁹, Ibn Taymiyyah (661-728H)¹⁰ dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691-751H).¹¹ Terdapat perbezaan dalam teori-teori yang dikemukakan dan wujud kritikan di kalangan mereka. Kajian-kajian tentang *al-nafs* dan *'ilm al-nafs* diteruskan oleh para sarjana psikologi muslim seterusnya seperti Dr Muḥammad 'Uthmān Najātī, Dr Mālik Badri, Dr Aḥmad Karrār al-Syanqiti dan lain-lain.

'Ilm a-Nafs adalah terjemahan dalam Bahasa Arab bagi ilmu psikologi. Namun, *'ilm al-nafs* yang perlu menjadi panduan umat Islam ialah *'ilm al-nafs al-Islami*, yang didefinisikan oleh Dr Muḥammad 'Uthmān Najātī sebagai berikut :

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

Maksudnya : 'Psikologi yang dibangun di atas tasawwur Islam terhadap manusia, dan di atas prinsip-prinsip asas Islam, serta realiti syariat Islam.'¹²

Perkembangan ilmu, sains dan teknologi membuka peluang baru kepada manusia, malahan turut berpotensi menerbitkan cabaran dan masalah baru. Bagi mengisi peluang, mengatasi cabaran dan menyelesaikan permasalahan, manusia berfikir dan mengkaji,

³ Muhammad 'Uthmān Najātī, *Al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah 'Inda 'Ulama' al-Muslimin* (Qāhira : Dār al-Syurūq, 1993), 147-160.

⁴ *Ibid.*, 161-201

⁵ *Ibid.*, 203-218

⁶ *Ibid.*, 219-227.

⁷ *Ibid.*, 229-242.

⁸ Antara karya beliau yang menyentuh persoalan *al-nafs* ialah *Sayd al-Khatir*. Lihat Ibn al-Jawzi Muhammad bin 'Ali, *Sayd al-Khātir* (Beirut : Dār al-Kutub al'Ilmiyyah, 1992).

⁹ Muḥammad Uthmān Najātī, *Al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah 'Inda 'Ulama' al-Muslimin*, 243-266.

¹⁰ *Ibid.*, 267-279.

¹¹ *Ibid.*, 281-301.

¹² Muḥammad 'Uthmān Najātī, *Madkhal Ila 'Ilm al-Nafs al-Islami*, cet. 1. (Qahirah : Dar al-Syuruq, 2001) 16.

hasilnya muncul pelbagai idea dan teori baru bagi sesuatu zaman. Sebagai contoh, perkembangan teknologi dan gaya hidup moden telah mewujudkan tekanan dalam bentuk baru, lantas para ilmuan mengeluarkan idea dan teori baru dalam ilmu psikologi, dengan tujuan mengurangkan tekanan-tekanan yang dihadapi itu.

Penemuan yang dianggap baru itu sebenarnya bukanlah baru dalam konteks ilmu wahyu, kerana kandungan wahyu merentasi zaman. Ketika ahli psikologi mengemukakan idea dan teori yang dianggap baru, sekiranya idea dan teori itu bertepatan dengan *sunnatullah*, ia sudah sedia termaktub dalam ilmu wahyu. Ini kerana wahyu dibekalkan kepada manusia untuk membimbing dan menyelesaikan masalah yang dihadapi oleh manusia sepanjang zaman.

Dr. Ramaḍān Ishāq al-Zayyān dalam artikel '*Al-Hadīth al-Mawḍū'i : Dirāsah Naẓariyyah*', ketika menyebutkan kepentingan kajian *al-Hadīth al-Mawḍū'i* yang ketiga, beliau menyatakan bahawa 'kajian-kajian (dalam bidang *al-Hadīth al-Mawḍū'i*) ini mengasaskan ilmu syariat Islam yang baru berkembang, bagi memenuhi keperluan manusia dalam pelbagai bidang ilmu kemanusiaan - seperti ilmu psikologi Islam, ilmu sains Islam, dan ilmu ekonomi Islam.'¹³

1.1.2. Kajian ilmu psikologi dalam perspektif '*Ilm al-Nafs al-Islāmi*

i. Karya '*Ilm Al-Nafs Al-Islāmi*

¹³ Ramaḍān Ishāq al-Zayyān, "*al-Hadīth al-Mawḍū'i : Dirāsah Naẓariyyah*", *Majallah al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah* 10, no. 2 (2002), 216.

Selari dengan perkembangan kesedaran ilmuan Islam tentang pentingnya mengorak langkah membentuk asas ilmu psikologi dalam zon pemikiran dan akidah Islam, maka sudah ada kajian-kajian ilmiah yang mula membuat kajian teoritikal dan *philosophical* psikologi yang berasaskan al-Quran dan al-Sunnah.

Antara karya awal yang mencetuskan kesedaran ini ialah beberapa karya Dr Muḥammad ‘Uthmān Najāti yang menyusun buku bertajuk “*Al-Idrāk al-Ḥissi ‘Inda Ibn Sina : Bahth fi ‘Ilm al-Nafs ‘Inda al-‘Arab. (Persepsi Menurut Ibn Sina : Satu Kajian Terhadap Ilmu Psikologi Dalam Tradisi Arab)*” yang diterbitkan 1948, di mana dalam karya tersebut, beliau menggunakan istilah ‘Ilmu Psikologi Islam’ yang merujuk kepada ‘ilmu psikologi yang diwarisi daripada ilmuwan Islam.’¹⁴

Beliau menghasilkan karya seterusnya dalam bidang ini dengan judul *al-Quran wa ‘Ilm al-Nafs* pada tahun 1982, diikuti dengan judul *al-Hadith al-Nabawi wa ‘Ilm al-Nafs* pada tahun 1989. Empat tahun kemudiannya beliau menghasilkan karya dengan judul *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah ‘Inda al-‘Ulama’ al-Muslimin* pada tahun 1993.¹⁵

Karya-karya ini sebenarnya menekankan kepentingan mengkaji ilmu psikologi daripada sumber wahyu iaitu al-Quran dan al-Hadith, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para ilmuan *‘ilm al-nafs* dalam era kegemilangan ilmu Islam. Antara lain, Muḥammad ‘Uthmān Najāti dalam *al-Quran wa ‘Ilm al-Nafs*, mengatakan bahawa pendekatan ilmu psikologi moden yang diasaskan oleh ahli psikologi Barat, di mana mereka dengan menggunakan pelbagai metodologi kajian saintifik, tetap tidak mampu menjangkau

¹⁴ Muḥammad ‘Uthmān Najāti, *Madkhal Ila ‘Ilm al-Nafs al-Islami*, cet. 1. (Qahirah : Dar al-Syuruq, 2001), 5.

¹⁵ *Ibid*, 5-6.

kajian ‘jiwa’ itu sendiri, tetapi hanya mengkaji tingkahlaku yang boleh diperhatikan dan boleh diukur.¹⁶ Karya-karya ini menjadi asas kepada kajian penulis dalam mendapatkan paradigma baru *taqdīr al-dhāt* menerusi analisis hadith-hadith Nabi s.a.w.

Dr. al-Sayyid Muḥammad Nuh, dalam karyanya *Āfāt ‘alā al-Ṭarīq*, membawakan konsep *taqdīr al-dhāt* secara tidak langsung dalam konteks pendakwah dan kesannya kepada dakwah. Beliau menyebut kepentingan *taqdīr al-dhāt* secara tidak langsung dalam perkara yang ke-28, iaitu *Al-Iḥtiqār aw al-Inhizām al-Nafsiy*. Antara lain, beliau mengatakan :

“Adakalanya, kritikan dan penghinaan yang terlalu kerap terhadap seseorang menjadi antara faktor yang menyebabkan rasa rendah diri yang melampau. Ini kerana, apabila seseorang individu mendapati orang di sekelilingnya tidak pernah menghargai, bahkan selalu memberikan respon dengan cara merendah-rendahkan, menghina dan menganggapnya gagal, biasanya dia akan terjejas dengan suasana itu. Apatah lagi jika ia berlaku pada peringkat awal usia, ataupun pada peringkat awal dia ditugaskan melakukan sesuatu perkara. Impaknya, dia mengalami kekecewaan, hina-diri dan defeatism.”¹⁷

Unsur *taqdīr al-dhāt* dalam karya al-Sayyid Muḥammad Nūh ini menguatkan hujah penulis bahawa *taqdīr al-dhāt* penting dalam pendidikan dan pembinaan personaliti seorang muslim.

ii. *Taqdīr al-Dhāt* Dalam Karya *al-Ṭibb al-Nabawi*

Meskipun terma *taqdīr al-dhāt* baru digunakan apabila dinisbahkan dengan ‘*ilm al-nafs al-Islāmī*, namun konsep kepentingan ‘nilai yang diberikan oleh seseorang terhadap dirinya dan pendapat seseorang terhadap dirinya’ sudah ada dalam Islam, diasaskan oleh ayat 139 Surah Ali Imran.

¹⁶ Lihat dalam Muḥammad ‘Uthmān Najāti, *al-Qurān wa ‘Ilm al-Nafs* (Qahirah : Dar al-Syuruq, 2001) 24.

¹⁷ Al-Sayyid Muḥammad Nuh, *Āfāt ‘alā al-Ṭarīq* (Mansurah : Dar al-Wafa, 1995) 4:215.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab *al-Ṭibb al-Nabawi* dengan jelas membahagikan penyakit kepada dua kategori, iaitu penyakit fizikal dan penyakit jiwa. Menurut beliau, kedua-duanya disebut dalam al-Quran. Apa yang menarik, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, semasa mengulas tentang terapi penyakit jiwa, beliau mengatakan :

“Manakala soal terapi jiwa, diserahkan kepada para rasul, tiada jalan lain lagi untuk mengubatinya, kecuali dengan cara mereka. Ini kerana kebaikan ataupun kesejahteraan jiwa ialah dengan mengenal Tuhan yang memelihara dan menciptanya, kenal melalui nama-nama dan sifat-sifatNya, melalui perbuatan dan hukum hakamNya. Kebaikan jiwa juga dicapai dengan perkara-perkara yang diredaiNya dan disukaiNya, serta menjauhi larangan dan perkara-perkara yang dibenciNya. Kesihatan jiwa dan kehidupan sebenar bagi jiwa tidak akan tercapai melainkan dengan cara itu, dan tidak mungkin diterima melainkan melalui para rasul. Sesiapa yang menyangka kesihatan jiwa dapat dicapai tanpa mengikut ara rasul, maka sangkaan itu silap.”¹⁸

Pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah di atas menjelaskan tentang kepentingan unsur *al-nafs* dinilai dengan piawaian iman dan wahyu, kerana *al-nafs* datang daripada penciptanya yang Maha Mengetahui tentang fitrah, keperluan dan kondisinya. Oleh yang demikian, apabila *taqdīr al-dhāt* merujuk kepada ‘nilai yang diberikan oleh seseorang terhadap dirinya dan pendapat seseorang terhadap dirinya’, adalah penting konsep *taqdīr al-dhāt* dikaji menurut perspektif ilmu wahyu, sebagai pelengkap kepada kajian berbentuk pemerhatian terhadap tingkahlaku, kerana penilaian diri seseorang menurut Islam sangat berkait rapat dengan unsur *al-nafs*.

¹⁸ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad bin Abi Bakr, *al-Ṭibb al-Nabawi* (Beirut : Mansyurat Dar Maktabah al-Hayah, 1993) 12.

1.2 Isu-Isu Kontemporer Berkaitan Permasalahan Kajian

Taqdīr al-dhāt yang asalnya merupakan terjemahan bagi konstruk penghargaan diri, adalah salah satu unsur kajian dalam ilmu *instructional psychology*.¹⁹ Pada hemat awal penulis, sekiranya *taqdīr al-dhāt* adalah unsur penting dalam diri seorang individu, hadith-hadith Nabi s.a.w. pasti mengandungi unsur pembinaan *taqdīr al-dhāt* tersebut. Hadith adalah wahyu *ghayr matlu*. Sebagai Utusan Allah s.w.t. yang menyampaikan iman dan ilmu kepada manusia, tentunya Nabi Muḥammad s.a.w. berinteraksi dengan manusia dengan cara yang paling baik pada setiap situasi dan kepada setiap golongan sasaran, sehinggalah jika baginda s.a.w. tersilap, Allah s.w.t. akan menegur kesilapan baginda s.a.w., seperti yang termaktub dalam ayat-ayat permulaan Surah ‘Abasa. Jika *taqdīr al-dhāt*, menerusi *al-‘ilm al-kasbiy* (ilmu yang diusahakan mendapatkannya seperti melalui cara merenung dan memerhatikan alam dan insan) yang diterokai oleh manusia, didapati sebagai unsur penting dalam psikologi manusia, maka hadith-hadith Nabi Muḥammad s.a.w. tentu sahaja mengandungi unsur *taqdīr al-dhāt* yang perlu dimanfaatkan oleh umat Islam.

Dengan kata lain, sekiranya kajian *taqdīr al-dhāt* dianggap absah dan saintifik jika diasaskan kepada pemerhatian dan kajian terhadap tingkahlaku, bukan teori semata-mata, maka kajian *taqdīr al-dhāt* dalam konteks *al-Hadīth-al-Mawḍūi* adalah lebih absah dan lebih saintifik, kerana kajian ini akan memerhatikan, merekod, mengekodkan dan menganalisis serta mengeluarkan intipati daripada apa yang disebut (*al-hadith al-qawli*),

¹⁹ Terdapat pelbagai definisi yang diberikan oleh ahli psikologi Barat dan Muslim terhadap istilah psikologi, disebabkan perbezaan dalam menanggapi konsep jiwa menurut perspektif kajian yang dilakukan serta batas jangkauan kajian dalam ilmu psikologi. Contohnya, mutakhir ini APA (American Psychological Association) mentakrifkan psikologi sebagai “Psychology is the study of the mind and behavior. The discipline embraces all aspects of the human experience — from the functions of the brain to the actions of nations, from child development to care for the aged. In every conceivable setting from scientific research centers to mental health care services, “the understanding of behavior” is the enterprise of psychologists.” Lihat laman “American Psychological Association,” dicapai 4 Februari 2013, <http://www.apa.org/support/about/apa/psychology.aspx#answer>.

apa yang dilakukan (*al-hadith al-fi'li*), dan apa yang diperakui (*al-hadith al-taqiriri*) oleh seorang Utusan Allah, yang telah disaring dan direkodkan dengan teliti oleh para sarjana hadith. Ini bermakna, kajian *taqdīr al-dhāt* menurut al-hadith tidak boleh lagi dianggap secara total sebagai kajian teoritikal.

Impak daripada ketiadaan kajian kontemporari dalam bidang ini ialah umat Islam terus mengaplikasikan teori *self esteem* yang diasaskan oleh falsafah dan pemerhatian (*philosophical psychology and imperical psychology*) yang tidak didasari dengan wahyu, dan mengabaikan konsep *taqdīr al-dhāt* menurut *ilmu al-nafs* yang sedia ada dalam al-Quran dan al-Hadith yang menjelaskan al-Quran.

Walhal, umum mengetahui bahawa subjek 'jiwa' ataupun '*al-nafs*' mempunyai posisi penting dalam perbahasan ilmu-ilmu Islam. Bagi seorang muslim, konsep *taqdīr al-dhāt* harus dilihat dengan kacamata ilmu wahyu, memerlukan pembetulan dan kajian semula apabila bercanggah dengan roh ajaran wahyu, dan apa yang tidak bercanggah boleh diperkukuhkan dengan ilmu wahyu.

1.3 Kepentingan Mengkaji Permasalahan Kajian

Dalam konteks kajian *taqdīr al-dhāt*, al-Quran dan al-Hadith menawarkan konsep yang lengkap. Apatah lagi berdasarkan ayat 139 Surah Ali Imran, secara jelas menunjukkan individu yang sepatutnya memiliki *taqdīr al-dhāt* yang tinggi adalah individu muslim yang memiliki iman yang teguh.

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

Terjemahan : “Dan janganlah kamu merasa lemah dan janganlah kamu berdukacita, padahal kamulah orang-orang yang tertinggi jika kamu orang-orang yang beriman.”

Surah Ali ‘Imrān (3) : 139

Taqdīr al-dhāt dalam perspektif al-Quran dan al-Sunnah akan menjadi pendorong kepada seorang muslim untuk menyampaikan ilmu dan iman dengan pelbagai cara, dengan ini ajaran Islam yang menjadi rahmat untuk seluruh alam tersebar luas.

Berbeza dengan seorang muslim yang memiliki *taqdīr al-dhāt* rendah, merasakan dirinya tidak bernilai dan tidak bermanfaat kepada orang lain, lantas mendiamkan nilai iman dan ilmu yang benar tanpa menyampaikannya. Oleh yang demikian, dalam lapangan dakwah, Islam memerlukan individu muslim yang memiliki *taqdīr al-dhāt* yang tinggi.

Bagaimana hendak membuktikan kepentingan *taqdīr al-dhāt* dalam Islam? Apakah faktor yang boleh meningkatkan *taqdīr al-dhāt* dari perspektif Islam? Dari aspek manakah seorang muslim itu diukur memiliki *taqdīr al-dhāt* tinggi, ataupun memiliki *taqdīr al-dhāt* rendah?

Persoalan-persoalan ini menuntut kajian tematik dilakukan bagi mendapatkan paradigma dan konsep *taqdīr al-dhāt* yang datang daripada hadith-hadith Nabi s.aw.

2. KENYATAAN TENTANG PERMASALAHAN KAJIAN

Berdasarkan latarbelakang masalah kajian, penulis merumuskan pernyataan permasalahan dalam kajian ini iaitu :

1. *Taqdīr al-dhāt*, penghargaan diri ataupun *self-esteem* adalah satu konstruk yang sentiasa dikaji dalam ilmu psikologi.

2. Dalam Islam, piawaian dalam proses penghargaan dan penilaian diri mempunyai dasar yang kuat berpandukan ayat 139 Surah Ali Imran.
3. *Taqdīr al-dhāt* sebelum ini diukur dan dinilai berdasarkan kajian psikologi Barat, termasuk dalam mengukur *taqdīr al-dhāt* seorang muslim.
4. Persoalan yang timbul ialah, adakah konsep *taqdīr al-dhāt* dalam Islam sama secara total dengan konsep *self-esteem* ataupun penghargaan diri dalam psikologi Barat? Adakah pengukuran dan penilaian *taqdīr al-dhāt* dalam Islam sama dengan pengukuran dan penilaian dalam psikologi Barat?
5. Paradigma *taqdīr al-dhāt* yang lengkap dan menyeluruh bagi seorang muslim mestilah berdasarkan ilmu wahyu, kerana ilmu wahyu, khususnya al-Hadith dalam konteks kajian ini, merupakan sumber ilmu bagi umat Islam.
6. Kajian ini dilakukan bagi mendapatkan paradigma dan konsep *taqdīr al-dhāt* dalam Islam, berdasarkan analisis tematik hadith-hadith Nabi Muḥammad s.a.w.
7. Impak ketiadaan kajian ini ialah umat Islam tidak dapat meletakkan panduan asas dalam memberikan definisi lengkap, mengukur dan menilai *taqdīr al-dhāt* menurut pandangan Islam berdasarkan hadith-hadith Nabi s.a.w.
8. Tanpa memiliki paradigma *taqdīr al-dhāt* berdasarkan kajian hadith tematik, bagaimana mungkin umat Islam akan mendapat teori pembangunan *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith?
9. Pada sudut manakah nanti konsep pembangunan *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith akan mengisi dan memberikan dimensi baru dalam memahami kajian-kajian saintifik terhadap tingkahlaku insan yang telah lama dilakukan oleh ahli-ahli psikologi?

3. OBJEKTIF KAJIAN

- 3.1. Menjelaskan kepentingan *taqdīr al-dhāt* dalam pembangunan insan mengikut pandangan Islam dan ilmu psikologi.
- 3.2. Mengenalpasti hadith-hadith yang mempunyai tema *taqdīr al-dhāt*, mengumpul dan mengkategorikan hadith-hadith tersebut dalam sub bab yang sesuai, seterusnya menganalisa hadith-hadith yang terkumpul bagi mendapatkan pola pembangunan *taqdīr al-dhāt* berasaskan al-hadith.
- 3.3. Menjelaskan paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith. (TAQDHAH)
- 3.4 Menjelaskan bagaimana paradigma TAQDHAH menawarkan penyelesaian bagi isu-isu *taqdīr al-dhāt*.
- 3.5 Merangka model pembangunan *taqdīr al-dhāt* berasaskan konsep *taqdīr al-dhāt* menurut al-hadith. (TAQDHAH)

4. DEFINISI OPERASI KAJIAN

4.1 *Taqdīr al-Dhāt*.

Taqdīr al-dhāt yang dimaksudkan dalam kajian ini berasal daripada penelitian konstruk penghargaan diri ataupun *self-esteem* yang digunakan secara meluas dalam ilmu psikologi, bermula daripada definisi, isu dan polemik yang timbul daripada perbincangan tentangnya. Dalam Bahasa Arab, ia disebut sebagai *taqdir al-dhat*. (تقدير الذات)

Taqdīr al-dhāt yang dimaklumi sebagai konstruk *self-esteem* dalam Bahasa Inggeris adalah nilai yang diberikan oleh seseorang individu kepada dirinya sendiri, ataupun pendapat seseorang terhadap dirinya sendiri. Orang yang memiliki *taqdīr al-dhāt* yang tinggi adalah seseorang yang menghormati diri sendiri dan merasakan dirinya bernilai.

Manakala orang yang memiliki *taqdīr al-dhāt* yang rendah pula adalah individu yang merasakan dirinya tidak ataupun kurang bernilai. APA Dictionary of Psychology memberikan definisi penuh seperti berikut :

‘The degree to which qualities and characteristics contained in one’s self-concept are perceived to be positive. It reflects a person’s physical self-image, view of his or her accomplishments and capabilities, and values and perceived success in living up to them, as well as the ways in which others view and respond to that person. The more positive the cumulative perception of these qualities and characteristics, the higher one’s self esteem. A reasonably high degree of self-esteem is considered an important ingredient of mental health, whereas low self-esteem and feelings of worthlessness are common depressive symptoms.’²⁰

Dalam Bab Pertama yang khusus membincangkan tentang *taqdīr al-dhāt*, penulis akan memperincikan definisi *taqdīr al-dhāt* yang cuba penulis dapatkan semula dari sudut terminologi Bahasa Arab, dari perspektif al-Quran dan al-Hadith, berdasarkan terma berkaitan yang pernah dikemukakan oleh para ilmuwan *ilm al-nafs al-Islami*, serta berdasarkan definisi dalam ilmu psikologi moden.

Ringkasnya, bagi tujuan mengharmonikan ilmu psikologi yang bersifat empirikal, dengan *ilmu al-nafs* yang berteraskan kajian terhadap teks al-Quran dan al-Hadith, penulis memilih terma *taqdīr al-dhāt* yang digunakan dengan meluas dalam disiplin ilmu psikologi, seterusnya menumpukan kajian konsep *taqdīr al-dhāt* dari perspektif al-hadith. Bagi tujuan ini, terlebih dahulu penulis perlu membuat definisi semula *taqdīr al-dhāt*

²⁰ “APA Dictionary of Psychology”, dicapai 6 Ogos 2019, <https://dictionary.apa.org/self-esteem>.

menurut perspektif al-Quran dan al-Hadith bagi mendapatkan paradigma yang tepat tentang *taqdīr al-dhāt* menurut ilmu wahyu.

Setelah mendapat definisi dan konsep *taqdīr al-dhāt* pada peringkat awal yang secara khususnya dibincangkan dari sudut bahasa serta asas penilaian diri berdasarkan ayat al-Quran dan al-Hadith, penulis mengenal pasti hadith-hadith dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī yang mengandungi unsur-unsur *taqdīr al-dhāt*. Penulis mengumpulkan, menganalisa dan mengkategorikan hadith-hadith tersebut ke dalam sub bab yang sesuai. Analisis hadith-hadith tematik menghasilkan paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith.

4.2. Model Pembangunan *Taqdir al-Dhat*

'Model' berasal daripada perkataan Bahasa Inggeris yang bermaksud :

- a. *Something that a copy can be based on because it is an extremely good example of its type.*²¹
- b. *Mould, template, framework, pattern, design, blueprint.*²²
- c. *Something such as a system that can be copied by other people.*²³

'Model' menurut Kamus Dewan 4 bermaksud sesuatu yang dapat dijadikan contoh untuk ditiru dan diteladani.²⁴ Model yang dimaksudkan dalam kajian ini ialah suatu sistem contoh bagi membina *taqdīr al-dhāt* yang dibina di akhir kajian, berdasarkan paradigma yang terhasil daripada analisis hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt*.

²¹ Cambridge English Dictionary, dicapai 13 Mac 2018, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/model>.

²² Maurice Waite, *Concise Oxford Thesaurus* (New York: Oxford University Press, 2002) 557.

²³ Joanna Turnbull et al ed., *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, ed. Ke-8 (New York : Oxford University Press, 2010) 986.

²⁴ Hajah Noresah bt Baharom et al ed., *Kamus Dewan Edisi Keempat*. (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005) 1040.

'Pembangunan *taqdīr al-dhāt*' merujuk kepada bagaimana proses *taqdīr al-dhāt* boleh dipulihkan dan ditingkatkan supaya mendekati diri ideal, ataupun mendekatkan jarak antara diri semasa dengan diri ideal, supaya seseorang itu berada dalam keadaan *taqdīr al-dhāt* tinggi. Model ini diharapkan dapat diaplikasikan bagi tujuan membina dan memulihkan *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith.

5. LIMITASI KAJIAN

5.1 Limitasi Teks Hadith Kajian

Hadith-hadith yang dikaji dan dianalisa adalah teks hadith yang terkumpul dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Hadith yang dipilih ialah hadith-hadith musnad yang memenuhi syarat Imam Bukhari sahaja. Rasional pemilihan ialah kerana ia sesuai dengan kebarangkalian capaian pengkaji dalam tempoh kajian yang terhad. Dalam masa yang sama, kajian ini cuba menganalisa hadith dalam jumlah yang maksimum untuk mendapatkan hasil yang lebih absah dan menyeluruh. Justeru, menggunakan kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī sebagai sumber hadith-hadith kajian adalah pilihan yang paling menepati keperluan kajian.

5.2 Limitasi Sumber Kajian *Taqdīr al-Dhāt*.

Kajian ini adalah kajian *al-Hadīth al-Mawḍū'i* iaitu kajian tematik daripada teks al-Hadith. Paradigma *taqdīr al-dhāt* yang dihasilkan adalah berdasarkan teks al-Hadith dengan menganalisis apa yang telah disebut, apa yang telah dilakukan, dan apa yang telah diperakui oleh Nabi Muḥammad s.a.w., misalnya perbuatan dan sikap para sahabat baginda s.a.w., yang telah disaring dan direkodkan dengan teliti dalam hadith-hadith yang sahih. Ini bermakna, kajian ini tidak melibatkan kajian lapangan yang mengkaji

tingkahlaku respondents bagi mendapatkan teori *taqdīr al-dhāt*. Sebaliknya mengkaji tingkahlaku dan sikap Nabi Muhammad s.a.w. dan para sahabat baginda yang telah direkodkan secara jelas dan lengkap dalam hadith-hadith *mawdu'i* yang dikaji, berasaskan panduan kod-kod tematik yang dibina terlebih dahulu bagi mengesan unsur *taqdīr al-dhāt* dalam hadith-hadith berkenaan.

6. KAJIAN KESUSASTERAAN (LITERATURE REVIEW)

Sorotan Artikel Ilmiah, Tesis Sarjana Dan PhD dalam Bidang Pengajian Islam

Seiring dengan kesedaran untuk kembali mengambil asas ilmu psikologi daripada al-Quran dan al-Hadith, didapati sudah ada kajian-kajian ilmiah yang dilakukan dalam tema psikologi amnya, dan pembinaan *al-nafs* khasnya dalam bidang-bidang pengajian Islam.

Dr. Ramaḍān Ishāq al-Zayyān pernah mengkaji tentang ilmu psikiatri menurut al-hadith dengan judul *al-Ṭibb al-Nafsiy fī Daw'i al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Kajian ini dibuat di peringkat sarjana dalam bidang al-Hadith di Universiti Islam Ummu Darman, Sudan, seawal tahun 1990.²⁵ Walau bagaimanapun, ia tidak mengkaji paradigma *taqdīr al-dhāt* secara khusus.

Persidangan al-Sunnah al-Nabawiyyah Dalam Pendidikan Kontemporari yang diadakan pada tahun 2007 di Universiti Yarmouk, Jordan, pula telah menghasilkan sebuah prosiding yang turut memuatkan beberapa artikel dalam tema ini, yang dibentangkan dalam persidangan tersebut.

²⁵ Ramaḍān Ishāq al-Zayyān, “*al-Hadīth al-Mawḍū'i : Dirāsah Nazariyyah*”, *Majallah al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah* 10, no. 2 (2002), 231 dan 248.

Antara karya yang ada kaitan dengan *taqdīr al-dhāt* secara tidak langsung, ialah artikel yang dihasilkan oleh Dr ‘Abdullah Muḥammad al-Jayūsi, dengan judul *al-Binā’ al-Nafsiyy li al-Muslim fi Daw’i al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Ab’ādah al-Hadāriyyah*.²⁶ Juga artikel tulisan Dr. Ḥasan Aḥmad Ramaḍān Faḥlah daripada Universiti Bātinah, Algeria, dengan judul *Athar al-Sunnah fi Taujih al-‘Ulūm al-Tarbawiyyah wa al-Ijtimā’iyyah*.²⁷ Artikel lain ialah tulisan Dr. ‘Adnān Mustafā yang membincangkan persoalan manfaat daripada tingkahlaku manusia menurut perspektif al-sunnah dalam artikel beliau yang berjudul *al-Manfa’ah al-Mutartabah ‘alā al-Sulūk al-Insāniyy fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*,²⁸ juga artikel yang ditulis oleh Dr. Yahyā Dāḥi Syaṭnāwi yang bertajuk *Tawzīf al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Binā’ al-Syakhsiyyah*.²⁹ Walaubagaimanapun, artikel-artikel ini juga tidak membincangkan *taqdīr al-dhāt* secara khusus, tetapi membincangkan secara umum akan peranan al-sunnah dalam pendidikan dan terapi kejiwaan ke arah membina jatidiri muslim.

Syāḥīnāz Binti Hasan ‘Alī Malībārī dari Universiti Umm al-Qura pula menjalankan kajian dengan judul *al-Amrāḍ al-Nafsiyyah : al-Wiqāyah wa al-‘Ilāj min al-Amrāḍ al-Nafsiyyah fi Daw’ al-Sunnah al-Nabawiyyah* bagi memenuhi syarat ijazah sarjana dalam Bidang al-Hadith wa ‘Ulumuhu, Universiti Umm al-Qura pada tahun 2009.³⁰ Kajian ini juga membincangkan terapi jiwa menurut al-sunnah, tetapi tidak memfokuskan kepada *taqdīr al-dhāt* sepertimana kajian penulis.

²⁶ ‘Abdullah Muḥammad al-Jayūsi, “*al-Binā’ al-Nafsiyy li al-Muslim fi Daw’i al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Ab’ādah al-Hadāriyyah*” (Prosiding Mu’tamar al-Sunnah al-Nabawiyyah fi al-Dirasat al-Mu’asirah. Universiti Yarmouk, Jordan, 2007), artikel ke-13.

²⁷ Ḥasan Aḥmad Ramaḍān Faḥlah, “*Athar al-Sunnah fi Taujih al-‘Ulūm al-Tarbawiyyah wa al-Ijtimā’iyyah*” (Prosiding Mu’tamar al-Sunnah al-Nabawiyyah fi al-Dirasat al-Mu’asirah. Universiti Yarmouk, Jordan, 2007), artikel ke-7.

²⁸ ‘Adnān Muṣafā, “*al-Manfa’ah al-Murattabah ‘alā al-Sulūk al-Insāniyy fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*” (Prosiding Mu’tamar al-Sunnah al-Nabawiyyah fi al-Dirasat al-Mu’asirah. Universiti Yarmouk, Jordan, 2007), artikel ke-14.

²⁹ Yahyā Dāḥi Syaṭnāwi, “*Tawzīf al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Binā’ al-Syakhsiyyah*” (Prosiding Mu’tamar al-Sunnah al-Nabawiyyah fi al-Dirasat al-Mu’asirah. Universiti Yarmouk, Jordan, 2007).

³⁰ Syāḥīnāz Binti Hasan ‘Alī Malībārī, “*al-Wiqāyah wa al-‘Ilāj fi Daw’ al-Sunnah al-Nabawiyyah*” (Disertasi Ijazah Sarjana Bidang al-Hadith wa ‘Ulumuhu, Universiti Umm al-Qura, 2009).

Didapati Fayṣal bin Nāṣir bin ‘Abdul Azīz al-Syadūkhī (Dr.) pernah menjalankan kajian di peringkat sarjana dalam bidang pendidikan di Fakulti Dakwah Dan Usuluddin Universiti Islam Madinah Munawwarah dengan tema *taqdīr al-dhāt*, yang berjudul *Taqdīr al-Dhāt min Manẓūr al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah* pada tahun 2010. Meskipun kajian ini dibuat dengan tema kajian *taqdīr al-dhāt* secara khusus, ia tetap berbeza dengan kajian penulis yang mendapatkan paradigma dan konsep *taqdīr al-dhāt* berdasarkan kajian hadith-hadith tematik melalui metode kajian *al-Hadīth al-Mawḍū‘i*.

Sepanjang kajian literatur dibuat, didapati belum ada kajian yang memfokuskan kepada teori dan konsep *taqdīr al-dhāt* yang dibuat berdasarkan kajian tematik, sama ada dalam bidang *al-Tafsīr al-Mawḍū‘i* ataupun *al-Ḥadīth al-Mawḍū‘i*.

Dalam masa yang sama, adalah disedari kepentingan umat Islam memiliki *taqdīr al-dhāt* yang tinggi, berasaskan ajaran wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad s.a.w. Justeru itu, dengan harapan dapat memberi sedikit sumbangan dalam bidang kajian ilmu psikologi berasaskan al-Hadith, yang merupakan penjelas kepada al-Quran, penulis mengisi kekosongan ini dengan mengkaji konsep *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith, dan seterusnya merangka model pembangunan *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith.

7. METODOLOGI KAJIAN

7.1 Metode Kajian

Secara umumnya, metode yang digunakan dalam menyempurnakan kajian ini adalah metode *الدراسة الموضوعية* ataupun *Thematic Analysis*. Penulis mendapatkan paradigma (*Taqdīr al-Dhāt Menurut Hadith*) berdasarkan data kajian iaitu hadith-hadith tematik

dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, seterusnya membina model pembangunan berdasarkan paradigma yang diperolehi.

Berpandukan kepada kajian dan saranan Dr. Ramaḍān Ishāq al-Zayyān³¹ penulis membuat kajian *al-Hadīth al-Mawḍū'i* ini mengikut peringkat-peringkat berikut :-

- a. Penulis menentukan tema yang ingin dikaji, iaitu *taqdīr al-dhāt* menurut perspektif al-Hadith.
- b. Penulis menentukan sumber hadith-hadith yang akan dikaji, iaitu daripada Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.
- c. Penulis memilih hadith sesuai, hadith *musnad* bukan *mua'llaq*, dan menganalisa hadith-hadith yang mempunyai tema *taqdīr al-dhāt*.
- d. Penulis menyusun hadith-hadith dalam sub tema *taqdīr al-dhāt*.
- e. Penulis menganalisa bahan-bahan ilmiah dalam isu *'ilm al-nafs* dan juga psikologi moden yang membantu menyempurnakan kajian dan susunan tema.
- f. Penulis mengaitkan tema dengan realiti isu-isu *taqdīr al-dhāt* dalam ilmu psikologi moden.
- g. Penulis merumuskan kajian dalam format terakhir.

7.2 Sumber Data

Bagi mendapatkan definisi dan konsep *taqdīr al-dhāt* dalam Islam, penulis merujuk ayat al-Quran dan karya tafsir al-Quran serta *syurūh kutub al-Hadith* yang menjelaskan konsep *taqdīr al-dhāt* berdasarkan al-Quran dan al-Hadith, seterusnya karya dalam bidang *'Ilm al-Nafs al-Islami*, dan membuat sorotan definisi *taqdīr al-dhāt* dalam karya-karya psikologi kontemporari.

³¹ Ramaḍān Ishāq al-Zayyān, "*al-Hadīth al-Mawḍū'i : Dirāsah Nazariyyah*", *Majallah al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah* 10, no. 2 (2002), 229-231.

Hadith-hadith yang dianalisa adalah hadith-hadith dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, manakala perincian makna hadith dirujuk kepada karya-karya *syurūh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan lain-lain.

7.3 Metode Pengumpulan Data

Sesuai dengan kajian *al-Hadīth al-Mawḍūi*, metode pengumpulan data yang akan digunakan ialah metode induktif (*al-istiqrāʾ*). Secara lebih khusus, kajian ini menggunakan metode *al-Jamʿu al-Istiqrāi al-Nāqis al-Intiqāi*.³² Metode ini menjelaskan bagaimana cara maklumat kajian dikumpulkan, iaitu bagaimana hadith-hadith kajian dihimpunkan untuk dikodkan dan dianalisis.

Al-Jamʿu al-Istiqrāi merujuk kepada proses pengumpulan data, iaitu pengumpulan hadith-hadith kajian secara induktif. Hadith-hadith yang dikumpulkan adalah hadith-hadith sahih yang mengandungi unsur *taqdīr al-dhāt* berpandukan kod yang ditetapkan. Dinamakan sebagai *al-Nāqis* kerana hadith-hadith sahih yang ingin dikaji itu hanya wujud dalam kitab tertentu, bukan semua kitab. Dinamakan sebagai *al-Intiqāi* pula kerana pengkaji hanya menumpukan hadith-hadith dalam Sahih al-Bukhari sebagai hadith kajian, sesuai dengan limitasi capaian dan masa yang terhad.

Dalam usaha mendapatkan data yang lebih tepat, penulis mengekodkan tema *taqdīr al-dhāt* berdasarkan hujah dan dapatan dalam Bab Pertama, dengan memfokuskan aspek penilaian dan definisi *al-dhāt* menurut perspektif al-Quran dan al-Hadith. Kod-kod yang dikenalpasti ini dijadikan sebagai asas dalam proses mendapatkan hadith-hadith yang bertemakan *taqdīr al-dhāt*, menganalisa hadith-hadith kajian seterusnya menyusun sub tema yang berkaitan.

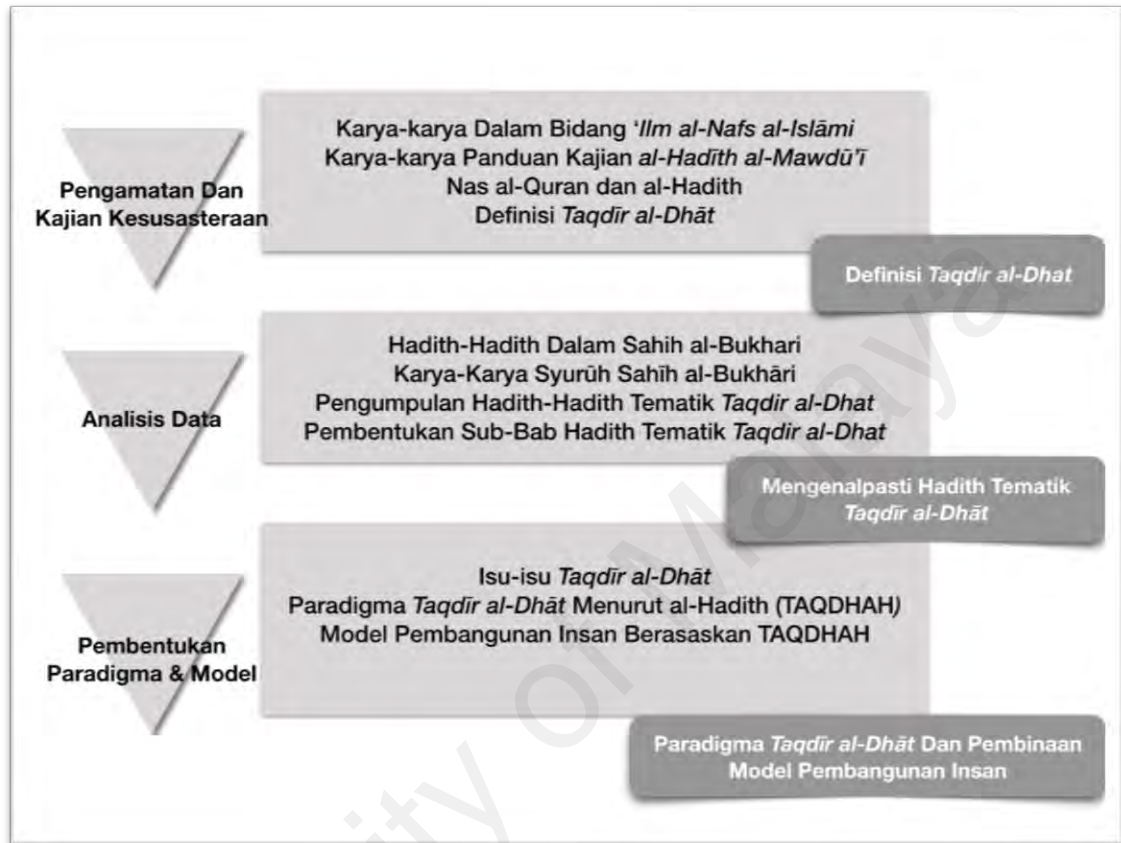
³² Jāmiʿah al-Malik Saʿud, Muḥammad Umar Salim Bazmul, dicapai 1 Ogos 2018, https://fac.ksu.edu.sa/sites/default/files/mdhkr_mnhj_lbhth_kml.doc dan Jāmiʿah Umm al-Qura, dicapai 1 Februari 2013, <http://uqu.edu.sa/page/ar/55989>.

8. KERANGKA ASAS KAJIAN

Kajian ini berasaskan al-Hadith yang menjadi sumber ilmu yang autoritatif. Hadith sahih adalah sebahagian daripada wahyu, merupakan rekod dan laporan lengkap tentang apa yang disandarkan kepada Nabi Muhammad s.a.w. Kajian ini tidak mengkaji tingkahlaku kumpulan insan melalui pemerhatian secara berkala dalam tempoh tertentu untuk menyimpulkan sesuatu tentang insan. Sebaliknya kajian ini mengkaji unsur penting yang didapati dalam kumpulan rekod perbuatan, perkataan dan tingkahlaku Rasulullah s.a.w. yang menjadi panduan kepada insan dalam membuat anggaran penilaian terhadap diri sendiri dari masa ke masa. Kajian ini juga tidak dilakukan untuk membina teori tentang hadith, tetapi untuk memahami unsur *taqdīr al-dhāt* yang terdapat dalam hadith, bagi mendapatkan paradigma *taqdīr al-dhāt* yang paling tepat berdasarkan hadith-hadith tematik yang dikumpulkan secara sistematik, dan seterusnya cuba membina model pembangunan *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith.

Struktur asas kajian '*Taqdīr al-Dhāt* Menurut al-Hadith' ataupun rigkasnya (TAQDHAH) digambarkan seperti dalam rajah di bawah :

Rajah 1 : Kerangka Asas Kajian ‘*Taqdīr al- Dhāt Menurut al-Hadīth*’



9. SISTEMATIKA KAJIAN

Kajian ini dibahagikan kepada 5 Bab, sebagaimana berikut :

Bab Pertama membincangkan tentang pengenalan *taqdīr al-dhāt*. Penulis membuat sorotan definisi *taqdīr al-dhāt* dalam perspektif '*ilm al-nafs al-Islami*'³³ berdasarkan definisi kalimah *al-dhāt* dan kalimah *al-nafs* serta terma yang berkaitan dengan keduanya yang terdapat dalam ayat-ayat al-Quran dan hadith-hadith nabi s.a.w. Rujukan asas dalam Bab 1 adalah rujukan Bahasa, tafsir al-Quran dan *syurūh al-hadith* serta pandangan sarjana dalam bidang *al-nafs al-Islami*.

Dapatan daripada Bab Pertama memberi panduan mengenalpasti kod-kod tema *taqdīr al-dhāt* yang sesuai bagi aplikasi asas dalam proses analisis hadith-hadith.

Bab Pertama secara keseluruhannya mengandungi dua perbincangan utama. Pertama ialah fokus kepada memberi definisi semula *taqdīr al-dhāt* menurut Bahasa Arab dan menurut perspektif al-Quran dan al-Hadith yang akan menjadi dasar kepada kajian selanjutnya. Kedua ialah fokus kepada unsur *taqdīr al-dhāt* yang dikesan peringkat awal dalam al-Quran dan al-Hadith sebelum dilakukan analisis tematik terhadap hadith-hadith dalam teks pilihan iaitu Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Fokus bahagian kedua ini menjadi dasar kepada perbincangan tentang kepentingan *taqdīr al-dhāt* difahami menurut perspektif ilmu wahyu.

Bab Kedua memaparkan kodifikasi hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt*. Dinyatakan kitab terpilih, garis panduan dan metode bagi mendapatkan hadith-hadith tematik melalui

³³ Muḥammad 'Uthmān Najāti, *Madkhal Ilā 'Ilm al-Nafs al-Islāmi* (Qahirah : Dar al-Syuruq, 2001) 16.

pengekodan unsur *taqdīr al-dhāt*. Seterusnya dilaporkan pengumpulan dan dapatan analisis dengan mengemukakan ringkasan hadith-hadith yang bertemakan *taqdīr al-dhāt*. Bab Kedua umumnya melaporkan metode mendapatkan hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* dan hasil dapatan bagi setiap kod.

Bab Ketiga mengemukakan hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* dalam sub tema baru berdasarkan kod tematik yang dibuat dalam proses analisis. Seterusnya dibincangkan secara ringkas tentang *fiqh al-hadith*, ataupun huraian hadith-hadith tematik yang telah dikumpulkan. Bab Ketiga secara keseluruhannya memaparkan dan membincangkan hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* dalam 5 Dimensi paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith (TAQDHAH). Paradigma ini dijadikan asas dalam menghasilkan model pembinaan *taqdīr al-dhāt* berasaskan hadith-hadith tematik.

Bab Keempat membincangkan tentang *Taqdīr al-Dhāt* sebagai *self-esteem* serta membuat sorotan terhadap beberapa isu *self-esteem* menurut perspektif TAQDHAH.

Bab Kelima membincangkan tentang Model Pembangunan Diri berasaskan konsep *Taqdīr al-Dhāt* Menurut al-Hadith (TAQDHAH).

Bab Keenam mengemukakan rumusan dan implikasi kajian, cadangan-cadangan serta kata penutup bagi keseluruhan kajian ini.

BAB 1 - PENGENALAN *TAQDĪR AL-DHĀT*

1.1. Definisi *Taqdīr al-Dhāt*

Taqdīr al-dhāt asalnya adalah terjemahan Bahasa Arab bagi frasa *self-esteem*, merujuk kepada suatu terma dalam bidang psikologi yang menggambarkan perasaan keseluruhan seseorang terhadap nilai dirinya sendiri, sama ada tinggi ataupun rendah. Bagi mendalami makna *taqdīr al-dhāt* yang akan menjadi asas kepada kajian ini, penulis akan menyorot definisi *taqdīr al-dhāt* dari sudut bahasa terlebih dahulu.

1.1.1. *Taqdīr al-Dhāt* Menurut Bahasa

Taqdir al-dhāt adalah istilah bahasa Arab yang diterjemahkan daripada terma *self-esteem* dalam Bahasa Inggeris. *Self-esteem* yang digunakan dalam terma ilmu psikologi diterjemahkan sebagai *taqdir al-dhāt* kerana sesuai dengan makna *esteem* dalam bahasa Inggeris yang berasal daripada perkataan Latin iaitu *aestimare* yang bermaksud ‘to estimate’.³⁴ Frasa ataupun terma ini merujuk kepada anggaran penilaian seseorang terhadap dirinya sendiri, sama ada tinggi ataupun rendah.

1.1.2 *Taqdir al-Dhāt* Menurut Istilah

1.1.2.a Definisi *Taqdir*

Taqdir adalah *masdar* daripada kata kerja (فَدَّرَ) *qaddara*³⁵. *Qaddara al-syay’* (فَدَّرَ الشَّيْءَ) bermaksud menerangkan anggaran nilai sesuatu ataupun membandingkan nilai

³⁴ Oxford Dictionary, dicapai 10 Januari 2018, <https://www.lexico.com/en/definition/esteem>.

³⁵ Muḥammad bin Abi Bakr al-Qādir al-Rāzi, *Mukhtar al-Sihah* (Beirut : Maktabah Lubnan, 1986) 219.

sesuatu dengan kadar sebenar.³⁶ *Taqdir al-‘amal* (تَقْدِيرُ الْعَمَلِ) membawa maksud menilai sesuatu kerja berdasarkan nilainya yang sebenar (وَزْنُهُ حَسَبَ قِيَمَتِهِ).³⁷

Ibn Manzūr menukulkan pandangan pengarang *Tahdhīb al-Lughah*, menyatakan bahawa *taqdir* mempunyai beberapa makna³⁸ seperti berikut :

1. *Taqdir* bermaksud merenung dan memikirkan 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, alamat ataupun kriteria yang tertentu.
3. *Taqdir* bermaksud menganggarkan sesuatu, ataupun berkira-kira untuk melakukan sesuatu.

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

Berdasarkan makna-makna *taqdir* menurut Bahasa Arab seperti yang dinyatakan di atas, penulis mengemukakan definisi awal *taqdir al-dhāt* sebagai ‘Penilaian, pengiktirafan dan anggaran seseorang terhadap dirinya yang dibuat secara mendalam, berdasarkan nilai-nilai menurut piawaian tertentu.’ Perkataan anggaran penting dikekalkan kerana kalimah *taqdir* mengandungi makna ini.

³⁶ Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *Al-Mu’jam al-Wasit* (Qahirah : Maktabah al-Syuruq al Dawliyyah., 2004) 718.

³⁷ Al-Ma’ānī.com, dicapai 10 Januari 2018, <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/تقدير/>.

³⁸ Ibn Manzūr Muḥammad bin Mukarram, *Lisān al-‘Arab* (Beirut : Dār Sādir, t.t.) 5:76.

Apabila *taqdīr al-dhāt* dilihat dari kaca mata al-Quran dan al-Hadith, adalah penting untuk dihuraikan :

1. Apakah makna dan hakikat *al-dhāt* ataupun diri seseorang insan?
2. Apakah piawaian yang perlu dirujuk, bagi menilai diri seseorang insan, ataupun bagi menentukan *taqdīr al-dhāt* -nya tinggi ataupun rendah?
3. Adakah wujud perbezaan antara penilaian duniawi dan ukhrawi dalam menilai *taqdīr al-dhāt*?
4. Adakah wujud hubungan antara keduanya?
5. Apakah bentuk paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut hadith-hadith Nabi s.a.w.?

Persoalan-persoalan yang timbul tentang unsur *al-dhat* ini menjadi asas kepada objektif kajian. Persoalan pertama dihuraikan dalam bab pertama, khusus membincangkan tentang hakikat *al-dhāt*. Persoalan seterusnya akan dihuraikan dalam bab-bab seterusnya.

1.1.2.b Definisi *Al-Dhāt*

a. *Al-dhāt* Dari Segi Bahasa

Al-Dhāt (الذات) adalah kata *ta'nith* bagi kalimah (ذو), salah satu daripada *asmā' al-sittah*, bermaksud *sāhib* iaitu pemilik, yang memiliki ataupun yang mempunyai. Contohnya, ذات مال bermaksud yang memiliki harta.³⁹

Ibn Manzūr menghuraikan makna *al-dhāt* dan penggunaannya dengan membawakan pandangan ahli-ahli bahasa, yang diringkaskan seperti berikut :

1. *Dhāt* digunakan dengan makna *sāhib*.⁴⁰

³⁹ Ibn Manzūr Muḥammad bin Mukarram, *Lisān al-'Arab* (Beirut : Dār Sādir, t.t.) 15:456-457.

⁴⁰ *Ibid.*, 457.

2. *Dhāt* digunakan bagi menerangkan sifat sesuatu perkara dengan menyebutkan jenisnya.⁴¹
3. *Dhāt* digunakan dengan makna hal ataupun keadaan sesuatu.⁴²
4. *Dhāt* dengan makna hakikat sesuatu.⁴³
5. *Dhāt* sebagai *ẓarf al-zamān*.⁴⁴

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

Apabila *al-dhāt* diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu sebagai diri, maka kita dapat mengesan kesamaran makna pada diri ataupun *al-dhāt* itu. Unsur yang mana satu dinamakan sebagai diri dalam perspektif Islam? Apakah fizikal, minda, ataupun jiwa manusia? Atau pun, mungkinkah gabungan kesemuanya? Apabila merujuk kepada hadith usul dalam Islam, iaitu hadith tentang kepentingan niat ikhlas dalam setiap amalan,⁴⁵ penilaian bagi unsur manakah yang terlibat?

Oleh yang demikian, definisi baru yang lebih lengkap perlu diberi dan dihuraikan dalam kajian ini, dan akan dibincangkan dalam pelbagai sudut yang berkaitan.

⁴¹ Ibn Manẓūr Muḥammad bin Mukarram, *Lisān al-‘Arab* (Beirut : Dār Sādir, t.t.) 15:458.

⁴² *Ibid.*, 457.

⁴³ *Ibid.*, 459.

⁴⁴ *Ibid.*, 459.

⁴⁵ Ibn Rajab al-Hanbali, *Jāmi‘ al-‘Ulūm wa al-Ḥikam*, ed. Dr Mahur Yasin al-Fahl. (Beirut : Dār Ibn Kathīr, 2008) 31-32.

b. *Al-dhāt* Dalam al-Quran

Kalimah *al-dhāt* disebut sebanyak 30 kali dalam 28 ayat al-Quran. Berikut adalah jadual bentuk penggunaan kalimah *al-dhāt* dalam al-Quran :

Jadual 1.1 : Pengulangan Kalimah *al-Dhāt* Dalam al-Quran

Bil	Surah/Ayat	Kalimah/Jumlah
1	Ali ‘Imrān, 119	بذات الصدور
2	Ali ‘Imrān, 154	بذات الصدور
3	Al-Māidah, 7	بذات الصدور
4	Al-Anfāl, 1	ذات بينكم
5	Al-Anfāl, 7	ذات الشوكة
6	Al-Anfāl, 43	بذات الصدور
7	Hūd, 5	بذات الصدور
8	Al-Kahf, 17	ذات اليمين، ذات الشمال
9	Al-Kahf, 18	ذات المين، ذات الشمال
10	Al-Ḥajj, 2	ذات حمل
11	Al-Mu‘minūn, 50	ذات قرار
12	Al-Naml, 60	ذات بهجة
13	Luqmān, 23	بذات الصدور
14	Fāṭir, 38	بذات الصدور
15	Al-Zumar, 7	بذات الصدور
16	Al-Syūrā, 24	بذات الصدور
17	Al-Dhāriyāt, 7	ذات الحبك
18	Al-Qamar, 13	ذات ألواح

19	Al-Raḥmān, 11	ذات الأكمام
20	Al-Ḥadid, 6	بذات الصدور
21	Al-Taghābun, 4	بذات الصدور
22	Al-Mulk, 13	بذات الصدور
23	Al-Burūj, 1	ذات البروج
24	Al-Burūj, 5	ذات الوقود
25	Al-Tāriq, 11	ذات الرجوع
26	Al-Tāriq, 12	ذات الصدع
27	Al-Fajr, 7	ذات العماد
28	Al-Masad, 3	ذات هب

Sebanyak 12 kali disebut dengan bentuk *syibh al-jumlah* بذات الصدور. Semua kalimat *dhāt* dalam al-Quran digunakan dalam bentuk *iḍāfah* kepada sesuatu selepasnya.

Oleh kerana jumlah ayat yang mengandungi kalimat *al-dhat* agak banyak, dan ada pula yang tidak menepati konteks kajian, seperti frasa ذات اليمين, maka bagi menjelaskan makna *al-dhāt*, penulis hanya memilih dua ayat yang mengandungi kalimat *al-dhāt* sebagai asas perbincangan iaitu :

- a. Firman Allah swt dalam ayat 43, Surah al-Anfāl
- b. Firman Allah swt dalam ayat 1 Surah al-Anfāl
- a. Pertama, *al-dhāt* dalam ayat 1 Surah al-Anfāl :

فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Terjemahan : “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.”

Surah al-Anfāl (8): 1

Abū Ḥayyān, Muḥammad bin Yūsuf al-Andalusī dalam *al-Tafsīr al-Kabīr al-Musammā al-Baḥr al-Muḥīṭ* menjelaskan tentang penggunaan kalimah *al-dhāt* dalam frasa ذات

ذات بينكم dengan terperinci. Menurut beliau, *dhāt* dalam ayat ini berfungsi sebagai نعت ataupun sifat boleh ubah bagi مفعول محذوف, seperti yang berlaku dalam ayat أسقني ذا إنائك

46

Penulis meringkaskan penjelasan *mufassir* Abū Ḥayyān bersama contohnya sebagaimana berikut :

وأصلحوا ذات بينكم = وأصلحوا أحوالا ذات افتراقكم

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

أسقني ذا إنائك = أسقني ماء صاحب إنائك

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

Penerangan pengarang tafsir ini telah menjelaskan lagi maksud dan konteks penggunaan kalimah *al-dhāt* yang telah dibincangkan menurut bahasa. *Al-dhāt* merujuk kepada perkara ataupun keadaan sebenar yang ada dalam sesuatu.

⁴⁶ Abū Ḥayyān, Muḥammad Bin Yūsuf, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993) 4 : 453-454.

b. Kedua, *al-dhāt* dalam ayat 43, Surah al-Anfāl :

إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَأَيْتَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ
سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

Terjemahan : “(Ingatlah wahai Muḥammad) ketika Allah memperlihatkan mereka kepadamu dalam mimpimu sedikit bilangannya dan kalaulah Dia perlihatkan mereka kepadamu ramai bilangannya, tentulah kamu akan merasa gerun dan tentulah kamu akan berbantah-bantahan dalam urusan (perang) itu. Akan tetapi Allah Maha Mengetahui akan segala apa yang ada di dalam dada.”

Surah al-Anfāl (8): 43

Ibn ‘Āsyūr dalam tafsir ayat ke 43 surah al-Anfāl ini mengatakan :

‘Makna dhāt al-ṣudūr ialah keadaan-keadaan yang ada pada hati kecil jiwa manusia. Ṣudūr ataupun dada-dada merujuk kepada punca terbitnya niat dan hati kecil. Kalimah dhāt bermakna pemilik ataupun ‘yang mempunyai’, iaitu muannath bagi kalimah ‘dhū’, salah satu daripada asmā’ al-khamsah. Alif pada kalimah ذات itu sendiri asalnya و, dengan wazan ذوت. Kemudian و itu digantikan dengan alif kerana ia berbaris dan huruf sebelumnya berbaris di atas.’⁴⁷

Berdasarkan perbincangan *al-dhāt* dari sudut bahasa dan dari sudut penggunaannya dalam al-Quran, disimpulkan bahawa *al-dhāt* tanpa dikaitkan dengan kalimah *taqdir* digunakan bagi menjelaskan 5 makna seperti yang telah dinyatakan sebelum ini iaitu :

1. *Dhāt* dengan maksud sahibah. Contoh : ذات مال
2. *Dhāt* dengan maksud hakikat sesuatu (نفسه أو عينه). Contoh : جاء زيد ذاته
3. *Dhāt* dengan maksud hal. Contoh : ذات الصدور
4. *Dhāt* dengan maksud apa yang ada dalam sesuatu. Contoh : ذات بينكم \ ذا إنائك

⁴⁷ Ibn ‘Āsyūr Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Tahrir wa al-Tanwir* (Tunisia : al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984) 10:25.

5. *Dhāt* dengan maksud *ẓarf al-zamān*. Contoh : ذات يوم \ ذات مرة \ ذات صباح

Apabila dikaitkan dengan *al-dhāt* dengan *taqdir*, jelas bahawa maksud *al-dhāt* yang menepati terma *taqdīr al-dhāt* 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.

1.1.3. Hubungan Antara *al-Dhāt*, *al-Nafs*, Dan *al-Rūh*

Dari sudut bahasa, sebenarnya terdapat 2 perkataan yang seakan sama makna dengan *al-dhāt*, iaitu *al-nafs* dan *al-rūh*.

Abū Hilāl al-‘Askari dalam *al-Furūq al-Lughawiyyah* mengatakan bahawa ketiga-tiga perkataan ini boleh membawa makna yang sama, dan boleh menjadi *tawkid (lafzi – penulis)*, seperti :

خَرَجَتْ نَفْسُهُ أَيُّ رَوْحُهُ

جَاءَنِي زَيْدٌ نَفْسُهُ

السَّوَادُ سَوَادٌ لِنَفْسِهِ\لذاته

Beliau juga menukilkan pandangan ‘Ali bin ‘Īsā yang mengatakan bahawa ‘...setiap sesuatu adalah *dhāt*, dan setiap *dhāt* adalah sesuatu, cuma orang-orang Arab menetapkan *al-dhāt* sebagai *idāfah*, lalu mereka sebut *dhāt al-insan*, ataupun *dhāt al-jawhar* bagi menyatakan perkara yang dimaksudkan adalah perkara itu, bukan yang lain.⁴⁸

⁴⁸ Abu Hilāl al-‘Askari, *al-Furūq al-Lughawiyyah*. (Qahirah : Dār al-‘Ilm wa al-Thaqafah, t.t.) 103.

Jelas di sini bahawa secara seimbangs lalu, *al-dhāt*, *al-nafs* dan *al-ruh* boleh membawa makna yang sama.

Namun, apabila dilihat kepada *taqdīr al-dhāt* sebagai suatu terma dalam ilmu psikologi, *al-dhāt* adalah seerti dengan *al-nafs*, manakala *al-ruh* pula tidak sesuai dimasukkan ke dalam terma yang sama.

Berdasarkan penelitian terhadap konteks penggunaan kalimah *al-dhāt* dalam al-Quran sebelum ini, didapati bahawa *al-dhāt* dalam terma *taqdīr al-dhāt* yang digunakan dalam bidang psikologi ataupun '*ilm al-nafs*', adalah *al-nafs* itu sendiri. Penulis berpandangan bahawa ia tidak bertepatan dengan kalimah *al-dhāt* yang keseluruhannya digunakan dalam al-Quran dalam bentuk *mudaf*, melainkan jika frasa *dhāt al-sudur*, diandaikan sebagai unsur *al-nafs*.

Dengan kata lain, disimpulkan bahawa kata kunci bagi memahami '*al-dhāt*' dalam terma '*taqdīr al-dhāt*' menurut al-Quran ialah kalimah '*al-nafs*', bukan kalimah '*al-dhāt*'.

1.1.3.a Al-Dhāt Sebagai al-Nafs

Oleh kerana penulis mempunyai hipotesis bahawa *al-dhāt* yang dimaksudkan dalam *taqdīr al-dhāt* adalah *al-nafs*, maka penting untuk mendefinisikan *al-nafs* itu sendiri dan melihat perbezaan dan persamaan *al-nafs* dengan 3 unsur lain yang menjadi polemik di kalangan para ilmuwan Islam iaitu *al-rūh*, *al-'aql* dan *al-qalb*.

a. Definisi *al-Nafs*

Al-nafs dalam pertuturan orang Arab mengandungi banyak makna. Ibn Manzūr menukulkan pandangan Ibn Khālawayh yang mengatakan bahawa *al-nafs* boleh jadi 6 makna,⁴⁹ bergantung kepada konteks ayat :

1. Pertama, *al-nafs* bermakna *al-ruh*.
2. Kedua, kalimah *al-nafs* adalah kemampuan untuk membezakan sesuatu.
3. Ketiga, *al-nafs* bermaksud darah.
4. Keempat, *al-nafs* bermaksud saudara, sebagaimana dalam ayat :

فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ

5. Kelima, *al-nafs* bermaksud عند, sebagaimana dalam ayat :

تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ
أَي : تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك

6. Keenam, *al-nafs* bermaksud kadar pencelup ataupun pewarna untuk mewarnakan kulit.

Selain apa yang dinyatakan oleh Ibn Khālawaih tersebut, ada lagi beberapa makna bagi *al-nafs* :

7. *Al-Nafs* bermaksud nafas.⁵⁰
8. *Al-Nafs* bermaksud jiwa, hati sanubari. Makna kelapan ini terdapat dalam beberapa ayat, antaranya :
 - i. Surah al-Qiyāmah :

⁴⁹ Ibn Manzūr Muḥammad bin Mukarram, *Lisān al-‘Arab* (Beirut : Dār Sādir, t.t.) 6: 233.

⁵⁰ *Ibid.*, 235.

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

Terjemahan : Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali dirinya sendiri.

Surah al-Qiyamah (75) : 2

ii. Surah Yūsuf :

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

Terjemahan : “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.”

Surah Yusuf (12) : 53

iii. Surah al-Fajr :

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ

Terjemahan : “Wahai jiwa yang tenang!”

Surah al-Fajr (89) : 27

iv. Surah al-Nahl

يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ بِجَادِلٍ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

Terjemahan : “Pada hari setiap diri datang membela dirinya sematamata dan setiap diri disempurnakan balasan apa yang dia telah kerjakan (samada baik ataupun jahat) sedang mereka tidak dianiaya sedikitpun.”

Surah al-Nahl (16) : 111

9. Kalimah *al-nafs* juga digunakan bagi maksud nafsu, namun makna nafsu ataupun

hawa nafsu biasanya disampaikan dengan kalimah الهوى. Hal ini dapat dilihat dalam

contoh ayat :

العاقل هو الذي يجبس نفسه ويردها عن هواها

Terjemahan : Orang yang berakal adalah orang yang menahan dirinya daripada hawa nafsunya.

Ibn Manẓūr menjelaskan kaitan di antara kalimah الهوى dengan kalimah al-nafs menerusi

nukilan seperti berikut :

“Frasa هوى النفس bermaksud keinginan jiwa. Plural bagi هوى ialah الاهواء. Kata pengarang Tahdhīb 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.”⁵¹

Berdasarkan sembilan makna *al-nafs* yang telah dibincangkan di atas, *al-dhāt* 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.

b. Perbezaan Antara *al-Nafs* Dengan *al-Rūḥ*

a. Makna *al-Rūḥ*

Al-Rūḥ adalah sesuatu yang hidup sesuatu jiwa dengan kewujudannya.⁵² Kalimah *al-rūḥ* 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

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

⁵¹ Ibn Manẓūr Muḥammad bin Mukarram, *Lisān al-‘Arab* (Beirut : Dār Sādir, t.t.) 15: 372.

⁵² Majma’ al-Lughah al-‘Aarabiyyah, *al-Mu’jam al-Wasit* (Qahirah : Maktabah al-Syuruq al-Dawliyyah., 2004) 380.

Menurut Ibn 'Āsyūr, *al-rūh* ialah perkara tersembunyi yang wujud dan meresapi seluruh jasad insan, manakala tanda-tanda yang menunjukkan adanya *al-rūh* itu ialah wujudnya persepsi dan pemikiran insan. *Al-rūh* inilah yang berada dalam jasad manusia di peringkat janin selepas 120 hari nutfah berada di dalam rahim. Ketetapan ini disebut dalam ayat 29 Surah al-Hijr. *Al-rūh* ini juga dinamakan sebagai *al-nafs*, sebagaimana firman Allah swt dalam ayat 27 Surah al-Fajr.⁵³

b. Polemik persamaan dan perbezaan antara *al-Rūh* dan *al-Nafs*

Firman Allah sw :

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۗ

Terjemahan : 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.

(Al-Zumar 39 : 42)

Imam al-Qurtubī mengatakan bahawa daripada ayat ini, ulama' berbeza pendapat tentang *al-nafs* dan *al-rūh*, adakah keduanya merujuk kepada perkara yang sama, ataupun dua perkara yang berbeza. Beliau berpendapat bahawa *al-nafs* dan *al-rūh* adalah perkara yang sama.⁵⁴

Ibn 'Āsyūr dalam menghuraikan ayat 85 Surah al-Isra', juga jelas menyatakan persamaan antara *al-rūh* dengan *al-nafs*.⁵⁵

⁵³Ibn 'Āsyūr Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. (Tunisia : al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984) 15:196.

⁵⁴ Muḥammad bin Aḥmad al-Ansārī al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Quran wa al-Mubayyin li ma Tadammānahu min al-Sunnah wa Āyi al-Furqān* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 2006) 18:285.

⁵⁵Ibn 'Āsyūr Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (1984), j. 15. (Tunisia : al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984) 15:196.

Didapati bahawa ahli bahasa terbahagi kepada 2 golongan. Pertama, golongan yang membezakan antara *al-rūh* dengan *al-nafs*. Kedua, golongan yang menyamakan makna keduanya.

Ibn Manzūr dalam *Lisan al-Arab* menukilkan kata-kata Abū Bakr al-Anbari : “Di kalangan ahli bahasa Arab, ada golongan yang menyamakan erti *al-nafs* dan *al-rūh*, kerana pada mereka, keduanya adalah perkara yang satu, cuma *al-nafs* digunakan bagi *muannath*, manakala *al-rūh* pula bagi *mudhakkar*.”⁵⁶

Satu golongan lagi membezakan makna *al-rūh* dan *al-nafs*. Mereka mengatakan *al-rūh* ialah punca kehidupan, manakala *al-nafs* adalah punca minda ataupun akal fikiran. Apabila seseorang itu tidur, Allah mencabut *nafs*-nya, bukan mencabut *rūh*-nya. Allah tidak mencabut *al-rūh* melainkan apabila tiba saat kematian.”⁵⁷

Inilah yang dinyatakan oleh Ibn Abbas ra. :⁵⁸

فالنفس التي بها العقل والتمييز ، والروح التي بها النفس والتحريك

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

Berdasarkan definisi *al-dhāt* dan *al-nafs* yang telah dibincangkan, penulis memilih pandangan yang mengatakan bahawa *al-nafs* dengan *al-rūh* sebenarnya adalah dua perkara yang berbeza, iaitu *al-nafs* merujuk kepada minda kesedaran, manakala *al-rūh* merujuk kepada nyawa. Meskipun kedua-duanya menjadi komponen utama bagi *al-dhāt*,

⁵⁶ Ibn Manzūr Muḥammad bin Mukarram, *Lisān al-‘Arab* (Beirut : Dār Sādir, t.t.) 6:235.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Muḥammad bin Aḥmad al-Ansārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Quran wa al-Mubayyin li ma Tadammānu min al-Sunnah wa Āyi al-Furqān* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 2006) 18: 285.

namun dari segi definisi yang sesuai dengan terma *taqdīr al-dhāt*, iaitu *al-dhāt* bermaksud *al-nafs*, maka *al-nafs* adalah jiwa dengan makna minda dan kesedaran dalaman seorang manusia, bukan jiwa yang bermaksud *al-rūh*.

Malahan, apabila diperhatikan bentuk penggunaan kalimah *al-rūh* dalam al-Quran, dan membandingkannya dengan bentuk penggunaan kalimah *al-nafs* dalam al-Quran, ia jelas menunjukkan kedua-duanya bukanlah perkara yang sama. *Al-rūh* yang berulang sebanyak 18 kali dalam al-Quran adalah sebagaimana dalam jadual berikut :

Jadual 1.2 : Pengulangan Kalimah *al-Rūh* Dalam al-Quran

PENGULANGAN KALIMAH AL-RŪH DALAM AL-QURAN				
Bil	Surah	Ayat	Penggunaan kalimah <i>al-nafs</i>	Adakah makna ada kaitan dengan unsur mandiri dalam diri insan iaitu <i>al-nafs</i> ?
1	Al-Baqarah	87	وأيدناه بروح القدس	Tidak. <i>Al-rūh</i> dalam ayat ini bermaksud Jibril as.
2	Al-Baqarah	253	وأيدناه بروح القدس	Tidak. <i>Al-rūh</i> dalam ayat ini bermaksud Jibril as.
3	Al-Nisa'	171	ألقاها الى مريم وروح منه	Tidak jelas. <i>Al-rūh</i> dalam ayat ini adalah unsur yang tidak banyak boleh dikaji.
4	Al-Maidah	110	اذ أيدتك بروح القدس	Tidak. <i>Al-rūh</i> dalam ayat ini bermaksud Jibril as.
5	Al-Nahl	2	ينزل الملائكة بالروح	Tidak. Maksud <i>al-rūh</i> dalam ayat ini ialah wahyu.
6	Al-Nahl	102	قل نزله روح القدس	Tidak. <i>Al-rūh</i> dalam ayat ini bermaksud Jibril as.
7	Al-Isra'	85	ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي	Tidak jelas. <i>Al-rūh</i> dalam ayat ini adalah unsur dalam diri insan.

8	Maryam	17	فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا	Tidak jelas. <i>Al-rūḥ</i> dalam ayat ini adalah unsur dalam diri insan.
9	Al-Anbiya'	91	فَنفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا	Tidak jelas. <i>Al-rūḥ</i> dalam ayat ini adalah unsur dalam diri insan.
10	Al-Shuara'	93	نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ	Tidak. <i>Al-rūḥ</i> dalam ayat ini bermaksud Jibril as.
11	Al-Sajdah	9	وَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِهِ	
12	Ghafir	15	ذُو الْعَرْشِ يَلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ	Tidak. <i>Al-rūḥ</i> dalam ayat ini bermaksud wahyu.
13	Al-Syura	52	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا	Tidak. <i>Al-rūḥ</i> dalam ayat ini bermaksud wahyu.
14	Al-Mujadilah	22	وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ	Tidak. <i>Al-rūḥ</i> dalam ayat ini bermaksud pertolongan.
15	Al-Tahrim	12	فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا	Tidak jelas. <i>Al-rūḥ</i> dalam ayat ini adalah unsur dalam diri insan.
16	Al-Maarij	4	تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ	Tidak. <i>Al-rūḥ</i> dalam ayat ini bermaksud Jibril as.
17	Al-Naba'	38	يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ	Tidak. <i>Al-rūḥ</i> dalam ayat ini bermaksud Jibril as.
18	Al-Qadr	4	تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا	Tidak. <i>Al-rūḥ</i> dalam ayat ini bermaksud Jibril as.

Kenyataan ketara yang dapat dilihat ialah al-Quran tidak menggunakan kalimah *al-rūḥ* 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 :

i. Ayat 158 Surah al-An'aam :

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

ii. Ayat 33 Surah al-Ra'd :

أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ

iii. Ayat 7-8 Surah al-Shams :

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

Hal ini menyokong golongan ahli Bahasa Arab yang berpandangan bahawa wujud perbezaan pada makna *al-rūh* dan *al-nafs*. Mereka mengatakan *al-rūh* ialah punca kehidupan, manakala *al-nafs* adalah punca minda ataupun akal fikiran. Apabila seseorang itu tidur, Allah mencabut *nafs*-nya, bukan mencabut *rūh*-nya. Allah tidak mencabut *al-rūh* melainkan apabila tiba saat kematian.⁵⁹

Oleh kerana *al-nafs* adalah pusat kawalan diri seseorang, maka *al-nafs* adalah unsur yang akan dipertanggungjawabkan di akhirat kelak. Dengan ini dapat difahami hikmah di sebalik al-Quran menyebut kalimah *al-nafs*, bukan *al-rūh*.

c. Perbezaan Di Antara *al-Nafs* Dengan *al-'Aql*

Daripada perbincangan sebelum ini, jelas bahawa seorang insan setidak-tidaknya terdiri daripada 3 unsur iaitu jasad, *al-rūh* dan *al-nafs*. Persoalan selanjutnya ialah berkaitan dengan unsur *al-'aql*. Adakah *al-'aql* sama dengan *al-nafs*, ataupun satu lagi unsur yang berlainan yang wujud dalam diri manusia?

Dalam perbincangan sebelum ini juga telah dinyatakan bahawa ada ahli bahasa yang membezakan *al-rūh* dengan *al-nafs*. Mereka mengatakan bahawa *al-rūh* adalah punca kehidupan, manakala *al-nafs* adalah punca minda dan akal fikiran. Apabila seseorang itu

⁵⁹ Ibn Manẓūr Muḥammad bin Mukarram, *Lisān al-'Arab* (Beirut : Dār Sādir, t.t.) 6:235.

tidur, Allah mencabut *nafs*-nya, bukan mencabut *rūh*-nya. Allah tidak mencabut *al-rūh* melainkan apabila tiba saat kematian. Persoalan lanjut yang perlu dibincangkan ialah :

1. Adakah mereka menyamakan *al-nafs* dengan *al-'aql*?
2. Apakah persepsi al-Quran dan al-hadith, adakah *al-nafs* sama dengan *al-'aql*?

Pengertian al-'Aql

Al-'Aql dari sudut bahasa bermaksud penghalang ataupun penahan. Dinamakan akal itu sebagai penahan kerana akal dapat menahan tuannya daripada terlibat dengan perkara-perkara yang merosakkan dirinya. Oleh itu, akal adalah kata nama terbitan yang ditakrifkan sebagai penghalang kepada kebodohan.⁶⁰

Ibn al-Anbari mengatakan bahawa orang yang berakal ialah orang yang menghimpunkan urusan dan fikirannya, diambil daripada *عقلت البعير* yang bermaksud tertahan unta itu apabila telah dihimpun dan diikat kakitangannya. Dikatakan juga bahawa orang yang berakal ialah orang yang menahan dirinya dan mengalihkan dirinya daripada hawa nafsunya.⁶¹

Al-Aql juga bermaksud :⁶²

- i. Tetap dalam sesuatu perkara (التثبت في الأمور)
- ii. Kalbu (القلب)

⁶⁰ Ibn Manzūr Muḥammad bin Mukarram, *Lisān al-'Arab* (Beirut : Dār Sādir, t.t.) 11:458.

⁶¹ *Ibid.*, 458.

⁶² *Ibid.*, 458-459.

Oleh yang demikian, akal dijelaskan sebagai sesuatu yang digunakan untuk membezakan antara perkara elok dengan tidak elok (الحسن من القبيح), perkara baik dengan buruk (الخير من الشر) dan perkara hak dengan yang batil.⁶³

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,⁶⁴ sama ada dengan fungsi fizikal ataupun fungsi spiritualnya. Al-Quran juga mengaitkan kemampuan mengenal perkara yang baik dan buruk bagi diri seseorang insan dengan *al-nafs*.⁶⁵

Perbezaan ketara di antara kemampuan akal berfikir dan menilai sesuatu yang bersifat duniawi dengan sesuatu yang bersifat agama sebagai panduan hidup ialah dari sudut hidayah dan *tawfiq*.

Bagi mereka yang memiliki kemampuan berfikir yang tinggi dalam bidang rekacipta sains dan teknologi misalnya, mereka diberi petunjuk oleh Allah swt dalam bidang tersebut, setelah menggunakan semua dalil dan petunjuk dalam alam untuk mengeluarkan hasil dalam rekacipta yang diinginkan. Mereka berjaya kerana menerima dan mengiktiraf dalil dan petunjuk yang Allah sediakan dalam alam ciptaanNya.

Manakala dari sudut agama sebagai panduan hidup, mereka yang berakal sempurna ialah mereka yang diberi petunjuk oleh Allah swt dan menerima petunjuk itu. Mereka disediakan dalil dan petunjuk yang lebih lengkap dan jelas iaitu al-Quran. Nabi

⁶³ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wasit*. (Qahirah : Maktabah al-Syuruq al-Dawliyyah, 2004) 617.

⁶⁴ Antaranya ayat 179 Surah al-A'raf dan ayat 46 Surah al-Isra'.

⁶⁵ Surah al-Syams, ayat 7-8.

Muhammad s.a.w. diberikan wahyu lagi bagi menjelaskan al-Quran, seterusnya tersusun dalam bentuk khusus yang dinamakan al-Sunnah, di samping dalil dari alam semesta yang menunjukkan kebesaran Allah, kelemahan manusia dan keperluan manusia kepada petunjuk. Mereka berakal sempurna kerana menerima dan memanfaatkan dalil-dalil tersebut.

Sebahagian insan yang dicela dalam al-Quran kerana tidak berfikir ialah kerana keengganan mereka menerima dalil dan petunjuk dalam soal agama dan panduan hidup, tidak sebagaimana mereka menerima dalil dan petunjuk Allah dalam alam ciptaanNya bagi membangunkan urusan kehidupan dunia.

d. Kaitan Antara *al-Nafs* Dengan *al-Qalb*

Dalam karya-karya '*ilm al-nafs al-Islamiy*, penyakit-penyakit jiwa disebut sebagai أمراض القلوب. Ibn Manzūr 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*.

i. Pengertian *al-Qalb*

Secara literalnya *al-qalb* bermakna jantung, iaitu organ pengepam darah ke bahagian-bahagian badan yang lain. Organ ini dimaklumi sebagai punca kehidupan. Terhentinya degupan jantung bererti berakhirnya sebuah kehidupan seorang insan.

Bagi mendapatkan pengertian *al-qalb* dengan lebih mendalam, penulis akan membawakan perbincangan tafsir dua ayat yang berkaitan, iaitu ayat 179 Surah al-A'raaf dan ayat 46 Surah al-Hajj.

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

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا

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

Surah al-A'raaf (7) : 179

Menurut Ibn 'Āsyūr dalam tafsirnya *al-Tahrir wa al-Tanwir*, dalam Bahasa Arab, '*qulūb*' adalah kata nama yang merujuk kepada tempatnya '*uqul*'.⁶⁶ Dalam tafsir ayat 89 Surah al-Syu'ara' pula, Ibn 'Āsyūr menjelaskan *al-qalb* sebagai *al-idrāk al-bāṭiniy*.⁶⁷ Ini bermakna, ungkapan *al-qalb* antaranya bermaksud tempat untuk memahami sesuatu. Ungkapan ini bukanlah bermakna *al-qalb* itu sendiri alat ataupun anggota untuk berfikir, namun ia digunakan dalam bentuk *majāz mursal*, sebagaimana yang akan dinukilkan dalam huraian ayat 46 Surah al-Hajj.

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

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا
فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ.

Terjemahan : “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.”

⁶⁶ Ibn 'Āsyūr Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Tahrir wa al-Tanwir* (Tunisia : al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), 9:183.

⁶⁷ Ibn 'Āsyūr Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Tahrir wa al-Tanwir* (Tunisia : al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), 19: 150.

Al-Qurṭubī mengatakan bahawa akal dinisbahkan kepada *al-qalb* kerana akal fikiran tempatnya di jantung, sepertimana pendengaran tempatnya di telinga. Ada juga pendapat yang mengatakan akal fikiran tempatnya di otak.⁶⁸

ii. *Al-Qalb* Sebagai *Majāz Mursal*

Ibn ‘Āsyūr menghuraikan makna ayat ini dengan baik, sekaligus menerangkan makna ayat 179 Surah al-A’raf di atas. Beliau mengatakan bahawa *al-qulūb* disebut sebagai ruang ataupun tempat berfikir dalam bentuk *majāz 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).⁶⁹

Huraian Ibn ‘Āsyūr menyelesaikan banyak tanda tanya dan meleraikan kesukaran dalam memberikan perbezaan antara *al-qalb* sebagai jantung dengan *al-‘aql* yang sepatutnya dikaitkan dengan otak, bukan jantung. Penjelasan Ibn ‘Āsyūr juga membuktikan bahawa

⁶⁸ Muḥammad Bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Quran* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 2006), 14: 419.

⁶⁹ Ibn ‘Āsyūr Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia : al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), 17:288.

menterjemahkan *al-qalb* dalam nas-nas al-Quran dan al-hadith sebagai hati sebenarnya kurang tepat. Terjemahan bagi kalimah *al-qalb* yang lebih tepat berdasarkan huraian di atas ialah jantung.

Hal ini dijelaskan lagi dengan huraian hujung ayat (وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ). Ini bermakna, 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 pemilik pandangan menjadi seperti buta dan pemilik pendengaran menjadi seperti pekak.

Walau bagaimanapun, ramai ulama' berpandangan bahawa jantung itu sendiri berfungsi sebagai organ yang menyimpan kebaikan dan kejahatan perasaan seseorang. Mutakhir ini ada kajian yang menunjukkan bahawa ada individu yang melalui pemindahan organ jantung telah mewarisi sifat-sifat yang pernah ada pada pemilik asal organ tersebut.⁷⁰ 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 Muḥammad s.a.w. :

أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْعَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ،
أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ " .⁷¹

Terjemahan : 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."

⁷⁰ Malik Badri, *Contemplation : An Islamic Psychospiritual Study*, terj. Abdul Wahid Lu'lu'ah (London : Human Behaviour Academy, 2016), 15.

⁷¹ Abū ' Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, "*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*," Kitāb al-Imān, Bab Min Fadl Man Istabrah 'a li Dinihi, no. Hadith 52, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1:28.

Namun demikian *al-qalb* dalam hadith ini juga masih boleh diandaikan dengan kedua-dua makna iaitu makna zahir dan makna *majāz mursal* seperti yang dinyatakan oleh Ibn ‘Āsyūr. *Al-qalb* ataupun jantung, jika diandaikan dengan makna zahir dalam hadith ini, dimaklumi boleh menjadi penentu kebaikan dan keburukan seluruh jasad kerana ia berfungsi sebagai pengepam darah yang membekalkan ‘kehidupan’ bagi anggota-anggota lain, termasuklah otak. Ini dimaklumi bahawa ‘brain death’ berlaku apabila bekalan darah dan oksigen ke otak terhenti. Kegagalan jantung menyebabkan otak tidak lagi dapat berfikir. Makna zahir bagi *al-qalb* dalam hadith ini menjadi penyokong kepada makna *majāz mursal* mengikut pandangan Ibn ‘Asyūr dalam memahami ayat 46 Surah al-Hajj.

72

Dalam usaha mencari hubungkait antara *al-nafs* dengan *al-qalb*, penulis berpandangan bahawa *al-qalb* adalah struktur bagi *al-nafs*, selain turut menjadi struktur bagi jasad fizikal. Hadith-hadith tematik memberi isyarat bahawa *al-qalb* iaitu jantung memiliki dua fungsi, iaitu sebagai jantung yang menentukan kebaikan unsur jasad dan sebagai jantung yang menentukan unsur *al-nafs*.

Pengertian *Fuād*

Satu lagi istilah yang mirip maknanya dengan *al-‘aql* dan *al-qalb* ialah *fuād*. Terdapat 5 ayat yang menyebut kalimah *fuād* dalam al-Quran, sebagaimana jadual berikut :

⁷² Ibn ‘Asyūr Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia : al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), 17:288.

Jadual 1.3 : Pengulangan Kalimah Fuād Dalam al-Quran

PENGULANGAN KALIMAH <i>FUĀD</i> DALAM AL-QURAN			
Bil	Surah	Ayat	Penggunaan kalimah fuād
1	Hud	120	ما ثبت به فؤادك
2	Al-Isra'	36	إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً
3	Al-Furqan	32	كذلك لثبت به فؤادك
4	Al-Qasas	10	وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً
5	Al-Najm	11	ما كذب الفؤاد ما رأى

Firman Allah swt :

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

Terjemahan : “Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan pertimbangan, semuanya itu akan ditanya tentang apa yang dilakukannya.”⁷³

Surah al-Isra' (17) : 36

Menurut Ibn ‘Āsyur, semua anggota tersebut akan disoal kerana *fuād* adalah kemampuan memahami, *al-sam’u* adalah kemampuan mendengar dan *al-baṣar* adalah kemampuan melihat.⁷⁴ *Al-sam’u*, *al-baṣar* dan *al-fuād* adalah punca seseorang memperoleh pengetahuan, maka anggota tersebut dipertanggungjawabkan atas apa yang dilakukan oleh seseorang seluruhnya bukan sekadar apa yang dipandang, didengari dan difikirkannya.⁷⁵ Apabila *fuād* bermaksud jantung,⁷⁶ maka *fuād* disebut dalam ayat ini

⁷³ Abdullah Yusuf Ali menterjemahkan ayat ini seperti berikut : “And pursue not that of which you has no knowledge; for every act of hearing, or of seeing, or of (feeling in) will be enquired into (on the Day of Reckoning). Penulis menterjemahkannya sebagai ‘pertimbangan’, agar selari dengan tafsiran Ibn ‘Asyur iaitu kemampuan memahami.

⁷⁴ Ibn ‘Asyūr Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia : al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), 15:101.

⁷⁵ Muḥammad Bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Quran* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 2006), 13:80.

⁷⁶ Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *Al-Mu’jam al-Wasit* (Qahirah : Maktabah al-Syuruq al-Dawliyyah., 2004), 670.

sebagai anggota berfikir, dengan fungsinya secara *majāz* ataupun hakikat, sama seperti fungsi *al-qalb*.

Dalam dunia perubatan, *fuād (cardial)* selain daripada bermaksud jantung, ia juga merujuk kepada bukaan permulaan perut, tempat pertemuan antara esofagus dengan perut. Manakala *al-qalb (cardiaque)* merujuk kepada jantung.⁷⁷ Organ-organ ini terkesan dengan emosi dan perasaan, khususnya jantung. Kajian-kajian ilmiah telah membuktikan⁷⁸ bahawa kesihatan jantung boleh terjejas dengan tekanan emosi dan sifat negatif seperti putus harapan, terlalu bersedih, terlalu bimbang, pesimis, panas baran dan agresif. Tinggal lagi untuk membuktikan secara saintifik, adakah masalah jantung itu secara fizikal ada hubungkait dengan penyakit yang berkaitan dengan *al-nafs* ataupun masalah psikologi, sekiranya perkara-perkara yang disandarkan kepada *al-qalb* (dalam nas-nas al-Quran dan al-Hadith) itu sebenarnya adalah hakikat, bukan *majāz*.

e. Kaitan Antara *al-'Aql, al-Qalb* Dan *Fu'ad* Dengan *al-Nafs*

1. *Al-'aql* adalah kemampuan memahami dan menilai perkara yang baik dan buruk, yang hak dan yang batil. Asal maknanya ialah ikatan ataupun tambatan supaya sesuatu amalan tidak dibuat sewenang-wenangnya. Kemampuan ini juga disebut dalam al-Quran bahawa ia dikawal oleh :

i. *Al-qalb secara majāz* (هَمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا)

⁷⁷ Henry Van Hoof, "The Language of Medicine : English and French", dalam *Translation And Medicine*, ed. Henry Fischbach (Amsterdam : Benjamins Publishing Company, 1998) 55.

⁷⁸ Acute Emotional Stress And The Heart, The Journal of The American Stress and the Heart, dicapai 18 Julai 2007, Vol 298, No. 3, <http://jama.jamanetwork.com/article.aspx?articleid=208031>

ii. *Al-nafs* وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8)

2. *Al-qalb* makna asalnya ialah jantung.

Fungsi *al-qalb* boleh jadi terbahagi kepada dua :

- i. Fungsi fizikal, iaitu mengepam darah ke seluruh anggota termasuk otak. Maka jika otak yang berfungsi memilih perkara baik dan buruk, maka tugas *al-qalb* sebagai organ berfikir, memahami serta memilih perkara baik dan buruk adalah tugas yang disebut secara *majāz mursal*.⁷⁹
- ii. Fungsi spiritual, iaitu jantung mempunyai keupayaan tersembunyi untuk berfikir, memahami dan memilih perkara baik dan buruk.

3. Terdapat sarjana yang mengatakan bahawa dinisbahkan akal fikiran kepada jantung ialah kerana jantung adalah alat pengepam darah, iaitu penjana hayat bagi organ-organ utama, khususnya otak yang merupakan organ tempat berfikir. Jantung digunakan sebagai organ berfikir secara *majāz mursal*. Antara ulama' yang berpandangan begini ialah Ibn 'Āsyūr dalam tafsirnya *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.⁸⁰

4. Sebahagian besar sarjana mengatakan jantung itu sendiri adalah tempat berfikir. Dengan kata lain, jantung mempunyai dua tugas. Tugas zahirnya mengepam darah, dan tugas maknawi atau spiritualnya ialah memahami sesuatu, menjiwai sesuatu dan lain-lain yang dinamakan *a'māl al-qulūb* yang selain daripada tugas zahirnya.⁸¹

⁷⁹ Ibn 'Āsyūr Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia : al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), 17:288.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Muḥammad Bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Quran* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 2006), 14: 419.

5. Kajian saintifik menunjukkan bahawa terdapat hubungan interaktif di antara apa yang dialami di otak dengan jantung.⁸² Apa yang difikirkan di otak boleh memberi kesan kepada jantung.⁸³

6. *Fuād* pula ialah kemampuan memahami, seperti kemampuan mendengar dan kemampuan melihat. Mendengar (السمع) dikaitkan dengan telinga, melihat (البصر) dikaitkan dengan mata, manakala memahami (فؤاد) dikaitkan dengan jantung,⁸⁴ sama ada secara *majāz*, ataupun secara hakikat.

6. Terdapat kemungkinan bahawa *fuād* dan *qalb* (sama ada fungsinya sebagai memilih yang baik dan buruk adalah fungsi yang disebut secara hakikat mahupun secara *majāz*) adalah salah satu struktur ataupun komponen yang ada dalam *al-nafs*, sebagaimana otak, sendi, jantung dan limpa menjadi struktur dan komponen bagi jasad. Maknanya, *al-qalb* mempunyai dua fungsi, iaitu struktur bagi jasad dan struktur bagi *al-nafs*. Penjelasan kepada perbezaan *al-nafs* dengan *al-dhāt* dan *al-rūh* sekaligus menjadi isyarat kepada *al-qalb* adalah struktur *al-nafs* diringkaskan dalam jadual berikut :

⁸² Acute Emotional Stress And The Heart, The Journal of The American Stress and the Heart, dicapai 18 Julai 2007, vol 298, no. 3, <http://jama.jamanetwork.com/article.aspx?articleid=208031>

⁸³ Hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* juga menunjukkan bahawa *al-qalb* (jantung) adalah struktur bagi *al-nafs* yang pusat kawalannya berada di kepala (otak). Hal ini akan dibincangkan lanjut dalam Bab Ketiga.

⁸⁴ Ibn ‘Asyūr Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Tahrir wa al-Tanwir* (Tunisia : al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), 15:101.

Jadual 1.4 : Kalimah Yang Mempunyai Kaitan Makna Dengan *al-Dhāt* Dan *al-Nafs*

<i>al-Dhāt</i>	<i>al-Nafs</i>	<i>al-Rūḥ</i>	<i>al-'Aql</i>	<i>al-Qalb</i>
<p><i>al-Dhāt</i> boleh jadi sama ertinya dengan <i>al-nafs</i> dan <i>al-rūḥ</i> dalam konteks yang sesuai. Namun makna <i>al-dhāt</i> dalam kajian ini menepati makna <i>al-nafs</i>, bukan <i>al-rūḥ</i>.</p>				
			<p><i>al-'Aql</i> adalah kemampuan memahami dan menilai, tugas yang juga dilakukan oleh <i>al-nafs</i> dan <i>al-qalb</i></p>	
			<p><i>al-Qalb</i> adalah jantung, berfungsi sebagai organ yang mampu memahami seperti <i>al-'aql</i> sama ada secara <i>majāz</i> ataupun hakikat.</p>	
	<p><i>al-Nafs</i> adalah jiwa, namun penyakit-penyakit jiwa umumnya dinamakan sebagai أمراض القلوب kerana <i>al-qalb</i> adalah unsur dalam <i>al-nafs</i> الإدراك iaitu العاطفي</p>			

1.1.3.b *al-Nafs* Dalam Perkembangan Kajian Ilmu Sains Dan Islam

Definisi *al-nafs* dari sudut bahasa dibincang dan disimpulkan dalam kajian ini selari dengan kajian Dr Ahmad Karrar Ahmad al-Syanqiti dalam karyanya *Māhiyah al-Nafs*.⁸⁵

Menurut Dr Ahmad Karrar Ahmad al-Syanqiti, kalimah *al-nafs* sering disalahfahami kerana diterjemahkan secara literal menurut bahasa semata-mata. *Al-nafs* dianggap sebagai *al-dhāt* yang membawa makna seorang insan keseluruhannya, bukan sebagai suatu unsur dalaman yang wujud secara berasingan dalam diri seorang insan. Ini menyebabkan *al-nafs* sebenar yang wujud dalam insan yang disebut dalam al-Quran terselindung di sebalik *al-nafs* yang difahami dari segi bahasa Hasilnya, masyarakat tidak merasakan perbezaan antara dua makna yang sepatutnya dibezakan mengikut tempat dan keadaan. Sedangkan perbezaan ini dapat dikesan dengan jelas dalam firman Allah swt :

يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ بِجُودِلٍ عَنْ نَفْسِهَا, dimana *al-nafs* pertama adalah jiwa manusia yang sedang dibincangkan, manakala *al-nafs* kedua adalah alat linguistik (makna dari sudut bahasa).⁸⁶

Ahmad Karar Ahmad al-Syanqiti sebenarnya telah memberi nafas baru kepada dunia ilmu Islam dengan kajiannya yang mendalam tentang *al-nafs*, berdasarkan dalil al-Quran, hadith dan sains.

Penulis meringkaskan beberapa kesimpulan daripada *Māhiyah al-Nafs* karya Ahmad Karar tersebut :

- a. *Al-rūh* dan *al-nafs* adalah dua komponen yang berbeza, yang wujud dalam diri setiap insan, disebut secara jelas dalam al-Quran. Teori terdahulu yang

⁸⁵ Ahmad Karar Ahmad al-Syanqiti, *Māhiyah al-Nafs* (Khurṭūm : Matba'ah wa A'mal Hamr, 2005)

⁸⁶ Ibid., 7.

mengatakan *al-nafs* dengan *al-rūh* adalah perkara yang sama secara total adalah tidak menepati nas-nas al-Quran dan al-Hadith, serta kajian ilmu psikologi, di mana *al-nafs* menjadi subjek utama kajian .

- b. *Al-rūh* 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-rūh* tidak mati. (Sebagaimana yang kita ketahui, mati tidak bermakna musnah secara total.)
- c. Ketika tidur, roh tidak keluar daripada jasad, oleh kerana itu jasad masih berfungsi dengan baik, dan semua organ tetap bekerja seperti biasa. Sebenarnya, ketika tidur *al-nafs* berpisah dengan *rūh*, menyebabkan *al-nafs* mati ketika tidur.⁸⁷
- d. *Al-nafs* sama seperti badan fizikal seorang insan, kedua-duanya akan mati apabila roh keluar daripadanya.⁸⁸
- e. Roh tidak akan kembali kepada jasad sehinggalah tiba hari kiamat. Sebaliknya *al-nafs* akan kembali kepada jasad bagi menjawab soalan malaikat dan merasai nikmat azab di dalam kubur. Dengan kata lain, *al-nafs* hidup di alam barzakh, menghadapi nikmat dan azabnya, sesuai dengan apa yang diusahakan semasa di dunia.⁸⁹
- f. Apabila tiba hari akhirat, semua unsur iaitu *al-rūh*, *al-nafs* dan *al-badan* akan bersatu semula setelah *al-badan* tumbuh, dengan itu bangkitlah semula seorang insan sepertimana keadaannya semasa di dunia.
- g. Kajian sains tentang fungsi otak manusia telah menjelaskan hubungkait antara unsur *al-nafs*, *al-qalb* dan *al-'aql* dengan baik. Pusat aktiviti *al-nafs* sebenarnya wujud di otak, di mana *al-qalb* pula menjana kehidupan bagi otak.

⁸⁷ *Ibid.*, 51-52.

⁸⁸ *Ibid.*, 52.

⁸⁹ *Ibid.*, 83.

Satu perkara lagi yang menarik dikemukakan oleh Ahmad Karrar ialah persoalan pembiakan *al-nafs*. Beliau mengatakan bahawa sebagaimana jasad manusia mengalami proses pembiakan, *al-nafs* juga boleh mengalami proses yang sama. Berdasarkan ayat al-Quran dan pemerhatian terhadap *sunnah kawniyyah*, (kejadian Allah dalam paten yang wujud dalam proses pembiakan hidupan - penulis), pembiakan *al-nafs* menurut beliau sudah tentu menepati 3 syarat berikut ⁹⁰ iaitu :

1. Insan membiakkan insan, sebagaimana haiwan membiakkan haiwan dan tumbuhan membiakkan tumbuhan. Oleh kerana *al-nafs* adalah unsur utama, malah merupakan hakikat sebenar seorang insan, maka *al-nafs* dibiakkan daripada jenis insan itu sendiri.
2. Unsur yang berpindah daripada belakang Adam a.s. ke belakang-belakang anak-anak Adam adalah unsur sama yang Allah keluarkan daripada belakang Adam a.s. lalu Allah ambil kesaksian daripada mereka.⁹¹ Syarat kedua ini adalah *istinbat* daripada zahir ayat 172 Surah al-A'raf. Firman Allah s.w.t. :

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ
قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Terjemahan : Dan (ingatlah wahai Muhammad) ketika Tuhanmu mengeluarkan zuriat anak-anak Adam (turun-temurun) dari (tulang) belakang mereka dan Dia jadikan mereka saksi terhadap diri mereka sendiri, (sambil Dia bertanya dengan firmanNya) : Bukankah Aku Tuhan kamu? Mereka semua menjawab : Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami menjadi saksi. Yang demikian supaya kamu tidak berkata pada hari kiamat kelak : Sesungguhnya kami adalah lalai (tidak diberi peringatan) tentang (hakikat tauhid) ini.

Surah al-A'raf (7) : 172

⁹⁰ *Ibid.*, 92-93.

⁹¹ *Ibid.*, 93.

3. Pembiakan keturunan ini berterusan tanpa henti, berlaku secara langsung daripada bapa kepada anak, seterusnya anak kepada cucu, kerana keturunan adalah hubungan yang berkesinambungan daripada Adam as sehinggalah insan terakhir yang dilahirkan di bumi ini.

Kajian dan kesimpulan yang dibuat oleh Ahmad Karrar ini menyelesaikan banyak dilema dan polemik yang berlaku sekitar permasalahan dan perbincangan tentang *al-nafs* dan *al-rūh*. Selain memberikan pencerahan, ia juga membuka jalan kepada para pengkaji untuk menerokai kajian tentang *al-nafs* menurut Islam, dan membuka ruang meluaskan dakwah dalam dunia akademik, khususnya dalam bidang psikologi.

Hujah beserta dalil-dalil daripada al-Quran dan al-Hadith yang beliau kemukakan membuktikan bahawa *al-nafs* sebenarnya satu subjek yang dibuka oleh Allah swt untuk dijadikan kajian dan renungan, serta dimanfaatkan maklumat tentangnya untuk kehidupan dunia dan akhirat. Subjek yang menjadi misteri, hanya diketahui secara paling minimum oleh manusia serta tidak boleh dikaji sebenarnya ialah *al-rūh*, bukan *al-nafs*, menepati firman Allah swt :

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

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

Pandangan Dr. Ahmad Karrar memberikan indikasi bahawa persoalan diri (*self*) yang menjadi polemik dan perbincangan utama dalam dunia psikologi adalah merujuk kepada unsur *al-nafs* dalam nas-nas al-Quran dan al-Hadith. Pandangan ini menguatkan hipotesis pengkaji bahawa jika *taqdīr al-dhāt* adalah unsur yang penting dalam kehidupan manusia,

maka tentulah al-Quran dan al-Hadith mempunyai konsep *taqdīr al-dhāt* tersendiri kerana fokus utama dalam konstruk ini ialah *al-nafs*, dan konsep ini perlu dikaji dan diaplikasikan oleh para sarjana muslim.

1.1.3.c Kesimpulan *al-Nafs* Sebagai *al-Dhāt*

Berdasarkan hujah di atas, konklusi bagi perbincangan 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 bahawa unsur dalam seorang insan yang akan disoal dan dipertanggungjawabkan di alam barzakh dan hari kiamat ialah *al-nafs*. Tidak disebut dengan lafaz akal ataupun *al-qalb*. Hal ini menunjukkan bahawa 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-dimāgh* (otak). Dapat disimpulkan bahawa *al-rūh* memberikan kehidupan lahiriah bagi insan, *al-nafs* pula memberikan kehidupan maknawi bagi insan, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibn ‘Abbās ra. :⁹²

فالنفس التي بها العقل والتمييز ، والروح التي بها النفس والتحريك

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

⁹² Muḥammad bin Aḥmad al-Ansārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Quran wa al-Mubayyin li ma Tadammānuh min al-Sunnah wa Āyi al-Furqān* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 2006) 18:285.

Ringkasnya, insan terdiri daripada 4 unsur iaitu jasad, minda, *al-nafs* ataupun jiwa serta *al-rūh* yang memberikan kehidupan bagi ketiga-tiga unsur selainnya. Jasad insan memiliki ciri dan struktur tersendiri serta ada keperluannya yang perlu dipenuhi. Jasad diukur secara fizikal seperti tinggi rendah, besar kecil, gelap cerah dan sebagainya. Jasad memerlukan makanan, minuman, vitamin, riadah, zat dan galian. Akal dan minda memiliki ciri dan struktur tersendiri serta ada keperluannya yang perlu dipenuhi. Bagi mengingat sesuatu misalnya, pengulangan, latihan tubi dan proses hafalan diperlukan.

Al-nafs ataupun jiwa juga merupakan unsur mandiri, memiliki ciri dan struktur tersendiri serta ada keperluannya yang perlu dipenuhi. *Al-nafs* adalah penentu bagi kebahagiaan sebenar insan. Analisis dan bab-bab seterusnya akan membuktikan bahawa *al-nafs* memerlukan bimbingan wahyu untuk berada dalam keadaan terbaik, sebagaimana jasad memerlukan makanan, minuman, zat dan galian supaya berada dalam kondisi terbaik.

Fuād dan *qalb* (jika fungsinya sebagai memilih yang baik dan buruk adalah fungsi yang disebut *majāz*) adalah salah satu struktur ataupun komponen yang ada dalam fungsi *al-nafs*, sebagaimana otak, sendi, jantung dan darah menjadi struktur dan komponen bagi fungsi jasad.

Oleh kerana *al-nafs* dan minda berbeza keperluan dan strukturnya, maka didapati orang yang tidak mengenal Tuhan ataupun meninggalkan solat tetap boleh mahir dalam bidang matematik dan ilmu-ilmu sains dan teknologi, namun mereka sering dilaporkan merasakan kekosongan dalam jiwa mereka. Di sini jelas keperluan umat Islam untuk mendefinisikan *taqdīr al-dhāt* menurut bimbingan wahyu, kerana *al-dhāt* ataupun *nafs* itu sendiri memerlukan bimbingan para rasul bagi mengubati dan membersihkannya.

Unsur *al-nafs* dalam diri manusia ini ada kemungkinan merupakan unsur yang memberi kesan dalam masalah 'ain, ataupun sakit 'ain. 'Ain dalam bahasa Arab bermaksud mata, manakala sakit 'ain merujuk kepada sakit yang berpunca daripada pandangan mata orang yang memendam hasad dengki dalam dirinya (*al-nafs*) kepada orang yang dia dengki. Pandangan mata itu boleh memudaratkan orang yang dipandang kerana ia bukan sekadar pandangan lahiriyah, tetapi berpunca daripada *al-nafs* yang dikotori dengan hasad dengki, sehingga menyebabkan meninggalkan kesan buruk kepada pesakit. Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengumpamakan pandangan orang yang hasad dengki seperti anak panah yang keluar daripada '*al-nafs*'nya, boleh memudaratkan orang yang dipandang sekiranya tiada perlindungan yang mencukupi. Inilah hikmah disyariatkan bacaan Surah al-Falaq setiap pagi dan petang dan juga zikir-zikir harian yang *ma'thur* dalam Islam.⁹³ Sehingga kini belum ada perubatan moden yang boleh mengesan punca sakit 'ain. Walau bagaimanapun kajian mungkin boleh dibuat berasaskan teori yang dikemukakan oleh Ahmad Karar Ahmad al-Syanqiti, berpandukan kepada hadith-hadith yang sahih tentang *al-nafs*, penyakit 'ain dan rawatannya.

Ringkasnya, *al-dhāt* dalam *taqdīr al-dhāt* adalah *al-nafs* yang berulang kali disebut dalam al-Quran dan al-Hadith, bermaksud unsur dalaman seorang insan yang merupakan hakikat diri seorang insan, juga merupakan unsur yang tersendiri, bukan jasad, bukan minda dan juga bukan roh.

Al-nafs adalah diri asal seorang insan yang dikeluarkan daripada belakang Nabi Adam a.s, yang pernah berjanji di hadapan Allah swt suatu ketika dahulu, sebelum jasad masing-

⁹³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ad fī Hady Khayr al-'Ibad* (Beirut : Mu'assasah al-Risalah, 1998), 153-155.

masing wujud. *Al-nafs* dicipta oleh Allah s.w.t. lebih dahulu daripada jasad,⁹⁴ berdasarkan firman Allah s.w.t. :

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا

Terjemahan : “Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu, lalu Kami membentuk rupa kamu, kemudian Kami berfirman kepada malaikat-malaikat : Sujudlah kepada Adam, lalu mereka sujud melainkan iblis, dia tidaklah termasuk dalam golongan yang sujud.”

Surah al-A’rāf (7) : 11

Para ulama’ berbeza pandangan dalam memahami maksud ayat وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ.

Sebahagian daripada mereka berpendapat ayat ini bermakna “Kami jadikan kamu wahai manusia daripada belakang Adam, kemudian Kami berikan rupa kepada kamu di dalam rahim-rahim (ibumu).”⁹⁵ Pandangan ini sebenarnya mengaitkan ayat 11 Surah al-A’raf ini dengan ayat 172 surah yang sama, dalam kata lain, mereka mentafsirkan ayat dengan ayat.

Al-nafs adalah diri sebenar insan yang memberi arahan kepada otak dan *al-qalb* untuk melaksanakan kehendak dan pilihannya, lalu membentuk *amal ikhtiyari*. *Al-nafs* inilah yang akan disoal di alam kubur dan dipertanggungjawabkan pada hari kiamat kelak. Dengan ini, *al-nafs* adalah unsur terpenting dalam diri seseorang insan. Setelah jasad musnah dan roh terpisah daripadanya, *al-nafs* masih merasai kesan-kesan akibat pilihannya sendiri, dan direalisasikan sewaktu ia bergabung dengan *al-rūh* ketika di alam kubur dan dengan *al-rūh* beserta *al-jasad* di akhirat.

⁹⁴ Aḥmad Karrār Aḥmad al-Syanqī, *Māhiyah al-Nafs*. (Khurṭūm : Matba’ah wa A’mal Hamr, 2005) 55.

⁹⁵ Ibn al-Jawzī ‘Abd al-Rahmān bin Abi al-Hasan, *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr* (Beirut : Dar Ibn Hazm, 2002), 486.

Allah swt menurunkan syariat yang mengandungi kebaikan bagi jasad, minda dan *nafs* insan ciptaanNya. Oleh yang demikian, wahyu *al-matlu* dan wahyu *ghair al-matlu* sudah tentu mengandungi perkara-perkara yang baik untuk *al-nafs*, iaitu *al-dhāt* dalam terma *taqdīr al-dhāt* yang menjadi fokus kajian.

1.1.4 Kesimpulan Definisi *Taqdīr al-Dhāt*

Terdahulu, dalam sub judul makna *taqdīr*, telah dibincangkan tentang makna awal *taqdīr al-dhāt*, iaitu ‘Penilaian, pengiktirafan dan anggaran seseorang terhadap dirinya yang dibuat secara mendalam, berdasarkan nilai-nilai menurut piawaian tertentu yang wujud dalam dirinya.’

Setelah dikaji dan didapati bahawa makna *al-dhāt* menepati makna *al-nafs* dalam perspektif al-Quran dan al-Hadith, maka penulis mendefinisikan *taqdīr al-dhāt* sebagai : Penilaian, pengiktirafan, penghargaan dan anggaran seseorang terhadap dirinya yang sebenar iaitu *al-nafs*, yang dibuat secara mendalam berdasarkan nilai-nilai yang wujud dalam dirinya, dengan menganggarkan sejauh mana kedudukan dirinya dengan nilai sebenar menurut piawaian al-Quran dan al-Hadith.

Penulis mengekalkan perkataan ‘anggaran’ sebagai suatu bentuk *ta’abbudiyyah*, berdasarkan firman Allah swt, pertama, dalam Surah al-Najm ayat 32 :

فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى

Terjemahan : “Maka janganlah kamu memuji-muji diri kamu (bahawa kamu suci bersih daripada dosa). Dialah sahaja yang lebih mengetahui akan orang-orang yang bertaqwa.”

Surah al-Najm (53) : 32

Muhammad bin Jarir al-Tabari mengatakan bahwa maksudnya ialah jangan mengaku bahwa jiwa kamu bersih dan bebas daripada sebarang dosa dan maksiat.⁹⁶

Kedua, dalam Surah al-Nisa' ayat 49 :

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا

Terjemahan : “Apakah kamu tidak memerhatikan orang yang menganggap dirinya bersih? Sebenarnya Allah membersihkan siapa yang dikehendakinya dan mereka tidak dianiyai sedikitpun.”

Surah al-Nisa' (4) : 49

Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi dalam menghuraikan maksud ayat ini mengatakan bahwa ayat *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ* dan ayat *فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ* menuntut agar jangan memuji ataupun membersihkan diri sendiri dengan lisan. Ayat-ayat ini juga memberitahu bahwa orang yang bersih dan dibersihkan ialah orang yang baik amalannya dan Allah membersihkan dirinya.⁹⁷

Dengan kata lain, *taqdīr al-dhāt* adalah gambaran keseluruhan perasaan seseorang terhadap nilai dirinya sendiri, iaitu *al-nafs*, sama ada tinggi ataupun rendah, berdasarkan ukuran-ukuran yang wajar dan munasabah, menurut prinsip-prinsip dalam al-Quran dan al-Hadith. Penilaian terhadap diri sendiri berdasarkan nilai dalam ajaran wahyu ini akan menentukan penerimaan seseorang terhadap dirinya.

Sekiranya orang lain memandang rendah atau menghina sekalipun, seseorang yang menilai *nafsnya* menurut perspektif wahyu tidak akan mengalami *taqdīr al-dhāt* rendah,

⁹⁶ Muhammad Bin Jarir al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Quran* (Beirut : Muassasah al-Risalah, 1994) 6:153.

⁹⁷ Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Quran wa al-Mubayyin li ma Tadammānuh min al-Sunnah wa Āyi al-Furqān* (Beirut : Muassasah al-Risalah, 2006) 6:407.

kerana dia tahu nilai *nafs*nya menurut piawaian yang benar. Sekiranya orang lain memandang tinggi sekalipun, seseorang yang menilai *nafs* menurut perspektif wahyu tidak takabbur dan sentiasa memperbaiki diri agar sentiasa menepati kehendak Allah dan Rasul-Nya.

Individu yang tidak cemerlang dalam peperiksaan, tidak mendapat pekerjaan yang berprestij, tidak berpangkat, tidak berharta, mengalami keretakan rumahtangga dan sebagainya tidak akan berputus asa dalam kehidupan dan tidak mengalami *taqdīr al-dhāt* rendah kerana menyedari nilai *nafs*nya tetap tinggi di sisi Allah apabila dia beriman dan beramal saleh.

1.2 Asas Prinsip *Taqdīr al-dhāt* Dalam al-Quran

Taqdīr al-dhāt ataupun anggaran harga diri dalam neraca ilmu wahyu meningkat tinggi dengan sebab iman. *Taqdīr al-dhāt* yang rendah dalam Islam tidak membolehkan seseorang itu sampai ke peringkat berputus asa, kerana seorang muslim masih ada tempat pergantungan tertinggi iaitu rahmat Allah, sebagaimana termaktub dalam ayat 53 Surah al-Zumar. Dari sudut pelaku dosa yang melakukan dosa, ketika dia menyedari bahawa dosa menyebabkan harga dirinya rendah di sisi Allah, dia tidak akan berputus asa sekiranya dia tahu pintu taubat masih terbuka. Dari sudut individu yang mengalami kegagalan dalam sesuatu keputusan yang diterima, dia tidak merasakan dirinya tidak ada sebarang nilai apabila menyedari besarnya nilai dirinya di sisi Allah jika dia bersabar dan mengharapkan pahala daripada ujian tersebut. Ini bermakna dalam konsep *taqdīr al-dhāt* menurut neraca ilmu wahyu, keadaan *taqdīr al-dhāt* rendah ataupun terganggu sangat cepat boleh dirawat dan dinaikkan semula, antaranya dengan mengingati akan adanya rahmat dan keampunan Allah swt.

Dalam usaha mendapatkan konsep *taqdīr al-dhāt* yang lebih menepati ilmu wahyu, penulis meninjau konsep-konsep pandangan seseorang terhadap diri sendiri dalam al-Quran. Konsep-konsep ini banyak didapati dan dapat ditanggapi dengan jelas, oleh itu bagi tujuan mendapatkan definisi, penulis mengambil 3 konsep sahaja berdasarkan pemerhatian iaitu :

1. Nilai terpenting dalam diri seseorang ialah iman. Konsep ini terkandung dalam ayat 139 Surah Ali Imran :

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

Terjemahan : “Dan janganlah kamu merasa lemah dan janganlah kamu berdukacita, padahal kamulah orang-orang yang tertinggi jika kamu orang-orang yang beriman.”

Surah Ali ‘Imrān (3) : 139

2. Serendah mana pun nilai seseorang muslim, tidak boleh berputus asa daripada rahmat Allah. Konsep ini terkandung dalam ayat 53 Surah al-Zumar :

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ

Terjemahan : "Katakanlah (wahai Muḥammad): "Wahai hamba-hambaKu yang telah melampaui batas terhadap diri mereka sendiri (dengan perbuatan-perbuatan maksiat), janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah, kerana sesungguhnya Allah mengampunkan segala dosa sesungguhnya Dialah jua Yang Maha Pengampun, lagi Maha Masihani.”

Surah al-Zumar (39) : 53

3. Meneruskan amalan soleh lain sejeurus sahaja setelah selesai melaksanakan sesuatu amalan soleh dapat memelihara *taqdīr al-dhāt* pelaksanaannya. Konsep ini terdapat dalam ayat 7 Surah al-Insyirah :

فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ

Terjemahan : "Kemudian apabila engkau telah selesai (daripada sesuatu amalan soleh), maka bersungguh-sungguhlah berusaha (mengerjakan amal soleh yang lain).

Surah al-Insyirah (94) : 7

Menurut al-Qurtubī, ada 6 pendapat ulama' dalam mentafsirkan ayat ini.⁹⁸

Pertama, pandangan Ibn ‘Abbās dan Qatādah : Apabila kamu selesai solat, bersungguhlah berdoa dan pohonkan hajatmu.

Kedua, pandangan Ibn Mas’ud : Apabila kamu selesai mengerjakan solat-solat fardhu, bersungguhlah mengerjakan *qiyāmullayl*.

Ketiga, pandangan al-Kalbiy : Apabila kamu selesai menyampaikan tugas menyampaikan risalah, bersungguhlah memohon keampunan Allah bagi dosamu dan orang beriman lelaki dan perempuan.

Keempat, pandangan al-Hasan dan juga satu lagi pandangan Qatādah : Apabila kamu selesai jihad melawan musuhmu, bersungguh-sungguhlah beribadat kepada Tuhanmu.

Kelima, pandangan Mujāhid : Apabila kamu selesai urusan duniamu, bersungguh-sungguhlah mengusahakan solatmu.

⁹⁸ Muḥammad Bin Aḥmad al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Quran* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 2006) 22:360-361.

Keenam, pandangan al-Junayd : Apabila kamu selesai urusan sesama makhluk, bersungguhlah beribadat kepada Tuhan al-Haq.

Ke-enam-enam pandangan ini menjelaskan bahawa intipati ayat 7 Surah al-Insyirah ini ialah kepentingan amalan soleh yang berterusan dalam meningkatkan nilai dan harga diri seorang muslim.

'Action' ataupun amalan yang berterusan boleh meningkatkan *taqdīr al-dhāt*. Seorang insan akan merasa dirinya berharga apabila dia berjaya melakukan sesuatu kebaikan dan terus menerus melakukannya. Walau bagaimana pun, 'action' dalam perspektif Islam tetap tertakluk kepada ilmu dahulu, sebagaimana yang dinyatakan secara tersirat oleh Imam Bukhari dalam salah satu judul babnya dalam Kitab al-'Ilm, iaitu *al-'Ilm Qabla al-Qawl wa al-'Amal*⁹⁹ yang bermaksud 'berilmu sebelum beramal.' Ini kerana hanya amalan yang sahlah akan menepati kehendak Allah sekaligus memenuhi keperluan dan fitrah insan.

Ayat 7 Surah al-Insyirah ini juga menunjukkan bahawa :

- i. amalan fizikal boleh mempengaruhi *al-nafs*,
- ii. meneruskan amalan lain selepas selesai sesuatu kewajipan, boleh meningkatkan *taqdīr al-dhāt*.
- iii. Mempelbagaikan jenis ketaatan boleh menimbulkan rasa gembira pada *al-nafs*, memelihara *al-nafs* daripada jemu dan letih

⁹⁹ Abū ' Abd Allāh Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, "*Sahīh al-Bukhārī*," Kitāb al-'Ilm, Bab al-'Ilm Qabla Qawl wa al-'Amal, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1:37.

- iv. Meletakkan Allah sebagai harapan dan tujuan boleh meningkatkan *taqdir al-dhat* dan produktiviti.
- v. Orang beriman dilarang daripada sikap suka bertangguh.

Doa dan zikir ma'thur yang dihayati maknanya secara benar boleh meningkatkan *taqdir al-dhat* seorang muslim, kerana doa dan zikir adalah satu bentuk manifestasi dan ikrar keimanan, pergantungan dan harapan yang kuat kepada Allah swt.

Ibadat sendirian ataupun *khalwah*, seperti istighfar memohon keampunan, muhasabah diri, bertaubat, menyesali dosa dan *qiyāmullayl* dapat meningkatkan *taqdir al-dhat* seorang muslim, lebih-lebih lagi bagi seorang melakukan tugas dakwah dan jihad dalam pelbagai bidang yang berkaitan. Kekuatan *taqarrub billah* ini meningkatkan *taqdir al-dhat* dalam menghadapi cabaran khususnya semasa dakwah dan jihad.

Ibadat khusus yang dilaksanakan dengan ikhlas dan menepati syara' dapat meningkatkan *taqdir al-dhat* seorang muslim, dan dapat membantu seseorang menghadapi urusan dunianya.

1.3 Asas Prinsip *Taqdir al-Dhat* Dalam al-Hadith

Sebagai asas perbincangan, sebelum dianalisis hadith-hadith tematik *taqdir al-dhat* dalam bab khusus, penulis membawa satu hadith yang mengandungi unsur *al-nafs*.

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 آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا وَرَكِّبْهَا أَنْتَ خَيْرٌ مِنْ زَكَّاهَا ، أَنْتَ وَلِيِّهَا وَمَوْلَاهَا

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ ، وَمِنْ قَلْبٍ لَا يَخْشَعُ ، وَمِنْ نَفْسٍ لَا تَشْبَعُ ،
وَمِنْ دَعْوَةٍ لَا يُسْتَجَابُ لَهَا. " 100

Terjemahan : Zaid bin Arqam meriwayatkan, katanya, : “Saya cuma hendak katakan kepada kamu sebagaimana yang selalu Rasulullah s.a.w. 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.”

Nabi Muḥammad s.a.w. menyebut kalimah *al-nafs* sebanyak dua kali dalam hadith ini, manakala kalimah *al-qalb* disebut sekali. Taqwa, sebagaimana disebutkan dalam hadith lain, dimaklumi tempatnya di jantung (*qalb*)¹⁰¹ dalam hadith ini dikaitkan dengan *al-nafs*. Oleh kerana itu, hadith ini memberikan indikasi bahawa *al-qalb* adalah struktur *al-nafs*.

Antara pengajaran berkaitan *taqdīr al-dhāt* yang dapat diambil daripada hadith ini ialah :

1. Sifat malas bertentangan dengan ayat فَإِذَا فَرَعْتَ فَأَنْصَبْ yang dinyatakan sebelum

ini. Jika melakukan amalan baik boleh meninggikan *taqdīr al-dhāt*, maka sifat malas boleh merendahkan *taqdīr al-dhāt*, ataupun menjadi tanda insan yang memiliki *taqdīr al-dhāt* yang rendah.

2. *Taqdīr al-dhāt* terbentuk daripada pemikiran, pendapat dan penilaian seseorang terhadap dirinya. Hadith ini membentuk pemikiran dan memberi panduan dalam membuat penilaian, iaitu malas adalah sifat dan tingkahlaku yang perlu dijauhi.

¹⁰⁰ Muslim bin al-Hajjaj, “*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, no. Hadith 2722. (Mansurah : Maktabah al-Iman, t.t.), 1347.

¹⁰¹ Hadith penuh lihat Muslim bin al-Hajjaj, “*Sahih Muslim*,” Kitab al-Birr, wa al-Sil, wa al-Adab, Bab Tahrir Zulm al-Muslim wa Khadhlihi wa Ihtiqārihi wa Damihī wa ‘Irđihī wa Mālihi, no. Hadith 2564. (Mansurah : Maktabah al-Iman, t.t.) 1279.

3. Sifat malas adalah sejenis penyakit *al-nafs*, seperti juga lemah, pengecut dan bakhil. Seseorang individu perlu menganggarkan nilai *al-dhātnya* ataupun *al-nafsnya* sebagai rendah apabila memiliki sifat ini.
4. *Al-nafs* yang bersih dan dikendalikan dengan baik menghasilkan tingkahlaku yang positif.
5. Amalan dan usaha yang baik boleh meningkatkan *taqdir al-dhat*, manakala malas boleh merendahkan *taqdir al-dhat* kerana tiada sesuatu pun kebaikan terhasil daripada sifat ini.
6. *Al-nafs* adalah unsur penting dalam diri seorang insan.
7. Dianjurkan kepada setiap individu muslim memohon pertolongan Allah agar membersihkan *nafsnya*.
8. Ilmu yang berguna dan dihayati boleh meningkatkan *taqdir al-dhāt* manakala ilmu tidak berguna adalah sebaliknya.
9. Berdoa dan bergantung harap kepada Allah boleh meningkatkan *taqdir al-dhāt* seorang muslim dan menyebabkan seseorang itu sentiasa sedar tentang kedudukan dirinya, nilai yang patut dicapai dan perkara yang patut dijaui.

Şiddīq Hasan Khān merumuskan bahawa doa-doa *ta'awwudh* ini mesti menjadi amalan orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat, serta suka mengikut (*iqtidā'*) Nabi Muḥammad s.a.w. Orang yang diberi taufiq untuk mengamalkannya mendapat kebaikan dunia dan akhirat.¹⁰² Ini bermakna, selain mendapat ganjaran pahala, *iqtida'* Nabi Muḥammad s.a.w. juga menghasilkan kesan baik kepada *al-nafs*, seterusnya memberi manfaat dari sudut *taqdir al-dhāt* seseorang individu.

¹⁰² Şiddīq Hasan Khān, *al-Sirāj al-Wahhāj min Kasyf Maṭālib Sahih Muslim bin al-Hajjaj.*, ed. 'Abd al-Wahhāb Haykal (Qatar : Wazārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islamiyyah, t.t.) 10:461

Asas-asas dalam ayat al-Quran dan hadith sebagai sampel awal membuktikan bahawa unsur *taqdīr al-dhāt* dalam al-Hadith itu wujud, dan pembuktian perkara ini secara jelas hanya dapat dilakukan dengan kajian *al-Ḥadīth al-Mawḍū'i* dengan mengumpulkan hadith-hadith selektif dan menganalisis hadith-hadith tersebut secara terperinci bagi mendapatkan paradigma yang lengkap dan menyeluruh.

University of Malaya

BAB 2 - KODIFIKASI HADITH-HADITH TEMATIK *TAQDĪR AL-DHĀT* DARI ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ

2.1 Pendahuluan

Kajian *al-Ḥadīth al-Mawḍū'i* ataupun hadith tematik ditakrifkan sebagai ‘Ilmu yang mengkaji tentang topik-topik yang disentuh oleh *al-sunnah al-nabawiyah* yang mulia, dan hadith-hadith tematik tersebut mempunyai makna dan tujuan yang sama. Kajian ini dibuat dengan cara mengumpulkan hadith-hadith dalam topik atau tema yang sama, bersumberkan daripada satu ataupun lebih rujukan hadith primer. Pengkaji menganalisis hadith-hadith yang maqbul, membuat perbandingan dan kritikan, kemudian cuba menghubungkannya untuk akses kepada intipati nas hadith, dengan tujuan untuk diaplikasikan dalam realiti kehidupan semasa.’¹⁰³

Kajian *al-Dirāsah al-Mawḍū'iyah* ataupun *Thematic Analysis* ini dijalankan bagi membangunkan teori (*Taqdīr al- Dhāt* Menurut al-Hadith). Oleh yang demikian, ia memerlukan analisis data kajian, iaitu analisis hadith-hadith tematik yang berkaitan *taqdīr al-dhāt*.

Berpandukan langkah-langkah saranan Dr. Ramaḍān Ishāq al-Zayyān¹⁰⁴ serta beberapa langkah tambahan penting, berikut adalah peringkat-peringkat yang dilaksanakan dalam menjalankan kajian ini :-

a. Penulis menentukan tema yang ingin dikaji, iaitu *taqdīr al-dhāt* menurut perspektif al-Hadith.

¹⁰³ Ramaḍān Ishāq al-Zayyān, “*al-Ḥadīth al-Mawḍū'i : Dirāsah Naẓariyyah*”, *Majallah al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah* 10, no. 2 (2002), 214.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 229-234.

- b. Penulis mendapatkan definisi paling tepat berdasarkan penggunaan kalimah *taqdīr*, *al-dhāt* dan *al-nafs* dalam al-Quran dan al-Hadith.
- c. Penulis menentukan kod *taqdīr al-dhāt* berdasarkan perbincangan tentang definisi dan konsep *al-nafs* sebagai *al-dhāt*.
- d. Penulis menentukan sumber hadith-hadith yang akan dikaji, iaitu daripada Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.
- e. Penulis memilih hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* dari kategori *musnad* bukan *mua'llaq*.
- f. Penulis memilih hadith-hadith tematik dengan berpandukan kod yang telah dikenalpasti, dengan berpandukan karya-karya *syurūh al-hadith*.
- g. Setelah terkumpul, penulis menyusun sub tema *taqdīr al-dhāt* berdasarkan analisis hadith-hadith tematik terkumpul.
- h. Penulis menyusun hadith-hadith dalam sub tema *taqdīr al-dhāt* yang telah ditentukan dalam langkah g.
- i. Penulis menganalisa hadith-hadith tematik dengan merujuk karya *syurūh al-hadith*, karya dalam bidang *'ilm al-nafs al-Islāmi* dan juga psikologi moden yang membantu menyempurnakan kajian dan susunan tema.
- j. Penulis mengaitkan tema dengan realiti permasalahan semasa yang berkaitan.
- k. Penulis merumuskan kajian dalam format terakhir.
- l. Penulis membuat penutup dan saranan.

2.2 Kitab Hadith Yang Dipilih

Bagi tujuan mengumpul hadith-hadith bertema *taqdīr al-dhāt*, dipilih kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ataupun nama lengkapnya al-Jāmi' al-Musnad al-Saḥīḥ al-Mukhtasar Min Umūr Rasūlillah s.a.w. Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi. Dalam tulisan seterusnya, penulis akan menamakan secara ringkas iaitu Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.

Sebagaimana yang telah dinyatakan dalam pendahuluan dan Bab Pertama sebelum ini, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sesuai dengan kebarangkalian capaian dalam tempoh kajian yang terhad. Dalam masa yang sama, jumlah hadith sahih yang maksimum dapat dianalisa bagi mendapatkan hasil yang lebih absah dan menyeluruh.

Hadith-hadith sahih dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* telah diletakkan dalam kitab dan bab khusus oleh Imam Bukhari. Susunan yang sedia ada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* membantu pengkaji dalam memahami konteks sesuatu hadith dengan lebih baik. Justeru, menggunakan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai sumber hadith-hadith kajian adalah pilihan yang paling menepati keperluan kajian.

Penulis menggunakan naskhah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* edisi ta'liq oleh Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā, terbitan Dār Ibn Kathīr, Syria, pada tahun 1993. Nombor hadith dan nombor kitab yang dinyatakan dalam analisis kajian ini adalah berdasarkan penomboran dalam kitab edisi tersebut.

2.3 Metode Yang Digunakan Dalam Memilih Dan Menganalisis Hadith-Hadith

Sesuai dengan kajian al-Ḥadīth al-Mawḍū'i, metode pengumpulan data yang akan digunakan ialah metode induktif (*al-istiqrā'*). Secara lebih khusus, penulis sebenarnya menggunakan metode *al-Jam'u al-Istiqrai al-Naqis al-Intiqai*. Ini kerana penulis telah menentukan hanya akan mengkaji hadith-hadith dalam kitab Sahih Bukhari.

Hadith-hadith yang dipilih terdiri daripada hadith *musnad*, bukan *mu'allaq*. Sebahagian kecil hadith yang dianalisis adalah hadith *mawquf*. Pilihan dilakukan berpandukan kod-

kod tema *taqdīr al-dhāt* yang telah dirumuskan daripada perbincangan dalam Bab Pertama.

2.3.1 Metode Menentukan Kod (Koding)

Dalam usaha mendapatkan data yang lebih tepat tentang *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith, berikutnya penulis mengkodkan tema *taqdīr al-dhāt*.

Penulis mendapatkan tema kod *taqdīr al-dhāt* berdasarkan definisi *taqdīr al-dhāt* paling tepat serta huraian tentang *al-nafs* berdasarkan perspektif al-Quran dan al-Hadith, seperti yang telah dibincangkan dalam Bab Pertama.

2.3.2 Kod-Kod Tema *Taqdīr al-Dhāt*

‘Kod’ yang dimaksudkan di sini ialah kata kunci yang mengandungi tema *taqdīr al-dhāt* merujuk kepada definisi yang telah disimpulkan dalam Bab 1 iaitu “penilaian, pengiktirafan, penghargaan dan anggaran seseorang terhadap dirinya yang sebenar iaitu *al-nafs*, yang dibuat secara mendalam berdasarkan nilai-nilai yang wujud dalam dirinya, dengan menganggarkan sejauh mana kedudukan dirinya dengan nilai sebenar menurut piawaian al-Quran dan al-Hadith.”

Berdasarkan definisi, kod-kod digarap daripada 4 tema asas, sama ada ia menunjukkan perkara-perkara berikut :

- a. Nilai diri yang penting dalam proses *taqdīr al-dhāt*
- b. Unsur pembinaan nilai diri ataupun *taqdīr al-dhāt*
- c. Ciri-ciri *taqdīr al-dhāt* tinggi
- d. Ciri-ciri *taqdīr al-dhāt* rendah

Kod-kod yang lebih spesifik dan terperinci dikeluarkan daripada 4 tema asas tersebut, bagi tujuan analisis hadith-hadith *taqdīr al-dhāt* dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kod-kod tersebut adalah seperti berikut :

Kod 1 - Kalimah *al-nafs* yang ada kebarangkalian memberi makna *al-dhāt*

Kod 2 - Kalimah *al-qalb*

Kod 3 - Kalimah-kalimah yang berkaitan dengan *af'al al-nafs* ataupun *a'mal al-qulūb* seperti ikhlas, sabar, sedih, gembira, sakit, dan lain-lain.

Kod 4 - Kalimah-kalimah yang berkaitan dengan *amrād al-nafs* ataupun *amrād al-qulūb* seperti kemurungan, riya', takabbur, pengecut, hasad, buruk sangka, 'ujub dan lain-lain.

Kod 5 - Keadaan dan kalimah yang menunjukkan nilai diri seorang insan.

Kod 6 - Tatacara dan prinsip Rasulullah s.a.w. memberi motivasi, serta nilai yang ada berkaitan *taqdīr al-dhāt*.

Kod 7 - Tatacara dan prinsip Rasulullah s.a.w. dalam melakukan *al-amr bi al-ma'ruf dan al-nahy 'an al-munkar*.

Berdasarkan 7 kod yang ditetapkan ini, hadith-hadith bertemakan *taqdīr al-dhāt* dipilih dan dikumpulkan daripada kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.

2.4 Analisis Taburan Hadith-Hadith Tematik *Taqdīr al- Dhāt* Dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī

Penulis telah mencuba mengekodkan semua hadith-hadith dalam Sahih al-Bukhārī bagi mengenalpasti hadith tematik *taqdīr al-dhāt*. Jumlah hadith yang dianalisa ialah sebanyak

7124 hadith (termasuk hadith yang berulang),¹⁰⁵ daripada seratus Kitab yang disusun oleh Imam al-Bukhāri dalam Sahih al-Bukhāri. Analisis penuh disertakan dalam Lampiran 1.

Jumlah hadith yang dikodkan adalah lebih banyak datang daripada kitab-kitab awal berbanding kitab-kitab terakhir, kerana hadith yang telah dikodkan sebelumnya tidak lagi dikodkan selepas itu, kecuali atas faktor ada kod yang masih belum meliputi dalam analisis sebelumnya. Misalnya, hadith A dalam Kitab 1 dikodkan dengan kod 2. Hadith yang sama berada dalam Kitab 2, apabila dianalisis, ternyata boleh dikodkan sekali lagi dengan kod 3. Oleh itu, hadith A termasuk dalam kategori kod 2 dan 3, dalam kata lain dinamakan sebagai hadith tematik kod 2 dan 3. Dari sudut proses, sebenarnya 2 kod tersebut dikesan dalam Kitab dan masa yang berbeza. Ini bermakna terdapat kebarangkalian sesebuah hadith mengandungi beberapa unsur *taqdīr al-dhāt*, iaitu lebih daripada satu kod. Antaranya hadith 1233 yang mengandungi kod 3,5,6 dan 7. Bagi meringkaskan analisis dan jumlah hadith, hadith berbeza mengandungi makna yang sama di bawah kod yang sama, dikira sebagai hadith sama, seperti hadith nombor 1297, 1298 dan 1299 dikira sebagai satu hadith di bawah Kod 1.

Secara umumnya, hadith berulang yang terawal dalam susunan kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī akan dikodkan terlebih dahulu, manakala hadith-hadith yang berulang selepasnya dalam kitab-kitab dan bab-bab seterusnya dikira sebagai hadith berulang, tidak lagi dikodkan. Namun, terdapat juga hadith yang tidak dikodkan pada kitab-kitab awal, namun dikodkan pada kitab seterusnya, maka hadith dalam kitab yang tidak dikodkan sebelumnya juga dikira sebagai hadith berulang.

¹⁰⁵ Hadith terakhir adalah hadith yang ke-7124. Lihat Abū ‘ Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, “*Saḥīḥ al-Bukhārī*,” ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 6 : 2749.

Dimaklumi bahawa Imam Bukhari adakalanya menyebut ataupun membawa sesuatu hadith secara ringkas dalam bab tertentu dan menyebutnya secara penuh dalam bab-bab lain. Oleh itu, hanya hadith versi pendek dipilih dan dianalisis apabila didapati sudah memadai bagi tujuan pengekodan tema. Contohnya hadith nombor 55 memadai dianalisis dengan mengambil kira maksud dan latarbelakang daripada hadith penuh nombor 1233. Adakalanya hanya satu hadith sahaja yang dianalisis, dan ada kemungkinan juga dianalisis hadith secara berulang, namun bagi kategori kod *taqdīr al-dhāt* yang berbeza, mengikut kitab dan bab yang disusun dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Bagi situasi ini, ada kebarangkalian hadith yang dipilih adalah dari kitab-kitab terakhir, bukan dari kitab-kitab awal. Sebagai contoh, hadith 1233 dikodkan kesemuanya dalam Kitab al-Janaiz (pada halaman 435), dan dimaklumi bahawa hadith yang sama telah dibawa oleh Imam al-Bukhari dalam Kitab al-Iman pada halaman 30 secara ringkas.

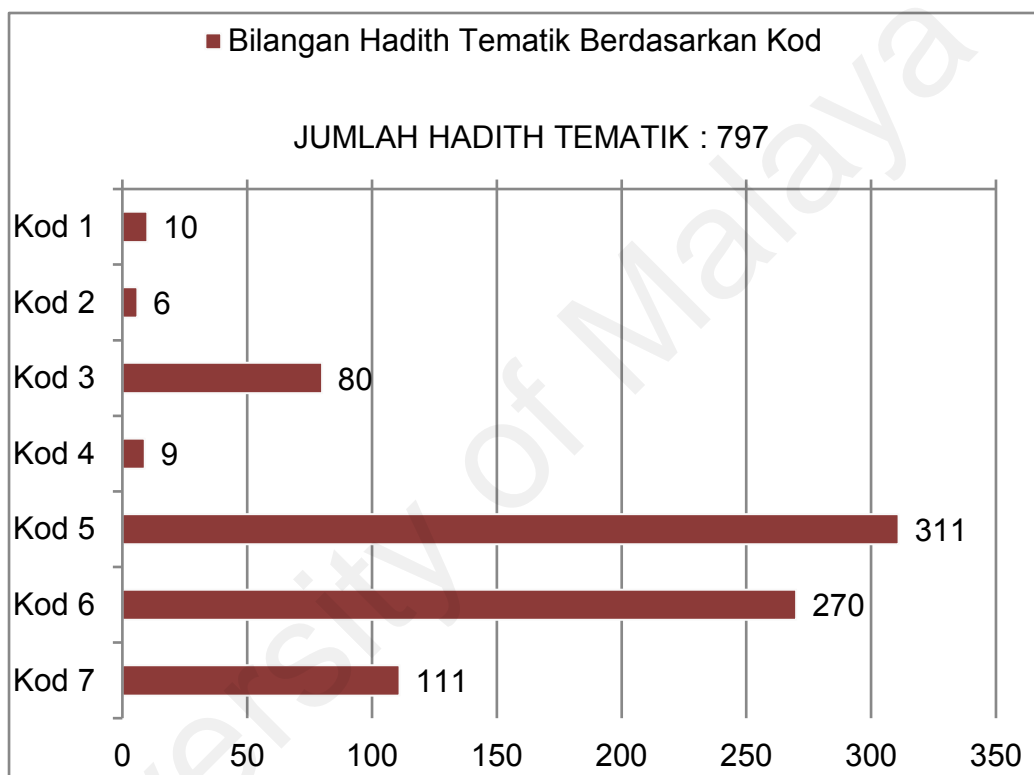
Peranan *tarjamah al-bab* yang berbeza bagi sesebuah hadith yang sama dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī memberikan perspektif yang berbeza bagi penulis dalam proses mengenal pasti unsur *taqdīr al-dhāt* dan melakukan koding bagi sesebuah hadith. Adakalanya kod hanya dikesan dengan bantuan *tarjamah al-bab* seterusnya, yang belum dapat dikesan dalam *tarjamah al-bab* sebelumnya. *Tarjamah al-bab* yang disusun rapi oleh Imam Bukhari turut berfungsi sebagai peta dalam carian kod hadith-hadith tematik bagi kajian ini.

Bab Kedua hanya memaparkan senarai hadith-hadith sampel bagi setiap kod bagi membuktikan kewujudan sesuatu kod dalam sesuatu hadith yang dikodkan, serta menjelaskan proses pengekodan dalam usaha mengesan hadith tematik *taqdīr al-dhāt*. Bab Kedua membincangkan sudut proses teknikal pengumpulan dan analisis serta data ringkas mengenainya. Perbincangan tentang *fiqh al-hadith* dan huraian lebih lanjut disusun semula dan dikemukakan dalam Bab Ketiga.

2.5 Analisis Taburan Hadith-Hadith Tematik *Taqdīr al- Ḍhāt* Berdasarkan Kod

Berikut adalah rajah ataupun carta taburan hadith-hadith bertema *taqdīr al-dhāt* berdasarkan kod, hasil analisis dari semua kitab dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī :

Rajah 2.5 : Taburan Hadith-Hadith Tematik *Taqdīr al- Ḍhāt* Berdasarkan Kod



Sebanyak 10 hadith telah dikodkan dengan Kod 1, 6 hadith dengan Kod 2, 80 hadith dengan Kod 3, sebanyak 9 hadith dikodkan dengan Kod 4, 311 hadith dengan Kod 5, 270 hadith dengan kod 6 dan 111 hadith dikodkan dengan kod 7.

Berdasarkan pemerhatian secara keseluruhan, taburan hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* berdasarkan kod menunjukkan bahawa semua kod dapat mengumpulkan hadith tematik berkaitan, meskipun dalam jumlah yang tidak seimbang. Kod 2 iaitu kategori ‘kalimah *al-qalb*’ mengumpulkan hadith paling sedikit, manakala kod 5 iaitu kategori

‘keadaan dan kalimah yang menunjukkan nilai diri seorang insan’ mengumpulkan hadith yang paling banyak.

Ini bermakna, daripada jumlah hadith berulang dalam Sahih al-Bukhari iaitu sebanyak 7124, hadith tematik *taqdīr al-dhāt* yang terkumpul dan bakal dianalisis lebih lanjut ialah sebanyak 797 hadith.

2.6 Analisis Unsur *Taqdīr al- Dhāt* Dalam Hadith-Hadith Tematik *Taqdīr al- Dhāt* Berdasarkan Kod

Penulis telah menentukan 7 kod bagi mengenalpasti hadith-hadith yang mengandungi unsur *taqdīr al-dhāt*. Perbincangan seterusnya akan menjelaskan hasil analisa hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* berdasarkan kod-kod tersebut.

Jumlah hadith tematik yang telah dikodkan tidak memungkinkan semua hadith dibincangkan satu persatu. Bagi analisis hadith tematik kod yang kurang daripada 10 iaitu kod 1, 2 dan 4, keterangan akan diberikan satu persatu dalam frasa hadith. Bagi analisis hadith kod 3, amal *al-nafs* digabungkan dan diberikan keterangan satu persatu dalam frasa hadith berkaitan. Manakala bagi analisis hadith tematik kod 5,6 dan 7 yang jumlahnya melebihi 100 hadith, hanya 15 hadith tematik dipilih secara rawak bagi setiap kod bagi dinyatakan keterangan ringkas dalam frasa hadith-hadith tersebut.

2.6.1 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 1 (Kalimah النفس)

Hasil analisis bagi kod pertama, dikumpulkan 10 hadith mengandungi kalimah *al-nafs*.

Berikut adalah 10 hadith tersebut :

Hadith Pertama (Kod 1)

عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " مِفْتَاحُ الْغَيْبِ حَمْسٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ لَا يَعْلَمُ أَحَدٌ مَا يَكُونُ فِي غَدٍ، وَلَا يَعْلَمُ أَحَدٌ مَا يَكُونُ فِي الْأَرْحَامِ، وَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا، وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ، وَمَا يَدْرِي أَحَدٌ مَتَى يَجِيءُ الْمَطَرُ " . 106

Terjemahan : Abdullah bin ‘Umar r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, “Kunci perkara ghaib ada 5. Tiada seorang pun mengetahuinya apa yang akan berlaku esok hari, tiada seorang pun mengetahuinya apa yang berlaku di dalam rahim, (*al-nafs*) tidak mengetahui apa yang akan dilakukan esok hari, tidak tahu di mana dia (*al-nafs*) akan meninggal dunia, dan tidak tahu bila akan turunnya hujan.”

Hadith Kedua (Kod 1)

كَانَ سَهْلُ بْنُ حُنَيْفٍ وَفَيْسُ بْنُ سَعْدٍ قَاعِدَيْنِ بِالْقَادِسِيَّةِ، فَمَرُّوا عَلَيْهِمَا بِجَنَازَةٍ فَقَامَا. فَقِيلَ لَهُمَا إِنَّهَا مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ، أَيْ مِنْ أَهْلِ الدِّمَّةِ فَقَالَا إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّتْ بِهِ جَنَازَةٌ فَقَامَ فَقِيلَ لَهُ إِنَّهَا جَنَازَةٌ يَهُودِيَّةٍ. فَقَالَ "أَلَيْسَتْ نَفْسًا." 107

Maksudnya : Ketika Sahl bin Hunaif dan Qays bin Sa’ad sedang duduk di Qadisiyyah, satu jenazah dibawa lalu di hadapan mereka, lalu merekapun bangun berdiri. Mereka berdua diberitahu, jenazah itu orang tempatan, ahli *zimmah*. Mereka berdua menjawab, “Nabi Muhammad s.a.w. pernah dibawa lalu di hadapan baginda s.a.w. satu jenazah lalu baginda bangun berdiri. Ketika itu baginda s.a.w. ditanya, ‘Itu jenazah Yahudi.’ Nabi Muhammad s.a.w. menjawab, ‘Bukankah dia juga satu (*al-nafs*)?’

Hadith Ketiga (Kod 1)

عَنْ عَلِيٍّ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ كُنَّا فِي جَنَازَةٍ فِي بَقِيعِ الْعَرْفَدِ، فَأَتَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ، وَمَعَهُ مِخْصَرَةٌ فَنَكَّسَ، فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِمِخْصَرَتِهِ ثُمَّ قَالَ " مَا

¹⁰⁶ Abū ‘ Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, “*Sahīh al-Bukhārī*,” Kitāb *al-Istisqā’*, Bab *Lā Yadrī Matā Yajī’ al-Matar ila Allah*, no. Hadīth 992, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 351.

¹⁰⁷ Abū ‘ Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, “*Sahīh al-Bukhārī*,” Kitāb *al-Janāiz*, Bab *Man Qāma li Janazah al-Yahudiy*, no. Hadīth 1250, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 441.

مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ، مَا مِنْ نَفْسٍ مَنُفُوسَةٍ إِلَّا كُتِبَ مَكَانُهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَإِلَّا قَدْ كُتِبَ
شَقِيَّةٌ أَوْ سَعِيدَةٌ¹⁰⁸

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

Hadith Keempat (Kod 1)

عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " مَنْ حَلَفَ
بِمَلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ كَاذِبًا مُتَعَمِّدًا فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ عُدَّتْ بِهِ فِي نَارِ
جَهَنَّمَ " ¹⁰⁹

Maksudnya : Thābit bin al-Dahhāk r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda, “Sesiapa yang bersumpah dengan agama selain Islam secara bohong dan sengaja, dia menjadi seperti apa yang dikatakannya. Dan sesiapa yang membunuh *nafs*nya dengan besi, dia akan diazab dengannya dalam neraka jahannam.”

Hadith Kelima (Kod 1)

عَنْ أَبِي ذَرٍّ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ،
قَالَ "إِيمَانٌ بِاللَّهِ، وَجِهَادٌ فِي سَبِيلِهِ . " قُلْتُ فَأَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ قَالَ "أَعْلَاهَا ثُمَّنَا،
وَأَنْفُسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا . " قُلْتُ فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ . قَالَ "تُعِينُ صَانِعًا أَوْ تَصْنَعُ لِأَخْرَقَ . " قَالَ
فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ . قَالَ "تَدْعُ النَّاسَ مِنَ الشَّرِّ، فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ تَصَدَّقُ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ " ¹¹⁰

Maksudnya : Abū Dhar r.a. meriwayatkan, katanya, “Saya bertanya kepada Nabi Muḥammad s.a.w., apakah amalan yang paling afdal. Baginda menjawab, ‘Beriman kepada Allah dan berjihad pada jalanNya.’ Saya bertanya lagi, ‘Hamba yang bagaimana paling afdal dibebaskan?’ Baginda s.a.w. menjawab, ‘Yang paling tinggi harganya, dan yang paling disayangi oleh keluarganya (tuannya).’ Saya bertanya lagi, ‘Jika saya tidak mampu lakukan?’ Baginda menjawab, ‘Bantu orang faqir ataupun bantu orang yang tidak mampu bekerja.’ Saya bertanya lagi, ‘Jika saya tidak mampu lakukan?’ Baginda menjawab,

¹⁰⁸ Abū ‘ Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, “*Sahīh al-Bukhārī*,” Kitab al-Janaiz, Bab *Maw’izah al-Muhaddith ‘inda al-Qabr, wa Qu’ūd Ashabihi Hawlahu.*, no. Hadith 1296, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 458.

¹⁰⁹ Abū ‘ Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, “*Sahīh al-Bukhārī*,” Kitab al-Janaiz, Bab *Mā Jā ‘a li Qātīli al-Nafs*, no. Hadith 1297, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 459.

¹¹⁰ Abū ‘ Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, “*Sahīh al-Bukhārī*” Kitab al-‘Itq, Bab *Ayyu al-Riqāb Afdal*, no. Hadith 2382, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 891.

‘Ajak orang lain agar meninggalkan keburukan, ia adalah sedekah untuk nafsu sendiri.’”

Hadith Keenam (Kod 1)

عَنْ عَائِشَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا . عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ حَبَبَتْ نَفْسِي . وَلَكِنْ لِيَقُلْ لِقَسَتْ نَفْسِي " .¹¹¹

Terjemahan : Aisyah r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “Jangan sesekali mengatakan ‘nafsuku jahat’, tetapi hendaklah katakan, ‘nafsuku keras.’”

Hadith Ketujuh (Kod 1)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : " لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرْعَةِ ، إِنَّمَا الشَّدِيدُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ " .¹¹²

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, “Bukanlah yang gagah itu orang yang mengalahkan orang lain apabila bertumbuk, tetapi yang gagah itu ialah yang dapat menguasai nafsunya ketika marah.”

Hadith Kelapan (Kod 1)

قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزَّيْنَاءِ ، أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ ، فَرِنَا الْعَيْنَ النَّظْرَ ، وَزَيْنَا اللِّسَانَ الْمَنْطِقَ ، وَالتَّنَفُّسَ تَمَتَّى وَتَشْتَهَى ، وَالْفَرْجَ يُصَدِّقُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَيَكْذِبُهُ " .¹¹³

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “Allah s.w.t. menetapkan kepada anak Adam bahagiannya dalam zina, dia tidak mustahil boleh terlibat. Zina mata ialah dengan melihat, zina lisan ialah dengan menyebut, al-nafs berharap dan menginginkan, manakala kemaluan merealisasikan segalanya, ataupun menafikannya.”

¹¹¹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, “*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*,” Kitāb al-Adab, Bab Lā Yaquḥ Khabuṭhat Nafsi., no. Hadīth 5825, ed. Dr. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2285.

¹¹² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, “*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*,” Kitāb al-Adab, Bab Lā Yaquḥ Khabuṭhat Nafsi., no. Hadīth 5763, ed. Dr. Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 5:2267.

¹¹³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, “*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*,” Kitāb al-Isti’dhān, Bab *Zinā al-Jawāriḥ Dūna al-Farj*, no. Hadīth 5889, ed. Dr. Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1: 2304.

Hadith Kesembilan (Kod 1)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إِذَا أَوَى أَحَدُكُمْ إِلَى فِرَاشِهِ فَلْيَنْفُضْ فِرَاشَهُ بِدَاخِلَةِ إِزَارِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي مَا خَلَفَهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ يَقُولُ بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتُ جَنِي، وَبِكَ أَرْفَعُهُ، إِنْ أَمْسَكَتَ نَفْسِي فَارْحَمَهَا، وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ الصَّالِحِينَ" ¹¹⁴

Maksudnya : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda :“Apabila salah seorang daripada kamu hendak tidur, hendaklah kebaskan tempat tidur dengan bahagian tepi/hujung¹¹⁵ kain sarungnya, 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*ku, rahmatilah dia. Jika Engkau kembalikan dia (ke jasadku), jagalah dia dengan apa yang Engkau pelihara hamba-hambaMu yang soleh.”

Hadith Kespuluh (Kod 1)

عن مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا اقْتَرَبَ الزَّمَانُ لَمْ تَكْذِبْ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ، وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءِ. قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَنَا أَقُولُ هَذِهِ قَالَ وَكَانَ يُقَالُ الرَّؤْيَا ثَلَاثَ حَدِيثِ النَّفْسِ، وَتَخْوِيفِ الشَّيْطَانِ، وَبُشْرَى مِنَ اللَّهِ، فَمَنْ رَأَى شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلَا يَقْضُهُ عَلَى أَحَدٍ، وَلْيُفِّمْ فَلْيُصَلِّ. ¹¹⁶

Terjemahan : Muḥammad bin Sirin mendengar Abū Hurairah r.a. melaporkan, Rasulullah s.a.w. bersabda, “Apabila kiamat sudah dekat, mimpi orang beriman hampir menepati kebenaran, mimpi orang beriman adalah satu bahagian daripada 46 bahagian kenabian.”

Muḥammad bin Sirin berkata, ‘Aku berpandangan bahawa mimpi umat Islam.’

Abū Hurairah berkata lagi (Bahawa sabda Nabi Muḥammad s.a.w.), “Mimpi itu datang daripada 3 perkara. Monolog *al-nafs*, ugotan (gangguan) syaitan dan berita gembira daripada Allah. Sesiapa yang melihat sesuatu yang tidak disukainya, jangan ceritakan kepada sesiapa. Hendaklah dia bangun dan solat.”¹¹⁷

¹¹⁴ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, “*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*,” Kitāb al-Da’awat, Bab al-Ta’awwudh wa al-Qiraah ‘inda al-Nawm, no. Hadith 5961, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993). 5:2329.

¹¹⁵ Lihat perbezaan makna داخله dalam Ibn al-Mulaqqin ‘Umar bin ‘Ali, *al-Tawdīḥ li Syarḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2008), 29:224.

¹¹⁶ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, “*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*,” Kitāb al-Ta’bīr, Bab al-Qayd fī al-Manām, no. Hadith 6614, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 6:2574.

¹¹⁷ Terjemahan mengambil kira pelbagai pandangan ulama’ tentang hadith ini. Lihat Muḥammad bin Salih al-Uthaymin, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Qahirah : Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2008). 9:454-455.

Huraian Analisis Hadith-Hadith Kod 1

Kesemua hadith tematik kod 1 mengandungi kalimah (النفس) *al-nafs* yang ada kebarangkalian dengan makna *al-dhāt* iaitu *al-nafs* yang merujuk kepada unsur yang tersendiri dalam diri insan yang umumnya difahami dengan makna jiwa ataupun sanubari.

Al-nafs ada dua makna, iaitu pertama dari sudut bahasa, dan kedua dari sudut istilah, yang sepatutnya dibezakan mengikut tempat dan keadaan. Perbezaan ini jelas dalam firman Allah swt : *يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ بِجَادِلٍ عَنْ نَفْسِهَا*, dimana *al-nafs* pertama adalah jiwa manusia yang sedang dibincangkan, manakala *al-nafs* kedua adalah alat linguistik iaitu makna dari sudut bahasa.¹¹⁸

Hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* bagi kod pertama ini menguatkan kesimpulan makna *al-dhāt* ataupun *al-nafs* yang telah dibuat dalam Bab Pertama. Secara umumnya, *al-nafs* yang di maksudkan dalam nas al-Quran dan al-Hadith ialah jiwa. Jiwa yang dimaksudkan ialah perasaan, fikiran, cita-cita dan lain-lain yang terkandung dalam batin manusia, bukan nyawa ataupun roh, sebagaimana yang telah dibincangkan dalam Bab Pertama.

Al-nafs adalah unsur dalaman yang menjadi salah satu komponen dalam diri insan. Kemandirian *al-nafs* jelas dalam hadith-hadith tematik kod 1 yang menunjukkan bahawa *al-nafs* ataupun *al-dhāt* adalah unsur mandiri yang wujud dalam diri manusia. Fiqh al-hadith dengan lebih detail akan dibincangkan dalam Bab Ketiga di bawah judul Paradigma *Taqdīr al- Dhāt* menurut al-hadith.

¹¹⁸ Ahmad Karrar Ahmad al-Syanqiti, *Māhiyah al-Nafs* (Khurṭūm : Matba'ah wa A'mal Hamr, 2005), 7.

2.6.2 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 2 (Kalimah *al-qalb*)

Hasil analisis bagi kod ke-2, penulis mendapati 6 hadith mengandungi kalimah *al-qalb*.

Hadith-hadith tersebut adalah seperti berikut :

Hadith Pertama (Kod 2)

عن النُّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ، يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ :
أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْعَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ
كُلُّهُ. أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ.¹¹⁹

Maksudnya : Al-Nu'man bin Basyir meriwayatkan, "Saya mendengar Nabi Muhammad s.a.w. bersabda : 'Ketahuilah dalam jasad ada segumpal daging, apabila baik maka baiklah seluruh jasad, apabila rosak rosaklah seluruh jasad. Ketahuilah, itulah *al-qalb*.'"

Hadith Kedua (Kod 2)

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ دَخَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى
أَبِي سَيْفِ الْقَيْنِ . وَكَانَ ظُهُرًا لِإِبْرَاهِيمَ . عَلَيْهِ السَّلَامُ . فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ إِبْرَاهِيمَ فَقَبَّلَهُ وَشَمَّهُ، ثُمَّ دَخَلْنَا عَلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ، وَإِبْرَاهِيمُ يَجُودُ بِنَفْسِهِ، فَجَعَلَتْ عَيْنَا
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَذْرِفَانِ . فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
. وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ " يَا ابْنَ عَوْفٍ إِنَّهَا رَحْمَةٌ . " ثُمَّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ، وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ، وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا، وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ
يَا إِبْرَاهِيمَ، لَمَحْزُونُونَ. " ¹²⁰

Maksudnya : Anas bin Malik r.a. meriwayatkan katanya, "Kami masuk bersama Rasulullah s.a.w. berjumpa Abū Sayf al-Qayn, suami kepada ibu susuan Ibrahim. Nabi Muhammad s.a.w. mengangkat anaknya Ibrahim, lalu mengucup dan menciumnya. Selepas itu kami masuk lagi ketika Ibrahim sedang bertarung nyawa, maka Rasulullah s.a.w. pun mengalirkan airmata. Abd al-Rahman bin 'Awf pun bertanya, 'Kamu juga menangis wahai Rasulullah?' Rasulullah s.a.w. menjawab, 'Wahai Ibn 'Awf, airmata ini tanda rahmat.' Airmata baginda s.a.w. terus mengalir, lalu baginda bersabda, 'Mata ini menangis, dan *al-qalb* ini bersedih. Tidak kami ucapkan melainkan apa yang diredai oleh

¹¹⁹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, "*Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*," Kitāb al-Imān, Bab Man Istabra'a li Dinihi, no. Hadith 52, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993). 1: 29.

¹²⁰ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, "*Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*," Kitāb al-Janāiz, Bab Qawl al -Nabi s.a.w. Innā bi ka la Mahzūnūn, no. Hadith 1241, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1: 439.

Tuhan kami. Kami benar-benar sedih berpisah denganmu wahai Ibrahim.’

Hadith Ketiga (Kod 2)

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . قَالَ اشْتَكَيْ سَعْدُ بْنُ عُبادَةَ شَكْوَى لَهُ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعُوذُهُ مَعَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَسَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ . فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ فَوَجَدَهُ فِي غَاشِيَةِ أَهْلِهِ فَقَالَ "قَدْ قَضَى . قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَبَكَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا رَأَى الْقَوْمَ بَكَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَكَوْا فَقَالَ "أَلَا تَسْمَعُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّبُ بِدَمْعِ الْعَيْنِ، وَلَا بِحُزْنِ الْقَلْبِ، وَلَكِنْ يُعَذِّبُ بِهَذَا . وَأَشَارَ إِلَى لِسَانِهِ . أَوْ يَرْحَمُ وَإِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذِّبُ بِبَكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ . " وَكَانَ عُمَرُ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . يَضْرِبُ فِيهِ بِالْعَصَا، وَيَرْمِي بِالْحِجَارَةِ وَيَخْتِي بِالتُّرَابِ " .¹²¹

Maksudnya : Abdullah bin ‘Umar meriwayatkan, katanya, ‘Sa’ad bin ‘Ubādah jatuh sakit, lalu Nabi Muḥammad s.a.w. melawatnya bersama ‘Abd al-Rahmān bin ‘Awf, Sa’ad bin Abi Waqqās dan ‘Abdullah bin Mas’ud ra. Apabila baginda s.a.w. sampai, Sa’ad dikerumuni oleh ahli keluarganya. Baginda s.a.w. pun bertanya, Dia sudah meninggal dunia?’ Mereka menjawab, ‘Belum wahai Rasulullah.’ Nabi Muḥammad s.a.w. pun menangis. Apabila orang ramai melihat tangisan Rasulullah s.a.w., mereka pun turut menangis. Rasulullah s.a.w. kemudiannya bersabda, ‘Tidakkah kalian dengar bahawa Allah swt tidak mengazab dengan sebab airmata dan *al-qalb* yang bersedih, tetapi memberi azab dan merahmati dengan sebab ini (sambil menunjukkan ke lidah baginda s.a.w.. Sesungguhnya mayat diazab dengan sebab ratapan ahli keluarganya.’

Umar r.a. menghukum sesiapa yang membuat kesalahan meratapi jenazah dengan memukul dengan tongkat, melempar batu kecil dan juga tanah.

Hadith Keempat (Kod 2)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " وَيَقُولُونَ الْكِرْمُ، إِنَّمَا الْكِرْمُ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ " .¹²²

Maksudnya : Abū Hurairah r.a. melaporkan, katanya, “Rasulullah s.a.w. bersabda, “Mereka menyebut anggur sebagai *al-karm* (mulia), sedangkan sebenarnya yang mulia ialah *qalb* orang mukmin.”

¹²¹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, “*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*,” Kitāb *al-Janāiz*, Bab al-Buka’ ‘inda al-Marīd. Nombor hadith 1242, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1: 439.

¹²² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb *al-Adab*, Bab Qawl al-Nabi : al-Karm Qalb al-Mu’min, no. Hadith 1242, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1:5826.

Hadith Kelima (Kod 2)

عَنْ عَائِشَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا . أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ : "اللَّهُمَّ إِنِّي
أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ وَالْهَرَمِ، وَالْمَأْتَمِ وَالْمَغْرَمِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْقَبْرِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ، وَمِنْ فِتْنَةِ
النَّارِ وَعَذَابِ النَّارِ، وَمِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْغَنِيِّ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْفَقْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ
الْمَسِيحِ الدَّجَالِ، اللَّهُمَّ اغْسِلْ عَنِّي حَطَايَايَ بِمَاءِ الثَّلْجِ وَالْبَرَدِ، وَنَقِّ قَلْبِي مِنَ الْخَطَايَا،
كَمَا نَقَّيْتَ الثَّوْبَ الْأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ، وَبَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ حَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ
الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ . " ¹²³

Maksudnya : ‘Aisyah ra. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. selalu berdoa, “Ya Allah! Aku mohon perlindunganMu daripada malas dan terlalu tua, perbuatan dosa dan hutang, ujian kubur dan azab kubur, ujian neraka dan azab neraka, ujian kaya dan ujian fakir, dan aku mohon perlindunganMu daripada ujian Dajjal si mata sebelah. Ya Allah! Bersihkan dosa kesalahanku dengan air sesejuk salji, bersihkan *qalb*ku daripada kesalahan, seperti pakaian putih yang bersih daripada kotoran. Jauhkan daku dari kesalahanku sebagaimana Engkau jauhkan antara Timur dengan Barat.”

Hadith Keenam (Kod 2)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ "لَا
يَزَالُ قَلْبُ الْكَبِيرِ شَابًا فِي اثْنَتَيْنِ فِي حُبِّ الدُّنْيَا، وَطُولِ الْأَمَلِ." ¹²⁴

Maksudnya : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan, katanya, “Saya mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘*Qalb* orang yang sudah berusia selalu muda dalam 2 perkara, iaitu cintakan dunia dan panjang angan-angan.’”

¹²³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb *al-Da’awāt*, Bab *al-Ta’awudh min al-Ma’tham wa al-Maghrām*, no. Hadīth 6007, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 5:2342.

¹²⁴ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb *al-Riqāq*, Bab *Man Balagha Tis’īna Sanah*, no. Hadīth 6057, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 5:2360.

Huraian Analisis Kod 2

Kesemua hadith tematik kod 2 mengandungi kalimah القلب. Hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* bagi kod kedua ini menguatkan kesimpulan makna *al-nafs* yang telah dibuat dalam Bab Pertama, serta kaitannya dengan *al-qalb*.

Dalam hadith-hadith tematik kod 2, jelas bahawa *al-qalb* memiliki amalan ataupun aktiviti tersendiri, yang dinamakan sebagai أعمال القلب. Penulis menganalisis ciri ini dalam kod 3, merangkumi semua *a'mal al-qalb* dan *a'mal al-nafs*, kerana *al-qalb* adalah unsur *al-nafs*.

Intipati *al-dhāt* dapat dikesan, difahami dan disimpulkan daripada hadith-hadith tematik Kod 1 (Kalimah *al-Nafs*) dan Kod 2 (Kalimah *al-Qalb*). Dapatan analisis ini menjadi sokongan kepada Bab Pertama yang telah membincangkan bahawa kalimah '*al-dhāt*' dalam '*taqdīr al-dhāt*' adalah *al-nafs*. *Fiqh al-hadith* dengan lebih terperinci akan dibincangkan dalam Bab Ketiga di bawah judul Paradigma *Taqdīr al-Dhāt* menurut al-Hadith.

2.6.3 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 3 (الأعمال النفس)

Hasil analisis, didapati bahawa 80 hadith menunjukkan *af'āl al-nafs*, ataupun *a'mal al-qalb*. Unsur *a'mal al-qalb* juga termasuk dalam kategori ini, kerana *al-qalb* adalah salah satu struktur *al-nafs*.

Himpunan hadith tematik bab 3 diringkaskan dengan merangkumkan hadith-hadith yang mengandungi amal *al-nafs* dari jenis yang sama seperti berikut :

Hadith 1 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Niat Dan Ikhlas)

عن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ " إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ. ¹²⁵

Terjemahan : ‘Umar bin al-Khattab r.a. meriwayatkan, katanya, “Saya mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘Setiap amalan disertai dengan niat, dan setiap orang akan mendapat apa yang dia niatkan. Sesiapa yang hijrahnya (diniatkan) kerana dunia yang ingin diperolehinya, ataupun kerana wanita yang ingin dikahwininya, maka dia akan mendapat apa yang dia niatkan.”

Hadith 2 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Malu)

عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَهُوَ يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " دَعَهُ فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنَ الْإِيمَانِ. ¹²⁶

Terjemahan : Salim bin ‘Abdillah, daripada ayahnya, r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah S.A.W. lalu dekat seorang lelaki yang sedang menasihati saudaranya. Baginda bersabda : “Biarkan dia kerana malu itu sebahagian daripada iman.”

Hadith 3 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Iman dan cinta rasul)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ. ¹²⁷

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, “Demi Tuhan yang *nafsku* di tanganNya, tidak

¹²⁵ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb Bad’u al-Wahy, Bab Kayfa Kāna Bad’u al-Wahy ilā Rasūlillah s.a.w., no. Hadith 1, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1:3.

¹²⁶ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Imān, Bab al-Haya’ min al-Imān, no. Hadith 24, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1:17.

¹²⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Imān, Bab Hubb al-Rasul min al-Imān, no. Hadith 14, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993)1:14.

sempurna iman kamu sehingga aku lebih dicintai daripada kedua ibubapa dan anaknya.”

Hadith 4 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Taqwa dan Mengenali Allah)

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَرَهُمْ أَمْرَهُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا يُطِيقُونَ قَالُوا إِنَّا لَسْنَا كَهَيْئَتِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ عَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ. فَيَعْضِبُ حَتَّى يُعْرِفَ الْعَضْبُ فِي وَجْهِهِ ثُمَّ يَقُولُ " إِنَّ أَنْتَ أَكْثَرُ وَأَعْلَمُكُمْ بِاللَّهِ أَنَا " .¹²⁸

Terjemahan : ‘Aisyah r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. apabila menyuruh para sahabatnya melakukan sesuatu amalan, baginda menyuruh sesuatu yang mampu mereka lakukan. (Tetapi) Mereka (pernah) berkata, “Kami tidak sepertimu wahai Rasulullah. Allah sudah mengampunkan kesalahanmu baik yang telah lepas mahupun yang akan datang.’ Rasulullah s.a.w. marah, sampai kelihatan kemarahan pada wajahnya kemudian bersabda, ‘Sesungguhnya aku adalah orang yang paling bertaqwa dan paling mengetahui tentang Allah s.w.t. di kalangan kamu.’

Hadith 5 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Mengharapkan Keredaan Dan Pahala Daripada Allah)

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : " إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا، حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ . " .¹²⁹

Terjemahan : Sa’ad bin Abi Waqqās r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, “Apa sahaja yang kamu belanjakan kerana mendapatkan keredaan Allah, kamu akan diberi ganjaran, termasuk nafkah yang kamu suapkan ke mulut isterimu.”

¹²⁸ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Imān, Bab Qawl al-Nabi ‘Ana A’lamu kum billah’ wa anna al-Ma’rifah Fi’l al-Qalb, no. Hadith 20, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1:16.

¹²⁹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Imān, Bab Mā Jāa anna al-A’māl bi al-Niyah wa al-Hisbah, no. Hadith 56, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1:30.

Hadith 6 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Jemu Dengan Kekerapan)

عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَحَوَّلُنَا بِالْمَوْعِظَةِ فِي الْأَيَّامِ، كَرَاهَةً
السَّامَةِ عَلَيْنَا. ¹³⁰

Terjemahan : Ibn Mas'ūd r.a. meriwayatkan, katanya, “Nabi Muḥammad s.a.w. menentukan jadual bagi memberikan peringatan kepada kami kerana tidak mahu kami ditimpa jemu.”

Hadith 7 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Suka Perkara Senang Dan Menggembirakan)

عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَبَشِّرُوا وَلَا تُنْفِرُوا.
¹³¹"

Terjemahan : Anas r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda, “Permudahkan jangan susahkan, berilah berita gembira, jangan menyebabkan orang melarikan diri.”

Hadith 8 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Memahami Secara Mendalam Tentang Agama)

عَنِ 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. ¹³²

Terjemahan : “Ibn Syihab melaporkan bahawa Humayd bin Abd al-Rahman berkata, ‘Saya dengar Mu’awiyah berkhotbah, ‘Saya mendengar Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda, “Sesiapa yang Allah hendak berikan limpahan kebaikan kepadanya, Allah akan berikan kefahaman agama yang mendalam kepadanya.””

¹³⁰ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-‘Ilm, Bab Mā Kāna al-Nabi s.a.w. Yatakhawwalu hum bi al-Maw’izah wal al-‘Ilm kay lā Yanfirū. Nombor hadith 68, j. 1. Ta’liq oleh : Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, h.38.

¹³¹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-‘Ilm, Bab Mā Kāna al-Nabi s.a.w. Yatakhawwalu hum bi al-Maw’izah wal al-‘Ilm kay lā Yanfirū, no. Hadith 69, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1:38.

¹³² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-‘Ilm, Bab Man Yurid Allāh bi hi Khayran Yufaqqih hu fi al-Dīn, no. Hadith 71, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1:39.

Hadith 9 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Iri Hati)¹³³

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلًا آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَسَلَّطَ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ وَرَجُلًا آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا. ¹³⁴

Terjemahan : Abdullah bin Mas'ūd meriwayatkan, katanya, “Sabda Nabi Muhammad s.a.w. ‘Tidak dibenarkan iri hati melainkan kepada 2 jenis orang. Orang yang Allah kurniakan harta lalu dia habiskan dalam perkara kebenaran dan orang yang Allah kurniakan ilmu agama lalu dia putuskan sesuatu perkara dengan ilmu itu dan mengajarkannya.”

Hadith 10 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Rindu)

عَنْ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ، أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَفَرٍ مِنْ قَوْمِي فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عَشْرِينَ لَيْلَةً، وَكَانَ رَحِيمًا رَفِيمًا، فَلَمَّا رَأَى شَوْقَنَا إِلَى أَهَالِنَا قَالَ " ارجعوا فكونوا فيهم وَعَلِّمُوهُمْ وَصَلُّوا، فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَدِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ وَلْيُؤَمِّكُمْ أَكْبَرُكُمْ. " ¹³⁵

Terjemahan : Malik bin al-Huwayrith melaporkan, katanya, “Saya datang berjumpa Nabi Muhammad s.a.w. bersama beberapa orang kaum saya. Kami tinggal di sana selama 20 malam. Baginda s.a.w. seorang yang penyayang dan lemah lembut. Apabila baginda s.a.w. melihat kami rindukan ahli keluarga, baginda bersabda, ‘Pulanglah ke pangkuan keluarga kalian, ajarkan mereka dan solatlah. Apabila masuk waktu solat, salah seorang daripada kalian hendaklah azan dan orang paling dewasa menjadi imam bagi kalian.”

¹³³ Lihat Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-‘Ilm, Bab al-Ightibāt fī al-‘Ilm wa al-Hikmah, no. Hadith 73, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1: 39-40. Walaupun matan hadith menyebut kalimah hasad, namun apa yang dimaksudkan oleh Nabi Muhammad s.a.w. ialah iri hati. Oleh itu Imam Bukhari menamakan terjemahan bab ini sebagai al-Ightibāt fī al-‘Ilm wa al-Hikmah yang bermaksud ‘Iri Hati Dalam Perkara Ilmu Dan Hikmah.’ Keduanya adalah amal *al-nafs* meskipun ada sedikit perbezaan.

¹³⁴ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-‘Ilm, Bab al-Ightibāt fī al-‘Ilm wa al-Hikmah, no. Hadith 73, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1: 39-40.

¹³⁵ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-Ādhān, Bab Man Qāla li Yuadhhdhin fī al-Safar Muadhhdhin Wāhid, no. Hadith 602, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1: 226.

Hadith 11 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Ingin)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِلنَّاسِ فَلْيُخَفِّفْ، فَإِنَّ مِنْهُمْ الضَّعِيفَ وَالسَّقِيمَ وَالْكَبِيرَ، وَإِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِنَفْسِهِ فَلْيَطْوِلْ مَا شَاءَ. " 136

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, “Apabila salah seorang daripada kamu imamkan solat orang ramai, hendaklah dia ringankan kerana di kalangan mereka ada yang lemah, sakit dan tua. Apabila solat sendirian, panjangkanlah semahunya.”

Hadith 12 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Bimbang)

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ فِي حُجْرَتِهِ، وَجِدَارُ الْحُجْرَةِ قَصِيرٌ، فَرَأَى النَّاسُ شَخْصَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَامَ أَنَا يُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ، فَأَصْبَحُوا فَتَحَدَّثُوا بِذَلِكَ، فَقَامَ لَيْلَةَ الثَّانِيَةِ، فَقَامَ مَعَهُ أَنَا يُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ، صَنَعُوا ذَلِكَ لَيْلَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً، حَتَّى إِذَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ جَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَخْرُجْ، فَلَمَّا أَصْبَحَ ذَكَرَ ذَلِكَ النَّاسُ فَقَالَ " إِنِّي حَشِيْتُ أَنْ تُكْتَبَ عَلَيْكُمْ صَلَاةُ اللَّيْلِ. " 137

Terjemahan : ‘Aisyah r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. selalu solat malam di biliknya. Dinding bilik itu rendah, apabila orang ramai melihat kelibat Nabi Muhammad s.a.w. maka mereka bangun ikut solat malam baginda s.a.w. Keesokan harinya mereka bercakap-cakap tentang perkara itu. Baginda bangun lagi pada malam kedua, sekali lagi mereka bangun ikut solat malam baginda s.a.w. Mereka melakukannya selama 2 atau 3 malam, sehingga Rasulullah s.a.w. tidak lagi keluar pada malam berikutnya. Keesokan harinya mereka menyebut tentang perkara itu, lalu baginda s.a.w. bersabda, “Saya bimbang jika nanti solat malam diwajibkan ke atas kalian.”

Hadith 13 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Letih Dan Jemu)

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ لِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَلَمْ أُحْبِزْ أَنَّكَ تَقُومُ اللَّيْلَ وَتَصُومُ النَّهَارَ " قُلْتُ إِنِّي أَفْعَلُ ذَلِكَ. قَالَ " فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ هَجَمْتَ عَيْنَكَ وَنَفَهْتَ نَفْسَكَ، وَإِنَّ لِنَفْسِكَ حَقًّا، وَلِأَهْلِكَ حَقًّا، فَصُمْ وَأَفْطِرْ، وَقُمْ وَتَمَّ " 138

¹³⁶ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ādhān, Bab Idhā Sollā li Nafsihili fal Yutawwil Mā Syā’a, no. Hadith 602, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1: 248-249.

¹³⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Jamā’ah wa al-Imāmah, Bab Idhā Kāna Bayna al-Imām wa Bayna al-Qawm Hāit aw Sutrah, no. Hadith 696, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1:255.

¹³⁸ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Tahajjud, Bab Mā Yukrahu min Qiyām al-Layl li man Kāna Yaqūmuḥu, no. Hadith 1102, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1: 387.

Terjemahan : ‘Abdullah bin ‘Amr r.a. meriwayatkan katanya, “Nabi Muhammad s.a.w. bersabda kepada saya, ‘Benarkah berita tentang kamu sentiasa bangun malam dan puasa pada waktu siang?’ Saya menjawab bahawa saya memang melakukannya. Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “Apabila kamu lakukan begitu, mata kamu lemah dan *nafs* kamu menjadi letih dan jemu. Bagi diri kamu ada hak, bagi keluargamu juga ada hak yang perlu ditunaikan. Puasa dan berbukalah. Bangun *qiyamullail* dan tidurlah.”

Hadith 14 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Risau dalam mempertimbangkan sesuatu)

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُنَا
 الْإِسْتِحَارَةَ فِي الْأُمُورِ كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ يَقُولُ " إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ فَلْيَرْكَعْ
 رَكَعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْقَرِيبَةِ. " ¹³⁹

Terjemahan : Jābir bin ‘Abdillah r.a. melaporkan, katanya, “Rasulullah s.a.w. mengajar kami memohon petunjuk dalam membuat keputusan seperti mengajar kami satu surah daripada al-Quran. Baginda s.a.w. bersabda, ‘Apabila kalian risau dalam mempertimbangkan sesuatu urusan, ruku’lah dua ruku’ (solatlah sunat dua rakaat).”

Hadith 15 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Mengingati Sesuatu)

أَبُو هُرَيْرَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، " إِذَا أُذِّنَ بِالصَّلَاةِ أَذْبَرَ
 الشَّيْطَانَ لَهُ ضُرَاطٌ حَتَّى لَا يَسْمَعَ التَّأَذِينَ، فَإِذَا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُ أَقْبَلَ، فَإِذَا تَوَبَّ أَذْبَرَ
 فَإِذَا سَكَتَ أَقْبَلَ، فَلَا يَزَالُ بِالْمَرْءِ يَقُولُ لَهُ : اذْكُرْ مَا لَمْ يَكُنْ يَذْكُرُ حَتَّى لَا يَدْرِي كَمْ
 صَلَّى " ¹⁴⁰

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. melaporkan, Rasulullah s.a.w. bersabda, “Apabila azan berkumandang, syaitan lari bertempiaran sampai terkentut-kentut, sehingga tidak kedengaran azan (bagi syaitan). Apabila muazzin berhenti azan, syaitan datang semula. Apabila iqamah dilaungkan, syaitan lari lagi. Apabila iqamah berhenti, syaitan datang lagi kepada seseorang lalu berkata, ‘Ingatlah itu dan ini’, perkara yang tidak pernah diingat pun sebelum itu, sehingga dia lupa berapa rakaat solat sudah dia kerjakan.”

¹³⁹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-‘Amal fī al-Solah, Bab Yufkiru al-Rajul al-Syay’ fī al-Solah, no. Hadith 1164, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1: 409.

¹⁴⁰ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-Tahajjud, Abwab al-Tatawwu’, Bab Mā jā’a min al-Tatawwu’ Mathnā Mathnā, no. Hadith 1109, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1: 391.

Hadith 16 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Sedih)

"أَلَا تَسْمَعُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّبُ بِدَمْعِ الْعَيْنِ، وَلَا بِحُزْنِ الْقَلْبِ... " ¹⁴¹

Hadith penuh dan terjemahan sudah dibawakan dalam analisis Kod 2 iaitu hadith ke-3.

Hadith 17 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - *al-Nafs* Yang Baik Ingin Cepat Ke Kubur)

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا
وُضِعَتِ الْجِنَازَةُ وَاحْتَمَلَهَا الرَّجَالُ عَلَى أَعْنَاقِهِمْ، فَإِنْ كَانَتْ صَالِحَةً قَالَتْ قَدِّمُونِي. وَإِنْ
كَانَتْ غَيْرَ صَالِحَةٍ قَالَتْ يَا وَيْلَهَا أَيَّنْ يَذْهَبُونَ بِهَا يَسْمَعُ صَوْتَهَا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا الْإِنْسَانَ،
وَلَوْ سَمِعَهُ صَعَقَ.» ¹⁴²

Terjemahan : Abū Sa'id al-Khudri r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda : “Apabila jenazah diletakkan dan diusung di atas bahu para lelaki pengusung jenazah, jiwa yang baik akan berkata, ‘Cepatlah bawaku ke kubur.’ Manakala jiwa yang tidak baik akan berkata, ‘Malang sungguh nasib, ke mana mereka akan membawanya.’ Suara jiwa itu didengari oleh semua makhluk kecuali insan. Kalau ada insan yang mendengarnya, dia pasti akan pengsan.”

Hadith 18 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Menjawab soalan malaikat dalam kubur, melihat nikmat dan merasai azab serta menjerit.)

عَنْ أَنَسٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " الْعَبْدُ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ،
وَتَوَلَّى وَذَهَبَ أَصْحَابُهُ حَتَّى إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ فَأَقْعَدَاهُ فَيَقُولَانِ لَهُ مَا
كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُولُ أَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ عَزَبُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ.
فَيَقُولُ انظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ، أَبَدَلَكَ اللَّهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الْجَنَّةِ . قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا . وَأَمَّا الْكَافِرُ . أَوْ الْمُنَافِقُ . فَيَقُولُ لَا أَدْرِي، كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ
النَّاسُ . فَيَقُولُ لَا دَرَيْتَ وَلَا تَلَيْتَ . ثُمَّ يُضْرَبُ بِمِطْرَقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً بَيْنَ أُذُنَيْهِ، فَيَصِيحُ
صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ إِلَّا الثَّقَلَيْنِ . " ¹⁴³

¹⁴¹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Janāiz, Bab al-Buka ‘inda al-Marīd, no. Hadith 1242, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1: 439.

¹⁴² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Janāiz, Bab Haml al-Rijāl al-Jināzah dūna al-Nisā’, no. Hadith 1251, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1: 442.

¹⁴³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Janāiz, Bab al-Mayyit Yasma’u Khafqa al-Ni’āl, no. Hadith 1273, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1:448.

Terjemahan : Anas r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda : “Apabila seorang hamba diletakkan ke dalam kuburnya, dan sebaik sahaja sahabat dan ahli keluarganya berpaling dan bergerak hendak pulang sehingga dia dengar tapak kali mereka, dua malaikat datang kepadanya. Mereka mendudukkannya dan bertanya kepadanya, ‘Apa pendapatmu tentang orang ini, iaitu Muḥammad s.a.w.? Dia menjawab, ‘Aku percaya bahawa dia adalah hamba Allah dan utusanNya.’ Dikatakan kepadanya, ‘Lihatlah tempatmu di dalam neraka itu. Allah telah tukarkannya dengan satu tempat di dalam syurga.’ Nabi Muḥammad s.a.w. menyambung lagi, ‘Maka dia melihat kedua-dua tempat itu. Manakala orang kafir ataupun munafiq pula, dia menjawab, ‘Saya tidak pasti. Saya sebut sepertimana orang ramai sebut.’ Dikatakan kepadanya, ‘Kamu tidak pasti dan kamu tidak peduli.’ Kemudian dia dipukul dengan pemukul besi di antara dua telinganya (di atas kepalanya), maka dia bertempik dengan tempikan yang didengari oleh semua melainkan jin dan manusia.’

Hadith 19 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Kawalan Berpusat Pada Bahagian Kepala)

عن أنس رضي الله عنه : قَالَ كَانَ غُلَامٌ يَهُودِيٌّ يَخْدُمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَرِضَ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُودُهُ فَقَعَدَ عِنْدَ رَأْسِهِ فَقَالَ لَهُ أَسْلِمَ فَنظَرَ إِلَى أَبِيهِ وَهُوَ عِنْدَهُ فَقَالَ لَهُ أَطْعَ أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَسْلَمَ فَخَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَقُولُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ " 144

Terjemahan : Anas r.a. meriwayatkan tentang seorang remaja Yahudi yang selalu berkhidmat kepada Nabi Muḥammad s.a.w.. Remaja itu jatuh sakit, lalu Nabi Muḥammad s.a.w. menziarahinya, dan duduk dekat kepalanya. Nabi s.a.w. berkata, ‘Masuklah Islam.’ Remaja itu memandang bapanya yang duduk dekatnya. Bapanya berkata, ‘Taatlah kepada Abū al-Qasim.’ Remaja itu pun masuk Islam. Selepas itu Nabi Muḥammad s.a.w. keluar dan berkata, ‘Segala pujian hanya bagi Allah yang melepaskannya daripada api neraka.’”

Hadith 20 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Asalnya dalam keadaan fitrah)

عن أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجْسِسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجِجُ الْبَهِيمَةُ بِهَيْمَةٍ جَمْعَاءَ هَلْ تُحْسِنُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ." 145

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w.. bersabda, “Setiap anak dilahirkan dalam keadaan

¹⁴⁴ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-Janāiz, Bab Idha Aslama al-Sabiy fa Māta, no. Hadith 1290, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1:455.

¹⁴⁵ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-Janāiz, Bab Idha Aslama al-Sabiy fa Māta, no. Hadith 1293, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1: 455.

fitriah. Ibubapanyalah yang menjadikan dia Yahudi, Nasrani ataupun Majusi, sebagaimana binatang ternakan yang dilahirkan dalam keadaan sempurna dan cukup anggotanya, manusialah yang menjadikannya sobek hidung, telinga dan sebagainya...”

Hadith 21 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Sayang Harta, Takut Menjadi Fakir Dan Berangan Menjadi Kaya)

أَبِي هُرَيْرَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الصَّدَقَةِ أَكْبَرُ أَجْرًا قَالَ "أَنْ تَصَدَّقَ وَأَنْتَ صَاحِبُ شَيْءٍ سَاحٍ، تَخْشَى الْفَقْرَ وَتَأْمَلُ الْغِنَى، وَلَا تُمْهَلُ حَتَّى إِذَا بَلَغَتِ الْخُلُقُومَ قُلْتَ لِفُلَانٍ كَذَا، وَلِفُلَانٍ كَذَا، وَقَدْ كَانَ لِفُلَانٍ".
146 "

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa seorang lelaki datang kepada Nabi Muḥammad s.a.w.. lalu bertanya, “Wahai Rasulullah, sedekah bagaimanakah yang paling besar pahalanya?” Baginda s.a.w. menjawab, “Kamu berikan sedekah semasa kamu dalam keadaan sihat dan sangat sayang kepada harta, takut menjadi fakir dan berangan menjadi kaya. Jangan tangguhkan sedekah sehingga nyawa sampai di halkum, ketika itu kamu akan sebut untuk fulan sekian (bahagiannya harta) dan untuk fulan sekian, sedangkan sebenarnya harta itu sudah menjadi milik fulan (yang mewarisi harta itu).”

Hadith 22 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Menahan Diri Daripada Meminta-Minta, Berasa Cukup Dan Kaya)

عَنْ حَكِيمِ بْنِ حَزَامٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ "الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ، وَخَيْرُ الصَّدَقَةِ عَنْ ظَهْرِ غِنَى، وَمَنْ يَسْتَعْفِفْ يُعِفَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللَّهُ".
147 "

Terjemahan : Hakim bin Hizām r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda, ‘Tangan di atas lebih mulia daripada tangan di bawah. Mulakan (sedekah) dengan orang di bawah tanggunganmu. Sedekah paling baik ialah yang masih meninggalkan kecukupan bagi keperluan si pemberi sedekah. Sesiapa yang menahan diri daripada perkara haram dan meminta-minta daripada manusia, Allah akan memeliharanya. Sesiapa yang berasa cukup dengan apa yang ada, Allah akan mencukupkannya.’

¹⁴⁶ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Zakah, Bab Ayyu al-Sadaqah Afdal, no. Hadith 1353, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 2: 515.

¹⁴⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Zakah, Bab Lā Sadaqah illā ‘an Zahr Ghinā, no. Hadith 1361, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 2:518-519.

Hadith 23 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Sayang Kepada Sesuatu)

عَنْ أَبِي هُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " هَذَا جَبِيلٌ يُحِبُّنَا
وَنُحِبُّهُ. " 148

Terjemahan : Abū Humayd al-Sā'idi r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, "Ini bukit (Uhud) yang sayang kepada kita dan yang kita sayang kepadanya."

Hadith 24 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Suka Dilapangkan Rezeki Dan Dikenang Jasa)

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ
" مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ رِزْقُهُ أَوْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحْمَهُ. " 149

Terjemahan : Anas bin Malik r.a. meriwayatkan, katanya, "Saya mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda, 'Sesiapa yang suka dilapangkan rezekinya, ataupun dikenangkan jasanya,¹⁵⁰ hendaklah hubungkan hubungan kekeluarganya.'

Hadith 25 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Terlintas Sesuatu (Sifat *al-Nafs*) Dan Azam (Amal *al-Nafs*))

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ بَجَاوَزَ لِي عَنْ
أُمَّتِي مَا وَسَّوَسْتُ بِهِ صُدُورُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلَّمْ 151

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan, katanya, "Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda, 'Allah memaafkan umatku apa yang terlintas di jiwanya, selagi ia tidak dikerjakan ataupun disebutkan.'"

¹⁴⁸ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Zakah, Bab Khars al-Tamr, no. Hadith 1411, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 2: 539.

¹⁴⁹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Buyū', Bab Man Ahabba al-Basta fī al-Rizq, no. Hadith 1961, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 2:729.

¹⁵⁰ Lihat huraian makna "يُنْسَأُ لَهُ فِي أَثَرِهِ" dalam Ibn al-Mulaqqin 'Umar bin 'Ali, *Al-Tawdīḥ li Syarḥ al-Jāmi' al-Sahīḥ* (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2008) 14:101.

¹⁵¹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Hibah, Bab Hadiyyah Mā Yukrahu Lubshuḥu, no. Hadith 2391, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 2:894.

Hadith 26 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Marah)

عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : آتَى إِلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُلَّةً سِيرَاءَ فَلَبِسْتُهَا
فَرَأَيْتُ الْعُضْبَ فِي وَجْهِهِ فَشَقَّقْتُهَا بَيْنَ نِسَائِي. ¹⁵²

Terjemahan : ‘Ali r.a. meriwayatkan, katanya, “Nabi Muhammad s.a.w. datang kepada saya membawakan pakaian pasang dari kain bercampur sutera. Saya memakainya dan saya nampak riak marah pada wajah baginda s.a.w. Lalu saya bahagi-bahagikan pakaian itu kepada ahli keluarga saya yang perempuan.”

Hadith 27 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Berpotensi Menjadi Keras)

عَنْ عَائِشَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا . عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ
حَبَبْتُ نَفْسِي . وَلَكِنْ لِيَقُلْ لِقَسْتِ نَفْسِي ¹⁵³

Terjemahan : Aisyah r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “Jangan sesekali mengatakan ‘*nafsku* jahat’, tetapi hendaklah katakan, ‘*nafsku* keras.’

Hadith 28 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Terkesan Dengan Penilaian Dan Tindakan Orang Lain Meskipun Tidak Benar)

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةً فَلَا
يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الثَّلَاثِ. " ¹⁵⁴

Terjemahan : Abdullah bin Mas’ud meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, “Apabila kamu bertiga, janganlah dua orang berbisik-bisik, tanpa melibatkan yang seorang lagi.”

¹⁵² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Hibah, Bab Hadiyyah Mā Yukrahu Lubshu, no. Hadith 2470, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 2:922.

¹⁵³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Adab, Bab Lā Yaquḥ Khabuḥat Nafsi, no. Hadith 5825, j. 5. Ta’liq oleh : Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 5:2285.

¹⁵⁴ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Isti’dhan, Bab Lā Yatanājī Ithnāni Dūna al-Thālith, no. Hadith 5930, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993). 5:2318.

Hadith 29 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Bersyukur Dan Menyesal)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لَا يَدْخُلُ أَحَدٌ الْجَنَّةَ إِلَّا أَرَى مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، لَوْ أَسَاءَ، لِيَزْدَادَ شُكْرًا، وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ إِلَّا أَرَى مَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ، لَوْ أَحْسَنَ، لِيَكُونَ عَلَيْهِ حَسْرَةً. ¹⁵⁵

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda, “Orang yang masuk syurga akan ditunjukkan tempatnya di dalam neraka jikalau dia beramal jahat, agar bertambah syukurnya. Orang yang masuk neraka akan ditunjukkan tempatnya di dalam syurga jikalau dia beramal baik, agar dia betul-betul menyesal.

Hadith 30 (Kod 3 - Sifat Dan Amal *al-Nafs* - Mengalami Mimpi Baik Dan Buruk)

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِذَا اقْتَرَبَ الزَّمَانُ لَمْ تَكْذِبْ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ، وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ. قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَنَا أَقُولُ هَذِهِ قَالَ وَكَانَ يُقَالُ الرَّؤْيَا ثَلَاثَ حَدِيثِ النَّفْسِ، وَتَخْوِيفُ الشَّيْطَانِ، وَبُشْرَى مِنَ اللَّهِ، فَمَنْ رَأَى شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلَا يَفْضُئْهُ عَلَى أَحَدٍ، وَلْيُقِمْ فَلْيُصَلِّ. ¹⁵⁶

Terjemahan : Muḥammad bin Sirin mendengar Abū Hurairah r.a. melaporkan, Rasulullah s.a.w. bersabda, “Apabila kiamat sudah dekat, mimpi orang beriman hampir menepati kebenaran, mimpi orang beriman adalah satu bahagian daripada 46 bahagian kenabian.” Muḥammad bin Sirin berkata, ‘Aku berpandangan bahawa mimpi umat Islam.’ Abū Hurairah berkata lagi (Bahawa sabda Nabi Muḥammad s.a.w.), “Mimpi itu datang daripada 3 perkara. Monolog jiwa, ugutan (gangguan) syaitan dan berita gembira daripada Allah. Sesiapa yang bermimpi sesuatu yang tidak disukainya, jangan ceritakan kepada sesiapa. Hendaklah dia bangun dan solat.”¹⁵⁷

¹⁵⁵ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Riqāq, Bab Sifah al-Jannah wa al-Nār. Nombor hadith 6200, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 5: 2402.

¹⁵⁶ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ta’bir, Bab al-Qayd fī al-Manām, no. Hadith 6614, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 6:2574.

¹⁵⁷ Terjemahan mengambil kira pelbagai pandangan ulama’ tentang hadith ini. Lihat Muḥammad bin Salih al-’Uthaymin, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Qahirah : Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2008) 9:454-455.

Huraian Analisis Kod 3

Sebelum ini telah dibincangkan bahawa *al-qalb* adalah satu unsur daripada *al-nafs*. Oleh yang demikian, amal *al-qalb* digabungkan dengan amal *al-nafs* sebagai satu kod dalam usaha mengenalpasti hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt*. Kedua-duanya wujud dalam hadith-hadith tematik yang dianalisis dan disimpulkan sebagai aktiviti ataupun *a'mal al-nafs*.

A'mal al-nafs merujuk kepada ciri ataupun sifat, apa yang dilakukan, dirasakan dan dialami oleh *al-nafs* seperti kotor ataupun keras, bersih, berharap, membenci, menyukai, mencintai, mengingini sesuatu, bersedih, iri hati dalam perkara yang dibenarkan dan lain-lain.

Hadith-hadith tematik kod 3 menunjukkan *al-nafs* mempunyai sifat dan aktiviti ataupun amalan tersendiri. Fiqh al-Hadith bagi hadith terpilih akan dihuraikan dalam Bab 3.

2.6.4 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 4 (أمراض النفس)

Hasil analisis bagi kod ke-4, ringkasnya penulis mengumpulkan 9 hadith mengandungi kalimah yang menunjukkan *amrād al-nafs* ataupun penyakit *al-nafs*. *Amrād al-nafs* adalah *a'māl al-nafs* yang dinyatakan oleh nas akan kesalahan *a'māl* tersebut. Sebahagian *amrad al-nafs* boleh bertindan dengan sifat *al-nafs* seperti marah. Apabila marah berlaku secara rasional dan perlu, maka ia menunjukkan sifat semulajadi *al-nafs*, ataupun amalan *al-nafs* dalam keadaan bersih dan baik. Apabila marah berlaku dalam keadaan melampau dan tidak kena pada tempatnya pula, ia menunjukkan *al-nafs* berada dalam keadaan sakit.

Demikian juga keras, kerana keras menunjukkan sifat yang dialami oleh *al-nafs* pada sesuatu masa dan juga menunjukkan penyakit *al-nafs*.

Hadith-hadith tematik Kod 4 tersebut adalah seperti berikut :

Hadith 1 : Kod 4 - Penyakit *al-Nafs* - Hasad

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَسَلِطَ عَلَيْهِ هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَمْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا. ¹⁵⁸

Terjemahan : Abdullah bin Mas'ūd meriwayatkan, katanya, “Sabda Nabi Muhammad s.a.w. ‘Tidak dibenarkan iri hati melainkan kepada 2 jenis orang. Orang yang Allah kurniakan harta lalu dia habiskan dalam perkara kebenaran dan orang yang Allah kurniakan ilmu agama lalu dia putuskan sesuatu perkara dengan ilmu itu dan mengajarkannya.’”

Hadith 2 : Kod 4 - Penyakit *al-Nafs* - Tawākul

عَنِ 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 } ¹⁵⁹.

Terjemahan : Ibn ‘Abbās r.a. meriwayatkan bahawa 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 taqwa (memelihara diri dari keaiban meminta sedekah).’

¹⁵⁸ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣahih al-Bukhāri*, Kitab al-‘Ilm, Bab al-Igṭibāt fī al-‘Ilm wa al-Hikmah, no. Hadith 73, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1:39-40.

¹⁵⁹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣahih al-Bukhāri*, Kitab al-Hajj’, Bab Qawl Allah Ta’ala : Wa Tazawwadu fa inna Khayra Zad al-Taḳwa, no. Hadith 1451, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 2:544.

Hadith 3 : Kod 4 - Penyakit *al-Nafs* - Tidak Sabar Menanggung Perkara Yang Tidak Disukai Dan Cepat Resah Gelisah

عَنْ عَمْرٍو بْنِ تَعْلِبٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِمَالٍ أَوْ سَبِيٍّ فَفَسَمَهُ، فَأَعْطَى رَجُلًا وَتَرَكَ رَجُلًا فَبَلَغَهُ أَنَّ الَّذِينَ تَرَكَ عَتَبُوا، فَحَمِدَ اللَّهُ ثُمَّ أَتَنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ "أَمَّا بَعْدُ، فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ، وَأَدْعُ الرَّجُلَ، وَالَّذِي أَدْعُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الَّذِي أُعْطِي وَلَكِنْ أُعْطِي أَقْوَامًا لِمَا أَرَى فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الْجُرْعِ وَالْهَلَعِ، وَأَكِلُ أَقْوَامًا إِلَى مَا جَعَلَ اللَّهُ فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الْعِنَى وَالْخَيْرِ، فِيهِمْ عَمْرُو بْنُ تَعْلِبٍ. "فَوَاللَّهِ مَا أَحَبُّ إِلَيَّ بِكَلِمَةٍ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُمْرُ النَّعَمِ. 160

Terjemahan : ‘Amr ibn Taghlib melaporkan bahawa Rasulullah s.a.w. dibawakan harta dan tawanan perang, lalu baginda s.a.w. membahagi-bahagikannya kepada sebahagian para sahabatnya, manakala sebahagian lagi tidak diberikan. Kemudian sampai berita kepada Nabi Muhammad s.a.w. bahawa mereka yang tidak diberikan merungut. (Lalu semasa khutbah Jumaat) baginda s.a.w. memuji-muji Allah s.w.t. kemudian berkata, ‘Ammā ba’d, demi Allah, aku berikan berikan kepada sebahagian orang, dan tinggalkan sebahagian yang lain, orang yang aku tidak berikan lebih aku sayangi berbanding orang yang aku berikan, namun aku berikan kepada mereka yang kurang sabar dan cepat resah, manakala aku tinggalkan mereka yang Allah jadikan jiwa mereka kaya dan penuh kebaikan...

Hadith 4 : Kod 4 - Penyakit *al-Nafs* - Merajakan Diri Dan Mendesak Orang Lain

عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم - فَأَعْطَانِي، ثُمَّ سَأَلْتُهُ فَأَعْطَانِي، ثُمَّ قَالَ " : يَا حَكِيمُ إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ، فَمَنْ أَخَذَهُ بِسَخَاوَةٍ نَفْسٍ بُورِكَ لَهُ فِيهِ، وَمَنْ أَخَذَهُ بِإِشْرَافٍ نَفْسٍ لَمْ يُبَارَكْ لَهُ فِيهِ، وَكَانَ كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ، وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى. " قَالَ حَكِيمٌ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَا أُرْزَأُ أَحَدًا بَعْدَكَ شَيْئًا حَتَّى أَفَارِقَ. 161

Terjemahan : Hakim bin Hizām r.a. meriwayatkan, katanya, “Saya pernah meminta kepada Rasulullah s.a.w. lalu baginda s.a.w. memberikannya kepada saya. Kemudiannya saya minta lagi dan baginda s.a.w. beri lagi kepada saya. Selepas itu saya minta lagi dan baginda s.a.w. beri lagi kepada saya, kemudian baginda bersabda, ‘Wahai Hakim, harta sifatnya hijau dan manis. Sesiapa yang

¹⁶⁰ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Jumu’ah, Bab Man Qāla Ba’da al-Khutbah : Ammā Ba’du, no. Hadith 881, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1:312-313.

¹⁶¹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Zakāh, Bab al-Isti’fāf ‘an al-Mas’alah, no. Hadith 1403, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 2: 535-536.

mengambil harta dalam keadaan menahan diri dan tidak mendesak orang lain, dia diberikan keberkatan pada harta itu. Sesiapa yang mengambil harta dalam keadaan merajakan diri dan mendesak orang lain, dia tidak diberikan keberkatan pada harta itu. Jadilah dia seperti orang yang makan tetapi tidak kenyang-kenyang. Tangan di atas (yang memberi) lebih mulia daripada tangan yang menerima.’ Saya (Hakim) pun berkata, ‘Wahai Rasulullah, demi Tuhan Yang Mengutuskanmu, saya tidak akan minta harta sesiapa lagi selepas ini, sehingga saya meninggal dunia.’”

Hadith 5 : Kod 4 - Penyakit *al-Nafs* - Sombong

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ حِيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرْ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنَّ أَحَدَ شِقَائِي تُوْبِي يَسْتَرْخِي إِلَّا أَنْ أَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّكَ لَسْتَ تَصْنَعُ ذَلِكَ حِيَلَاءَ. " 162

Terjemahan : ‘Abdullah bin ‘Umar r.a. meriwayatkan, katanya, “Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘Sesiapa yang melabuhkan pakaiannya kerana membanggakan diri, Allah tidak akan memandangnya pada hari kiamat.’ Abū Bakar berkata ‘Tepi kainku juga meleret jika aku tidak menjaganya.’ Rasulullah s.a.w. menjawab, ‘Kamu tidak melakukannya kerana sombong.’”

Hadith 6 : Kod 4 - Penyakit *al-Nafs* - Boleh Diubati

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً. " 163

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda, “Allah tidak turunkan penyakit, melainkan Allah turunkan juga penawar bagi penyakit itu.”

¹⁶² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-Libās, Bab Man Jarra Izārahu Min Ghayr al-Khuyala’, no. Hadith 5447, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5:2181.

¹⁶³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri (1993), *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-Tibb, Bab Ma Anzala Allah Dā’a Illa Anzalahu Dawā’a, no. Hadith 5354, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5:2151.

Hadith 7 : Kod 4 - Penyakit *al-Nafs* - Keras

عَنْ عَائِشَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا . عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ حَبِثْتُ نَفْسِي . وَلَكِنْ لِيَقُلْ لَقِسْتُ نَفْسِي .¹⁶⁴

Terjemahan : Aisyah r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “Jangan sesekali mengatakan ‘*nafsku jahat*’, tetapi hendaklah katakan, ‘*nafsku keras*.’

Hadith 8 : Kod 4 - Penyakit *al-Nafs* - Putus Asa

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الرَّحْمَةَ يَوْمَ خَلَقَهَا مِائَةً رَحْمَةً فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعًا وَتِسْعِينَ رَحْمَةً وَأَرْسَلَ فِي خَلْقِهِ كُلِّهِمْ رَحْمَةً وَاحِدَةً فَلَوْ يَعْلَمُ الْكَافِرُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الرَّحْمَةِ لَمْ يَتَيْسَّرَ مِنَ الْجَنَّةِ وَلَوْ يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الْعَذَابِ لَمْ يَأْمَنْ مِنَ النَّارِ .¹⁶⁵

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “Allah mencipta 100 rahmat pada hari penciptaanNya. Dia simpan di sisiNya 99 rahmat dan menurunkan kepada semua makhlukNya satu rahmat. Jikalau orang kafir tahu jenis-jenis rahmat yang ada di sisi Allah, dia tidak akan berputus asa dengan syurga. Jikalau orang mukmin tahu jenis-jenis azab yang ada di sisi Allah, dia tidak akan berasa selamat daripada neraka Allah.”

Hadith 9 : Kod 4 - Penyakit *al-Nafs* - Riya’ Dan Sum’ah

عَنْ جُنْدُبٍ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ سَمِعَ سَمِعَ اللَّهُ بِهِ وَمَنْ يُرَائِي يُرَائِي اللَّهُ بِهِ .¹⁶⁶

Terjemahan : Jundub r.a. meriwayatkan, katanya, “Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “Sesiapa yang mewarwarkan kepada orang amal baiknya, Allah akan warwarkan tentang hakikat dirinya. Sesiapa yang menunjuk-nunjuk amal kebbaikannya, Allah akan mendedahkan hakikat dirinya.”

¹⁶⁴ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Adab, Bab Lā Yaquḥ Khabuṭhat Nafsi, no. Hadīth 5825, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993).5:2285.

¹⁶⁵ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Adab, Bab Lā Yaquḥ Khabuṭhat Nafsi, no. Hadīth 5825, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5: 2285.

¹⁶⁶ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Riqāq, Bab al-Riyā’ wa al-Sum’ah, no. Hadīth 6134, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 5: 2384.

Huraian Analisis Kod 4

Al-nafs adalah jiwa, namun penyakit-penyakit jiwa umumnya dinamakan sebagai *amrāḍ al-qulūb* kerana *al-qalb* adalah struktur *al-nafs*. Oleh yang demikian, dikumpulkan *amrāḍ al-nafs* dan *amrāḍ al-qulūb* dalam kategori yang sama.

Amrāḍ al-nafs yang dimaksudkan bukan sifat semulajadi yang dialami oleh *al-nafs* dengan sebab faktor luaran seperti sedih, jemu, marah bertempat dan sebagainya.

Amrāḍ al-nafs yang dimaksudkan dalam kod tematik ini ialah situasi yang tidak normal dalam jiwa manusia, ataupun amalan negatif *al-nafs* mengikut piawaian yang ditentukan dalam al-Kitab dan al-Sunnah, yang boleh memudaratkan diri sendiri dan juga orang lain. Secara normal, *al-nafs* lebih tenang apabila tidak mengalami *amrāḍ al-nafs* ini.

Amrāḍ al-nafs yang dikenalpasti dalam hadith-hadith tematik kod 4 ialah keras, hasad, iri hati selain kepada orang yang berilmu dan berharta serta membuat kebajikan dengan hartanya, berserah tanpa ingin berusaha, tidak sabar melakukan ketaatan kepada Allah, resah gelisah, tamak, berasa tidak cukup, sombong, putus asa, riya' dan sum'ah. Hadith ke-6 menunjukkan bahawa *amrāḍ al-nafs* ini boleh diubati. Perkara ini akan dibincangkan lanjut dalam Bab 3.

2.6.5 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 5 (أحوال وكلمات تدل على قيمة الإنسان)

Hasil analisis, didapati bahawa 311 hadith yang menunjukkan keadaan dan kalimah yang menunjukkan nilai diri insan. Disenaraikan 10 hadith secara rawak daripada kod 5 sebagai sampel keseluruhan, sebagaimana berikut :

Hadith 1 : Kod 5 - Nilai Insan - Ikhlas

عن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ
" إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا
أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهَاجَرْتُهَ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ .¹⁶⁷

Terjemahan : ‘Umar bin al-Khattab r.a. meriwayatkan, katanya, “Saya mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘Setiap amalan disertai dengan niat, dan setiap orang akan mendapat apa yang dia niatkan. Sesiapa yang hijrahnya (diniatkan) kerana dunia yang ingin diperolehinya, ataupun kerana wanita yang ingin dikahwininya, maka dia akan mendapat apa yang dia niatkan.’”

Hadith 2 : Kod 5 - Nilai Insan - *Tafaqquh fī al-Dīn*

عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ : قَالَ حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ خَطِيبًا يَقُولُ : سَمِعْتُ
النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهُهُ فِي الدِّينِ .¹⁶⁸

Terjemahan : “Ibn Syihab melaporkan bahawa Humayd bin Abd al-Rahman berkata, ‘Saya dengar Mu’awiyah berkhotbah, ‘Saya mendengar Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “Sesiapa yang Allah hendak berikan limpahan kebaikan kepadanya, Allah akan berikan kefahaman agama yang mendalam kepadanya.’”

¹⁶⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb Bad’u al-Wahy, Bab Kayfa Kāna Bad’u al-Wahy ilā Rasūlillah s.a.w.. no. Hadith 1, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1: 3.

¹⁶⁸ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-‘Ilm, Bab Man Yurid Allāh bi hi Khayran Yufaqqih hu fī al-Dīn, no. hadith 71, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1: 39.

Hadith 3 : Kod 5 - Nilai Insan - Sampaikan Ilmu Agama Kerana Takut Dosa
Menyembunyikan

عن أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ أَكْثَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ، وَلَوْلَا آيَاتَانِ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا حَدَّثْتُ حَدِيثًا، ثُمَّ يَنْلُو { إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ } إِلَى قَوْلِهِ { الرَّحِيمِ } إِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ كَانَ يَشْعَلُهُمُ الصَّفْقُ بِالْأَسْوَاقِ، وَإِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ يَشْعَلُهُمُ الْعَمَلُ فِي أَمْوَالِهِمْ، وَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَلْزِمُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشَبَعِ بَطْنِهِ وَيَحْضُرُ مَا لَا يَحْضُرُونَ، وَيَحْفَظُ مَا لَا يَحْفَظُونَ.¹⁶⁹

Terjemahan : Al-A'raj meriwayatkan bahawa Abū Hurairah berkata, "Orang ramai mengatakan Abū Hurairah banyak meriwayatkan hadith. Kalaulah bukan kerana 2 ayat dalam kitab Allah, aku tidak akan riwayatkan satu hadith pun." Kemudian Abū Hurairah membaca ayat (159-160 Surah al-Baqarah) yang bermaksud, 'Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah Kami turunkan dari keterangan-keterangan dan petunjuk hidayat, sesudah Kami menerangkannya di dalam kitab suci, mereka itu dilaknat oleh Allah dan dilaknat oleh sekalian makhluk. Kecuali orang-orang yang bertaubat dan memperbaiki (amal buruk mereka) serta menerangkan (apa yang mereka sembunyikan); maka orang-orang itu, Aku terima taubat mereka dan Akulah Yang Maha Penerima taubat, lagi Maha Mengasihani.' Abū Hurairah berkata lagi, 'Saudara-saudara kami daripada golongan Muhajirin sibuk berniaga di pasar, manakala saudara-saudara kami daripada golongan Ansar sibuk menguruskan ladang mereka, sedangkan Abū Hurairah selalu bersama Rasulullah s.a.w. dengan makan sekadar apa yang ada, menyaksikan apa yang mereka tidak saksikan, menghafaz apa yang mereka tidak hafaz.'

Hadith 4 : Kod 5 - Nilai Insan - Sumber Ilmu Sahih Punca Nilai Diri

عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ، أَنَّهُ قَالَ كُنْتُ أَسِيرٌ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بِطَرِيقِ مَكَّةَ فَقَالَ سَعِيدٌ فَلَمَّا حَشِيْتُ الصُّبْحَ نَزَلْتُ فَأَوْتَرْتُ، ثُمَّ لَحِقْتُهُ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ أَيْنَ كُنْتَ فَقُلْتُ حَشِيْتُ الصُّبْحَ، فَنَزَلْتُ فَأَوْتَرْتُ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ الْيَسَّ لَكَ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ فَقُلْتُ بَلَى وَاللَّهِ. قَالَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُوتِرُ عَلَيَّ الْبَعِيرِ.¹⁷⁰

Terjemahan : Sa'id bin Yasār meriwayatkan, katanya, " Suatu ketika saya bermusafir bersama Abdullah bin 'Umar di Mekah. Apabila waktu

¹⁶⁹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-Hajj', Bab Qaw; Allah Ta'ala : Wa Tazawwadu fa inna Khayra al-Zad al-Taḥwa, no. Hadith 1451, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2: 544.

¹⁷⁰ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-Mardha, Bab Mā Jāa fi Kaffārah al-Marad, no. Hadith 954, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 331.

telah hampir Subuh, saya turun dari kenderaan, lalu solat Witir. Kemudian saya berjumpa dengannya. Abdullah bertanya, ‘Ke mana kamu tadi?’ Saya menjawab, ‘Saya bimbang sudah dekat waktu Subuh, lalu saya turun dan solat Witir.’ Abdullah berkata, ‘Bukankah bagi kamu pada Rasulullah s.a.w. itu ikutan yang baik?’ Saya jawab, ‘Sudah tentu, demi Allah.’ Abdullah pun berkata, ‘Sesungguhnya Rasulullah s.a.w. selalu solat witir di atas tunggangan (kenderaan).’

Hadith 5 : Kod 5 - Nilai Insan - Kesedaran Bahawa Semua Kurniaan Milik Allah Boleh Meningkatkan *Taqdīr al-Dhāt*

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ أَرْسَلَتْ ابْنَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِ إِنَّ ابْنًا لِي قَبِضَ فَاتْتَنَا. فَأَرْسَلَ يُقْرِئُ السَّلَامَ وَيَقُولُ "إِنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَلَهُ مَا أُعْطِيَ وَكُلٌّ عِنْدَهُ بِأَجَلٍ مُّسَمًّى، فَلْتَصْبِرْ وَلْتَحْتَسِبْ."¹⁷¹

Terjemahan : Usāmah bin Zayd meriwayatkan, katanya, “Anak perempuan Nabi Muḥammad s.a.w. (Zainab) mengirinkan pesanan kepada baginda s.a.w., ‘Anak saya (hampir) meninggal dunia, datanglah ziarahi kami.’ Nabi s.a.w. mengirinkan utusan menyampaikan salam dan berkata, ‘Milik Allah-lah apa yang diambil, milikNya jugalah apa yang Dia berikan. Setiap perkara di sisiNya ada tempoh yang ditetapkan. Sabarlah dan harapkan pahala daripadaNya.’”

Hadith 6 : Kod 5 - Nilai Insan - Mengutamakan Ganjaran Daripada Allah

عَنْ أَنَسٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ فَأَمَرَ بِبِنَاءِ الْمَسْجِدِ فَقَالَ " يَا بَنِي النَّجَّارِ ثَامِنُونِي . " فَقَالُوا لَا نَطْلُبُ ثَمَنَهُ إِلَّا إِلَى اللَّهِ.¹⁷²

Terjemahan : Anas r.a. meriwayatkan bahawa apabila Nabi Muḥammad s.a.w. sampai di Madinah, baginda memerintahkan supaya dibina masjid. Baginda berkata kepada Bani al-Najjar, “Wahai Bani al-Najjar, nyatakan harganya kepadaku.” Mereka menjawab, “Kami hanya menuntut harga kepada Allah.”

¹⁷¹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Janāiz, Bab Wa Mā Yurakhkhasu min al-Bukā’ min Ghayr Nauh, no. Hadīth 1224, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 432.

¹⁷² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Janāiz, Bab Wa Mā Yurakhkhasu min al-Bukā’ min Ghayr Nauh, no. hadīth 1224, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 432.

Hadith 7 : Kod 5 - Nilai Insan - Mencegah Kezaliman Dan Membantu Orang Dizalimi

عَنْ أَنَسٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَنْصُرْ أَهْلَكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا . " قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا نَنْصُرُهُ مَظْلُومًا ، فَكَيْفَ نَنْصُرُهُ ظَالِمًا قَالَ " تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ . " 173

Terjemahan : Anas r.a. meriwayatkan, katanya, “Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘Bantulah saudaramu yang zalim ataupun yang dizalimi. Para sahabat bertanya, ‘Kami tahu bagaimana membantu orang yang dizalimi, tetapi bagaimana kami boleh membantu orang yang zalim?’ Rasulullah s.a.w. menjawab, “Kamu halang perbuatannya.””

Hadith 8 : Kod 5 - Nilai Insan -Nilai Insan Dizalimi Tinggi Kerana Doanya Mustajab

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ ، فَقَالَ " اتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ ، فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ . " 174

Terjemahan : Abdullah bin ‘Abbās r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. mengutuskan Mu’āz ke Yaman dan berpesan, “Takutlah doa orang yang dizalimi kerana tiada penghalang di antara doa itu dengan Allah s.w.t.”

Hadith 9 : Kod 5 - Nilai Insan - Tidak Malu Bertanya Perkara Penting Dalam Agama

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . قَالَ كَانَ الْفَضْلُ رَدِيفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءَتْ امْرَأَةٌ مِنْ حَنْعَمَ ، فَجَعَلَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ ، وَجَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْرِفُ وَجْهَ الْفَضْلِ إِلَى الشَّقِيقِ الْآخِرِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ أَذْرَكَتْ أَبِي شَيْحًا كَبِيرًا ، لَا يَتُبْتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ ، أَفَأَحْجُ عَنْهُ قَالَ " نَعَمْ . " وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ . 175

Terjemahan : Abdullah bin ‘Abbās r.a. meriwayatkan bahawa semasa al-Fadl membonceng kenderaan bersama Nabi Muḥammad s.a.w., datang seorang wanita dari puak Khath’am. Al-Fadl pun memandangnya, dan wanita itu memandang al-Fadl. Nabi Muḥammad 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

¹⁷³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Mazālim, Bab A’in Akhāka Zālīman aw Mazlūman, no. hadith 2312, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2: 863.

¹⁷⁴ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Mazālim, Bab al-Ittiqā’ wa al-Hadhar min Da’wah al-Mazlūm, no. Hadith 2316, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 864.

¹⁷⁵ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Hajj, Bab Wujūb al-Hajj wa Fadlihi, no. Hadith 1442, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 2 : 551.

Muhammad s.a.w. menjawab, 'Boleh.' Hal itu berlaku semasa haji Wada'.

Hadith 10 : Kod 5 - Nilai Insan - Penilaian Diri Insan Boleh Dipengaruhi Oleh Pasangan Hidup, Rumah dan Kenderaan Yang Dimiliki

عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ ذَكَرُوا الشُّؤْمَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إِنْ كَانَ الشُّؤْمُ فِي شَيْءٍ فَفِي الدَّارِ وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ".¹⁷⁶

Terjemahan : Abdullah bin 'Umar r.a. meriwayatkan bahawa para sahabat baginda menyebut tentang nasib buruk ketika duduk dekat Nabi Muhammad s.a.w., lalu baginda s.a.w. bersabda, "Jika nasib buruk itu ada pada sesuatu, ia ada pada rumah, isteri dan kuda (kenderaan)."

Huraian Analisis Kod 5

Hadith-hadith tematik kod 5 menunjukkan bahawa individu yang melaksanakan perintah agama dengan baik dan penuh penghayatan akan memiliki *taqdīr al-dhāt* yang tinggi, manakala individu yang meninggalkan perintah agama akan memiliki *taqdīr al-dhāt* yang rendah. Perintah agama merangkumi hubungan dengan Allah, hubungan dan adab sesama insan, serta hubungan dengan alam.

Sumber *taqdīr al-dhāt* menurut hadith-hadith tematik kod 5 boleh berpunca daripada amal *al-nafs* secara mandiri seperti beriman dan ikhlas kepada Allah, dan juga amalan jasad yang dianjurkan agama seperti solat. *Taqdīr al-dhāt* boleh terkesan dengan pengaruh persekitaran seperti penilaian dan celaan orang lain terhadapnya, oleh itu perawakan serta penampilan pada masa dan keadaan tertentu seperti bersiwak boleh mempengaruhi *taqdīr al-dhāt*. Walau bagaimanapun, didapati sumber paling utama penentu *taqdīr al-dhāt* seseorang ialah amal ataupun aktiviti yang diusahakan oleh *al-*

¹⁷⁶ Abū 'Abd Allāh Muhammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Nikāḥ, Bab Ma Yuttaqā min Syu'm al-Mar'ah, no. Hadith 4806, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 1959.

nafs, khususnya iman kepada Allah dan hari akhirat, kerana sumber ini membantu seseorang itu tetap berada dalam keadaan *taqdīr al-dhāt* tinggi walau apapun yang berlaku di sekitarnya, ataupun pada dirinya.

Taqdīr al-dhāt berdasarkan hadith-hadith kod 5 menunjukkan hubungan yang rapat di antara peningkatan *taqdīr al-dhāt* dengan kesedaran tentang hakikat diri. Semakin tinggi konsep diri, iaitu kesedaran seseorang individu tentang kedudukannya sebagai hamba Allah, kebesaran Allah, destinasi terakhir yang pasti akan dituju dan dunia sebagai tempat beramal, semakin tinggi *taqdīr al-dhāt* individu tersebut.

2.6.6 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 6 (طريقة التحفيز النبوي)

Hasil analisis, didapati bahawa 270 hadith telah dikodkan dengan kod 6, mengandungi ciri ataupun cara motivasi Rasulullah s.a.w.. Disenaraikan 10 hadith tematik yang dipilih secara rawak sebagai sampel, sebagaimana berikut :

Hadith 1 : Kod 6 - Motivasi Rasulullah s.a.w. - Menekankan soal ikhlas kepada Allah sebagai asas diterima segala amalan. Ikhlas sebagai sumber *taqdīr al-dhāt* yang utama.

عن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ . رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ
" إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا
أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِيَ هِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ ."¹⁷⁷

Terjemahan : ‘Umar bin al-Khattab r.a. meriwayatkan, katanya, “Saya mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘Setiap amalan disertai dengan niat, dan setiap orang akan mendapat apa yang dia niatkan. Sesiapa yang hijrahnya (diniatkan) kerana dunia yang ingin diperolehinya, ataupun kerana wanita yang ingin dikahwininya, maka dia akan mendapat apa yang dia niatkan.”

¹⁷⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb Bad’u al-Wahy, Bab Kayfa Kāna Bad’u al-Wahy ilā Rasūlillah s.a.w., no. Hadith 1, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 3.

Hadith 2 : Kod 6 - Motivasi Rasulullah s.a.w. - Memberi galakan beramal dengan menyampaikan maklumat detail tentang tugas dan syif malaikat siang dan malam.

عن أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " يَتَعَاقِبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ، وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ وَصَلَاةِ الْعَصْرِ، ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ، فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي فَيَقُولُونَ تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ، وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ. " 178

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, "Para malaikat (syif) malam dan malaikat (syif) siang silih berganti turun kepada kalian. Mereka berkumpul pada setiap waktu Subuh dan setiap waktu Asar. Kemudian, malaikat yg menjaga kalian (jika waktu Subuh, malaikat malam, jika waktu Asar, malaikat siang) naik ke atas. Allah pun bertanya kepada malaikat-malaikat itu - walhal Dia lebih mengetahui tentang hamba-hambanya : 'Dalam keadaan bagaimana kamu semua tinggalkan hamba-hambaKu itu?' Jawab para malaikat : 'Kami tinggalkan mereka dalam keadaan mereka sedang solat. Begitu juga ketika kami datang kepada mereka, mereka sedang solat.'"

Hadith 3 : Kod 6 - Motivasi Rasulullah s.a.w. - Mendedahkan selok belok tipudaya syaitan (membuat 3 ikatan semasa tidur) meningkatkan *taqdīr al-dhāt*. Mendorong keinginan melawan musuh, lalu beramal soleh sebagaimana yang diperintahkan Allah.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا هُوَ نَامَ ثَلَاثَ عُقَدٍ، يَضْرِبُ كُلَّ عُقْدَةٍ عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ فَارْقُدْ، فَإِنْ اسْتَيْقَظَ فَذَكَرَ اللَّهَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ فَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ، وَإِلَّا أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسَلَانَ. " 179

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, "Syaitan mengikat tengkuk seseorang dengan 3 ikatan semasa dia tidur. Setiap ikatan ataupun simpulan dikemaskan dengan jampi 'Malam masih panjang, tidurlah lagi!' Apabila dia bangun lalu ingat kepada Allah, terungkailah satu ikatan. Apabila dia berwudu', terungkailah satu lagi ikatan. Apabila dia solat, terungkailah satu lagi ikatan. Maka dia berpagi pada hari itu dengan jiwa yang cergas dan bagus. Jika tidak, jiwanya jadi tidak bagus dan malas.

¹⁷⁸ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb Mawāqīt al-Solah, Bab Fadl Ṣolāh al-'Aṣr, no. Hadith 530, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 204.

¹⁷⁹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Tahajjud, Bab 'Aqd al-Saytān 'alā Qāfiyah al-Ra's Idhā Lam Yuṣalli bi al-Layl, no. hadith 1091, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 2 : 383-384.

Hadith 4 : Kod 6 - Motivasi Rasulullah s.a.w. - Menggalakkan melakukan *qiyāmullail* dengan memberi ilmu tentang kelebihan waktu *qiyāmullail*, iaitu Allah swt menunggu doa hambanya, mustajab doa ketika itu..

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ يَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَعْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ " .¹⁸⁰

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, “Tuhan kita turun ke langit dunia ketikan malam tinggal 1/3 yang terakhir dan berkata, ‘Siapa yang berdoa kepadaKu akan Aku kabulkan doanya, siapa yang memohon kepadaKu akan Aku berikan kepadanya, siapa yang memohon ampun kepadaKu, akan Aku ampunkannya.’”

Hadith 5 : Kod 6 - Motivasi Rasulullah s.a.w. - Memberi motivasi agar melakukan solat tahajjud mengikut kemampuan diri sendiri. Orang yang penat berdiri semasa mengerjakannya boleh duduk.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا حَبْلٌ مَمْدُودٌ بَيْنَ السَّارِيَتَيْنِ فَقَالَ " مَا هَذَا الْحَبْلُ " . قَالُوا هَذَا حَبْلٌ لِرَيْنَبَ فَإِذَا فَتَرَتْ تَعَلَّقَتْ . فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " لَا، حُلُّوهُ، لِيُصَلَّ أَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ، فَإِذَا فَتَرَ فَلْيَقْعُدْ . " 181

Terjemahan : Anas r.a. meriwayatkan bahawa apabila Rasulullah s.a.w. masuk ke masjid, baginda mendapati ada tali yang terentang di antara dua tiang, lalu baginda bersabda, “Tali apa ini?” Para sahabat menjawab, ‘’Tali ini milik Zainab, apabila dia penat, dia bergantung pada tali ini.’’ Nabi Muḥammad s.a.w. pun bersabda, ‘Jangan buat begitu. Lepaskan tali ini. Hendaklah seseorang itu solat dengan kadar kemampuannya. Apabila penat, hendaklah dia duduk.’”

¹⁸⁰ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Tahajjud, Bab al-Du’ā’ wa al-Solah Min Ākhir al-Layl, no. Hadith 1094, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 384.

¹⁸¹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Tahajjud, Bab Mā Yukrahu min al-Tasydīd fī al-‘Ibādah, no. hadith 1099, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 386.

Hadith 6 : Kod 6 - Motivasi Rasulullah s.a.w. - Memberi motivasi agar bersederhana dalam beribadah mengikut kemampuan agar tidak jemu.(Kesedaran Diri)

عَنْ عَائِشَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا . قَالَتْ كَانَتْ عِنْدِي امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي أَسَدٍ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ " مَنْ هَذِهِ " . قُلْتُ فُلَانَةٌ لَا تَنَامُ بِاللَّيْلِ . فَذَكَرَ مِنْ صَلَاتِهَا فَقَالَ " مَهْ عَلَيْكُمْ مَا تُطِيفُونَ مِنَ الْأَعْمَالِ ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا " ¹⁸²

Terjemahan : ‘Aisyah r.a. meriwayatkan, katanya, ‘Ketika seorang wanita daripada Bani Asad duduk bersama saya, Rasulullah s.a.w. pun masuk. Baginda bertanya, ‘Siapa ini?’ Saya menjawab, ‘Fulanah’ dia tidak tidur (kerana sembahyang malam). Rasulullah s.a.w. pun bersabda, ‘Cukuplah. Kalian perlu beramal mengikut kemampuan kalian. Allah s.w.t. tidak jemu sehingga kalian yang jemu.’”

Hadith 7 : Kod 6 - Motivasi Rasulullah s.a.w. - Memberi motivasi kepada para sahabat supaya melakukan sesuatu agar tidak dilihat lemah oleh musuh. Penampilan luaran penting walaupun nilai iman dan taqwa yang paling penting. *Taqdīr al-dhāt* insan boleh meningkat apabila dilihat hebat, kuat dan tidak lemah.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . قَالَ قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ إِنَّهُ يَفْدُمُ عَلَيْكُمْ ، وَقَدْ وَهَنَهُمْ حُمَّى يَتْرَبُ . فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَرْمُلُوا الْأَشْوَاطَ الثَّلَاثَةَ ، وَأَنْ يَمْشُوا مَا بَيْنَ الرُّكْنَيْنِ ، وَلَمْ يَمْنَعَهُ أَنْ يَأْمُرَهُمْ أَنْ يَرْمُلُوا الْأَشْوَاطَ كُلَّهَا إِلَّا الْإِبْقَاءَ عَلَيْهِمْ . ¹⁸³

Terjemahan : Ibn ‘Abbās r.a. meriwayatkan, katanya, “Rasulullah s.a.w. dan para sahabatnya sampai di Mekah (bagi menunaikan umrah qada’). Kaum musyrikun berkata, ‘Dia datang kepada kamu dalam keadaan lemah akibat demam Yathrib.’ Lalu Nabi Muḥammad s.a.w. memerintahkan para sahabatnya agar berlari anak pada 3 pusingan pertama tawaf, dan berjalan apabila sampai dekat 2 rukun. Tidak ada perkara yang menghalang baginda s.a.w. memerintahkan mereka agar berlari anak pada semua pusingan, melainkan kerana kasihan kepada mereka.”

¹⁸² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, Kitāb al-Tahajjud, Bab Mā Yukrahu min al-Tasydīd fī al-‘Ibādah, no. Hadith 1099, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 386.

¹⁸³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, Kitāb al-Hajj, Bab Kayfa Kāna Bad’u al-Ramal, no. Hadith 1525, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 581.

Hadith 8 : Kod 6 - Motivasi Rasulullah s.a.w. - Memberi motivasi dengan membuat perbandingan kedudukan dengan umat terdahulu.

عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ أَهْلِ الْكِتَابَيْنِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ أُجْرَاءَ فَقَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ عُدْوَةٍ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيرَاطٍ فَعَمِلَتِ الْيَهُودُ، ثُمَّ قَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ نِصْفِ النَّهَارِ إِلَى صَلَاةِ الْعَصْرِ عَلَى قِيرَاطٍ فَعَمِلَتِ النَّصَارَى ثُمَّ، قَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنَ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ عَلَى قِيرَاطَيْنِ فَأَنْتُمْ هُمْ، فَعَضِبَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى، فَقَالُوا مَا لَنَا أَكْثَرَ عَمَلًا، وَأَقَلَّ عَطَاءً قَالَ هَلْ نَقَصْتُمْ مِنْ حَقِّكُمْ قَالُوا لَا. قَالَ فَذَلِكَ فَضْلِي أَوْتِيهِ مَنْ أَشَاءَ. ¹⁸⁴

Terjemahan : Ibn ‘Umar r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “Bandingan kalian dengan ahli kitab Taurat dan Injil seperti seorang lelaki yang menawarkan upah bekerja, katanya, ‘Siapa mahu bekerja untuk saya dari pagi sampai tengahari dengan upah satu *qirāt*?’ Maka bekerjalah orang Yahudi. Kemudian dia berkata lagi, ‘Siapa mahu bekerja untuk saya dari tengahari sampai solat Asar dengan upah satu *qirāt*?’ Maka bekerjalah orang Naṣrani. Kemudian dia berkata lagi, ‘Siapa mahu bekerja untuk saya dari Asar sampai terbenam matahari dengan upah dua *qirāt*?’ Kamulah mereka itu. Orang-orang Yahudi dan Nasrani marah, mereka berkata, ‘Kami lebih banyak bekerja, tetapi mendapat upah sedikit.’ Lelaki itu berkata, ‘Adakah saya mengurangkan hak kalian?’ Mereka menjawab, ‘Tidak.’ Lelaki itu berkata, ‘Itu kelebihan yang saya berikan kepada sesiapa yang saya mahu.’”

Hadith 9 : Kod 6 - Motivasi Rasulullah s.a.w. - Memberi motivasi dengan memberikan maklumat terperinci tentang malaikat.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ كَانَ عَلَى كُلِّ بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ الْمَلَائِكَةُ، يَكْتُبُونَ الْأَوَّلَ فَالْأَوَّلَ، فَإِذَا جَلَسَ الْإِمَامُ طَوَّأُوا الصُّحُفَ وَجَاءُوا يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ. ¹⁸⁵

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan, katanya, Nabi Muhammad berkata, “Apabila tiba hari Jumaat, malaikat akan menunggu pada setiap pintu masjid, mereka menulis nama orang yang hadir seorang demi seorang. apabila imam duduk, mereka melipat catatan mereka lalu datang mendengar peringatan.”

¹⁸⁴ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ijārah, Bab al-Ijārah ilā Niṣf al-Nahār, no. Hadith 2148, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 791.

¹⁸⁵ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb Bad’u al-Khalq, Bab Dhikr al-Malāikah, no. Hadith 3039, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 3 : 1176.

Hadith 10 : Kod 6 - Motivasi Rasulullah s.a.w. - Memberi motivasi bertani dengan pahala sedekah.

عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : مَا مِنْ مُسْلِمٍ غَرَسَ غَرْسًا فَأَكَلَ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ دَابَّةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ.¹⁸⁶

Terjemahan : Anas bin Malik r.a. meriwayatkan, Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “Setiap muslim yang menanam tumbuhan kemudian dimakan oleh insan dan haiwan, dia mendapat pahala sedekah.”

Huraian Analisis Kod 6

Hadith-hadith tematik kod 6 secara tidak langsung memberi panduan dan isyarat apakah perkara yang disukai dan tidak disukai oleh ‘*al-nafs*’ ataupun *al-dhāt*. Apabila Nabi s.a.w. memberikan motivasi dengan perkara-perkara yang disukai oleh ‘*al-nafs*’, ini menyebabkan seseorang itu dengan sendirinya terdorong untuk melakukan kebaikan. Nabi s.a.w. juga menyatakan perkara-perkara yang tidak disukai oleh ‘*al-nafs*’ sehingga seseorang itu dengan sendirinya terdorong untuk menjauhi keburukan. Selain itu, ‘*al-nafs*’ juga termotivasi dengan mengetahui tentang hakikat sesuatu, termasuk tentang dirinya.

Secara keseluruhannya, hadith-hadith tematik kod 6 menunjukkan bahawa ciri utama motivasi Rasulullah s.a.w. ialah menanamkan kesedaran diri seperti memahami pandangan musuh terhadap mereka, apakah malaikat lakukan sebagai reaksi terhadap amalan mereka, realiti sifat ‘*al-nafs*’, realiti kehambaan diri, keagungan dan kekuasaan Allah swt serta kehidupan kekal di akhirat. Analisis lanjut akan dibincangkan dalam Fiqh al-Hadith bagi hadith-hadith tematik kod 6 dalam Bab Ketiga.

¹⁸⁶ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Adab, Bab Rahmah al-Insān wa al-Bahā’im, no. Hadith 5666, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2239.

2.6.7 Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 7 - Tatacara Dan Prinsip Dalam Perintah Dan Larangan Diungkapkan Nabi Muḥammad s.a.w.

Hasil analisis, didapati bahawa 111 hadith yang menunjukkan tatacara dan prinsip Rasulullah s.a.w. dalam mengungkapkan perintah dan larangan. Disenaraikan 10 hadith tematik yang dipilih secara rawak sebagai sampel, sebagaimana berikut :

Hadith 1 : Kod 7 - Tatacara Dan Pola Rasulullah s.a.w. Mengungkapkan Perintah Dan Larangan - Larangan diiringi dengan menyatakan akibat dari sudut agama, iaitu membawa kepada fasiq dan kufur.

عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ،
وَقَتْلُهُ كُفْرٌ. " 187

Terjemahan : Abdullah bin Mas'ud r.a. meriwayatkan, Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda, "Memburuk-burukkan seorang muslim adalah fasiq, dan membunuhnya adalah kufur."

Hadith 2 : Kod 7 - Tatacara Dan Pola Rasulullah s.a.w. Mengungkapkan Perintah Dan Larangan - Melaksanakan dengan meraikan sifat semulajadi *al-nafs* iaitu jemu.

عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَحَوَّلُنَا بِالْمَوْعِظَةِ فِي الْأَيَّامِ، كَرَاهَةً
السَّامَةِ عَلَيْنَا. 188

Terjemahan : Ibn Mas'ud r.a. meriwayatkan, katanya, "Nabi Muḥammad s.a.w. menentukan jadual bagi memberikan peringatan kepada kami kerana tidak mahu kami ditimpa jemu."

¹⁸⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Imān, Bab Khawf al-Mu’min min an Yahbata ‘Amaluhu wa huwa lā Yasy’uru, no. Hadith 48, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 27.

¹⁸⁸ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-‘Ilm, Bab Mā Kāna al-Nabi s.a.w. Yatakhawwalu hum bi al-Maw’izah wal al-‘Ilm kay lā Yanfirū, no. Hadith 68, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 38.

Hadith 3 : Kod 7 - Tatacara Dan Pola Rasulullah s.a.w. Mengungkapkan Perintah Dan Larangan - Meraikan sifat semulajadi *al-nafs* iaitu suka kepada perkara mudah dan menggembirakan.

عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَبَشِّرُوا وَلَا تُنْفِرُوا.

189"

Terjemahan : Anas r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, "Permudahkan jangan susahkan, berilah berita, jangan menyebabkan orang melarikan diri."

Hadith 4 : Kod 7 - Tatacara Dan Pola Rasulullah s.a.w. Mengungkapkan Perintah Dan Larangan - Memandu *al-nafs* agar menukarkan hasad kepada *ghibṭah* hanya kepada 2 kriteria individu sahaja.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَسَلِطَ عَلَيْهِ هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ، فَهُوَ يَفْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا. ¹⁹⁰

Terjemahan : 'Abd Allah bin Mas'ud r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, "Tidak boleh hasad (*ghibṭah*) kecuali kepada dua jenis orang sahaja, iaitu orang yang Allah berikan harta kepadanya lalu dia gunakan harta itu dalam perkara kebenaran, dan orang yang Allah berikan ilmu agama kepadanya lalu dia gunakan ilmu itu untuk membuat keputusan dan mengajarkan ilmu itu."

Hadith 5 : Kod 7 - Tatacara Dan Pola Rasulullah s.a.w. Mengungkapkan Perintah Dan Larangan - Menyebut kesalahan dan akibat kesalahan, bukan menyebut peribadi yang melakukan kesalahan.

¹⁸⁹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-'Ilm, Bab Mā Kāna al-Nabī s.a.w. Yatakhawwalu hum bi al-Maw'izah wal al-'Ilm kay lā Yanfirū, no. hadith 69, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 38.

¹⁹⁰ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-'Ilm, Bab al-Iḡtibat fi al-'Ilm wa al-Hikmah, no. Hadith 73, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 39.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ تَخَلَّفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنَّا فِي سَفَرِنَاهَا، فَأَدْرَكَنَا وَقَدْ أَرْهَقْنَا الْعَصْرَ، فَجَعَلْنَا نَتَوَضَّأُ وَنَمْسُحُ عَلَى أَرْجُلِنَا، فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ " وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ ". مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا. ¹⁹¹

Terjemahan : ‘Abd Allah bin ‘Amr r.a. meriwayatkan, katanya, “Nabi Muhammad s.a.w. tertinggal di belakang kami dalam satu perjalanan (pulang dari Mekah ke Madinah). Baginda s.a.w. sempat melihat kami ketika waktu Asar sudah hampir tamat, dan kami berkejar berwudu’ sehingga hanya menyapu kaki kami. Baginda s.a.w. lalu bersabda dengan sekuat hatinya, ‘Kecelakaan api neraka bagi tumit-tumit!’ Baginda mengatakannya dua ataupun tiga kali.”

Hadith 6 : Kod 7 - Tatacara Dan Pola Rasulullah s.a.w. Mengungkapkan Perintah Dan Larangan - Memberikan kritikan kepada kesalahan, bukan kepada pelaku kesalahan.

عَنْ أَنَسٍ، كَانَ قِرَامٌ لِعَائِشَةَ سَتَرَتْ بِهِ جَانِبَ بَيْتِهَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَمِيطِي عَنَّا قِرَامَكَ هَذَا، فَإِنَّهُ لَا تَزَالُ تَصَاوِرُهُ تَعْرِضُ فِي صَلَاتِي " ¹⁹²

Terjemahan : Anas r.a. meriwayatkan bahawa kain bercorak milik ‘Aisyah r.a. menjadi tabir di tepi rumahnya. (Apabila melihatnya), Rasulullah s.a.w. bersabda, “Turunkan kain bercorak ini kerana gambarnya mengganggu solatku.

Hadith 7 : Kod 7 - Tatacara Dan Pola Rasulullah s.a.w. Mengungkapkan Perintah Dan Larangan - Menegur dengan cara menyatakan disiplin dan tujuan digariskan disiplin itu.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَقَطَ عَنْ فَرَسِهِ، فَجَحِشَتْ سَافُهُ أَوْ كَتْفُهُ، وَآلَى مِنْ نِسَائِهِ شَهْرًا، فَجَلَسَ فِي مَشْرُبَةٍ لَهُ، دَرَجَتْهَا مِنْ جُدُوعٍ، فَأَتَاهُ أَصْحَابُهُ يَعُودُونَهُ، فَصَلَّى بِهِمْ جَالِسًا، وَهُمْ قِيَامٌ فَلَمَّا سَلَّمَ قَالَ " إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا، وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا، وَإِنْ صَلَّى قَائِمًا فَصَلُّوا قِيَامًا. " ¹⁹³

¹⁹¹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri (1993), *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Wudū’, Bab Ghasl al-Rijlayn wa lā Yamsah ‘alā al-Qadamayn. Nombor hadith 161, j. 1. Ta’liq oleh : Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 72.

¹⁹² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri (1993), *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Solah (al-Solah fī al-Thiyāb), Bab In Ṣolla fī Thawb Muṣallab aw Taṣāwīr, no. Hadith 367, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 147.

¹⁹³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Solah (al-Solah fī al-Thiyāb), Bab al-Ṣolāh fī al-Sutuh wa al-Minbar wa al-Khasyab, no. Hadith 371, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 148.

Terjemahan : Anas r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. terjatuh daripada kudanya, lalu cedera lengan ataupun bahunya. Baginda bersumpah tidak akan menggauli isteri-isterinya selama sebulan. Baginda duduk dalam biliknya yang tingkatnya dibuat daripada kayu pokok kurma. Para sahabat datang menziarahi baginda s.a.w. dan baginda solat bersama mereka dalam keadaan duduk sedangkan mereka dalam keadaan berdiri. Selepas salam, baginda s.a.w.. berkata, "Imam dijadikan untuk diikuti, apabila dia takbir, bertakbirlah. Apabila dia ruku', ruku'lah. Apabila dia sujud sujudlah. Apabila dia solat berdiri, solatlah berdiri."

Hadith 8 : Kod 7 - Tatacara Dan Pola Rasulullah s.a.w. Mengungkapkan Perintah Dan Larangan - Menyatakan nilai amalan yang ditinggalkan dalam bentuk perumpamaan.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " الَّذِي تَقُوْتُهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ كَأَنَّهَا
وُتِرَ أَهْلُهُ وَمَالُهُ " ¹⁹⁴.

Maksudnya : Ibn 'Umar r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, "Orang yang terlepas solat Asar umpama orang yang kehilangan ahli keluarga dan hartanya."

Hadith 9 : Kod 7 - Tatacara Dan Pola Rasulullah s.a.w. Mengungkapkan Perintah Dan Larangan - Melarang perbuatan zalim dengan menyatakan bahawa mustajabnya doa orang yang dizalimi.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ،
فَقَالَ " اتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ، فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ. " ¹⁹⁵.

Terjemahan : Abdullah bin 'Abbās r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. mengutuskan Mu'āz ke Yaman dan berpesan, "Takutlah doa orang yang dizalimi kerana tiada penghalang di antara doa itu dengan Allah s.w.t."

¹⁹⁴ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitāb Mawāqīt al-Solah, Bab Iḥm Man Fātathu al-'Asr, no. Hadith 527, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 203.

¹⁹⁵ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri (1993), *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitāb al-Mazālim, Bab al-Ittiqā' wa al-Hadhar min Da'wah al-Mazlūm, no. Hadith 2316, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 864.

Hadith 10 : Kod 7 - Tatacara Dan Pola Rasulullah s.a.w. Mengungkapkan Perintah Dan Larangan - Amar ma'ruf dengan menyatakan manfaat sesuatu amalan semasa di dunia.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ
"مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ رِزْقُهُ أَوْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحْمَهُ." ¹⁹⁶

Terjemahan : Anas bin Malik r.a. meriwayatkan, katanya, "Saya mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda, 'Sesiapa yang suka dilapangkan rezekinya, ataupun dikenangkan jasanya, ¹⁹⁷ hendaklah hubungkan hubungan kekeluarganya.'

Huraian Analisis Kod 7

Hadith-hadith tematik kod 7 memberi isyarat bagaimana Rasulullah s.a.w. memelihara unsur *taqdīr al-dhāt* dalam melaksanakan dan mengungkapkan perintah serta larangan. Perintah dan larangan yang dibuat oleh Rasulullah s.a.w. tidak akan menyebabkan seseorang itu hilang harapan ataupun putus asa terhadap diri sendiri, sebaliknya memberikan gambaran jelas ciri yang perlu dicapai sekaligus mendorong berusaha mendekatkan jarak dengan ciri tersebut.

Oleh kerana Nabi Muhammad s.a.w. berinteraksi dengan unsur *al-nafs* seorang insan, bukan jasad semata-mata, maka perintah dan larangan baginda lakukan dengan cara yang paling sesuai dengan sifat fitrah *al-nafs*, menawarkan perkara yang disukai *al-nafs* dan memberi amaran dengan perkara yang tidak digemari *al-nafs*. Pendekatan ini mendorong *al-nafs* membuat pilihan dan keputusan tindakan yang perlu diambil selari dengan perkara yang disukai dan tidak disukainya.

¹⁹⁶ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Buyū', Bab Man Ahabba al-Basta fī al-Rizq, no. Hadith 1961, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 729.

¹⁹⁷ Lihat huraian makna *يُنْسَأُ لَهُ فِي أَثَرِهِ* dalam Ibn al-Mulaqqin 'Umar bin 'Ali, *Al-Tawdīh li Syarh al-Jāmi'* *al-Sahīh* (Qatar : Wazārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2008), 14 : 101.

Pendekatan Nabi Muhammad s.a.w. dalam membuat perintah dan larangan ini bertepatan dengan peranan yang diberikan kepada Nabi Muhammad s.a.w. sebagaimana yang disebut dalam ayat 164 Surah Ali Imran :

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

Terjemahan : “Sesungguhnya Allah telah mengurniakan rahmatNya kepada orang-orang yang beriman, setelah Dia mengutuskan dalam kalangan mereka seorang Rasul dari bangsa mereka sendiri, yang membacakan ayat-ayat Allah (al-Quran) dan membersihkan mereka, dan mengajarkan mereka al-kitab dan al-Hikmah, sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata.”

Surah Ali ‘Imran (3) : 164

Nabi Muhammad s.a.w. melaksanakan tugas menerangkan dan menyampaikan (*al-bayan wa al-tabligh*), mendidik dan mengajar (*al-tarbiyyah wa al-ta’lim*) serta melatih dan mendorong secara amali dalam melaksanakan sesuatu (*al-tatbiq wa al-tanfidh*). Semua proses ini melibatkan *al-nafs* sebagai penerima nasihat dan pembuat keputusan, lantas pendekatan baginda s.a.w. adalah pendekatan terbaik bagi mendorong *al-nafs*.

BAB 3 - KONSEP *TAQDĪR AL-DHĀT* DALAM HADITH-HADITH TEMATIK *TAQDĪR AL-DHĀT* DARI *ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ*

3.1 Pendahuluan

Terdahulu, dalam sub judul makna *taqdīr*, telah dibincangkan tentang makna awal *taqdīr al-dhāt*, iaitu ‘Penilaian, pengiktirafan dan anggaran seseorang terhadap dirinya yang dibuat secara mendalam, berdasarkan nilai-nilai menurut piawaian tertentu yang wujud dalam dirinya.’

Setelah dikaji dan didapati bahawa makna *al-dhāt* menepati makna *al-nafs* dalam perspektif al-Quran dan al-Hadith, maka didefinisikan *taqdīr al-dhāt* sebagai :

‘Penilaian, pengiktirafan, penghargaan dan anggaran seseorang terhadap dirinya yang sebenar iaitu *al-nafs* ataupun *al-dhāt*, yang dibuat secara mendalam berdasarkan nilai-nilai yang wujud dalam dirinya, dengan menganggarkan sejauh kedudukan mana dirinya dengan nilai sebenar menurut piawaian al-Quran dan al-Hadith.’

Dengan kata lain, *taqdīr al-dhāt* adalah gambaran keseluruhan perasaan seseorang terhadap nilai dirinya sendiri, iaitu *al-nafs*, sama ada tinggi ataupun rendah, berdasarkan ukuran-ukuran yang wajar dan munasabah, menurut prinsip-prinsip dalam al-Quran dan al-Hadith. Penilaian terhadap diri sendiri berdasarkan nilai dalam ajaran wahyu ini akan menentukan penerimaan seseorang terhadap dirinya.

3.2 Paradigma *Taqdīr al- Dhāt* Berdasarkan Analisis Hadith Hadith Tematik

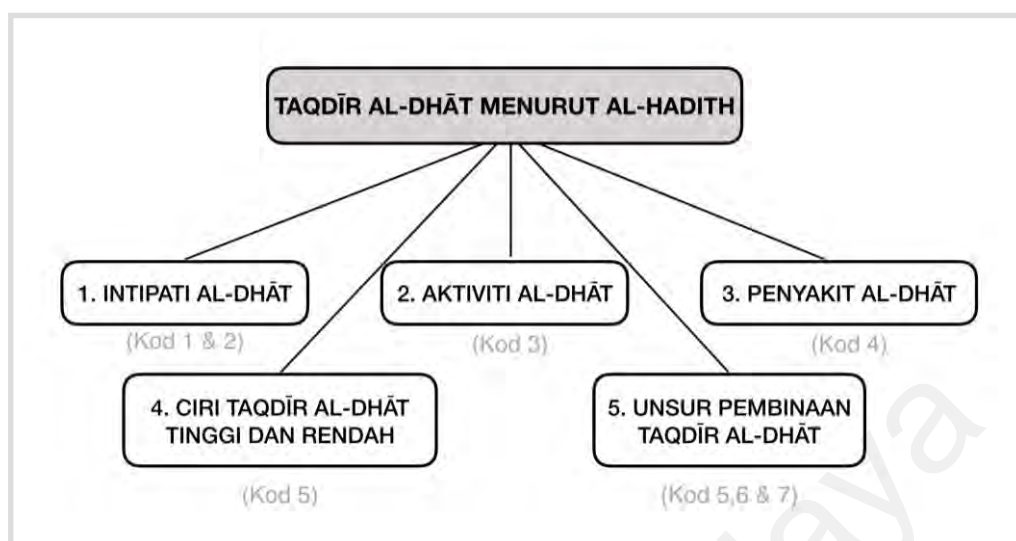
Hadith tematik *taqdīr al-dhāt* yang terkumpul adalah sebanyak 797 hadith. Penulis ringkaskan dapatan dalam jadual berikut :

Jadual 3.2 : Taburan Hadith Tematik *Taqdīr al- Dhāt* Berdasarkan Kod

TABURAN HADITH TEMATIK <i>TAQDĪR AL- DHĀT</i> BERDASARKAN KOD	
KOD	BILANGAN HADITH
Kod 1 : Kalimah <i>al-Nafs</i> (النفس)	10 Hadith
Kod 2 : Kalimah <i>al-Qalb</i> (القلب)	6 Hadith
Kod 3 : <i>A'māl al-Nafs</i> أعمال النفس / أعمال القلوب	80 Hadith
Kod 4 : <i>Amrād al-Nafs</i> أمراض النفس / أمراض القلوب	9 Hadith
Kod 5 : Keadaan dan kalimah yang menunjukkan nilai diri insan أحوال وكلمات تدل على قيمة الإنسان	311 Hadith
Kod 6 : Tatacara dan prinsip Rasulullah s.a.w. dalam memberi motivasi طريقة التحفيز النبوي (ص)	270 Hadith
Kod 7 : Tatacara dan prinsip Rasulullah s.a.w. dalam amar ma'ruf dan nahi munkar أسلوب النبي (ص) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	111 Hadith
JUMLAH HADITH TEMATIK	797 Hadith

Berdasarkan kod dan analisis hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt*, paradigma *taqdīr al-dhāt* terhasil dengan jelas. *Taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith terbahagi kepada 5 dimensi asas, seperti yang digambarkan dalam struktur rajah 3.2 berikut :

Rajah 3.2 : Paradigma *Taqdīr al- Dhāt* Menurut al-Hadith



Intipati *al-dhāt* dapat difahami melalui proses fiqh al-hadith bagi hadith-hadith di bawah Kod 1 (Kalimah *al-Nafs*) dan Kod 2 (Kalimah *al-Qalb*). Aktiviti *al-dhāt* pula jelas dinyatakan dalam hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* Kod 3, manakala penyakit *al-dhāt* dalam hadith-hadith tematik Kod 4. Fiqh al-hadith bagi hadith Kod 5 (Keadaan Dan Kalimah Yang Menunjukkan Nilai Diri Insan) menemukan pengkaji dengan ciri *taqdīr al-dhāt* tinggi, ciri *taqdīr al-dhāt* rendah dan unsur yang berpotensi memberi kesan kepada *taqdīr al-dhāt*.¹⁹⁸ Unsur-unsur yang dapat meningkatkan *taqdīr al-dhāt* pula dapat dikesan melalui hadith-hadith tematik Kod 6 (Tatacara Dan Prinsip Rasulullah s.a.w. Dalam Memberi Motivasi) dan Kod 7 (Tatacara Dan Prinsip Rasulullah s.a.w. Dalam Amr Ma’ruf Dan Nahi Munkar).

Tabwīb baru bagi hadith-hadith tematik ini menjadi asas kepada perbincangan seterusnya, bagi menghuraikan paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith. Paradigma ini akan diringkaskan sebutannya sebagai TAQDHAAH.

¹⁹⁸ Unsur yang boleh memberi kesan kepada *taqdīr al-dhāt* ini bukan sumber *taqdīr al-dhāt*. Unsur ini juga tidak mewakili dan tidak menggambarkan *al-dhāt* ideal menurut konsep *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith. Kekurangan unsur ini tidak mencatatkan *taqdīr al-dhāt* walaupun kewujudannya boleh menjadi penambah nilai kepada *taqdīr al-dhāt*.

3.3 Fiqh al-Hadith Bagi Hadith-Hadith Tematik TAQDHAH

Sub bab ini akan memperincikan huraian fiqh al-hadith bagi hadith-hadith tematik TAQDHAH berdasarkan bahagian-bahagian yang terbina daripada kod unsur *taqdīr al-dhāt*. Setiap sub bab ataupun bahagian-bahagian utama dalam TAQDHAH ini dinamakan sebagai dimensi.

3.3.1 Dimensi 1 TAQDHAH - Intipati *al-Dhāt*

Hadith-hadith tematik yang menyebut kalimah *al-nafs* dan *al-qalb* memberikan gambaran asas *al-dhāt*, unsur yang menjadi asas kepada konsep *taqdīr al-dhāt*.

3.3.1.a. *Al- Dhāt Dalam Frasa Taqdīr al- Dhāt Adalah al-Nafs*

Al-Quran menunjukkan bahawa unsur dalam diri seorang insan yang akan disoal dan dipertanggungjawabkan dalam alam barzakh dan pada hari kiamat ialah *al-nafs*. Firman Allah swt :

يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ بِمُحَادِلُهَا عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

Terjemahan : “Pada hari setiap diri datang membela dirinya sematamata dan setiap diri disempurnakan balasan apa yang dia telah kerjakan (samada baik ataupun jahat) sedang mereka tidak dianiaya sedikitpun.”
Surah al-Nahl (16) : 111

Kalimah *al-nafs* pertama dalam ayat ini adalah jiwa manusia yang dibincangkan, manakala kalimah *al-nafs* kedua adalah makna dari sudut bahasa.¹⁹⁹

Tugas membela diri dalam ayat ini tidak disebut dengan lafaz akal ataupun *al-qalb*. Hal ini menunjukkan bahawa akal dan *al-qalb* adalah wadah bagi *al-nafs* merealisasikan

¹⁹⁹ Ahmad Karrār Ahmad al-Syanqiti, *Māhiyah al-Nafs* (Khurṭūm : Maṭba’ah wa A’mal Hamr, 2005), 7.

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-dimāgh* (otak). Firman Allah swt :

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ

Terjemahan : “Tiap-tiap jiwa akan mengetahui apa yang telah dikerjakannya.”

Surah al-Takwir (81) : 14

Oleh kerana *al-nafs* adalah pusat kawalan diri seseorang, maka *al-nafs* adalah unsur yang akan dipertanggungjawabkan di akhirat kelak. Dengan ini dapat difahami hikmah penggunaan kalimah *al-nafs* dalam ayat-ayat al-Quran yang menyebut tentang balasan dan pertanggungjawaban atas perbuatan dan kesalahan setiap diri insan.

Al-nafs sebagai unsur yang terpenting dalam diri insan, jelas dalam hadith tematik berikut :

كَانَ سَهْلُ بْنُ حُنَيْفٍ وَقَيْسُ بْنُ سَعْدٍ قَاعِدَيْنِ بِالْقَادِسِيَّةِ، فَمَرُّوا عَلَيْهِمَا بِجَنَازَةٍ فَقَامَا. فَقِيلَ لَهُمَا إِنَّهَا مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ، أَمْ مِنْ أَهْلِ الدِّمَّةِ فَقَالَا إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّتْ بِهِ جَنَازَةٌ فَقَامَ فَقِيلَ لَهُ إِنَّهَا جَنَازَةٌ يَهُودِيٍّ. فَقَالَ "أَلَيْسَتْ نَفْسًا."²⁰⁰

Maksudnya : Ketika Sahl bin Hunayf dan Qays bin Sa'ad sedang duduk di Qadisiyyah, satu jenazah dibawa lalu di hadapan mereka, lalu merekapun bangun berdiri. Mereka berdua diberitahu, jenazah itu orang tempatan, ahli zimmah. Mereka berdua menjawab, “Nabi Muhammad s.a.w. pernah dibawa lalu di hadapan baginda s.a.w. satu jenazah lalu baginda bangun berdiri. Ketika itu baginda s.a.w. ditanya, ‘Itu jenazah Yahudi.’ Nabi Muhammad s.a.w. menjawab, ‘Bukankah dia juga satu *nafs*?’

²⁰⁰ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Janāiz, Bab Man Qāma li Janāzah al-Yahudiy, no. Hadith 1250, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1 : 441.

Hadith ini menunjukkan bahawa Nabi s.a.w. berdiri ketika jenazah Yahudi dibawa lalu di hadapan baginda s.a.w. sebagai menghormati unsur jiwa, iaitu *al-dhāt* ataupun *al-nafs* yang telah berpisah daripada jasadnya.²⁰¹ Muḥammad Ibn ‘Uthaymin menjelaskan bahawa baginda berdiri bukan kerana memuliakan jenazah Yahudi tersebut, tetapi lebih kepada kegerunan terhadap peristiwa kematian.²⁰² Oleh itu, didapati bahawa Ibn Hajar al-‘Asqalāni mengatakan, *‘illah* yang jelas datang daripada perkataan Nabi Muḥammad s.a.w. sendiri iaitu "أَلَيْسَتْ نَفْسًا" menunjukkan digalakkan berdiri bagi semua jenazah.²⁰³

Setiap jenazah ada *al-nafs* yang telah berpisah dengan jasadnya.

Dalam hadith lain, iaitu hadith tematik nombor 1251, nyata bahawa *al-nafs* sedang bermonolog ketika jenazah (jasad) sedang dibawa ke kubur. *Al-nafs* yang baik ingin cepat sampai ke kubur, manakala *al-nafs* yang tidak baik adalah sebaliknya. Hadith ini akan dihuraikan di bawah Dimensi 2 TAQDHAH iaitu Aktiviti *al-Dhāt*.

Setiap *al-nafs* yang dicipta telah ditentukan tempatnya sama ada dalam syurga ataupun dalam neraka, juga telah ditentukan sama ada bahagia ataupun menderita. Hal ini diterangkan dalam hadith tematik berikut :

عَنْ عَلِيٍّ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ كُنَّا فِي جَنَازَةٍ فِي بَيْعِ الْعَرَقِدِ ، فَأَتَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفَعَدَّ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ ، وَمَعَهُ مَخْضَرَةٌ فَنَكَّسَ ، فَجَعَلَ يَنْكُثُ بِمِخْضَرَتِهِ ثُمَّ قَالَ " مَا

²⁰¹ Para ulama’ berbeza pandangan tentang hukum berdiri bagi jenazah ahli zimmah. Ada juga mengatakan hukumnya mansukh. Pandangan Imam Bukhari jelas dalam *tarjamah al-bab*.

Lihat perbincangan lanjut dalam Ibn al-Mulaqqin ‘Umar bin ‘Ali, *al-Tawdīh li Syarh al-Jāmi’ al-Sahīh*. (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2008), 9 : 592-594, dan Muḥammad bin ‘Ali bin Muḥammad al-Syawkānī, *Nayl al-Awtār min Asrār Muntaqā al-Akhhār* (Arab Saudi : Dār Ibn Qayyim li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2005), 5 : 147.

²⁰² Muḥammad Bin Saleh al-‘Uthaymin, *Syarh Sahih al-Bukhari* (Qahirah : Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2008), 4:501.

²⁰³ Ibn Hajar al-‘Asqalāni, *Fath al-Bārī bi Syarh Sahīh al-Imām Abī ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī*, (T.tp., al-Maktabah al-Salafiyyah, t.t.), 3 : 181.

مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ، مَا مِنْ نَفْسٍ مَنفُوسَةٍ إِلَّا كُتِبَ مَكَانَهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَإِلَّا قَدْ كُتِبَ
شَقِيَّةً أَوْ سَعِيدَةً²⁰⁴

Maksudnya : Ali r.a. meriwayatkan, ‘Suatu ketika, kami mengebumikan jenazah di Baqi’ al-Gharqad. Kemudian Nabi Muḥammad s.a.w. datang lalu duduk, maka kami pun duduk di sekeliling baginda s.a.w. Baginda s.a.w. 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.’”

Dalam hadith ini, Nabi Muḥammad s.a.w. memberi isyarat bahawa :

1. *Taqdīr al-dhāt* ataupun anggaran harga diri yang sebenar terletak pada nilai *al-nafs*.
2. Kemuncak nilai *al-nafs* terletak pada bahagia dan derita iaitu mendapat syurga ataupun neraka.

Al-nafs juga mampu melakukan sesuatu dan mempunyai sifat tertentu dalam kadar yang ditetapkan untuknya seperti ‘mengetahui’²⁰⁵, ‘kering’²⁰⁶, ‘berangan dan mengharap’²⁰⁷ serta ‘berpengalaman dan bermonolog’²⁰⁸.

Kemandirian *al-nafs* sebagai unsur yang wujud dalam diri seorang insan dan juga perbezaannya dengan *al-rūḥ* jelas dalam doa dalam hadith tematik berikut :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إِذَا أَوَى أَحَدُكُمْ إِلَى فِرَاشِهِ فَلْيَنْفُضْ
فِرَاشَهُ بِدَاخِلَةِ إِزَارِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي مَا خَلَفَهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ يَقُولُ بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتُ جَنِي،

²⁰⁴ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Janaiz, Bab Man Qama li Janazah al-Yahudiy, no. Hadith 1296, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 458.

²⁰⁵ Hadith nombor 992, dalam frasa hadith : وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ :

²⁰⁶ Hadith nombor 5825, dalam frasa hadith : لَا يَقُولُ أَحَدُكُمْ خُبَيْتٌ نَفْسِي. وَلَكِنْ لِيَقُلْ لِقَسْتِ نَفْسِي :

²⁰⁷ Hadith nombor 5889, dalam frasa hadith : وَالنَّفْسُ مَمْنَى وَتَشْتَهِي، وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَيُكَذِّبُهُ :

²⁰⁸ Hadith nombor 6614, dalam frasa hadith : الرُّؤْيَا ثَلَاثٌ حَدِيثُ النَّفْسِ، وَتَخْوِيفُ الشَّيْطَانِ، وَبُشْرَى مِنَ اللَّهِ.

Hadith al-nafs ialah bisikan ataupun monolog jiwa seseorang semasa jaga, kemudian dia melihat gambaran monolog tersebut dalam mimpinya

وَبِكَ أَرْفَعُهُ، إِنْ أَمْسَكَتَ نَفْسِي فَارْحَمْهَا، وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ
الصَّالِحِينَ²⁰⁹

Maksudnya : Abū Hurairah meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda :“Apabila salah seorang daripada kamu hendak tidur, hendaklah kebaskan tempat tidur dengan bahagian tepi/hujung²¹⁰ kain sarungnya, 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.”

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 فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ
وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

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.

(Al-Zumar 39 : 42)

Ayat dan hadith tematik ini menjelaskan bahawa semasa tidur, *al-nafs* keluar daripada jasad dan ‘ditahan’ oleh Allah swt, dan Allah swt akan kembalikan *al-nafs* itu kepada jasad sekiranya seseorang itu tidak mati dalam tidurnya. Jika seseorang itu ditakdirkan mati dalam tidur, *al-nafs* tidak dikembalikan, dan *al-rūḥ* pula yang akan keluar daripada jasadnya.

Hadith ini memberi isyarat :

²⁰⁹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Da‘awat, Bab al-Ta’awwudh wa al-Qiraah ‘inda al-Nawm, no. Hadith 5961, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2329.

²¹⁰ Lihat perbezaan makna داخله dalam Ibn al-Mulaqqin ‘Umar bin ‘Ali, *Al-Tawḍīḥ li Syarḥ al-Jami’ al-Ṣaḥīḥ* (Qatar : Wazārah al-Awqāf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2008), 29 : 224.

1. Unsur *al-nafs* adalah unsur mandiri yang perlu diberi perhatian, sehingga Nabi Muhammad s.a.w. menganjurkan agar mendoakan unsur ini secara khusus sebelum tidur.
2. Unsur *al-nafs* adalah unsur sebenar *al-dhāt*, kerana apabila seseorang itu tidur, dia tidak lagi dipertanggungjawabkan untuk melakukan sesuatu kerana ‘diri’ sebenar sudah keluar dari jasad semasa dia tidur. Diri sebenar tidak ada pada jasad.

3.3.1.b *Al-Qalb* Adalah Struktur *al-Nafs*

Pengertian *al-qalb* telah dibincangkan dalam Bab Pertama, dengan kesimpulan bahawa dalam *al-qalb* dan *al-nafs* merujuk kepada perkara yang hampir sama fungsinya. Namun demikian, al-Quran menggunakan kalimah *al-nafs* apabila merujuk kepada unsur dalam seorang insan yang akan disoal dan dipertanggungjawabkan di alam barzakh dan hari kiamat. Ini menunjukkan bahawa *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-dimāgh* (otak).

Dalam Bab Pertama, telah dinyatakan bahawa *fuād* dan *qalb* (jika fungsinya sebagai memilih yang baik dan buruk adalah fungsi yang disebut sebagai *majāz*) adalah salah satu struktur ataupun komponen yang ada dalam *al-nafs*, sebagaimana otak, sendi, jantung dan limpa menjadi struktur dan komponen bagi jasad.

Lafaz dan keterangan tentang *al-qalb* dalam hadith-hadith tematik membantu *al-nafs* difahami dengan lebih mendalam. Sebagai wadah bagi *al-nafs*, *al-qalb* adalah jasad, sama

ada fungsi *al-qalb* sebagai ‘memahami sesuatu’ adalah secara hakiki ataupun *majāzi*. *Al-qalb* sebagai anggota jasad jelas dalam hadith tematik nombor 52 :

عن النُّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ، يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ :
 أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْعَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ.
 أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ.²¹¹

Maksudnya : Al-Nu'man bin Basyir meriwayatkan, “Saya mendengar Nabi Muhammad s.a.w. bersabda : ‘Ketahuilah dalam jasad ada segumpal daging, apabila baik maka baiklah seluruh jasad, apabila rosak rosaklah seluruh jasad. Ketahuilah, itulah jantung.’”

Al-qalb dalam hadith tematik dijelaskan sebagai unsur yang memiliki sifat dan aktiviti sendiri seperti bersedih,²¹² mulia,²¹³ boleh dibersihkan,²¹⁴ dan sentiasa merasa muda.²¹⁵ Oleh kerana *al-qalb* adalah struktur *al-nafs*, maka aktiviti *al-nafs* dan *al-qalb* sebenarnya merujuk kepada perkara yang sama. Hal ini akan dijelaskan lanjut dalam Dimensi 2 TAQDHAH, iaitu perbincangan tentang aktiviti *al-dhāt* ataupun *al-nafs*.

Terdapat 2 hadith sokongan yang menunjukkan bahawa *al-qalb* adalah struktur bagi unsur *al-nafs*. Hadith pertama adalah hadith riwayat Zayd bin Arqam :

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 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 تَشْبَعُ وَمِنْ دَعْوَةٍ لَا
 يُسْتَجَابُ لَهَا " ²¹⁶

²¹¹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Imān, Bab Man Istabrah li Dinihi, no. Hadith 52, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 :. 29.

²¹² Hadith nombor 1241, dalam frasa hadith : إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ، وَالْقَلْبَ يَجْرُنُ، وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا،
 dan hadith nombor 1242, dalam frasa hadith : أَلَا تَسْمَعُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّبُ بِدَمْعِ الْعَيْنِ، وَلَا يَجْرُنُ الْقَلْبُ

²¹³ Hadith nombor 5829, dalam frasa hadith : إِنَّمَا الْكَرِيمُ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ

²¹⁴ Hadith nombor 6007, dalam frasa hadith : اللَّهُمَّ اغْسِلْ قَلْبِي بِمَاءِ التَّلَاحِ وَالْبَرَدِ، وَنَقِّ قَلْبِي مِنَ الْخَطَايَا، كَمَا نَقَيْتَ الثَّوْبَ الْأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ

²¹⁵ Hadith nombor 6057, dalam frasa hadith : لَا يَزَالُ قَلْبُ الْكَبِيرِ شَائِبًا فِي اثْنَتَيْنِ فِي حُبِّ الدُّنْيَا، وَطُولِ الْأَمَلِ

²¹⁶ Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*. Kitāb al-Zikr, wa al-Du’a, wa al-Taubah, wa al-Istighfar, Bab al-Ta’awwudh Min Syarr Ma ‘Amila wa min Syarr Ma Lam Ya’mal, no. Hadith 2722. (Mansurah : Maktabah al-Iman, t.t.) 1347.

Terjemahan : Zaid bin Arqam meriwayatkan, katanya, : “Saya cuma hendak katakan kepada kamu sebagaimana yang selalu Rasulullah s.a.w. 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.”

Hadith ini menerangkan bahawa unsur *al-nafs* dalam diri insan perlu dibersihkan dan diisi dengan taqwa. Taqwa yang diperlukan oleh *al-nafs* itu pula dijelaskan kedudukannya dalam hadith kedua iaitu terletak di bahagian dada, kerana Nabi s.a.w. meletakkan tangannya ke dada semasa menyebut sebanyak 3 kali, ‘التقوى ههنا’.²¹⁷ Dimaklumi bahawa jantung terletak di bahagian dada. Manakala *al-nafs*, tidak dinyatakan pusat kawalannya dalam kedua-dua hadith ini. Namun menurut teori Dr Aḥmad Karrār Aḥmad al-Syanqiti, pusat kawalan *al-nafs* berada di bahagian kepala.²¹⁸ Semua ini menjelaskan kaitan di antara jantung dan otak sebagai organ bagi jasad dan juga sebagai struktur bagi unsur *al-nafs*.

Al-nafs dalam hadith-hadith tematik jelas sebagai unsur mandiri yang terpenting dalam diri insan. Manakala *al-qalb* bersifat anggota fizikal yang memiliki dua tugas, iaitu sebagai struktur bagi jasad dan juga struktur bagi *al-nafs*. Isyarat bahawa *al-qalb* adalah struktur bagi *al-nafs* juga disebut oleh Ibn ‘Āsyūr apabila beliau mengatakan maksud frasa *الزكاء النفسي قلب سليم* merujuk kepada *الزكاء النفسي*.²¹⁹

²¹⁷ Hadith penuh lihat Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim*. Kitab al-Birr, wa al-Sil, wa al-Adab, Bab Tahrim Zulm al-Muslim wa Khadhlihi wa Ihtiqārihi wa Damihi wa ‘Irdihi wa Mālihi, no. Hadith 2564. (Mansurah : Maktabah al-Iman, t.t.) 1279.

²¹⁸ Aḥmad Karrār Aḥmad al-Syanqiti, *Māhiyah al-Nafs*. (Khurṭūm : Matba’ah wa A’mal Hamr, 2005) 112-123.

²¹⁹ Ibn ‘Āsyūr Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia : al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), 19: 150.

3.3.1.c Kesimpulan Dan Kepentingan Memahami *al-Dhāt* Sebagai *al-Nafs*

Intipati *al-dhāt* menurut hadith-hadith tematik menyediakan asas paling utama dalam menjelaskan paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith. *Al-dhāt* adalah satu unsur yang jelas kewujudan, hakikat sifatnya, dan kemandiriannya sebagai unsur yang mengawal aktiviti jasad dan pemikiran seseorang insan, iaitu *al-nafs*. Apabila subjek yang hendak dianggarkan dan dinilai ialah *al-nafs*, penilaian dan anggaran nilai diri meliputi dari segenap aspek sama ada spiritual, mental dan fizikal dengan berpandukan piawaian yang jelas, kerana *al-nafs* akan memandu keputusan, pemikiran dan tingkahlaku.

3.3.2 Dimensi 2 TAQDHAH - Aktiviti Dan Sifat *al-Nafs*

Hadith-hadith tematik TAQDHAH memberi isyarat bahawa *al-nafs* mempunyai ciri dan aktiviti sendiri. Jadual ringkasan hasil analisis aktiviti *al-nafs* dalam frasa hadith secara lengkap disertakan dalam Lampiran dan 10 hadith sampel telah dikemukakan dalam Bab Kedua.

Aktiviti dan sifat *al-nafs* (*al-dhat*) dalam hadith-hadith tematik terbahagi kepada 4 kategori iaitu :

3.3.2.a. Aktiviti *al-Nafs* (*al-Dhāt*) Berkaitan Hubungan Dengan Tuhan

Aktiviti *al-nafs* dalam kategori ini ialah beriman, berserah diri kepada Allah, bersyukur, memerlukan perlindungan Allah daripada syaitan, ingat kepada Allah, berharap Allah melepaskan kesusahan yang dihadapi dengan melepaskan hutang orang lain, mengharapkan ganjaran, keredaan dan perlindungan Allah, takut, taqwa, tawakkal, dan taubat.

Mengenal Allah dan memahami agama adalah salah satu daripada amal *al-nafs*. Adalah menarik apabila penulis dapati *tarjamah al-bab* Imam Bukhari menguatkan kenyataan ini apabila beliau mengatakan, ‘والمعرفة فعل القلب’ dalam menjelaskan hadith ke-20.²²⁰

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَرَهُمْ مِنْ الْأَعْمَالِ بِمَا يُطِيقُونَ قَالُوا إِنَّا لَسْنَا كَهَيْئَتِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ عَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ. فَيَعْزُبُ حَتَّى يُعْرِفَ الْعِزْبُ فِي وَجْهِهِ ثُمَّ يَقُولُ " إِنَّ اتَّقَاكُمْ وَأَعَلَمَكُمْ بِاللَّهِ أَنَا " . 221

Terjemahan : ‘Aisyah r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. apabila menyuruh para sahabatnya melakukan sesuatu amalan, baginda menyuruh sesuatu yang mampu mereka lakukan. (Tetapi) Mereka (pernah) berkata, “Kami tidak sepertimu wahai Rasulullah. Allah sudah mengampunkan kesalahanmu baik yang telah lepas mahupun yang akan datang.’ Rasulullah s.a.w. marah, sampai kelihatan kemarahan pada wajahnya kemudian bersabda, ‘Sesungguhnya aku adalah orang yang paling bertaqwa dan paling mengetahui tentang Allah s.w.t. di kalangan kamu.’

Apabila *al-qalb* adalah satu struktur dalam sistem *al-nafs*, maka keadaan ini menjawab persoalan mengapa *al-nafs* juga disifatkan sebagai keras²²² dan berkeinginan serta berniat buruk.²²³ Antara hadith yang memberi isyarat aktiviti *al-nafs* dalam kategori ini ialah hadith 1069 :

عَنْ طَاوُسِ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَتَهَجَّدُ قَالَ اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الْحَمْدُ لَكَ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَأَنْتَ الْحَقُّ وَوَعْدُكَ الْحَقُّ وَلِقَاؤُكَ حَقٌّ وَقَوْلُكَ حَقٌّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالنَّبِيُّونَ حَقٌّ وَمُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

²²⁰ Pada frasa *إن اتقاكم وأعلمكم بالله أنا* .

²²¹ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Imān, Bab Qawl al-Nabī ‘Ana A'lamu kum billah' wa anna al-Ma'rifah Fi'l al-Qalb, no. Hadith 20, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 16.

²²² Berdasarkan hadith 5825, pada frasa *لقسست نفسي* . Lihat jadual Analisis Kod 2.

²²³ Berdasarkan hadith 5889, pada frasa *والنفس تمنى وتشتهي* . Lihat jadual Analisis Kod 2

وَسَلِّمْ حَقُّ وَالسَّاعَةَ حَقُّ اللَّهُمَّ لَكَ أَسَلَمْتُ وَبِكَ آمَنْتُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْكَ أُنَبْتُ
 وَبِكَ حَاصَمْتُ وَإِلَيْكَ حَاكَمْتُ فَاعْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ
 أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَوْ لَا إِلَهَ غَيْرُكَ.²²⁴

Terjemahan : Ṭawus mendengar Ibn ‘Abbās r.a. berkata, bahawa apabila Nabi Muḥammad s.a.w. bangun solat malam baginda berdoa, “Ya Allah, bagiMu segala pujian, Engkau mentadbir langit-langit dan bumi seisinya. BagiMu segala pujian, bagi Mu segala kekuasaan di langit dan bumi seisinya. BagiMu segala pujian, Engkau cahayakan segala langit dan bumi. BagiMu segala pujian, Engkau adalah Tuhan yang benar, janjiMu benar, pertemuan denganMu benar, kataMu benar, syurga benar, neraka benar, nabi-nabi itu benar, Muḥammad s.a.w. itu benar, dan kiamat itu benar. Ya Allah, kepadaMu aku berserah, kepadaMu aku beriman, padaMu aku bertawakkal, kepadaMu aku kembali, keranaMu aku berlawan, kepadaMu aku memohon dan membuat keputusan. Ampunkan dosa yang aku dahulukan dan dosa yang aku kemudikan, dosa yang aku sembunyikan dan aku terangkan, Engkaulah Pemula dan Engkaulah Yang Mengakhiri, tiada Tuhan yang berhak disembah melainkanMu.”

Hadith ini menunjukkan beberapa aktiviti *al-dhat* dalam kategori ini, iaitu aktiviti yang melibatkan hubungannya dengan Tuhan. Aktiviti tersebut antaranya ialah beriman, bertawakkal, bertaubat, berharap dan niat.

Iman adalah keperluan utana *al-nafs*, kerana percaya kepada Tuhan dan bertuhan itu adalah fitrah *al-nafs*. Sekalipun seorang insan belum mengenal Allah, fitrahnya tetap mencari satu kuasa untuk dia bergantung harap dan memohon sesuatu. Selagi belum mengenal dan beriman kepada Allah, *al-nafs* akan celaru dan sentiasa menghubungkan dirinya dengan sesuatu yang dianggap berkuasa. Hanya beriman dengan cara yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad s.a.w. sahaja yang akan memenuhi keperluan *al-nafs* secara total.

²²⁴ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-Tahajjud, Bab al-Tahajjud bi al-Layl, no. Hadith 1069, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1 : 377.

Tawakkal ialah menyerahkan urusan dan keputusan Allah s.w.t. sambil mengusahakan apa yang diperintahkanNya, mengembalikan segala urusan dalam semua keadaan kepadaNya serta memutuskan semua bentuk pergantungan jiwa, melainkan dengan Allah.²²⁵ Muḥammad bin Ibrahim al-Tuwaijri mengatakan bahawa bertawakkal adalah sebahagian daripada agama, dan sebahagian lagi ialah bertaubat, kembali kepada Allah. Ini kerana agama terdiri daripada 2 unsur utama, iaitu isti'nah dan ibadah. Tawakkal adalah manifestasi *istiā'nah*, manakala *inābah* adalah manifestasi ibadah.²²⁶ Iman dan tawakkal adalah amalan *al-nafs* dan keduanya saling melengkapi. Tanda iman ialah bertawakkal kepada Allah dan tidak akan wujud tawakkal tanpa iman kepada Allah. Firman Allah swt :

وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Terjemahan : Dan hanya kepada Allah hendaknya kamu bertawakkal, jika kamu benar-benar orang yang beriman.

Surah al -Maidah (5) : 23

Aktiviti-aktiviti *al-nafs* dalam kategori ini menunjukkan fitrah *al-nafs* memerlukan perhubungan antara seorang hamba dengan Tuhan. Insan yang menolak kewujudan *al-nafs* yang merupakan dirinya sendiri, dan menolak kewujudan Tuhan yang merupakan Pencipta dirinya akan mengalami krisis identiti, tidak menemukan kebahagiaan sebenar dan tidak mungkin berada dalam situasi *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut konsep TAQDHAH.

3.3.2.b. Aktiviti *al-Nafs (al-Dhāt)* Dalam Keadaan Terbaik

Analisis hadith-hadith tematik menemukan bahawa aktiviti *al-nafs* ataupun *al-dhat* dalam kategori ini ialah bahagia, berasa cukup dan kaya, berusaha untuk sabar, menahan

²²⁵ Muḥammad bin Ibrahim al-Tuwaijri, *Mawsu'ah Fiqh al-Qulub* (' Amman : Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2006) 1854.

²²⁶ *Ibid*, 1851.

diri daripada melakukan perkara haram, menahan diri daripada meminta-minta daripada manusia, memahami agama dengan cara mendalam dan tenang.

Aktiviti *al-nafs* dalam kategori ini dipuji secara langsung ataupun tidak langsung oleh Nabi dalam hadith-hadith tematik TAQDHAH, dan hanya dapat dicapai apabila keperluan fitrah iaitu dalam kategori pertama dipenuhi, iaitu keperluan kepada hubungannya dengan Allah swt sebagai Penciptanya.

Seseorang individu yang *al-dhāt*nya berada dalam kondisi ini boleh didiagnosis sebagai individu yang memiliki *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut TAQDHAH. Definisi dan ciri *taqdīr al-dhāt* tinggi dihuraikan lanjut dalam Bab 4 TAQDHAH, iaitu Ciri *Taqdīr al-Dhāt* Tinggi Dan Ciri *Taqdīr al-Dhāt* Rendah.

Antara hadith tematik TAQDHAH yang memberi isyarat aktiviti *al-dhāt* dalam kategori ini ialah hadith 1361 :

عن حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ، وَخَيْرُ الصَّدَقَةِ عَنْ ظَهْرِ غَنَى، وَمَنْ يَسْتَعْفِفْ يُعِفَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللَّهُ. ²²⁷

Terjemahan : Hakim bin r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda : “Tangan di atas lebih mulia daripada tangan di bawah. Mulakan sedekah kepada ahli keluargamu, dan sedekah terbaik ialah sedekah yang apabila diberi, pemberi tetap berkecukupan keperluannya.²²⁸ Sesiapa yang menahan diri daripada meminta-minta, Allah akan memeliharanya daripada meminta-minta, dan sesiapa yang berasa cukup dengan apa yang ada, Allah akan mencukupkan keperluannya.”

²²⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥih al-Bukhārī*, Kitāb al-Zakāh, Bab Lā Sadaqah Illā ‘alā Zahri al-Ghinā, no. hadith 1361, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 518.

²²⁸ Lihat ulasan hadith dalam Ibn al-Mulaqqin ‘Umar bin ‘Ali, *al-Tawdīḥ li Syarḥ al-Jāmi’ al-Saḥih*. (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2008), 10: 319.

Menahan diri daripada meminta-minta dan berasa cukup dengan apa yang ada adalah aktiviti *al-dhāt*. Hadith ini menunjukkan pengiktirafan dan bantuan Allah s.w.t. kepada *al-dhāt* dalam keadaan ini, sekaligus menjadi tanda aras *taqdīr al-dhāt* tinggi. Namun faktor pendorong utama kepada *al-dhāt* menahan diri dan berasa cukup ialah kerana hubungan *al-dhāt* itu dengan Allah, dengan mengharapkan pertolongan dan kurniaan Allah.

Amal *al-nafs* lain dalam kategori ini yang dipuji oleh Rasulullah s.a.w. ialah malu, sehingga dirangkaikan dengan iman, sebagaimana disebut dalam hadith tematik berikut :

عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى رَجُلٍ مِنَ
الْأَنْصَارِ وَهُوَ يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "دَعُهُ فَإِنَّ
الْحَيَاءَ مِنَ الْإِيمَانِ"²²⁹

Terjemahan : Salim bin ‘Abdillah, daripada ayahnya, r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. lalu dekat seorang lelaki yang sedang menasihati saudaranya. Baginda bersabda : “Biarkan dia, kerana malu itu sebahagian daripada iman.”

Hadith ini memberi panduan bahawa bukan semua malu itu memberi tanda *taqdīr al-dhāt* rendah. Malu yang sesuai dengan kondisi semasa diiktiraf dalam hadith sebagai tanda iman, sekaligus memberi tanda aras *taqdīr al-dhāt* tinggi seseorang individu.

3.3.2.c. Reaksi *al-Dhāt* Terhadap Sesuatu

Aktiviti *al-dhāt* ataupun *al-nafs* dalam kategori ini ialah bimbang, takut, cinta, dengki, iri hati, malu, hampa, marah, kagum, mencurigai, menyangka buruk, menyesal, waswas dan takut miskin.

²²⁹ Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-Imān, Bab al-Hayā’ min al-Imān, no. Hadith 24, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 17.

Hadith-hadith tematik menunjukkan bahawa reaksi *al-nafs* terhadap sesuatu memerlukan bimbingan supaya tetap berada dalam keadaan baik. Sebagai contoh, menyesali perbuatan dosa adalah amalan yang dituntut, begitu juga dengan iri hati (*ghibtah*). Menyesal adalah aktiviti *al-nafs* yang perlu dibimbing agar tidak melepasi had sehingga putus asa daripada rahmat dan keampunan Allah.s.w.t. *Ghibtah* ataupun iri hati juga aktiviti *al-nafs*, suatu reaksi apabila melihat kelebihan orang lain, dibimbing oleh Nabi Muhammad s.a.w. dalam hadith agar iri hati dijuruskan hanya kepada orang yang memiliki harta dan ilmu agama yang digunakan dengan cara yang betul. Demikian juga marah, *al-nafs* perlu dibimbing agar meluahkan kemarahan pada tempat dan waktu yang sesuai supaya marah tersebut membawa kesan positif, khususnya marah apabila kedudukan agama terancam.

3.3.2.d. Aktiviti Dan Sifat Fitrah *Al-dhāt*

Al-nafs ataupun *al-dhāt* asalnya suci bersih, namun berpotensi menjadi kotor dan keras. *Al-dhāt* boleh mengalami jemu, penat, suka, tidak suka dan berminat terhadap sesuatu, berangan kaya, mengalami mimpi baik, dan mengalami mimpi buruk.

Al-dhāt ataupun *al-nafs* adalah entiti yang menggerakkan niat dan inginkan sesuatu, namun *al-nafs* juga mengalami lintasan sesuatu. *Al-nafs* secara fitrahnya suka luas rezeki dan panjang umur, suka perkara mudah, tidak suka perkara susah, serta boleh terlintas dan teringatkan sesuatu.

Al-nafs boleh menjadi bersih dengan wudhu'. *Al-nafs* juga akan menjawab soalan dalam kubur, bersifat benar dan tidak dapat berbohong semasa menjawab soalan dalam kubur, malah boleh menjerit dan suaranya boleh didengari makhluk lain melainkan manusia dan jin. *Al-nafs* baik ingin cepat ke kubur manakala *al-nafs* yang tidak baik takut dibawa ke

kubur. *Al-nafs* semasa di dalam kubur, sama ada *al-nafs* itu baik ataupun tidak baik, juga dapat melihat tempatnya yang sebenar. *Al-nafs* yang baik ditunjukkan tempatnya di dalam syurga, manakala *al-nafs* yang tidak baik ditunjukkan tempatnya di dalam neraka.

Antara hadith tematik TAQDHAH yang memberi isyarat aktiviti *al-dhāt* ataupun *al-nafs* dalam kategori ini ialah hadith 1251 seperti berikut :

عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا
وُضِعَتِ الْجِنَازَةُ وَاحْتَمَلَهَا الرَّجَالُ عَلَى أَعْنَاقِهِمْ، فَإِنْ كَانَتْ صَالِحَةً قَالَتْ قَدِّمُونِي. وَإِنْ
كَانَتْ غَيِّرَ صَالِحَةٍ قَالَتْ يَا وَيْلَهَا أَيَّنْ يَذْهَبُونَ بِهَا يَسْمَعُ صَوْتَهَا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا
الْإِنْسَانَ، وَلَوْ سَمِعَهُ صَعَقَ.»²³⁰

Terjemahan : Abū Sa'id al-Khudri r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda : “Apabila jenazah diletakkan dan diusung di atas bahu para lelaki pengusung jenazah, jiwa yang baik akan berkata, ‘Cepatlah bawaku ke kubur.’ Manakala jiwa yang tidak baik akan berkata, ‘Malang sungguh nasib, ke mana mereka akan membawanya.’ Suara jiwa itu didengari oleh semua makhluk kecuali insan. Kalau ada insan yang mendengarnya, dia pasti akan pengsan.”

Hadith ini menyatakan bahawa *al-nafs* mempunyai sifat semulajadi yang telah ditentukan oleh Allah swt. *Al-nafs* yang baik dan *al-nafs* yang tidak baik mempunyai keinginan yang berbeza. *Al-nafs* yang baik suka hendak sampai ke kubur dengan segera.²³¹ Sebaliknya *al-nafs* yang jahat akan risau dan bimbang ketika dibawa ke kubur.

Al-nafs juga yang berperanan menjawab soalan malaikat dalam kubur, melihat nikmat syurga dan merasai azab semasa dalam kubur dan menjerit sekiranya kesakitan. *Al-nafs* tidak dapat berbohong sebaliknya menjawab berdasarkan apa yang diusahakan dan

²³⁰ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Janāiz, Bab Haml al-Rijāl al-Jināzah dūna al-Nisā’, no. Hadith 1251, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 442.

²³¹ Hadith ini menunjukkan bahawa ketika ini, *al-nafs* sudah kembali kepada jasad setelah berpisah dengan jasad ketika mati pada peringkat awal. Teori perpisahan *al-nafs* dan *al-rūḥ* dengan jasad ketika mati serta *al-nafs* kembali semula kepada jasad sejurus selepas mati dinyatakan oleh Aḥmad Karrār Aḥmad al-Syanqīti. Lihat Aḥmad Karrār Aḥmad al-Syanqīti, *Māhiyah al-Nafs* (Khurṭūm : Matba’ah wa A’mal Hamr, 2005) 52.

diyakini semasa hidup di alam dunia. Semua ini dijelaskan dalam hadith tematik nombor

1273 :

عَنْ أَنَسٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " الْعَبْدُ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ ، وَتُوِّيَ وَذَهَبَ أَصْحَابُهُ حَتَّى إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ ، أَتَاهُ مَلَكَانِ فَأَقْعَدَاهُ فَيَقُولَانِ لَهُ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُولُ أَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ . فَيَقَالُ انظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ ، أَبَدَلَكَ اللَّهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الْجَنَّةِ . قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا . وَأَمَّا الْكَافِرُ . أَوْ الْمُنَافِقُ . فَيَقُولُ لَا أَدْرِي ، كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ . فَيَقَالُ لَا دَرَيْتَ وَلَا تَلَيْتَ . ثُمَّ يُضْرَبُ بِمِطْرَقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً بَيْنَ أُذُنَيْهِ ، فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ إِلَّا الثَّقَلَيْنِ " .²³²

Terjemahan : Anas r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda : “Apabila seorang hamba diletakkan ke dalam kuburnya, dan sebaik sahaja sahabat dan ahli keluarganya berpaling dan bergerak hendak pulang sehingga dia mendengar tapak kaki mereka, dua malaikat datang kepadanya. Mereka mendudukkannya dan bertanya kepadanya, ‘Apa pendapatmu tentang orang ini, iaitu Muḥammad s.a.w.? Dia menjawab, ‘Aku percaya bahawa dia adalah hamba Allah dan utusanNya.’ Dikatakan kepadanya, ‘Lihatlah tempatmu di dalam neraka itu. Allah telah tukarkannya dengan satu tempat di dalam syurga.’ Nabi Muḥammad s.a.w. menyambung lagi, ‘Maka dia melihat kedua-dua tempat itu. Manakala orang kafir ataupun munafiq pula, dia menjawab, ‘Saya tidak pasti. Saya sebut sepertimana orang ramai sebut.’ Dikatakan kepadanya, ‘Kamu tidak pasti dan kamu tidak peduli.’ Kemudian dia dipukul dengan pemukul besi di antara dua telinganya (di atas kepalanya), maka dia bertempik dengan tempikan yang didengari oleh semua melainkan jin dan manusia.’

Isyarat bagi pusat kawalan ataupun pusat aktiviti *al-nafs* dapat difahami daripada hadith tematik nombor 1290.

عن أنس رضي الله عنه : كان غلام يهودي يخدم النبي صلى الله عليه وسلم فمرض ، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له : أسلم. فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال له : أطع أبا القاسم. فأسلم، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول : الحمد لله الذي أنقذه من النار²³³.

Terjemahan : Anas r.a. meriwayatkan tentang seorang remaja Yahudi yang selalu berkhidmat kepada Nabi Muḥammad s.a.w. Remaja itu

²³² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitāb al-Janāiz, Bab al-Mayyit Yasma’u Khafqa al-Ni’āl, no. Hadith 1273, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 448.

²³³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitāb al-Janāiz, Bab Idha Aslama al-Sabiy fa Māta, no. hadith 1290, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 455.

jatuh sakit, lalu Nabi Muḥammad s.a.w. menziarahinya, dan duduk dekat kepalanya. Nabi s.a.w. berkata, ‘Masuklah Islam.’ Remaja itu memandang bapanya yang duduk dekatnya. Bapanya berkata, ‘Taatlah kepada Abū al-Qasim.’ Remaja itupun masuk Islam. Selepas itu Nabi Muḥammad s.a.w. keluar dan berkata, ‘Segala pujian hanya bagi Allah yang melepaskannya daripada api neraka.’”

Nabi Muḥammad s.a.w. ingin mengajak dan memujuk budak Yahudi tersebut agar menerima agama Islam. Posisi yang dipilih oleh baginda s.a.w. ialah posisi yang paling dekat dan paling strategik untuk tujuan tersebut, iaitu dekat kepalanya. Hadith ini secara tidak langsung memberi isyarat bahawa Nabi s.a.w. ingin mempengaruhi *al-nafs* supaya menerima Islam, dan pusat kawalan *al-nafs* adalah di bahagian kepala. Muḥammad bin Saleh al-’Uthaymin mengatakan bahawa hadith ini menjadi dalil keperluan berlemah lembut dan bersopan dengan orang sakit, kerana Nabi s.a.w. duduk dekat kepala budak itu, dan keadaan ini paling hampir dengan *al-qalb*.²³⁴

Dalam Bab Pertama dan Kedua, telah dibincangkan tentang *al-qalb* sebagai salah satu struktur *al-nafs*. Hadith 1290 ini memberi isyarat pusat kawalan *al-nafs* ialah di bahagian kepala. Menurut hadith lain sebagaimana yang direkodkan oleh Imam Muslim pula, *al-qalb* itu terletak di dada, kerana Nabi s.a.w. meletakkan tangannya ke dada semasa menyebut, ‘التقوى ههنا’.²³⁵ Kedua-dua hadith ini zahirnya tampak bertentangan namun percanggahan ini boleh diselesaikan dengan dua sudut andaian :

1. *Al-qalb* adalah struktur bagi *al-nafs*. Meskipun tampak seperti berbeza, pusat kawalan utama adalah *al-nafs*. Hal ini dapat difahami dengan membuat perbandingan pendengaran dan penglihatan adalah struktur bagi jasad. Alat penglihatan pada mata dan alat pendengaran telinga tidak menafikan kedua-duanya adalah komponen jasad.

²³⁴ Muḥammad Bin Saleh al-’Uthaymin, *Syarh Sahih al-Bukhari*, (Qahirah : Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2008), 4 : 574.

²³⁵ Hadith penuh lihat Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim*. Kitab al-Birr, wa al-Silah, wa al-Adab, Bab Tahrir Zulm al-Muslim wa Khadhlihi wa Ihtiqārihi wa Damihi wa ‘Irdihi wa Mālihi, no. Hadith 2564. (Mansurah : Maktabah al-Iman, t.t.) 1279.

2. Fungsi *al-qalb* sebagai tempat memahami dan berfikir adalah fungsi yang disebut dalam bentuk *majāz mursal*. Ibn ‘Āsyur dalam mentafsirkan ayat 46 Surah al-Hajj mengatakan, 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). Hal ini dijelaskan lagi dengan huraian hujung ayat (ولكن تعمى القلوب التي في الصدور .). 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.

Teori kedudukan pusat kawalan *al-nafs* di bahagian kepala (otak) turut dikemukakan oleh Dr Aḥmad Karrār Aḥmad al-Syanqiti.²³⁶

²³⁶ Aḥmad Karrār Aḥmad al-Syanqiti, *Māhiyah al-Nafs* (Khurṭūm : Matba’ah wa A’mal Hamr, 2005), 112-123.

Satu lagi hadith tematik TAQDHAH yang memberi isyarat bahawa *al-nafs* mempunyai aktiviti fitrah yang tidak diusahakan ialah hadith 6614.

عن مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا افْتَرَبَ الزَّمَانُ لَمْ تَكُ تَكْذِبُ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ، وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ " . قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَنَا أَقُولُ هَذِهِ قَالَ وَكَانَ يُقَالُ الرَّؤْيَا ثَلَاثٌ حَدِيثُ النَّفْسِ، وَتَخْوِيفُ الشَّيْطَانِ، وَبُشْرَى مِنَ اللَّهِ، فَمَنْ رَأَى شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلَا يَفْضُهُ عَلَى أَحَدٍ، وَلِيَقُمْ فَلْيُصَلِّ".²³⁷

Terjemahan : Muḥammad bin Sirin mendengar Abū Hurairah melaporkan, Rasulullah s.a.w. bersabda, “Apabila kiamat sudah dekat, mimpi orang beriman hampir menepati kebenaran, mimpi orang beriman adalah satu bahagian daripada 46 bahagian kenabian.”

Muḥammad bin Sirin berkata, ‘Aku berpandangan bahawa mimpi umat Islam.’ Abū Hurairah berkata lagi (sabda Nabi Muḥammad s.a.w.), “Mimpi itu datang daripada 3 perkara. Monolog jiwa, ugutan (gangguan) syaitan dan berita gembira daripada Allah. Sesiapa yang melihat sesuatu yang tidak disukainya, jangan ceritakan kepada sesiapa. Hendaklah dia bangun dan solat.”²³⁸

Hadith 6614 mengandungi isyarat bahawa perkara yang menjadi fokus seharian bagi *al-nafs* ataupun *al-dhat* akan memberi kesan kepada mimpi pada sebelah malamnya. Hadith lain riwayat Imam Muslim dalam Sahihnya²³⁹ menjelaskan bahawa frasa hadith Ṣaḥīḥ al-Bukhārī daripada *حديث النفس* hingga *فليصل* benar-benar datang daripada Rasulullah s.a.w, bukan Abu Hurairah.

Panduan Rasulullah s.a.w. dalam soal mimpi boleh memelihara *taqdīr al-dhāt* orang yang bermimpi agar tidak terlibat dengan salah sangka, salah faham, dan takut yang tidak

²³⁷ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Ta’bir, Bab al-Qayd fi al-Manām, no. Hadith 6614, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 6 : 2574.

²³⁸ Terjemahan mengambil kira pelbagai pandangan ulama’ tentang hadith ini. Lihat Muḥammad bin Salih al-’Uthaymin, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Qahirah : Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2008), 9 : 454-455.

²³⁹ Dalam Sahih Muslim, Kitab al-Ru’ya, dengan lafaz :

وَالرُّؤْيَا ثَلَاثَةٌ فَرُؤْيَا الصَّالِحَةِ بُشْرَى مِنَ اللَّهِ وَرُؤْيَا تَحْزِينٍ مِنَ الشَّيْطَانِ وَرُؤْيَا جَمًّا يُحَدِّثُ الْمَرْءَ نَفْسَهُ

Lihat Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, Kitab Ru’ya, no. Hadith : 2722. (Mansurah : Maktabah al-Iman, t.t.) 1142.

berasas. Panduan lengkap ini juga boleh menjadi benteng kepada kemurnian agama, agar mimpi tidak dijadikan sandaran ataupun sumber syariat.

Hikmah dalam panduan berinteraksi dengan mimpi dapat dicapai apabila seseorang itu mengetahui bahawa mimpi berpotensi datang daripada 3 sumber iaitu pengalaman yang dialami oleh *al-nafs*, gangguan syaitan dan berita gembira daripada Allah swt. Oleh itu, jika mimpi ingin dita'birkan bagi dijadikan panduan, mimpi tersebut mesti diteliti berdasarkan panduan agama iaitu dipastikan tidak bercampur dengan pengaruh syaitan, dan tidak dipengaruhi oleh monolog dalaman, perkara yang ditakuti, diingini, diharapkan dan dialami oleh *al-nafs* (حديث النفس).

Hadith tematik ini juga perlu dijadikan sandaran ahli psikologi muslim dalam berinteraksi dengan teori mimpi yang diasaskan oleh para pengkaji bukan Islam. Sebagai contoh, ahli-ahli psikologi Barat khususnya Sigmund Freud (1856-1939) menganggap mimpi adalah semata-mata manifestasi keinginan dan kebimbangan seseorang semasa jaganya.²⁴⁰ Teori mimpi yang diambil daripada Freud hanya mengungkapkan satu daripada 3 sumber mimpi yang dijelaskan oleh hadith tematik ini, iaitu apa yang diharapkan dan dialami oleh *al-nafs* (حديث النفس).

Mengenali sifat, tabiat dan aktiviti *al-nafs* bagi seseorang individu penting kerana ia memberi pengaruh dalam kehidupan. Apabila mimpi boleh dipengaruhi oleh apa yang dialami dan diharapkan oleh *al-nafs*, seseorang individu memiliki potensi untuk bersikap pesimis ataupun 'overconfident' kesan daripada kebimbangan ataupun keterujaan terhadap mimpi yang dialami.

²⁴⁰ Muḥammad 'Uthmān Najāti, *Madkhal Ila Ilm al-Nafs al-Islami* (Qahirah : Dār al-Syuruq, 2001), 63.

Penyakit cintakan kedudukan dan kemasyhuran sebagai agamawan misalnya, perlu diubati dengan terapi dan latihan ikhlas. Penyakit *al-nafs* ini jika tidak diubati dan dibiarkan berkembang boleh muncul dalam bentuk ‘*hadith al-nafs*’ kerana terlalu inginkan kemasyhuran tersebut, seterusnya muncul dalam mimpi bagi kategori pertama, lalu disangka ia adalah ilham daripada Allah. Isu-isu mimpi ‘guru’ seperti mendapat keistimewaan tertentu, mendapat selawat khas dalam mimpi, mengetahui darjat hadith palsu disahihkan dalam mimpi dan sebagainya ada kemungkinan bersumberkan ‘*hadith al-nafs*’, seterusnya membuka jalan pengaruh syaitan dalam dunia mimpi.

Al-nafs juga boleh mengalami lintasan, ataupun terlintaskan sesuatu, sebagaimana diisyaratkan dalam hadith berikut :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ
أُمَّتِي مَا وَسَّوَسَتْ بِهِ صُدُورُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلِّمْ²⁴¹

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan, katanya, “Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda, ‘Allah memaafkan umatku apa yang terlintas di jiwanya, selagi ia tidak dikerjakan ataupun disebutkan.’”

Hadīth al-nafs dalam hadith tematik 6614 dan waswas dalam hadith tematik 2391 adalah kesan yang dialami oleh *al-dhāt*, bukan amal yang diusahakan oleh *al-dhāt*. Oleh itu, kedua-duanya tidak dikira sebagai amalan buruk di sisi agama. Lintasan untuk mengerjakan maksiat tidak dikira sebagai suatu dosa. Namun apabila berazam hendak melakukannya, ia menjadi amalan *al-qalb*²⁴² ataupun amalan *al-nafs*, sama seperti dengki, putus asa, *riya*’ dan sebagainya. Sekaligus ia akan menjadi penyakit *al-dhat*,

²⁴¹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Hibah, Bab Hadiyyah Mā Yukrahu Lubshu, no. Hadith 2391, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 894.

²⁴² Ibn al-Mulaqqin ‘Umar bin ‘Ali, *al-Tawdīḥ li Syarḥ al-Jāmi’ al-Saḥīḥ* (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2008), 16 : 166.

kerana diberi nilai negatif oleh Nabi Muhammad s.a.w., sebagaimana yang akan dibincangkan dalam Dimensi 3 TAQDHAH.

3.3.2.e Kesimpulan Sifat Dan Aktiviti *al-Dhāt*

Dalam situasi yang tertentu, aktiviti *al-dhāt* boleh muncul tandanya pada fizikal, contohnya suka, tidak suka dan marah yang boleh tampak pada wajah. Hal ini dapat difahami antaranya daripada hadith 2472, apabila Ali r.a. nampak reaksi marah pada wajah Rasulullah s.a.w. dengan menyatakan :

فَرَأَيْتُ الْعَصَبَ فِي وَجْهِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ²⁴³

Terjemahan : Saya nampak riak marah pada wajah Nabi Muhammad s.a.w.

Sifat *al-nafs* iaitu keras jelas disebutkan dalam hadith 5825. Salah satu Kitab dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ialah Kitab *al-Riqaq*, iaitu Kitab Melembutkan Jiwa. Perkara yang melembutkan jiwa adalah perkara-perkara penting diperlukan oleh unsur *al-nafs* dalam diri manusia. Unsur jasad perlu berada dalam keadaan ‘sihat’ dengan cara mendapatkan gizi seimbang. Manakala unsur *al-nafs* perlu berada dalam keadaan ‘lembut dan bersih’ dengan cara mengikut sunnah Rasulullah s.a.w. dalam mengingati dan beribadah kepada Allah.

Al-dhāt ataupun *al-nafs* boleh dibersihkan dengan amalan zahir yang dinyatakan oleh Rasulullah s.a.w., seperti amalan wuḍu’. Hadith-hadith kelebihan berwuḍu’ menyatakan bahawa kesalahan seseorang itu gugur bersama air wuḍu’nya. Ini juga menunjukkan bahawa *al-nafs* hanya boleh dibersihkan dengan cara yang ditunjukkan oleh Rasulullah

²⁴³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Hibah, Bab Hadiyyah ma Yukrahu Lubshu, no. Hadith 2472, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 922.

s.a.w. sahaja, tidak boleh dibersihkan dengan cara yang direka-reka. Ini menepati tugas

Rasulullah s.a.w. yang dinyatakan dalam ayat :

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

Terjemahan : “Sesungguhnya Allah telah mengurniakan rahmatNya kepada orang-orang yang beriman, setelah Dia mengutuskan dalam kalangan mereka seorang Rasul dari bangsa mereka sendiri, yang membacakan ayat-ayat Allah (al-Quran) dan membersihkan mereka, dan mengajarkan mereka al-kitab dan al-Hikmah, sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata.”

Surah Ali ‘Imran (3) : 164

Al-nafs mesti dilembutkan ataupun dibersihkan mengikut acuan ajaran wahyu supaya sentiasa berada dalam keadaan baik. Ini selari dengan apa yang dinyatakan sebelum ini dalam Bab Pertama, bahawa tugas para rasul yang membawa agama dari langit ialah merawat jiwa-jiwa manusia supaya kembali kepada fitrahnya yang bersih, seterusnya berinteraksi dengan alam dalam keadaan yang lebih baik.

3.3.3 Dimensi 3 TAQDHAH - Penyakit *al-Dhāt*

Al-dhāt mempunyai sifat dan aktiviti tertentu, sama seperti jasad. Jasad boleh bergerak, berjalan, memegang, melompat, berlari dan sebagainya. Manakala *al-nafs* sebagai *al-dhat* pula boleh mengalami jemu, penat, suka, tidak suka dan berminat terhadap sesuatu, berangan kaya, mengalami mimpi baik, dan mengalami mimpi buruk. Dalam keadaan normal, berjalan dengan betul dimasukkan dalam kategori aktiviti jasad. Apabila jasad sakit, aktiviti berjalan boleh terganggu sehingga menyebabkan senget, tempang, ataupun tidak boleh berjalan langsung. Dalam keadaan ini, fizikal dikatakan ‘sedang sakit.’ Demikian juga keadaan *al-nafs*. Dalam keadaan normal, *al-nafs* marah dengan sebab munasabah. Dalam keadaan tidak normal ataupun sakit, *al-nafs* tidak lagi boleh

mengawal kemarahannya, menyebabkan marah tidak bertempat ataupun mendorong jasad melakukan sesuatu yang tidak munasabah, sama ada dari sudut perkataan ataupun tingkahlaku.

Hal ini menjelaskan titik perbezaan antara Dimensi 2 TAQDHAH iaitu sifat dan aktiviti *al-dhat* dengan Dimensi 3 TAQDHAH iaitu penyakit *al-dhat*.

Penyakit *al-dhat* yang dimaksudkan bukan sifat semulajadi yang dialami oleh *al-nafs* sebagai *al-dhat* sebagai reaksi terhadap faktor luaran seperti sedih, jemu, marah bertempat dan sebagainya. Penyakit *al-dhat* yang dimaksudkan dalam Dimensi 3 TAQDHAH ialah situasi yang tidak normal ataupun amalan negatif *al-nafs* yang bersalahan dengan piawaian yang ditentukan dalam al-Kitab dan al-Sunnah, yang boleh memudaratkan diri sendiri dan juga orang lain. *Al-dhat* lebih tenang apabila tidak mengalami keadaan sakit ini.

Iri hati (*ghibtah*) adalah aktiviti normal *al-dhat* apabila melihat kelebihan tertentu pada insan lain, iaitu turut menginginkan kelebihan yang sama, tanpa berhasrat agar kelebihan itu hilang daripada insan tersebut. Apabila *al-dhat* melihat kelebihan pada orang lain dan sekaligus berhasrat agar nikmat itu hilang daripada insan yang dilihatnya, *al-dhat* ketika itu didiagnosiskan sebagai 'sakit'. Keadaan itu dinamakan sebagai hasad yang berpotensi memudaratkan orang lain, sehingga Allah memerintahkan agar memohon perlindunganNya daripada keburukan orang yang hasad, sebagaimana termaktub dalam ayat 5 Surah al-Falaq.

Al-dhāt ataupun *al-nafs* yang merujuk kepada unsur yang sama, adalah unsur yang boleh dipengaruhi dan mempengaruhi. Hadith-hadith tematik menunjukkan *al-nafs* boleh

menjadi buruk ataupun jahat. Walau bagaimanapun, Nabi Muḥammad s.a.w. membimbing umatnya dalam soal adab mengatakan sesuatu terhadap *al-nafs*, agar tidak mengatakannya buruk, tetapi mengatakannya kotor ataupun keras.

عَنْ عَائِشَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا . عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ
حَبَبَتْ نَفْسِي . وَلَكِنْ لِيُقُلَّ لِقَسَتْ نَفْسِي ²⁴⁴

Terjemahan : Aisyah r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda, “Jangan sesekali mengatakan ‘jiwaku jahat’, tetapi hendaklah katakan, ‘jiwaku keras.’

Menurut Ibn al-Mulaqqin, hikmah larangan penggunaan kalimah ‘حَبَبَتْ’ ialah kerana ‘jahat’ itu haram bagi orang-orang beriman. Larangan ini tidak membawa makna haram, sebaliknya menjurus kepada soal adab.²⁴⁵

Penyakit *al-dhāt* yang dikenalpasti dalam hadith-hadith tematik kod 4 ialah hasad, iri hati dalam perkara selain ilmu *syari’i* dan harta yang digunakan untuk agama, berserah tanpa ingin berusaha, tidak sabar menanggung perkara yang tidak disukai, resah gelisah, tamak, berasa tidak cukup, sombong, putus asa, *riya’* dan *sum’ah*. Sifat keras *al-nafs* dan keadaan-keadaan tidak baik lain bagi *al-nafs* ini adalah penyakit menurut TAQDHAH. Sifat keras dan lembut *al-dhat* dikenalpasti dalam Dimensi 2 TAQDHAH sebagai sifat dan reaksi *al-dhat* terhadap sesuatu. Sifat keras juga dikenalpasti sebagai penyakit dalam Dimensi 3 TAQDHAH.

Seseorang yang sedang mengalami simptom penyakit ini boleh didiagnosis sebagai sedang mengalami *taqdīr al-dhāt* rendah. Keterangan dan *fiqh al-hadith* akan dihuraikan dalam Dimensi 4 TAQDHAH.

²⁴⁴ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-Adab, Bab Lā Yaquḥ Khabuṭhat Nafsi, no. Hadith 5825, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2285.

²⁴⁵ Ibn al-Mulaqqin ‘Umar bin ‘Ali, *al-Tawdīḥ li Syarḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*. (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2008), 28 : 596-597.

Penyakit yang dihadapi oleh *al-dhāt* boleh dipulihkan dengan cara yang diajarkan oleh baginda s.a.w. dalam hadith-hadith dalam Kitab al-Riqaq Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ataupun dalam hadith-hadith tematik kod 5, 6 dan 7 yang dibincangkan lanjut dalam Dimensi 5 TAQDHAH iaitu Sumber Peningkatan *Taqdīr al-Dhāt*.

3.3.4 Dimensi 4 TAQDHAH - Ciri *Taqdīr al-dhāt* Tinggi Dan *Taqdīr al-dhāt* Rendah

Definisi *taqdīr al-dhāt* menurut persektif ilmu wahyu telah dibincangkan dalam Bab Pertama, iaitu ‘penilaian, pengiktirafan, penghargaan dan anggaran seseorang terhadap dirinya yang sebenar iaitu *al-dhāt* ataupun *al-nafs*, yang dibuat secara mendalam berdasarkan nilai-nilai yang wujud dalam dirinya, dengan menganggarkan sejauh kedudukan mana dirinya dengan nilai sebenar menurut piawai al-Quran dan al-Hadith.’

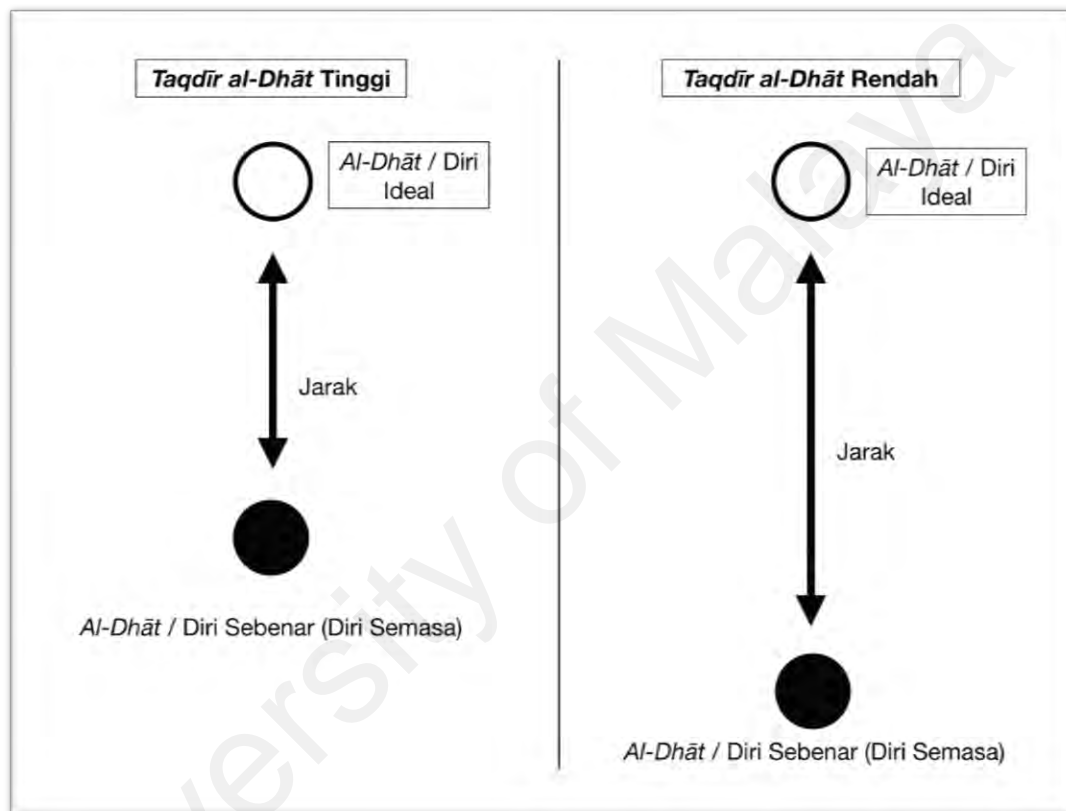
Justeru, *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut TAQDHAH tidak terikat dengan mana-mana definisi *taqdīr al-dhāt* lain. *Taqdīr al-dhāt* tinggi menurut TAQDHAH ialah penilaian, pengiktirafan, penghargaan dan anggaran tinggi seseorang individu terhadap dirinya kerana menghampiri diri ideal menurut al-Quran dan al-Sunnah. Manakala *taqdīr al-dhāt* rendah menurut TAQDHAH ialah penilaian dan anggaran yang rendah seseorang individu terhadap dirinya kerana wujud jurang yang besar di antara realiti dan keadaan semasa dirinya dengan diri ideal menurut al-Quran dan al-Sunnah.

Proses ini berlaku dalam diri seorang insan secara normal. Apabila seseorang mengetahui bahawa salah satu ciri *al-dhat* ideal ialah tidak mengharapkan sesuatu yang memudaratkan kepada orang yang dilihatnya memiliki nikmat dan kelebihan, dia dapat menganggarkan jarak diri semasanya dengan *al-dhat* ideal itu. Sekiranya ketika itu timbul hasad dengki kepada orang yang dilihatnya, maka jarak antara *al-dhat* semasa dirinya dengan *al-dhat* ideal ketika itu adalah jauh, dinamakan sebagai *taqdir al-dhat* rendah.

Dalam keadaan normal, seseorang dapat menilai dan menganggarkan nilai dirinya adalah rendah ketika itu kerana jauh daripada nilai dan ciri *al-dhat* ideal. Keadaan *taqdīr al-dhāt* tinggi dan rendah digambarkan dalam rajah berikut :

Rajah 3.3.4 : Gambaran *Taqdīr al-Dhāt* Tinggi Dan Rendah Menurut Konsep

TAQDHAH



Bagi meningkatkan *taqdīr al-dhāt* menurut konsep TAQDHAH, seseorang individu perlu berusaha merapatkan jurang realiti *al-dhāt*nya dengan *al-dhāt* ideal yang dipandukan oleh ilmu wahyu. Ini sesuai dengan hadith Nabi s.a.w. yang menyebut secara jelas supaya berusaha mendekati piawaian ideal, iaitu :

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ لَنْ يُدْخِلَ أَحَدَكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ، وَأَنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ أَدْوَمُهَا إِلَى اللَّهِ، وَإِنْ قَالَ " ²⁴⁶

²⁴⁶ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Riḳāq, Bab al-Qaṣd wa al-Mudāwamah ‘alā al-‘Amal, no. Hadith 6099, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2372.

Terjemahan : ‘Aisyah r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w bersabda, “Beramallah dengan sempurna sedaya upaya kalian, dan (jika tidak mampu) usahakan agar melakukan yang paling dekat. Hendaklah kalian tahu, bukanlah amalan seseorang itu yang menjadi tukaran bagi dia masuk syurga. Amalan yang disukai Allah s.w.t. ialah yang berterusan meskipun sedikit.”

Kalimah *سَدِّدُوا* yang bermaksud ‘berusahalah menepati kebenaran’ berkait rapat dengan jalan ataupun garis lurus, sebagaimana dijelaskan dalam hadith lain riwayat Imam Muslim. Manakala kalimah *وَقَارِبُوا* yang bermaksud ‘dekati perintah Allah sedaya upaya’ pula berkait rapat dengan usaha mendekati ciri ideal yang ditetapkan dalam al-Quran dan al-Hadith.²⁴⁷

Al-dhāt ideal yang digariskan dalam (al-Quran dan) al-Hadith adalah *al-dhāt* yang menepati ciri unggul seorang insan yang memikul tugas khalifah di bumi, insan yang menjadi anggota dalam masyarakat, dan selaku hamba Allah yang diberikan peluang menikmati hidup di bumi sebagai ujian sebelum pulang ke akhirat.

Didapati bahawa ciri *taqdīr al-dhāt* tinggi dan rendah menurut konsep TAQDHAH hampir menyamai konsep Self Discrepancy, apabila sebahagian ahli psikologi berpandangan bahawa *self-esteem* dikenalpasti dan diberikan definisi sebagai percanggahan yang berlaku dalam diri seseorang. Percanggahan yang dimaksudkan ialah percanggahan di antara ‘diri ideal’ yang diharapkan seseorang, dengan dirinya yang sebenar. Semakin dekat jurang antara dua diri ini pada seseorang, dia dianggap memiliki *self-esteem* tinggi. Semakin jauh jurang antara keduanya, *self-esteem* semakin rendah.²⁴⁸

²⁴⁷ Lihat ulasan Siddiq Hasan Khan, *al-Siraj al-Wahhaj min Kasyf Matalib Sahih Muslim bin al-Hajjaj*, ed. ‘Abd al-Wahhab Haikal. (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, t.t.), 10 : 475.

²⁴⁸ Christopher J. Mruk, *Self-Esteem - Research, Theory And Practice* (New York : Springer Publishing Company, 2006), 10-11.

3.3.4.a. Ciri Makro *Taqdīr al-Dhāt* Tinggi

Seseorang individu memiliki *taqdīr al-dhāt* tinggi apabila dia menghampiri diri ideal menurut al-Quran dan al-Sunnah. Seseorang individu memiliki *taqdīr al-dhāt* rendah apabila wujud jurang yang besar di antara realiti dirinya dengan diri ideal menurut al-Quran dan al-Sunnah. Ciri-ciri spesifik telah dikesan menerusi kod 5 dalam hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, iaitu keadaan dan kalimah yang menunjukkan nilai diri insan.²⁴⁹

Berdasarkan ciri-ciri spesifik, didapati bahawa ciri makro *taqdīr al-dhāt* tinggi dalam konsep TAQDHAH terbahagi kepada 5 iaitu iman yang sah kepada Allah swt, ilmu agama yang sah, *ittiba'* dalam amalan ibadah, memelihara hubungan baik sesama insan dan memelihara jatidiri serta penampilan diri.

Iman Yang Sahih

Iman kepada Allah meliputi bertawakkal kepada Allah, *isti'anah*, *isti'adhah*, iman terhadap semua rukun-rukun iman iaitu kebenaran utusan Allah, kebenaran alam akhirat, syurga dan neraka yang dijanjikan Allah, segala berita ghaib yang diwahyukan dalam kitab Allah dan yakin dengan ketentuan dan keputusan Allah.

Individu yang memiliki *taqdīr al-dhāt* tinggi melakukan sesuatu kerana didorong oleh iman dan ketaqwaan kepada Allah. Dalam hadith tematik nombor 118, Abū Hurairah r.a. menunjukkan ciri individu *taqdīr al-dhāt* tinggi apabila menyatakan bahawa perkara utama yang mendorongnya menyampaikan hadith-hadith kepada orang lain ialah kerana takut menanggung dosa menyembunyikan ilmu.

²⁴⁹ Rujuk Sub Bab 2.6.5 : Analisis Hadith-Hadith Tematik Kod 5 dalam Bab Kedua.

عن أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ أَكْثَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ، وَلَوْلَا آيَتَانِ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا حَدَّثْتُ حَدِيثًا، ثُمَّ يَتْلُو { إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ { إِلَى قَوْلِهِ { الرَّحِيمِ } إِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ كَانَ يَشْعَلُهُمُ الصَّفْقُ بِالْأَسْوَاقِ، وَإِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ يَشْعَلُهُمُ الْعَمَلُ فِي أَمْوَالِهِمْ، وَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَلْزِمُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشَبَعِ بَطْنِهِ وَيَحْضُرُ مَا لَا يَحْضُرُونَ، وَيَحْفَظُ مَا لَا يَحْفَظُونَ.²⁵⁰

Terjemahan : Al-A'raj meriwayatkan bahawa Abū Hurairah berkata, “Orang ramai mengatakan Abū Hurairah banyak meriwayatkan hadith. Kalaulah bukan kerana 2 ayat dalam kitab Allah, aku tidak akan riwayatkan satu hadith pun.” Kemudian Abū Hurairah membaca ayat (159-160 Surah al-Baqarah) yang bermaksud, ‘Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah Kami turunkan dari keterangan-keterangan dan petunjuk hidayat, sesudah Kami menerangkannya di dalam kitab suci, mereka itu dilaknat oleh Allah dan dilaknat oleh sekalian makhluk. Kecuali orang-orang yang bertaubat dan memperbaiki (amal buruk mereka) serta menerangkan (apa yang mereka sembunyikan); maka orang-orang itu, Aku terima taubat mereka dan Akulah Yang Maha Penerima taubat, lagi Maha Mengasihani.’ Abū Hurairah berkata lagi, ‘Saudara-saudara kami daripada golongan Muhajirin sibuk berniaga di pasar, manakala saudara-saudara kami daripada golongan Ansar sibuk menguruskan ladang mereka, sedangkan Abū Hurairah selalu bersama Rasulullah s.a.w. dengan makan sekadar apa yang ada, menyaksikan apa yang mereka tidak saksikan, menghafaz apa yang mereka tidak hafaz.’

Ilmu Agama Yang Sahih Dan *Ittiba'* Dalam Ibadah

Memiliki ilmu agama yang sahih adalah ciri *taqdīr al-dhāt* tinggi di kalangan para sahabat sebagaimana yang direkodkan dalam hadith-hadith tematik TAQDHAH, termasuk hadith Abū Hurairah di atas. Demikian juga *ittibā'* dalam perkara amalan ibadah, merupakan ciri *taqdīr al-dhāt* tinggi di kalangan para sahabat. Ilmu dan amalan yang sahih berfungsi sebagai medium membersihkan unsur *al-nafs*, sebagaimana yang dijelaskan dalam firman Allah :

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

²⁵⁰ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitāb al-'Ilm, Bab Hifz al-'Ilm, no. hadith 118, ed. Dr Mustafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dar Ibn Kathir, 1993), 1 : 55.

Terjemahan : “Sesungguhnya Allah telah mengurniakan rahmatNya kepada orang-orang yang beriman, setelah Dia mengutuskan dalam kalangan mereka seorang Rasul dari bangsa mereka sendiri, yang membacakan ayat-ayat Allah (al-Quran) dan membersihkan mereka, dan mengajarkan mereka al-kitab dan al-Hikmah, sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata.”

Surah Ali ‘Imran (3) : 164

Selain merupakan ciri *taqdīr al-dhāt* tinggi para sahabat, ilmu dan amalan yang sah dimaklumi memberi kesan yang baik kepada *al-nafs* ataupun *al-dhat* yang menjadi subjek penilaian. Dalam proses *taqdir al-dhat*, jelas bahawa ciri *al-dhat* ideal yang diletakkan oleh para sahabat adalah ciri yang disarankan dalam al-Quran dan dianjurkan oleh Nabi Muhammad s.a.w.

Memelihara Hubungan Baik Sesama Insan

Memelihara hubungan baik sesama manusia juga merupakan ciri makro *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut TAQDHAH. Hadith 2267 misalnya mengandungi isyarat ini, iaitu orang yang terpelihara daripada belitan hutang memiliki *taqdīr al-dhāt* yang lebih tinggi.

عَنْ عُرْوَةَ، أَنَّ عَائِشَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا . أَخْبَرَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدْعُو فِي الصَّلَاةِ وَيَقُولُ " اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْمَأْتَمِ وَالْمَعْرَمِ " . فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ مَا أَكْثَرَ مَا تَسْتَعِيدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنَ الْمَعْرَمِ قَالَ: "إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا عَرِمَ حَدَّثَ فَكَذَبَ وَوَعَدَ فَأَخْلَفَ." 251

Terjemahan : ‘Urwah r.a. meriwayatkan bahawa Aisyah r.a. memberitahunya bahawa Nabi Muhammad s.a.w. selalu berdoa dalam solat dengan doa ini, “Ya Allah, aku berlindung kepadaMu daripada perbuatan dosa dan belitan hutang.” Kemudian ada orang bertanya kepada baginda s.a.w., ‘Alangkah banyaknya engkau mohon perlindungan daripada hutang wahai Rasulullah.’ Baginda s.a.w. menjawab, ‘Seseorang itu apabila sudah berhutang, berbohong apabila bercakap dan mungkir apabila berjanji.’

²⁵¹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Istiqrād, Bab Man Ista’ādha min al-Dayn, no. Hadith 2267, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 844.

Hadith ini menunjukkan implikasi hutang iaitu membawa kepada perbuatan berbohong dan memungkiri janji, apabila tidak dapat ataupun tidak mahu membayar hutang. Hutang yang tidak diselia dan dikawal dengan ketat boleh menyebabkan hubungan sesama insan retak dan terjejas. Hubungan sesama insan menjadi lebih baik apabila seseorang mengelakkan diri daripada belitan hutang dan juga perbuatan-perbuatan lain yang berpotensi menjejaskan hubungan sesama insan.

Individu yang menjaga hubungan sesama insan memiliki *taqdīr al-dhāt* yang lebih tinggi kerana dia menghampiri *al-dhāt* ideal dan juga dapat mengelakkan diri daripada melakukan perkara yang boleh menjejaskan *taqdīr al-dhāt* pada sesuatu masa. Perkara luar yang boleh menjejaskan proses *taqdīr al-dhāt* diterangkan dalam bentuk gambar rajah dalam Bab ke-4.

Menjaga Jatidiri Dan Penampilan Diri

Satu lagi ciri makro *taqdīr al-dhāt* tinggi ialah memiliki jatidiri dan menjaga penampilan diri. Individu *taqdīr al-dhāt* tinggi tidak bergantung kepada orang lain, sebaliknya bersikap positif dan mengambil inisiatif meningkatkan diri dan kualiti hidup. Perkara ini dapat difahami daripada hadith 1943, apabila ‘Abd al-Rahman bin ‘Awf menolak tawaran saudaranya dari kalangan kaum Ansar, sebaliknya minta ditunjukkan pasar.²⁵² Kepentingan jatidiri dan penampilan diri ini turut diisyaratkan dalam hadith tematik nombor 4949 :

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةٍ، فَلَمَّا قَفَلْنَا كُنَّا قَرِيبًا مِنَ الْمَدِينَةِ تَعَجَّلْتُ عَلَى بَعِيرٍ لِي قَطُوفٍ، فَلَحِقَنِي رَاكِبٌ مِنْ خَلْفِي فَتَحَسَّ بَعِيرِي

²⁵² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Buyu’, Bab Ma Ja’a fi Qawl Allah Ta’ala : Fa idha Qadayta al-Solah fa intasyiru fi al-Ard, no. Hadith 1243, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 722.

بِعَنْزَةٍ كَانَتْ مَعَهُ، فَسَارَ بَعِيرِي كَأَحْسَنَ مَا أَنْتَ رَائٍ مِنَ الْإِبِلِ، فَالْتَفْتُ فَإِذَا أَنَا بِرَسُولِ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَيَّ حَدِيثٌ عَهْدٍ بِعُرْسٍ. قَالَ "أَنْزَوَجْتَ
 . "قُلْتُ نَعَمْ. قَالَ "أَبْكَرًا أَمْ تَيْبًا . "قَالَ قُلْتُ بَلْ تَيْبًا. قَالَ "فَهَلَّا بِكَرًّا ثُلَاغِبَهَا
 وَثُلَاغِبِكَ . "قَالَ فَلَمَّا قَدِمْنَا دَهَبْنَا لِنَدْخُلَ، فَقَالَ "أَمْهَلُوا حَتَّى تَدْخُلُوا لَيْلًا . أَيْ عِشَاءً
 . لَكِنِّي تَمْتَشِطُ الشَّعِثَةَ، وَتَسْتَجِدُّ الْمُغِيبَةَ"²⁵³

Terjemahan : Jābir r.a. meriwayatkan, katanya, “Kami bersama Nabi Muhammad s.a.w. dalam satu peperangan. Semasa kami pulang dan sampai dekat dengan Madinah, saya bersegera (hendak pulang) dengan unta saya yang berjalan lambat, sampai orang di belakang mendapatkan saya. Saya pun pukul dengan cemeti yang ada padanya. Maka unta saya pun berjalan dengan lebih baik, sebaik unta lain. Saya berpaling, rupanya saya bersama Rasulullah s.a.w. Saya pun berkata, ‘Wahai Rasulullah, saya baru sahaja selesai majlis perkahwinan.’ Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘Kamu berkahwin?’ Saya menjawab, ‘Ya.’ Rasulullah s.a.w. bertanya lagi, ‘Anak gadis ataupun janda?’ Saya menjawab, ‘Janda.’ Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘Mengapa tidak gadis, kamu boleh bergurau dengan dia boleh bergurau denganmu?’ Apabila kami sampai di Madinah, kami terus hendak masuk. Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘Tunggulah dahulu sampai kalian masuk pada waktu malam, supaya yang kusut sempat bersikat dan yang ditinggalkan sempat bercukur.’

Dalam hadith ini, Nabi Muhammad s.a.w. melarang perkara yang boleh menjejaskan *taqdīr al-dhāt*. Larangan ini tidak membawa hukum haram ataupun makruh, tetapi agar melakukan adab yang terbaik.²⁵⁴ Kepulangan mengejut setelah lama bermusafir membuka kebarangkalian terserempak dengan keadaan yang tidak suka dilihat lalu menyebabkan *al-dhāt* terganggu seterusnya berpotensi menimbulkan keburukan lain. Kepulangan mengejut menyebabkan pasangan tidak sempat bersedia dan menyebabkan *taqdīr al-dhāt* terjejas apabila berhadapan dengan pasangannya dalam keadaan yang tidak sepatutnya.

²⁵³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Nikāh, Bab Taṣṭahiddu al-Mughībah wa Tamtasyītu al-Sya’ithah, no. Hadīth 4949, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2009.

²⁵⁴ Muḥammad Bin Saleh al-‘Uthaymin (2008), *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Qahirah : Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2008), 6 : 469.

3.3.4.b. Ciri Makro *Taqdīr al-Dhāt* Rendah

Ciri *taqdīr al-dhāt* rendah menunjukkan ciri yang sebaliknya daripada ciri *taqdīr al-dhāt* tinggi. *Al-dhāt* yang sedang mengalami penyakit-penyakit yang dinyatakan dalam Dimensi TAQDHAH yang ke-3 berada dalam keadaan *taqdīr al-dhāt* rendah. Penyakit *al-dhāt* yang dikenalpasti dalam hadith-hadith tematik ialah hasad, iri hati dalam perkara selain ilmu *syari'i* dan harta yang digunakan untuk agama, berserah tanpa ingin berusaha, tidak sabar menanggung perkara yang tidak disukai, resah gelisah, tamak, berasa tidak cukup, sombong, putus asa, *riya'* dan *sum'ah*.

Berdasarkan ciri-ciri spesifik, didapati bahawa ciri makro *taqdīr al-dhāt* rendah dalam konsep TAQDHAH terbahagi kepada 4 iaitu iman yang tidak teguh kepada Allah swt, kurang ilmu agama, tidak menjaga hubungan sesama insan dan tidak memelihara jatidiri serta penampilan diri.

Tawākul tanpa usaha adalah ciri *taqdīr al-dhāt* rendah. *Tawākul* adalah manifestasi kekurangan iman kepada Allah dan kekurangan ilmu yang sahih. Hal ini dapat difahami daripada hadith tematik nombor 1451, yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbās :

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﴾.²⁵⁵

Terjemahan : Ibn 'Abbās r.a. meriwayatkan bahawa 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).'

²⁵⁵ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Hajj', Bab Qawlulu Ta'ālā : Wa Tazawwadū fa inna Khayra al-Zād al-Taḳwa, no. Hadith 1451, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 544.

Hadith ini menunjukkan sikap *tawākul* ditegur secara langsung oleh Allah s.w.t. dengan penurunan ayat 197 Surah al-Baqarah. Ini kerana mereka mendakwa mereka adalah orang yang bertawakkal kepada Allah, namun apa yang mereka lakukan itu tidak menepati konsep tawakkal dalam syariat Islam. Tawakkal sebenar memerlukan seseorang itu melakukan sesuatu usaha yang dimaklumi boleh menyebabkan sesuatu, seperti mencari rezeki dan membawa bekalan hasil usaha sendiri bagi memenuhi keperluan semasa mengerjakan ibadat haji. Setiap usaha yang dilakukan diiktiraf sebagai amalan saleh jika dilakukan kerana hendak mematuhi perintah Allah.

Sekiranya usaha-usaha ini tidak dilakukan sebaliknya terus berserah kepada Allah, ia bukan tawakkal sebaliknya dinamakan *tawākul*. Maksud taqwa dalam ayat ini ialah takut kepada Allah s.w.t. dan beramal untuk akhirat, di antaranya ialah dengan meninggalkan *tawākul*.²⁵⁶ *Tawākul* juga bertentangan dengan konsep *tanāfus* yang dapat difahami daripada ayat 26 Surah al-Mutaffifin dan konsep *ghibṭah* yang digalakkan dalam hadith tematik nombor 73 :

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَسَلِطَ عَلَيْهِ هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ، فَهُوَ يَفْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا. ²⁵⁷

Terjemahan : ‘Abd Allah bin Mas’ud r.a meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda, “Tidak boleh ḥasad (*ghibṭah*) kecuali kepada dua jenis orang sahaja, iaitu orang yang Allah berikan harta kepadanya lalu dia gunakan harta itu dalam perkara kebenaran, dan orang yang Allah berikan ilmu agama kepadanya lalu dia gunakan ilmu itu untuk membuat keputusan dan mengajarkan ilmu itu.”

²⁵⁶ Lihat ulasan hadith. *Ibid*.

²⁵⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥih al-Bukhārī*, Kitab al-‘Ilm, Bab al-Igṭibat fi al-‘Ilm, no. hadith 73, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 39.

Hasad dengki kepada orang yang dilihat menerima nikmat dan kelebihan adalah ciri *taqdīr al-dhāt* rendah. Hasad adalah manifestasi iman yang tidak teguh. Orang yang hasad tidak yakin kepada Allah sebagai *Rabb*, Tuhan yang mentadbir, menjaga serta memberikan rezeki dan segala pemberian kepada makhluk-makhlukNya. Apabila seseorang itu hasad, dia seolah-oleh memprotes dan tidak suka terhadap pembahagian kelebihan dalam kadar yang telah ditetapkan oleh Allah s.w.t. Hasad juga mendorong seseorang merosakkan hubungan baik sesama insan apabila dia melakukan sesuatu demi merealisasikan keinginannya untuk melihat nikmat dan kelebihan hilang daripada orang yang dia dengki. Orang hasad juga tidak mempunyai jatidiri serta tidak lagi mempedulikan tentang penampilan diri apabila hasad dipamerkan melalui air muka ataupun melalui perbuatan yang merosakkan imej dirinya sendiri demi untuk menjatuhkan orang lain.

3.3.4.c. Kaitan Antara Penyakit *al-Dhāt* Dengan *Taqdīr al-Dhāt* Rendah

Individu yang melakukan sesuatu kebaikan ataupun perintah agama dalam keadaan tidak ikhlas mengalami penyakit *al-dhāt*, seperti yang telah dibincangkan dalam Bab 3 TAQDHAH : Penyakit *al-Dhāt*. Walau bagaimana pun seseorang individu tidak mengetahui dia sedang mengalaminya walaupun dia sedang menunjukkan simptom-simptomnya. Ilmu tentang penyakit membantu pencegahan dan rawatan awal, sama seperti penyakit fizikal. Penilaian diri memerlukan piawaian yang jelas bagi memastikan kesahan penilaian tersebut.

Oleh itu, ada kemungkinan seseorang individu yang sedang mengalami penyakit *al-dhāt* tidak mengakui dia sedang berada dalam keadaan *taqdīr al-dhāt* rendah kerana 2 faktor iaitu :

1. Pertama, dia tidak mengetahui dia sedang mengalaminya.

2. Kedua, dia tidak mengetahui apakah *al-dhāt* ideal dan tidak mengetahui jarak antara *al-dhat* sebenarnya dengan *al-dhāt* ideal itu.

Hal ini menjelaskan punca yang menyebabkan seseorang yang dianggap memiliki *self esteem* tinggi (bukan menurut konsep TAQDHAH) dan menunjukkan cirinya seperti yakin dengan kebolehan diri dan cemerlang dalam sesuatu bidang, namun dalam masa yang sama melakukan perkara yang tidak menunjukkan ciri *self-esteem* positif seperti menipu, membunuh diri dan lain-lain.

3.3.4.d. Kesan *Taqdīr al-Dhāt* Rendah Menurut TAQDHAH

Individu yang memiliki *taqdīr al-dhāt* rendah dalam konsep TAQDHAH boleh mendatangkan masalah kepada diri sendiri dan hubungan sesama insan. *Taqdīr al-dhāt* rendah menunjukkan ciri pesimis, kurang produktif dan juga berpotensi menerima impak negatif dalam kehidupan selepas mati. Individu *taqdīr al-dhāt* rendah tidak sabar dalam berusaha, mudah berputus asa kerana kurang ataupun tidak bertawakkal kepada Allah.

Individu *taqdīr al-dhāt* rendah malah berpotensi mengambil jalan pintas untuk mencapai sesuatu yang diinginkan seperti menipu, menindas hak orang lain dan menyakiti orang lain sama ada secara fizikal ataupun mental.²⁵⁸ Jika mereka berjaya meraih sesuatu yang penting dan tinggi sekalipun, mereka mencapainya dalam keadaan dua perkara, iaitu sama ada tidak ikhlas kepada Allah, ataupun dengan cara yang dilarang Allah.²⁵⁹

²⁵⁸ Contohnya hadith tematik nombor 237. Lihat Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣahih al-Bukhāri*, Kitab al-Wudu', Bab Idha Ulqiya 'ala Zahr al-Muṣalli Qadhar aw Jīfah, Lam Tuḥsad 'alayhi Solātuhu, no. Hadith 237, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 94.

²⁵⁹ Umpamanya menisbahkan keturunan secara palsu dalam hadith tematik nombor 3317. Lihat Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣahih al-Bukhāri*, Kitab al-Manaqib, Bab Nisbah al-Yaman ilā Ismā'il, no. Hadith 3317, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 3 : 1292.

3.3.4.e. Kesan *Taqdīr al-Dhāt* Tinggi Menurut TAQDHAH

Analisis keseluruhan menunjukkan *taqdīr al-dhāt* tinggi dalam konsep TAQDHAH mempunyai panduan tanda aras yang jelas kepada insan supaya meletakkan harapan dan target yang benar-benar memenuhi keperluan *al-dhāt*, seterusnya membantu *al-dhāt* berinteraksi dan bertindakbalas dengan suasana sekeliling dengan lebih baik.

Daya Tahan Menghadapi Kegagalan Dan Realiti Kehidupan

Individu yang memiliki *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut TAQDHAH mampu menghadapi naik turun dalam kehidupan. Dalam konsep TAQDHAH, apapun situasi yang dihadapi, jurang antara *al-dhāt* sebenar dengan *al-dhāt ideal* boleh dirapatkan dengan wujudnya konsep ujian dalam kehidupan bagi orang beriman.²⁶⁰

Walau bagaimanapun, unsur iman dan *tafaqquh* menjadi faktor penting dalam usaha merapatkan jurang tersebut. Seseorang individu perlu memiliki keimanan terlebih dahulu, seterusnya berusaha memahami ciri *al-dhāt ideal* yang digariskan ilmu wahyu, bagi membolehkan dia memiliki *taqdīr al-dhāt* tinggi. Hal ini bertepatan dengan tingginya nilai iman dan memahami agama dengan mendalam dalam agama Islam. Sebagaimana ilmu menjadi tunggak utama dalam Islam, demikian juga ilmu menjadi faktor penting dalam usaha membina *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut TAQDHAH. Kepentingan ilmu dalam mendapatkan semua jenis kebaikan telah disebutkan oleh baginda s.a.w. dalam hadith tematik nombor 71.

عَنْ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ خَطِيبًا يَقُولُ :

²⁶⁰ Motivasi Nabi Muhammad s.a.w. mengandungi unsur ini, iaitu memberi peringatan bahawa ujian yang dihadapi dengan sabar akan diganjar pahala. Hadith tematik spesifik akan dibincangkan dalam Dimensi 5 TAQDHAH iaitu Unsur Peningkatan *Taqdīr al-dhāt*.

سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ.²⁶¹

Terjemahan : “Ibn Syihab melaporkan bahawa Humayd bin Abd al-Rahman berkata, ‘Saya dengar Mu’awiyah berkhotbah, ‘Saya mendengar Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “Sesiapa yang Allah hendak berikan limpahan kebaikan kepadanya, Allah akan berikan kefahaman agama yang mendalam kepadanya.””

Apabila *taqdīr al-dhāt* telah dibuktikan sebagai kondisi yang baik yang dialami oleh *al-dhāt*, hadith ini memberikan indikasi umum bahawa kefahaman mendalam tentang agama akan membina *taqdīr al-dhāt* tinggi. Ilmu tentang hakikat diri sendiri, kesementaraan alam dan konsep kehidupan sebagai ujian membantu seseorang individu kekal dalam *taqdīr al-dhāt* tinggi semasa menghadapi realiti kehidupan.

Kualiti Hubungan Kemanusiaan Dan Kemasyarakatan

Kualiti hubungan dalam kehidupan bermasyarakat dapat ditingkatkan apabila individu dalam masyarakat memiliki *taqdīr al-dhāt* tinggi. Individu yang memiliki *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut TAQDHAH mudah memulakan sapaan selepas tidak bertegur sapa dalam tempoh tertentu,²⁶² mudah memberi salam,²⁶³ mudah memaafkan, berlemah lembut dan bermesra dengan kanak-kanak,²⁶⁴ menghormati dan berbuat baik kepada ibubapa,

²⁶¹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-‘Ilm, Bab Man Yurid Allahu Khayra Yufaqqihhu fi al-Din, no. Hadith 71, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 39.

²⁶² Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Adab, Bab al-Hijrah, no. Hadith 5727, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2256.

²⁶³ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Adab, Bab Taslim al-Qalil ‘alā al-Kathīr dan Bab Yusallimu al-Rākīb ‘alā al-Māsyī, no. Hadith 5877 dan 5878, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2301.

²⁶⁴ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Adab, Bab al-Inbisat ilā al-Nās., no. Hadith 5778, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2270.

menjaga hak jiran tetangga, memuliakan tetamu, bercakap perkara yang bermanfaat²⁶⁵ dan sangat teliti dalam menjaga hak orang lain. ²⁶⁶

Meletakkan harapan dan kepercayaan kepada Allah yang menggariskan ciri *al-dhāt* ideal mendorong insan melakukan amalan yang mengandungi nilai-nilai baik seperti di atas, apabila disedarkan tentang nilai-nilai tersebut.

Berusaha Menepati Piawaian Dan Kebarangkalian Tinggi Mencapai Pencapaian

Taqdīr al-dhāt menurut TAQDHAH mendorong seseorang bersikap positif dan berusaha dalam memenuhi keperluan hidup di dunia dan kehidupan selepas mati. Individu *taqdīr al-dhāt* tinggi dapat menerima kekurangan diri kerana menyedari hakikat diri sebagai insan makhluk ciptaan Allah, sekaligus menaruh harapan terhadap kurniaan Allah yang luas kepada makhlukNya. Oleh itu, kekurangan tidak membantutkan usaha, sebaliknya usaha ditingkatkan bagi mengatasinya. Konsep *munāfasah*, iaitu berlumba-lumba melakukan kebajikan untuk mendapatkan ganjaran daripada Allah swt membentuk insan berdaya saing. Masa, ruang dan peluang dimaksimumkan dengan usaha dan pencapaian bagi memenuhi spesifikasi kecemerlangan yang diharapkan.

Konsep taubat membuka ruang kepada individu yang berada dalam keadaan *taqdīr al-dhāt* rendah memulihkan keadaan dirinya. Kesilapan dalam proses tidak dianggap sebagai garis penamat, sebaliknya sentiasa diperbaiki dan kekurangan ditambah nilai dari masa ke masa. Bagi individu yang melakukan dosa, *taqdīr al-dhāt* rendah adalah suatu keadaan

²⁶⁵ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-Adab, Bab Ikrām al-Dayf wa Khidmatihī Iyyāhu bi Nafsihi, no. Hadīth 5785 dan 5787, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2273.

²⁶⁶ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-Mazālim, Bab Idhā Adhina Insān li Ākhar Syay'an Jāza, no. Hadīth 2324, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 867.

yang dihadapi dalam tempoh terhad sahaja kerana *taqdīr al-dhāt* dapat ditingkatkan dengan keyakinan pintu taubat masih terbuka dan berusaha memenuhi kesemua syarat taubat.

Kegagalan dari sudut tertentu dalam kehidupan, sama ada dari sudut pekerjaan, keluarga, kewangan dan sebagainya boleh menjejaskan *taqdīr al-dhāt*, meskipun kejayaan dan kegagalan dalam sudut itu tidak termasuk dalam piawaian menentukan *al-dhāt* ideal menurut konsep TAQDHAH. *Taqdīr al-dhāt* ketika terjejas boleh ditingkatkan dengan mengetahui bagaimana sepatutnya *al-dhāt* ideal menanganinya. Oleh yang demikian, *taqdīr al-dhāt* yang terjejas boleh ditingkatkan dengan pelbagai cara (merujuk kepada unsur peningkatan *taqdīr al-dhāt* TAQDHAH), antaranya dengan memahami konsep *ibtila'* dalam agama Islam. Hal ini akan dibincangkan lanjut dalam sub topik Dimensi 5 TAQDHAH, iaitu Sumber Peningkatan *Taqdīr al-Dhāt*.

3.3.5 Dimensi 5 TAQDHAH - Sumber Peningkatan *Taqdīr al-dhāt*

Taqdīr al-dhāt tidak bersifat statik. *Taqdīr al-dhāt* menurut TAQDHAH meningkat dan menurun berdasarkan kedudukan dan situasi *al-dhāt* semasa, sejauh mana kedudukan *al-dhāt* semasa dengan *al-dhāt* ideal.

Ciri *al-dhāt* ideal dapat difahami daripada hadith-tematik *taqdīr al-dhāt*. Apabila Nabi s.a.w. memerintahkan sesuatu, menggalakkan sesuatu, memuji sesuatu, dan menyukai sesuatu amalan,²⁶⁷ bermakna perkara yang diperintahkan, dipuji, digalakkan, dan disukai baginda s.a.w. adalah perkara yang ideal bagi *al-dhāt*, dengan kata lain, menunjukkan ciri *al-dhāt* ideal menurut TAQDHAH. Dalam hadith-hadith tematik yang dianalisis, Nabi

²⁶⁷ Perkara yang bukan merupakan *khususiyat* Nabi Muḥammad s.a.w.

Muhammad s.a.w. memberikan motivasi agar mendekati ciri-ciri *al-dhāt* ideal tersebut. Justeru, cara Nabi Muhammad s.a.w. memberikan motivasi mengandungi panduan tentang apakah unsur ataupun punca yang boleh meningkatkan *taqdīr al-dhāt* (mendekatkan jurang dengan *al-dhāt* ideal) seseorang.

Hadith-hadith tematik TAQDHAH memberikan panduan bahawa terdapat 5 punca utama yang meningkatkan *taqdīr al-dhāt*, iaitu ikhlas kepada Allah, *tafaqquh fī al-dīn* ganjaran daripada Allah, amalan ibadah yang sah dan memiliki *self-concept* dan *self-awareness* yang baik.

3.3.5.1 Sumber Taqdīr al-Dhāt 1 - Ikhlas Kepada Allah

Hadith Pertama (Sumber *Taqdīr al-Dhāt* : Ikhlas Kepada Allah)

Hadith tematik pertama dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī memberi isyarat bahawa sumber utama *taqdīr al-dhāt* ialah ikhlas kepada Allah.

عن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ
" إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا
أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ .²⁶⁸

Terjemahan : ‘Umar bin al-Khattab r.a. meriwayatkan, katanya, ‘Saya mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘Setiap amalan disertai dengan niat, dan setiap orang akan mendapat apa yang dia niatkan. Sesiapa yang hijrahnya (diniatkan) kerana dunia yang ingin diperolehinya, ataupun kerana wanita yang ingin dikahwininya, maka dia akan mendapat apa yang dia niatkan.’

Hadith ini disepakati oleh para ulama’ sebagai hadith usul dalam agama.²⁶⁹ Hadith ini menjelaskan bahawa semua perkara yang dilakukan tanpa keikhlasan tidak diterima dan tidak

²⁶⁸ Muhammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab Bad’u al-Wahy, Bab Kayfa Kāna Bad’u al-Wahy ilā Rasulullah s.a.w., no. Hadith 1, ed. : Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 3.

²⁶⁹ Ibn Rajab al-Hanbali, *Jāmi’ al-Ulūm wa al-Hikam*, ed. Dr Mahur Yasin al-Fahl. (Beirut : Dār Ibn Kathīr, 2008), 31-32.

akan mendapat ganjaran daripada Allah. Meskipun hijrah adalah satu amalan besar dan penting di sisi Allah, sehingga diperintahkan kepada Nabi Muhammad s.a.w. dan para sahabat agar berhijrah dari Mekah ke Madinah, namun penerimaan Allah s.w.t. terhadap amalan yang besar dan penting itu tertakluk kepada niat orang yang melaksanakannya. Sekiranya hijrah dilakukan kerana hendak mematuhi perintah Allah, Allah menyediakan pahala dan ganjaran kepadanya. Namun sekiranya hijrah dilakukan kerana memenuhi hasrat lain yang tersembunyi, bukan kerana hendak mematuhi perintah Allah, pahala hijrah tidak akan diperolehi. Memahami usul agama ini menjadi sumber *taqdīr al-dhāt*. Seseorang individu akan meletakkan 'keredaaan dan ganjaran daripada Allah serta berusaha memenuhi piawaian yang ditetapkan' sebagai target utamanya dalam melakukan sesuatu.

Apa sahaja bentuk usaha, pencapaian, pengiktirafan dan kejayaan yang diperolehi sebenarnya mesti menepati piawaian tertinggi, iaitu menepati konsep ikhlas kepada Allah. Ikhlas adalah ciri *al-dhat* ideal yang paling utama dalam mengukur tahap *taqdīr al-dhāt* menurut konsep TAQDHAH.

Ikhlas kerana Allah membantu seseorang meneruskan usaha dalam pelbagai lapangan dan tidak terbantut dengan sebab remeh. Sebagai contoh, jika seseorang menyampaikan agama kerana Allah, penolakan komuniti setempat misalnya tidak akan menghentikan usaha dakwah. Ikhlas juga mendorong penyampai agama melakukan tugas dengan cara terbaik dan penuh persediaan rapi, berjihad dahulu mendapatkan ilmu yang sahih kerana apa yang disampaikan mesti menepati disiplin ilmu yang dikehendaki oleh Allah dan RasulNya. Ikhlas membentuk *taqdīr al-dhāt* tinggi kerana seseorang pendakwah memahami bahawa piawaian penerimaan usaha dakwah terletak pada ikhlas kerana Allah, bukan penerimaan sasaran dakwah semata-mata.

Dalam konteks menunaikan tugas dan tanggungjawab, individu yang melakukan sesuatu tugas kerana Allah tidak mudah terjejas *taqdīr al-dhāt*nya disebabkan oleh penolakan dan kritikan

dari sekeliling. Ini kerana dia memahami bahawa apa yang dilakukan bernilai di sisi Allah, dan dirinya bernilai di sisi Allah meskipun tidak diberikan nilai oleh insan di sekelilingnya.

3.3.5.2 Sumber *Taqdīr al-Dhāt* 2 - Ilmu Yang Sahih

Tafaqquh fī al-dīn menjadi sumber ataupun punca kepada peningkatan *taqdīr al-dhāt*. Hadith-hadith tematik jelas memberi isyarat tentang perkara ini.

Hadith Pertama (Sumber *Taqdīr al-Dhāt* : Ilmu Yang Sahih)

عَنْ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ: قَالَ حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ حَاطِبًا يَقُولُ :
سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ.²⁷⁰

Terjemahan : “Ibn Syihab melaporkan bahawa Humayd bin Abd al-Rahman berkata, ‘Saya dengar Mu’awiyah berkhotbah, ‘Saya mendengar Nabi Muhammad .s.a.w. bersabda, “Sesiapa yang Allah hendak berikan limpahan kebaikan kepadanya, Allah akan berikan kefahaman agama yang mendalam kepadanya.””

Fiqh al-Hadith

Hadith ini memberi isyarat bahawa memahami ilmu dengan mendalam adalah tanda kebaikan seseorang dan sumber segala jenis kebaikan yang mesti diusahakan. Dari sudut *taqdīr al-dhāt*, *tafaqquh fī al-dīn* menjadi syarat utama bagi mendapatkan gambaran *al-dhat* ideal menurut perspektif agama yang hendak dicapai.

Apabila *tafaqquh fī al-dīn* tidak diperolehi, seseorang mungkin akan menggambarkan *al-dhat* ideal yang kontras dengan *al-dhat* ideal menurut agama. Gambaran yang salah ini seterusnya menatijahkan kesilapan dalam menilai dan menganggarkan nilai dirinya menurut piawaian yang konkrit.

²⁷⁰ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-‘Ilm, Bab Man Yurid Allah bi hi Khayra Yufaqqih hu fī al-Dīn, no. Hadith 71, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1 : 39.

Hadith Kedua (Sumber *Taqdīr al-Dhāt* : Ilmu Yang Sahih)

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، أَنَّ حَفْصَ
بْنَ عَاصِمٍ، حَدَّثَهُ قَالَ سَافَرَ ابْنُ عُمَرَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . فَقَالَ صَحِبْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ أَرَهُ يُسَبِّحُ فِي السَّفَرِ، وَقَالَ اللَّهُ جَلَّ ذِكْرُهُ {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ
أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} .²⁷¹

Terjemahan : Hafs bin ‘Āṣim meriwayatkan bahawa ketika ‘Abdullah bin ‘Umar bermusafir, beliau berkata, “Saya bermusafir bersama Nabi Muḥammad s.a.w. dan saya tidak pernah melihat baginda s.a.w. bertasbih (solat sunat rawatib sebelum dan selepas solat fardhu) dalam permusafiran. Allah swt berfirman, maksudnya, ‘Sesungguhnya, adalah bagi kamu pada diri Rasulullah s.a.w. itu contoh ikutan yang baik, iaitu bagi orang yang sentiasa mengharapkan (keredaaan) Allah dan (balasan baik) hari akhirat serta dia pula menyebut dan mengingati Allah banyak-banyak (dalam masa susah dan senang).”

Fiqh al-Hadith

Tafaqquh fī al-dīn dalam ertikata memahami ilmu yang sahih menjadi punca *taqdīr al-dhāt* para sahabat r.a. Menurut Muḥammad Ibn ‘Uthaymin , perkara yang ditinggalkan oleh Nabi Muḥammad s.a.w. dalam keadaan wujudnya sebab yang mendorong perkara itu dilakukan, perkara tersebut menjadi sunnah untuk ditinggalkan. Bermakna, mengikut sunnah itu sama ada dengan melakukan (فعلية), ataupun meninggalkan (تركية). Apabila wujud sebab pada zaman hayat baginda s.a.w., namun baginda s.a.w. meninggalkan amalan tersebut, dapat difahami bahawa meninggalkannya adalah sunnah. Ini cara *istidlal* yang jelas daripada Ibn Umar r.a., dan ayat al-Quran yang dibaca beliau itu juga sangat jelas.²⁷² Hadith ini menunjukkan ‘Abdullah bin ‘Umar memiliki *taqdīr al-dhāt* yang tinggi kerana beliau memiliki ilmu yang sahih tentang kedudukan solat *rawātib* semasa sedang bermusafir.

²⁷¹ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab Taqṣīr al-Solah, Bab Man Lam Yatatawwa’ fī al-Safar Dubura al-Solah wa Qablaha, no. Hadith 1050, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 372.

²⁷² Muḥammad Bin Saleh al-’Uthaymin, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, (Qahirah : Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2008), 4 : 192.

Hadith Ketiga (Sumber *Taqdīr al-Dhāt* : Ilmu Yang Sahih)

عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ، أَنَّهُ قَالَ كُنْتُ أَسِيرُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بِطَرِيقِ مَكَّةَ فَقَالَ سَعِيدٌ فَلَمَّا حَشِيْتُ الصُّبْحَ نَزَلْتُ فَأَوْتَرْتُ، ثُمَّ لَحِقْتُهُ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ أَيَّنَ كُنْتَ فَقُلْتُ حَشِيْتُ الصُّبْحَ، فَنَزَلْتُ فَأَوْتَرْتُ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ أَلَيْسَ لَكَ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فَقُلْتُ بَلَى وَاللَّهِ. قَالَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُوتِرُ عَلَى الْبَعِيرِ. ²⁷³

Terjemahan : Sa'id bin Yasār meriwayatkan, katanya, “ Suatu ketika saya bermusafir bersama Abdullah bin ‘Umar di Mekah. Apabila waktu telah hampir Subuh, saya turun dari kenderaan, lalu solat Witir. Kemudian saya berjumpa dengannya. Abdullah bertanya, ‘Ke mana kamu tadi?’ Saya menjawab, ‘Saya bimbang sudah dekat waktu Subuh, lalu saya turun dan solat Witir.’ Abdullah berkata, ‘Bukankah bagi kamu pada Rasulullah s.a.w. itu ikutan yang baik?’ Saya jawab, ‘Sudah tentu, demi Allah.’ Abdullah pun berkata, ‘Sesungguhnya Rasulullah s.a.w. selalu solat witir di atas tunggangan (kenderaan).’

Fiqh al-Hadith

Hadith ini menunjukkan bahawa Abdullah bin ‘Umar memiliki ilmu yang jelas tentang apa yang dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. semasa solat Witir dalam musafir. Beliau juga meletakkan ciri ideal dalam solat sunat semasa musafir ialah apa yang ditunjukkan oleh Rasulullah s.a.w. iaitu menunaikannya di atas kenderaan tanpa turun daripadanya. Sumber *taqdīr al-dhāt* Abdullah bin ‘Umar ialah ittiba’, iaitu mengikut amalan ibadah yang menepati amalan Rasulullah s.a.w. dari sudut *fi’liyyah* ataupun *tarkiiyyah*.

Hadith Keempat (Sumber *Taqdīr al-Dhāt* : Ilmu Yang Sahih)

عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حُزْنٍ وَلَا أَدَى وَلَا غَمٍّ حَتَّى الشُّوْكَةِ يُشَاكُهَا، إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِنْ حَطَايَاهُ. ²⁷⁴

Terjemahan : ‘Atā’ bin Yasār, Abū Sa’īd al-Khudri dan Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, “Apa sahaja

²⁷³ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Witr, Bab al-Witr ‘alā al-Dābbah, no. Hadith 954, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 331.

²⁷⁴ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Mardā, Bab Mā Jāa fī Kaffārah al-Marad, no. Hadith 5318, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2137.

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

Hadith seumpama ini juga diriwayatkan oleh ‘Aisyah r.a. dengan lafaz yang lebih umum sebagaimana berikut :

عن عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ما من مُصِيبَةٍ تُصِيبُ الْمُسْلِمَ إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا عَنْهُ، حَتَّى الشُّوْكَةِ يُشَاكُّهَا. " 275

Terjemahan : ‘Aisyah radiyallahu ‘anha, isteri Nabi Muhammad s.a.w. berkata, “Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘Setiap musibah yang melanda seorang muslim, Allah akan hapuskan dosanya dengan musibah itu, termasuk duri yang melukainya.”

Hadith ini memberi isyarat bahawa *taqdīr al-dhāt* boleh terjejas dengan sebab kesusahan, kesakitan, penderitaan, penghinaan 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-Quran yang menyatakan hal ini, antaranya ayat 139 Surah Āli ‘Imrān yang telah dibincangkan sebelum ini dan ayat 16 Surah al-Fajr.

Firman Allah s.w.t. :

وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ (16)

Terjemahan : “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!”

²⁷⁵ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Mardha, Bab Mā Jāa fī Kaffārah al-Marad, no. Hadith 5317, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2137.

Ibn ‘Āsyūr semasa menghuraikan ayat seterusnya mengatakan bahawa ‘كَأَلَا’ membawa maksud larangan daripada mengatakan ‘Tuhanku memuliakanku’ ketika mendapat nikmat, dan larangan daripada mengatakan ‘Tuhanku menghinaku’ ketika nikmat dan rezeki disempitkan. Ini bermakna, kepercayaan seumpama itu adalah dilarang. Punca larangan menyebut kedua-dua perkataan ini ialah kerana keduanya datang daripada tafsiran yang salah (tentang hakikat sebenar). Keadaan seseorang insan dalam kehidupan dunia (dari sudut senang dan susah kehidupan) tidak menunjukkan kedudukannya di sisi Allah swt. Sebaliknya kehendak Allah swt (penilaian terhadap hambaNya) hanya diketahui melalui petunjuk Allah yang diberikan melalui rasul-rasul dan syariatNya.²⁷⁶ 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)

Terjemahan : Katakanlah (wahai Muḥammad) : 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.

Surah al-Kahf (18) : 103-105

Hadith ini menunjukkan *taqdīr al-dhāt* yang terjejas akibat sakit, sedih, ujian dan tekanan hidup boleh ditingkatkan dengan membekalkan kepada *al-dhāt* ataupun *al-nafs* tentang ilmu yang sahih 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 *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut perspektif al-Quran dan al-Hadith iaitu iman dan ilmu yang sahih, ingin dan berharap agar dosa-dosanya dihapuskan. Individu *taqdīr al-dhāt* tinggi akan

²⁷⁶ Ibn ‘Āsyūr Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia : al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), 30 : 331.

menilai dirinya ketika sakit ataupun menghadapi ujian sebagai pembersihan dosa daripada Allah, manakala individu *taqdīr al-dhāt* rendah berkemungkinan berasa hina diri dan menganggap sakit dan ujian sebagai satu bentuk penganiayaan terhadap dirinya.

Sumber *taqdīr al-dhāt* kedua (ilmu yang sah) mempunyai kaitan rapat dengan sumber *taqdīr al-dhāt* pertama (Ikhlas kepada Allah). Mempunyai kelebihan dalam sesuatu kemahiran, ataupun melakukan sesuatu dengan ikhlas perlu dilandasi terlebih dahulu dengan ilmu yang sah tentang perkara tersebut. Sebagai contoh, individu yang melakukan solat Wahsyah, ataupun solat Hadiah bagi jenazah pada malam kematian ada kebarangkalian dinilai mempunyai *taqdīr al-dhāt* tinggi apabila dia merasakan telah melakukan sesuatu yang bermanfaat bagi jenazah, malah mungkin diterima sebagai nilai yang baik dalam sesuatu masyarakat. Namun apabila dinilai dari sudut TAQDHAH, ia tidak boleh dinilai sebagai *taqdīr al-dhāt* tinggi kerana ciri *al-dhāt* ideal dalam menguruskan jenazah adalah dengan menunaikan solat jenazah, bukan solat *wahsyah*.

Ini bermakna, ilmu yang sah menjadi sumber terbentuknya *taqdīr al-dhāt* menurut TAQDHAH. Ini menepati maksud hadith tematik nombor 71 (من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين) kerana ilmu yang sah membawa banyak kebaikan dari segenap sudut bagi seseorang, termasuk memberikan gambaran tentang anggaran jarak *al-nafs* ataupun *al-dhāt* semasa dengan *al-dhāt* ideal, memberikan persepsi yang jelas tentang perkara yang perlu dicapai oleh *al-dhāt*, serta memberikan gambaran yang betul tentang cara untuk mencapainya.

Hadith Kelima (Sumber *Taqdīr al-Dhāt* : Ilmu Yang Sahih)

Hadith-hadith sahih menunjukkan ‘Aisyah ra adalah isteri yang banyak merakamkan peristiwa penting dalam kehidupan Nabi Muhammad s.a.w. Bahagian awal fasa kenabian

tidak sempat disaksikan oleh 'Aisyah ra namun diceritakan oleh Nabi Muhammad s.a.w. kepada beliau. Sebagai contoh, hadith penting kisah penurunan wahyu pertama di Gua Hira', suasana di rumah Khadijah sepulangnya Nabi s.a.w. dan kisah Khadijah membawa baginda s.a.w. bertemu dengan Waraqah bin Nawfal diriwayatkan oleh 'Aisyah ra. Menurut Ibn 'Uthaymin, 'Aisyah adalah isteri baginda s.a.w., sering bersama siang dan malam, oleh itu wujud kebarangkalian tinggi bahawa baginda s.a.w. menceritakan peristiwa itu kepada 'Aisyah ra. Ini menjadi faktor para ulama' mustalah hadith menetapkan bahawa hadith *mursal sahabi* hukumnya *ittisal*,²⁷⁷ ditambah dengan faktor 'adalah al-sahabah yang telah diiktiraf dalam al-Quran.

Kasih sayang dan masa yang jelas diperuntukkan kepada 'Aisyah kerana sebab *ilahiyyah*. Nabi s.a.w. mendapat wahyu semasa berada di rumah 'Aisyah ra dan bagi apa yang berlaku kepada 'Aisyah ra, seperti hilangnya kalung 'Aisyah dalam perjalanan Perang Bani Mustaliq menyebabkan turunnya ayat tayammum. Peluang soal jawab yang sentiasa terbuka di antara 'Aisyah ra dengan Nabi Muhammad s.a.w. juga mengukuhkan kefahaman 'Aisyah terhadap sesuatu perkara.

Dalam konsep TAQDHAH, punca *taqdir al-dhat* tinggi ialah *tafaqquh fi al-din*, dalam erti mendapat ilmu yang thabit daripada Rasulullah s.a.w. Ciri ini dimiliki oleh 'Aisyah ra dan mendorong beliau membuat kritikan terhadap salah faham sahabat terhadap maksud sebenar Nabi Muhammad s.a.w. yang diketahuinya. Antaranya hadith masyhur tentang maksud mayat disiksa dengan sebab tangisan ahli keluarga. Hadith panjang tersebut merakamkan bahawa setelah kewafatan Umar ra, Ibn 'Abbas r.a. meminta penjelasan lanjut daripada 'Aisyah r.a. tentang riwayat 'Umar ra yang pernah menyebut kepada

²⁷⁷ Muhammad bin Salih al-'Uthaymin, *Syarh Sahih al-Bukhari* (Qahirah : Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2008), 1 : 25.

Suhayb ra (ketika itu menangisi ‘Umar yang sedang sakit tenat) bahawa Nabi s.a.w.

bersabda :

" إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ "

Terjemahan : “Sesungguhnya mayat ini disiksa dengan sebab tangisan ahli keluarganya.”

Dijawab oleh ‘Aisyah r.a. :

رَحِمَ اللَّهُ عُمَرَ، وَاللَّهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ. وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " إِنَّ اللَّهَ لَيُرِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ ". وَقَالَتْ حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾.²⁷⁸

Terjemahan : “Semoga Allah merahmati Umar. Rasulullah s.a.w. tidak mengatakan bahawa Allah menyiksa (mayat) orang beriman dengan sebab tangisan ahli keluarganya, tetapi Rasulullah s.a.w. bersabda begini, “Sesungguhnya Allah menambah siksaan kepada orang kafir dengan sebab tangisan ahli keluarganya kepadanya.” ‘Aisyah menambah lagi, “Cukuplah kalian dengan ayat al-Quran : ‘Dan seorang pemikul tidak akan memikul dosa orang lain.’”

Ciri *taqdir al-dhat* tinggi pada Aisyah r.a. dikesan melalui tindakannya membetulkan salah faham Umar ra. Punca *taqdir al-dhat* Aisyah r.a. dalam melakukan teguran itu ialah memiliki ilmu yang *thabit* daripada Rasulullah s.a.w. tentang maksud hadith tersebut.

3.3.5.3 Sumber *Taqdīr al-Dhāt* 3 - Ganjaran Daripada Allah

Hadith-hadith tematik TAQDHAH menunjukkan bahawa ganjaran daripada Allah s.w.t. menjadi sumber *taqdir al-dhāt*. Ini jelas dalam suruhan, larangan dan motivasi Nabi Muḥammad s.a.w., yang umumnya meletakkan nilai yang perlu dicapai beserta dengan ganjaran yang bakal diperolehi.

²⁷⁸ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣahih al-Bukhāri*, Bab Qawl al-Nabi s.a.w. Yu’adhdhabu al-Mayyit bi Ba’di Buka’ Ahlihi ‘Alayhi, no. Hadith 1226, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 432.

Hadith Pertama (Sumber *Taqdīr al-Dhāt* : Ganjaran Daripada Allah)

عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ، قَالَ
"إِيمَانٌ بِاللَّهِ، وَجِهَادٌ فِي سَبِيلِهِ". قُلْتُ فَأَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ قَالَ "أَعْلَاهَا ثَمَنًا، وَأَنْفُسُهَا
عِنْدَ أَهْلِهَا". قُلْتُ فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ. قَالَ "تُعِينُ صَانِعًا أَوْ تَصْنَعُ لِأَخْرَقَ". قَالَ فَإِنْ لَمْ
أَفْعَلْ. قَالَ "تَدْعُ النَّاسَ مِنَ الشَّرِّ، فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ تَصَدَّقُ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ".²⁷⁹

Maksudnya : Abū Dhar r.a. meriwayatkan, katanya, “Saya bertanya kepada Nabi Muḥammad s.a.w., apakah amalan yang paling afdal. Baginda menjawab, ‘Beriman kepada Allah dan berjihad pada jalanNya.’ Saya bertanya lagi, ‘Hamba yang bagaimana paling afdal dibebaskan?’ Baginda s.a.w. menjawab, ‘Yang paling tinggi harganya, dan yang paling disayangi oleh keluarganya (tuannya).’ Saya bertanya lagi, ‘Jika saya tidak mampu lakukan?’ Baginda menjawab, ‘Bantu orang faqir ataupun bantu orang yang tidak mampu bekerja.’ Saya bertanya lagi, ‘Jika saya tidak mampu lakukan?’ Baginda menjawab, ‘Ajak orang lain agar meninggalkan keburukan, ia adalah sedekah untuk dirimu sendiri.’”

Fiqh al-Hadith

Nabi Muḥammad s.a.w. memberikan motivasi dengan ganjaran yang bakal diperolehi, meskipun bagi amalan yang kecil dan mudah. Ganjaran bagi mengajak orang lain meninggalkan keburukan dinyatakan oleh baginda s.a.w. iaitu mendapat pahala sedekah.

Afdal bermaksud lebih besar ganjaran ataupun lebih besar pahalanya di sisi Allah. Harapan untuk mendapatkan ganjaran yang terbaik dalam membebaskan hamba yang paling disayangi dan paling mahal jika dijual, telah menyebabkan Abdullah bin Umar r.a. membebaskan seorang hamba perempuan yang sangat disayangnya.²⁸⁰

Ganjaran yang dijanjikan menjadi sumber *taqdīr al-dhāt* seseorang individu. Apabila Nabi Muḥammad s.a.w. menyatakan sifat amalan yang paling besar dan seterusnya amalan yang

²⁷⁹ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-'Itq, Bab *Ayyu al-Riqāb Afdal*, no Hadith 2382, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 891.

²⁸⁰ Ibn al-Mulaqqin 'Umar bin 'Alī, *al-Tawdīḥ li Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2008), 16 : 140.

kecil, seseorang individu dapat menganggarkan dirinya dengan *al-dhāt* ideal seterusnya terdorong untuk melakukan amalan kebaikan.

Hadith Kedua (Sumber *Taqdīr al-Dhāt* : Ganjaran Daripada Allah)

عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ما من مسلمٍ غرسَ غرسًا فأكلَ
منهُ إنسانٌ أو دابةٌ إلا كانَ له صدقةٌ. " 281

Terjemahan : Anas bin Malik r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, "Setiap muslim yang menanam tumbuhan kemudian dimakan oleh insan dan haiwan, pasti dia mendapat pahala sedekah."

Fiqh al-Hadith

Hadith ini menunjukkan kelebihan pertanian dan galakan kepada umat Islam supaya memakmurkan bumi, serta memberikan petanda kelebihan pembangunan industri yang boleh memberikan manfaat kepada hidupan.²⁸² Ciri *al-dhat* ideal dalam hadith ini ialah bersedekah secara tidak langsung melalui hasil tanaman yang diusahakan. Ganjaran pahala yang dijanjikan mendorong *al-dhat* semasa untuk mendekati *al-dhat* ideal tersebut.

Potensi mendapat ganjaran menerusi hasil tanaman boleh meningkatkan *taqdīr al-dhāt* petani yang mengusahakan tanaman, kerana umumnya bercucuk tanam dianggap kecil dan remeh berbanding profesion lain.. Selain daripada meningkatkan produktiviti, ganjaran pahala daripada Allah juga boleh dijadikan terapi bagi memulihkan individu yang mempunyai *taqdīr al-dhāt* rendah dan kecewa kerana merasakan tidak mempunyai nilai diri yang boleh dibanggakan dan dimanfaatkan.

²⁸¹ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-Adab, Bab Rahmah al-Insān wa al-Bahā'im, no. Hadīth 5666, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2239.

²⁸² Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Abī 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri* (T.tp., al-Maktabah al-Salafiyyah, t.t.), 5 : 4.

3.3.5.4 Sumber *Taqdīr al-Dhāt* 4 - Amalan Ibadah Yang Sahih

Al-dhāt ataupun *al-nafs* perlu dilembut dan dibersihkan mengikut acuan ajaran wahyu supaya berada dalam keadaan yang baik. Ini selari dengan apa yang telah dinyatakan dalam Bab Pertama, bahawa tugas para rasul yang membawa agama dari langit ialah merawat jiwa-jiwa manusia supaya kembali kepada fitrahnya yang bersih, seterusnya berinteraksi dengan alam dalam keadaan yang lebih baik.

Firman Allah swt :

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

Terjemahan : “Sesungguhnya Allah telah mengurniakan rahmatNya kepada orang-orang yang beriman, setelah Dia mengutuskan dalam kalangan mereka seorang Rasul dari bangsa mereka sendiri, yang membacakan ayat-ayat Allah (al-Quran) dan membersihkan mereka, dan mengajarkan mereka al-kitab dan al-Hikmah, sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata.”

Surah Ali ‘Imran (3) : 164

Amalan ibadah yang diajarkan oleh Rasulullah s.a.w. berfungsi untuk membersihkan *al-nafs* dan seterusnya meningkatkan *taqdīr al-dhāt*. Ibadah solat misalnya, boleh membersihkan *al-nafs* bermula daripada wudu’, doa selepas wudu’, doa *istiftah* sehinggalah zikir-zikir selepas solat, demikian juga doa-doa ma’thur. Perkara ini boleh dicapai sekiranya amalan-amalan ini dilakukan dengan penghayatan dan kefahaman yang baik, contohnya menghayati maksud bacaan yang dilafazkan. *Al-nafs* sebagai *al-dhat* ketika itu boleh merasakan hubungannya dengan Pencipta dan menginsafi kedudukan dirinya dengan *al-dhat* ideal. Hadith-hadith tematik juga menunjukkan bahawa ciri *taqdīr al-dhāt* tinggi para sahabat nabi ialah mencontohi amalan Nabi Muhammad s.a.w. Semakin diyakini sesuatu amalan itu adalah sunnah Nabi s.a.w., semakin tinggi *taqdīr al-dhāt* mereka. Ini kerana mencontohi amalan Nabi Muhammad s.a.w. dalam beribadah

adalah ciri *al-dhat* ideal dalam konsep TAQDHAH, sesuai dengan maksud ayat 31 Surah Ali ‘Imran.

Hadith Pertama (Sumber : Amalan Ibadah Yang Sahih)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إِذَا أَوَى أَحَدُكُمْ إِلَى فِرَاشِهِ فَلْيَنْفُضْ فِرَاشَهُ بِدَاخِلَةِ إِزَارِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي مَا خَلَفَهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ يَقُولُ بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتَ جَنِّي، وَبِكَ أَرْفَعُهُ، إِنْ أَمْسَكَتَ نَفْسِي فَارْحَمَهَا، وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ الصَّالِحِينَ."²⁸³

Maksudnya : Abū Hurairah meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda :“Apabila salah seorang daripada kamu hendak tidur, hendaklah kebaskan tempat tidur dengan bahagian tepi/hujung²⁸⁴ kain sarungnya, kerana dia tidak tahu apa yang ada di belakangnya. Kemudian berdoalah, ‘Dengan namaMu Tuhanku, aku letakkan sisi 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

Dalam hadith ini, Nabi Muḥammad s.a.w. mengajarkan doa tidur yang meletakkan seseorang dalam keadaan menyedari unsur yang wujud dalam dirinya, iaitu *al-nafs*. Unsur *al-nafs* merujuk kepada diri sebenar seorang insan, kerana apabila dia tidur, *al-nafs* keluar daripada jasad lalu ditahan oleh Allah s.w.t., menyebabkan seseorang itu tidak lagi sedarkan diri. Lafaz doa ini menjadi dalil bahawa tidur mirip dengan kematian. Apa yang membezakan di antara mati dan tidur ialah ketika mati *al-ruh* dan *al-nafs* kedua-duanya keluar daripada jasad, manakala ketika tidur hanya *al-nafs* keluar daripada jasad

²⁸³ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Da‘awat, Bab al-Ta‘awudh wa al-Qiraah ‘inda al-Nawm, no. Hadith 5961, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2329.

²⁸⁴ Lihat perbezaan makna داخله dalam Ibn al-Mulaqqin ‘Umar bin ‘Ali, *al-Tawdīḥ li Syarḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*. (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu‘un al-Islamiyyah, 2008), 29 : 224.

manakala *al-ruh* kekal di dalam jasad menyebabkan organ masih berfungsi seperti buah pinggang, pankreas, jantung dan lain-lain.

Amalan doa tidur yang ma'thur ini adalah suatu ibadah yang boleh membina *self-concept* yang jelas. Selain berfungsi sebagai susunan ayat yang baik untuk memohon sesuatu daripada Allah s.w.t., doa ini juga menyedarkan proses yang berlaku semasa seseorang itu tidur dan menjelaskan sifat *al-dhat* ideal, iaitu dirahmati (dan diampuni)²⁸⁵ Allah sekiranya ditakdirkan kembali kepadaNya semasa tidur, dan terpelihara daripada melakukan larangan Allah dengan mendapat *tawfiq*, pemeliharaan (*'ismah*) dan keamanan²⁸⁶ sekiranya dikembalikan oleh Allah s.w.t. kepada jasad semula.

Gambaran yang jelas tentang *self-concept* dan sifat *al-dhat* ideal membantu proses *taqdir al-dhat*. Semakin jelas *self-concept*, *taqdir al-dhat* semakin tinggi. Semakin jelas gambaran *al-dhat* ideal, *taqdir al-dhat* semakin tinggi. Ini kerana seseorang itu dapat menganggarkan dengan baik kedudukan dan keadaan semasa dirinya dengan *al-dhat* ideal serta termotivasi untuk mencapai *al-dhat* ideal tersebut. Apabila seseorang berdoa sebelum tidur dengan doa dalam hadith ini, dia akan menyedari tentang unsur *al-nafs* sebagai *al-dhat*, iaitu dirinya yang sebenar. Ini bermakna konsep dirinya jelas. Apabila ciri *al-dhat* ideal dalam doa tersebut (mendapat rahmat dan keampunan sekiranya meninggal dunia dalam tidur dan menjadi 'soleh' sekiranya bangun semula selepas tidur), dilafazkan dan difahami dengan baik, secara tidak langsung proses menganggarkan *al-dhat* semasa dengan *al-dhat* ideal berlaku dan mendorong *al-dhat* mendekati ciri *al-dhat* ideal tersebut.

²⁸⁵ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarh Sahīh al-Imām Abī 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī*, (T.tp., al-Maktabah al-Salafīyyah, t.t.), 11 : 127.

²⁸⁶ Muhammad Asyraf bin Amir al-'Azim Abadi, *'Awn al-Ma'bud 'ala Sunan Abi Dawud*, ('Amman, Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.), 2162.

Hadith Kedua (Sumber : Amalan Ibadah Yang Sahih)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " مَنْ اتَّبَعَ جَنَازَةَ مُسْلِمٍ إِيمَانًا
وَاحْتِسَابًا، وَكَانَ مَعَهُ حَتَّى يُصَلَّى عَلَيْهَا، وَيُفْرَغَ مِنْ دَفْنِهَا، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ مِنَ الْأَجْرِ
بِقِيرَاطَيْنِ، كُلُّ قِيرَاطٍ مِثْلُ أُحُدٍ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهَا ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ تُدْفَنَ فَإِنَّهُ يَرْجِعُ
بِقِيرَاطٍ " ²⁸⁷

Terjemahan : Abū Hurairah meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. 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 qirat sebesar bukit Uhud. Sesiapa yang sembahyang sahaja kemudian pulang sebelum jenazah dikebumikan, dia pulang membawa satu *qirāt*."

Fiqh al-Hadith

Dalam hadith ini, Nabi Muḥammad s.a.w. memberikan motivasi dengan mengemukakan sesuatu yang disukai oleh *al-nafs*, iaitu mendapat ganjaran yang banyak daripada Allah swt dengan menyembahyangkan jenazah (dikurniakan pahala satu *qirāt*) diikuti dengan mengiringi jenazah (dikurniakan pahala dua *qirāt*). Satu sudut lain pula, menziarahi jenazah itu sendiri adalah amalan yang dapat meningkatkan *taqdīr al-dhāt* apabila dilaksanakan dengan berasaskan ilmu pengetahuan dan kesedaran.

Ibadah yang sah ada yang dilakukan secara *fardiyyah* dan ada yang dilakukan secara *jamā'iyah*. Ibadah *jamā'iyah* yang dilakukan boleh meningkatkan *taqdīr al-dhāt* seseorang kerana ketika itu *al-dhāt* berada dalam keadaan lebih memahami dan menghayati konsep dirinya serta lebih menyedari terhadap keadaan dan peranannya sebagai hamba Allah dan juga sebagai anggota masyarakat.

²⁸⁷ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-Imān, Bab Ittiba' al-Janāiz min al-Imān, no. Hadith 954, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 26.

Solat jenazah adalah satu bentuk fardhu kifayah, amalan insan hidup yang dilakukan kepada insan yang sudah meninggal dunia, yang tidak mampu lagi menguruskan diri sendiri serta sudah terputus segala jenis amalannya melainkan 3 perkara yang dinyatakan oleh Rasulullah s.a.w. Seseorang yang melakukan solat jenazah menyedari bahawa dia sedang membantu saudaranya. Memberi nilai dan sumbangan dalam apa sahaja bentuk kepada orang lain dapat meningkatkan *taqdīr al-dhāt* pelakunya.

Solat jenazah yang dilakukan ikhlas kerana Allah dan menepati sunnah Rasulullah s.a.w. diketahui mendapat banyak ganjaran daripada Allah swt, lebih-lebih lagi jika dilanjutkan dengan mengiringi jenazah tersebut ke kubur. Mengetahui hakikat ini dapat meningkatkan *taqdīr al-dhāt* individu yang menunaikannya.

Amalan solat jenazah yang lengkap panduannya daripada sunnah Rasulullah s.a.w. mengandungi unsur khidmat sosial yang nyata dalam solat jenazah yang dilakukan secara berjemaah. Selain itu, amalan solat jenazah juga mengandungi unsur memperingati dan mengiktiraf asal *al-dhāt* dan ke mana akhirnya *al-dhāt*. Ini nyata dalam doa *ma'thur* dalam solat jenazah dan keseluruhan amalan solat jenazah.

3.3.5.5 Sumber *Taqdīr al-Dhāt* 5 - Memahami Konsep Diri dan Menyedari Keberadaan Diri

Al-Quran dan al-sunnah menekankan soal kepentingan pengetahuan dan pemahaman setiap insan tentang konsep dirinya sendiri. Antara ayat al-Quran yang menyedarkan insan tentang hal ini ialah ayat 72 Surah al-Nahl, ayat 7 Surah al-Isra', ayat 31 Surah Fussilat dan ayat 21 Surah al-Dhāriyāt. Pemahaman tentang konsep diri yang ditekankan dalam al-Quran dan hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* ialah konsep kehambaan *al-dhāt*

kepada Allah. Insan digesa supaya menyadari asal usulnya, asal kejadiannya, asal keturunannya dan sifat fitrahnya. Ini adalah asas konsep diri yang asas dalam Islam.

Insan juga diperintahkan supaya merenung kedudukannya sebagai makhluk Tuhan,²⁸⁸ kedudukannya dalam alam semesta,²⁸⁹ nikmat yang telah dan sedang dikecapi, merenung diri dan membandingkannya dengan umat yang dihukum Allah,²⁹⁰ menilai diri dan keberadaan diri dalam pengajaran kisah-kisah Bani Israil²⁹¹ dan sebagainya. Selain menekankan konsep diri, al-Quran dan al-Hadith juga menekankan soal kesedaran tentang keberadaan diri seseorang insan. Kepentingan dan peranan *al-nafs* sebagai *al-dhāt* nyata dalam konsep ini.

Asas kepada konsep diri dan kesedaran tentang keberadaan diri turut diperkenalkan dalam ilmu psikologi moden, dalam nada yang lebih saintifik, yang dikenali sebagai *self-concept* dan *self-awareness*. Ahli psikologi menggambarkan *self awareness* seperti berikut :

Self-awareness refers to the capacity of becoming the object of one's own attention (Duval & Wicklund, 1972). In this state one actively identifies, processes, and stores information about the self. The important distinction here is as follows: One can perceive and process stimuli from the environment (e.g., a color, food) without explicitly knowing that one is doing so (consciousness). One becomes self-aware when one reflects on the experience of perceiving and processing stimuli (e.g., I see a blue object; I am eating food and it tastes good).²⁹²

Self awareness pada pandangan ahli psikologi adalah suatu keadaan *self* menyadari keadaan dan kedudukan dirinya sendiri sebagai satu entiti tersendiri. Apabila melakukan

²⁸⁸ Antara ayat yang mengingatkan tentang hal ini ialah ayat 4 dan 5 Surah al-Tin.

²⁸⁹ Antara ayat yang mengingatkan tentang hal ini ialah ayat 35 Surah al-Ra'd.

²⁹⁰ Antara ayat yang mengingatkan tentang hal ini ialah ayat 6 hingga 14 Surah al-Fajr.

²⁹¹ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab Ahādīth al-Anbiyā', Bab, no. Hadith 3283, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 3 : 1280.

²⁹² Alain Morin, "Self-Awareness Part 1: Definition, Measures, Effects, Functions, and Antecedents," *Social and Personality Psychology Compass*, 5/10, Blackwell Publishing Ltd, (2011), 808.

sesuatu, individu yang *self-aware* melakukannya dalam keadaan sadar, bertanggungjawab dan memahami kesannya.

Ayat-ayat al-Quran dan hadith-hadith yang sahih banyak menyentuh tentang kepentingan *self-concept* dan *self-awareness*. Insan digesa supaya menyedari asal usulnya, asal kejadiannya, asal keturunannya dan sifat fitrahnya. Ini adalah asas *self-concept* dalam Islam. Insan juga diperintahkan supaya merenung kedudukannya sebagai makhluk Tuhan, kedudukannya dalam alam semesta, nikmat yang telah dan sedang dikecapi, merenung diri dan membandingkannya dengan umat yang dihukum Allah, dan merenung keberadaan diri dalam nilai-nilai yang disebutkan dalam nas al-Quran dan al-Hadith. Meskipun *self-concept* dan *self-awareness* adalah terma khusus dalam ilmu psikologi, sebagaimana *taqdīr al-dhāt*, konstruk-onstruk ini sebenarnya menjelaskan proses dan keadaan yang dialami oleh *al-nafs* ataupun *self*. Kedua-dua konstruk ini penting sebelum seseorang itu memiliki *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut TAQDHAH.

Sesetengah individu memiliki konsep diri yang jelas berbanding individu lain, kerana memahami diri sendiri bergantung kepada *al-nafs* dan sikap *al-nafs* itu sendiri. Demikian juga tentang kesedaran tentang hakikat sifat diri, keberadaan diri dalam sesuatu situasi, keberadaan diri dalam lingkungan insan lain dan keberadaan diri dalam lingkungan makhluk-makhluk ciptaan Allah. Semakin bersih *al-nafs* seseorang individu, semakin jelas konsep diri yang dimiliki dan semakin dia menyedari hakikat dirinya sebagai makhluk dan hamba Allah, dalam lingkungan makhluk-makhlukNya yang lain. Hal ini jelas dalam ayat 20 hingga 22 Surah al-Dhāriyāt :

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (20) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (21) وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ
وَمَا تُوعَدُونَ (22)

Terjemahan : “Dan di bumi ada tanda-tanda (yang membuktikan keesaan dan kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang yakin. Dan (juga)

pada dirimu sendiri. Maka mengapa kamu tidak mau melihat dan memikirkan (dalil-dalil dan bukti itu)? Dan di langit pula terdapat (sebab-sebab) rezeki kamu dan juga terdapat apa yang telah (ditakdirkan. dan) dijanjikan kepada kamu. ”

Surah al-Dhāriyāt (51) : 20-22

Pemahaman dan penghayatan tentang konsep diri dan kesedaran tentang keberadaan diri, (yang dikenali sebagai *self-concept* dan *self-awareness* dalam istilah ahli psikologi) menurut al-Quran dan al-Hadith membawa kepada kehambaan (*‘ubudiyyah*) *self* itu sendiri. Hal ini dinyatakan oleh Qatādah, sebagaimana dinukilkan oleh al-Qurtubī dalam tafsirnya semasa menjelaskan maksud ayat 20-22 di atas, ‘Maksudnya, sesiapa yang berjalan di muka bumi pasti dapat melihat tanda-tanda kekuasaan Allah dan ibrah. Sesiapa yang berfikir tentang dirinya sendiri, pasti dia sedar bahawa dirinya dicipta agar memperhambakan diri kepada Allah.’²⁹³

Al-Quran juga menyedarkan insan tentang sifat dirinya sendiri, agar dapat membuat persiapan dan sentiasa berawas dalam menjalani kehidupan. Al-Quran menyatakan bentuk balasan yang disukai oleh *al-nafs*, agar *al-nafs* berusaha memenuhi spesifikasi dan ciri ideal yang ditetapkan semasa hidup di dunia. Antara ayat yang menekankan kesedaran ini ialah ayat 19 hingga 35 Surah al-Ma’ārij.

Hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt*, selaku penjelas kepada al-Quran, menunjukkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. memberi kesedaran kepada *al-dhāt* supaya berfikir dan merenung tentang realiti sesuatu perkara dan mengaitkannya dengan keinginan *al-dhāt* itu sendiri.

²⁹³ Muḥammad Bin Aḥmad al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Quran* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 2006), 19 : 484-485.

Hadith Pertama

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " الَّذِي تَغْوَتْهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ كَأَنَّهَا
وُتِرَ أَهْلُهُ وَمَالُهُ. " 294

Maksudnya : Ibn ‘Umar meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, “Orang yang terlepas solat Asar umpama orang yang kehilangan ahli keluarga dan hartanya.”

Fiqh al-Hadith

Dalam hadith ini, Nabi s.a.w. tidak menyatakan ganjaran meninggalkan perbuatan munkar tersebut dalam bentuk pahala ataupun syurga, juga tidak menyatakan balasan melakukannya sama ada dalam bentuk dosa, siksaan kubur ataupun neraka. Namun Nabi s.a.w. menyatakan bahawa perbuatan munkar itu mendatangkan kesan yang tidak disukai *al-nafs*. Secara fitrahnya, *al-nafs* tidak suka kehilangan keluarga dan harta, maka *al-nafs* dengan sendiri akan merenungi manfaat dan keperluan dirinya yang akan hilang seterusnya memahami nilai solat Asar.

Dalam hadith tematik nombor 2316, Nabi s.a.w. memberi peringatan agar tidak melakukan perbuatan zalim dengan menyatakan bahawa doa orang yang dizalimi adalah mustajab.

Hadith Kedua

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ،
فَقَالَ " اتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ، فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ. " 295

Terjemahan : Abdullah bin ‘Abbās r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. mengutuskan Mu’āz ke Yaman dan berpesan,

²⁹⁴ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab Mawāqīt al-Solah, Bab Ithm Man Fātathu al-‘Asr, no. Hadith 527, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 203.

²⁹⁵ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-Mazālim, Bab al-Ittiqa’ wa al-Hadhar ‘an Da’wah al-Mazlūm, no. Hadith 2316, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 864.

“Takutlah doa orang yang dizalimi kerana tiada penghalang di antara doa itu dengan Allah s.w.t.”

Fiqh al-Hadith

Dalam hadith tematik ini juga Nabi s.a.w. menyatakan bahawa perbuatan munkar itu mendatangkan kesan yang tidak disukai, tanpa menyebutkan implikasi dari sudut dosa ataupun balasan neraka. Mendapat keburukan kerana didoakan oleh orang yang dizalimi adalah perkara yang tidak disukai oleh *al-nafs*. Individu yang memiliki *self awareness* yang baik akan berhati-hati agar tidak ditimpa perkara buruk atas sebab menzalimi orang lain, setelah mengetahui bahawa doa orang yang dizalimi itu mustajab. Ini bermakna kesedaran diri yang tinggi mendorong dia mendekati ciri *al-dhat* ideal yang perlu dicapai iaitu tidak menzalimi orang lain.

Hadith Ketiga

عَنْ عُرْوَةَ، أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدْعُو فِي الصَّلَاةِ وَيَقُولُ "اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْمَأْتَمِ وَالْمَعْرَمِ". فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ مَا أَكْثَرَ مَا تَسْتَعِيدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنَ الْمَعْرَمِ قَالَ "إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا غَرِمَ حَدَّثَ فَكَذَبَ وَوَعَدَ فَأَخْلَفَ" 296.

Terjemahan : ‘Urwah meriwayatkan bahawa Aisyah r.a. memberitahunya bahawa Nabi Muhammad s.a.w. selalu berdoa dalam solat dengan doa ini, “Ya Allah, aku berlindung kepadaMu daripada perbuatan dosa dan belitan hutang.” Kemudian ada orang bertanya kepada baginda s.a.w., ‘Alangkah banyaknya engkau mohon perlindungan daripada hutang wahai Rasulullah.’ Baginda s.a.w. menjawab, ‘Seseorang itu apabila sudah berhutang, berbohong apabila bercakap dan mungkir apabila berjanji.’

Fiqh al-Hadith

Antara amalan yang paling banyak menitipkan unsur *self awareness*, seterusnya meningkatkan *taqdīr al-dhāt* seseorang individu ialah doa. Berdoa dengan doa yang *ma'thur* bermakna seseorang itu mengiktiraf kelemahan diri, mengharap pertolongan

²⁹⁶ Muhammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣahih al-Bukhārī*, Kitab al-Istiqrād, Bab Man Ista'ādha min al-Dayn, no. Hadith 2267, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 844.

daripada Allah, mengakui perkara-perkara buruk yang perlu di jauhi dan memerlukan perlindungan Allah daripadanya, serta menyedari perkara penting yang perlu dimohonkan kepada Allah. Semua ini berada dalam lingkungan *self awareness*, menginsafkan *al-nafs* di mana kekuatan dan kelemahan diri dan seterusnya mendekatkannya dengan *al-nafs* yang ideal.

Hadith ini memberikan kesedaran kepada *al-nafs* supaya tidak melakukan dosa dan banyak berhutang. Apabila doa ma'thur dalam hadith ini diamalkan dan dihayati, secara tidak langsung *taqdīr al-dhāt* individu yang mengamalkannya terbentuk dengan baik, hasil kesedaran dirinya tentang apakah nilai *al-dhāt* ideal yang perlu dicapai dan apakah sifat dan tingkahlaku yang perlu di jauhi. 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.

Hal ini menunjukkan bahawa individu yang didiagnosis sebagai memiliki *taqdīr al-dhāt rendah* menurut TAQDHAH mempunyai *self-concept* dan *self-awareness* yang lemah. Dia tidak memahami dirinya sendiri, tujuan dihidupkan, asal usul kejadian, mengapa dia dihidupkan, ke mana destinasi akhirnya dan tidak menyedari keberadaannya dalam situasi, tempoh dan kedudukan yang tertentu.

Hadith Keempat

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ فَقَالَ
الْمُشْرِكُونَ إِنَّهُ يَفْدِمُ عَلَيْكُمْ، وَقَدْ وَهَنَهُمْ حُمَى يَثْرِبَ. فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَنْ يَرْمُلُوا الْأَشْوَاطَ الثَّلَاثَةَ، وَأَنْ يَمْشُوا مَا بَيْنَ الرُّكْنَيْنِ، وَلَمْ يَمْنَعَهُ أَنْ يَأْمُرَهُمْ أَنْ يَرْمُلُوا
الْأَشْوَاطَ كُلَّهَا إِلَّا الْإِبْقَاءَ عَلَيْهِمْ.²⁹⁷

²⁹⁷ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Hajj, Bab Kayfa Kāna Bad'u al-Ramal, no, Hadith 1525, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 581.

Terjemahan : Ibn ‘Abbās r.a. meriwayatkan, katanya, “Rasulullah s.a.w. dan para sahabatnya sampai di Mekah (bagi menunaikan umrah qada’). Kaum musyrikun berkata, ‘Dia datang kepada kamu dalam keadaan lemah akibat demam Yathrib.’ Lalu Nabi Muḥammad s.a.w. memerintahkan para sahabatnya agar berlari anak pada 3 pusingan pertama tawaf, dan berjalan apabila sampai dekat 2 rukun. Tidak ada perkara yang menghalang baginda s.a.w. memerintahkan mereka agar berlari anak pada semua pusingan, melainkan kerana kasihan kepada mereka.”

Fiqh al-Hadith

Menzahirkan kekuatan kepada musuh sama ada dengan anggota fizikal, bilangan pasukan, kekuatan senjata ataupun dengan pembahagian pergerakan terancang adalah sebahagian daripada sunnah.²⁹⁸ Para ulama’ membincangkan persoalan kekalnya hukum sunnah pada berlari anak dalam 3 pusingan awal tawaf meskipun sebab amalan tersebut iaitu diejek musuh sudah tidak wujud lagi. Kekalnya amalan ini mengingatkan kaum muslimin kepada kepentingan kekuatan dan menunjukkan kekuatan itu kepada musuh, sekaligus mengingatkan kaum muslimin kepada peristiwa di sebalik pensyariatannya tersebut.²⁹⁹ Hadith tematik nombor 1525 ini juga menjelaskan bagaimana pentingnya *self awareness* dan hubungannya dengan *taqdīr al-dhāt*. *Taqdīr al-dhāt* boleh ditingkatkan dengan cara memahami tentang hakikat *al-dhāt* dan menyedari keberadaan *al-dhāt* dalam situasi tertentu dan menyesuaikan dirinya, seperti menjaga kebersihan, berwangian bagi lelaki, dan melakukan sesuatu agar tidak dilihat lemah dalam situasi yang memerlukan, seperti yang diisyaratkan dalam hadith ini.

²⁹⁸ Lihat ulasan hadith dalam Ibn al-Mulaqqin ‘Umar bin ‘Ali, *al-Tawdīh li Syarḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*. (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2008), 11 : 369.

²⁹⁹ Muḥammad Bin Sālih al-‘Uthaymin, *Syarḥ Sahih al-Bukhari*. (Qahirah : Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2008), 5 : 314.

Ibn ‘Abbās menerangkan dengan jelas tujuan asal Nabi Muḥammad s.a.w. memerintahkan berlari-lari pada 3 pusingan pertama tawaf. Penerangan ini terdapat dalam hadith tematik nombor 1566.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . قَالَ إِنَّمَا سَعَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْبَيْتِ
وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ لِيُرِيَ الْمُشْرِكِينَ قُوَّتَهُ .³⁰⁰

Terjemahan : Ibn ‘Abbās r.a. meriwayatkan, katanya, “Hikmah sebenar Rasulullah s.a.w. sa’i (berlari anak) semasa tawaf di Kaabah, dan di antara Safa dengan Marwah, ialah bagi memperlihatkan kekuatannya kepada kaum musyrikin.”

Kesedaran diri dalam menghadapi tanggapan musuh adalah salah satu bentuk *self awareness*. Secara fitrahnya *taqdīr al-dhāt* boleh terkesan dengan pandangan orang lain, meskipun ia bukan penentu *taqdīr al-dhāt* tinggi ataupun rendah. Nabi s.a.w. memberi motivasi kepada para sahabat supaya melakukan sesuatu agar tidak dilihat lemah oleh musuh. Hadith ini menunjukkan bahawa penampilan luar penting bagi memelihara kondisi *taqdīr al-dhāt* yang berpotensi terjejas dengan pandangan musuh, walaupun ia bukan sumber utama *taqdīr al-dhāt*. Hadith ini juga memberi pengajaran bahawa penampilan luaran penting bagi mengelakkan musuh menganggap mereka lebih kuat sekaligus memberi kemenangan moral bagi mereka. Dalam kondisi ini, penampilan luaran boleh memberi kesan kepada kedua-dua belah pihak, sama ada pihak yang melihat ataupun pihak yang memperlihatkan.

³⁰⁰ Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-Hajj, Bab Mā Jāa fī al-Sa’yi Bayna al-Safā wa al-Marwah, no. Hadith 1566, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 594.

Hadith Kelima

عَنِ ابْنِ عُمَرَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي غَزْوَةِ حَيْبَرَ " مَنْ
أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ . يَغْنِي الثُّومَ . فَلَا يَفْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا .³⁰¹

Terjemahan : Ibn ‘Umar meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w bersabda semasa dalam Perang Khaibar, “Sesiapa yang makan tumbuhan ini, iaitu bawang putih, jangan datang dekat tempat solat kami.”

Fiqh al-Hadith

Nabi Muhammad s.a.w. memberi nasihat bagi mewujudkan kesedaran kepada *al-dhāt* bahawa sesuatu tindakan boleh menyebabkan gangguan kepada orang lain.

Hadith-hadith tematik yang mendidik umat Islam tentang *personal hygiene* juga menunjukkan bahawa *self awareness* penting dalam memelihara *taqdīr al-dhāt*. Kebersihan diri memberikan keadaan yang selesa bagi tuan empunya diri dan juga orang yang berada di sekitarnya, manakala bau dan penampilan yang tidak baik pula akan memberikan keadaan yang sebaliknya.

Kesedaran *al-dhāt* tentang realiti yang sedang dihadapi serta mampu mengenalpasti situasi di sekeliling, akan memposisikan *al-dhāt* dalam keadaan yang terbaik. Apabila *al-dhāt* sedar bahawa apa yang dilakukan boleh mengganggu ketenteraman orang lain, *al-dhāt* berusaha menghindarinya dan dengan sendirinya *al-dhāt* selamat daripada persepsi buruk orang lain. Dalam masa yang sama, *taqdīr al-dhāt* menjadi tinggi kerana jarak *al-dhāt* sebenar mendekati dengan *al-dhāt* ideal, iaitu tidak mengganggu orang lain dengan bau yang tidak menyenangkan.

³⁰¹ Muhammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab Sifah al-Solah, Bab Man Jāa fi al-Thūm al-Nī wa al-Basal wa al-Kurrāth, no. Hadīth 815, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 292.

Hadith Keenam

Al-dhāt perlu memahami kekuatan dan kelemahannya dan memilih untuk berada pada situasi yang mendorong kekuatannya, bukan menambahkan kelemahannya. Hadith tematik nombor 3283 menunjukkan kepentingan *self awareness* ini dalam memastikan *taqdīr al-dhāt* berada dalam keadaan baik, khususnya apabila *al-dhāt* berada dalam keadaan yang lemah.

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 . فَفَتَلَّهُ، فَجَعَلَ يَسْأَلُ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ أَنْتَ قَرِيْبٌ كَذَا وَكَذَا . فَأَدْرَكَهُ الْمَوْتُ فَنَاءَ بِصَدْرِهِ نَحْوَهَا، فَاحْتَصَمَتْ فِيهِ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَقْرَبِي . وَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَبَاعَدِي . وَقَالَ قِيْسُوا مَا بَيْنَهُمَا . فَوُجِدَ إِلَى هَذِهِ أَقْرَبُ بِشِيرٍ، فَعُفِّرَ لَهُ " .³⁰²

Terjemahan : Abū Sa'īd meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad 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."³⁰³

³⁰² Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab Ahādīth al-Anbiyā', Bab, no. Hadith 3283, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 3 : 1280.

³⁰³ Terjemahan berdasarkan matan hadith dalam Sahih Muslim dan syarah hadith tersebut. Lihat Muḥammad Bin Saleh al-'Uthaymin, *Syarh Riyād al-Sālihīn*, (Riyād : Madār al-Watan li al-Nasyr, 1426H), 1 : 117.

Fiqh al-Hadith

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

Ibn al-Mulaqqin dalam *al-Tawdīh li Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥiḥ* 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.³⁰⁴ Hadith ini menunjukkan *al-dhāt* perlu disedarkan tentang keberadaannya dalam sesuatu situasi dan tempat, adakah situasi tersebut dapat membantu meningkatkan *taqdīr al-dhāt* ataupun sebaliknya. *Al-dhāt* mesti berada dalam situasi yang mendokong keadaannya bagi memelihara *taqdīr al-dhāt*.

Pembunuh bersiri dalam kisah tersebut berada dalam proses transisi kepada satu tahap *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut perspektif TAQDHAH. Setelah bergelumbang dengan dosa, akhirnya dia menyedari *al-dhāt* sebenarnya jauh daripada *al-dhāt ideal*, lalu ingin menuju kepada *al-dhāt ideal* tersebut dengan bertaubat kepada Allah dan meninggalkan *al-dhāt* lamanya. Namun *taqdīr al-dhāt* yang sudah beransur baik tersebut berpotensi untuk terjejas semula dengan penghinaan, kekalahan, sindiran dan sebagainya, kerana *al-dhāt* ataupun *al-nafs* boleh terkesan dengan persekitaran. 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

³⁰⁴ Lihat ulasan hadith dalam Ibn al-Mulaqqin 'Umar bin 'Ali, *al-Tawdīh li Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥiḥ*. (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2008), 19 : 641.

memelihara proses *taqdīr al-dhāt*nya. Dengan kata lain, sokongan luaran sangat perlu dalam memelihara *taqdīr al-dhāt* apabila *al-nafs* ataupun *al-dhāt* masih lemah, tidak stabil, seperti keadaan *al-nafs* pembunuh tersebut yang masih lemah kerana dia baru sahaja ingin bertaubat.

Kepentingan unsur ini turut diperakui dalam konsep *self-esteem* oleh ahli psikologi, meskipun tidak sama secara total, sebagaimana yang dinyatakan oleh Alicia D. Cast dan Peter J. Burke :

‘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.’³⁰⁵

3.4 Penutup

Konsep *taqdīr al-dhāt* menurut al-hadith (TAQDHAH) bermula daripada mengenali *al-dhāt* sebagai entiti terpenting dalam diri insan. Hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* menunjukkan bahawa iman, pergantungan penuh kepada Allah dan takut serta harap kepadaNya adalah punca *taqdīr al-dhāt* paling utama.

Pada asalnya, sumber *taqdīr al-dhāt* berbeza dengan unsur peningkatan *taqdīr al-dhāt*. Sumber bermaksud apakah faktor yang menyumbang kepada seseorang itu menilai dirinya. Manakala unsur peningkatan *taqdīr al-dhāt* ialah apakah perkara yang

³⁰⁵ Alicia D. Cast dan Peter J. Burke, “A Theory of Self-Esteem,” *Social Forbes*, 80(3), The University of North Carolina Press (March 2002), 1043.

menyumbang bagi seseorang itu memulihkan *taqdīr al-dhāt*nya, ataupun meningkatkan *taqdīr al-dhāt*nya.

Walau bagaimanapun, hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* menunjukkan kedua-duanya mempunyai hubungan yang rapat. Sebagai contoh, hadith pertama (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ) menepati kod 5 dan kod 6. Kod 5 (Keadaan Dan Kalimah Yang Menunjukkan Nilai Diri Insan) mengisyaratkan bahawa ikhlas menjadi sumber *taqdīr al-dhāt*, iaitu ikhlas kepada Allah menjadi faktor kepada bagaimana seseorang itu menilai dirinya. Dalam kata lain, piawaian ikhlas menjadi pengukur semasa dia menilai dirinya. Sekiranya dia merasakan dirinya ikhlas kepada Allah dalam melakukan sesuatu, *taqdīr al-dhāt*nya tinggi. Sekiranya dia merasakan dirinya melakukan sesuatu kerana perkara lain, *taqdīr al-dhāt*nya rendah. Niat, tujuan dan maksud yang ada dalam dirinya menentukan anggaran nilai dirinya. Anggaran nilai diri tinggi apabila niat dan tujuan dilakukan sesuatu perkara itu kerana hendak mematuhi perintah Allah ataupun meninggalkan larangan Allah. Anggaran nilai diri rendah apabila niat dan tujuan dilakukan sesuatu kerana tujuan-tujuan lain. Hadith pertama juga menepati kod 6 (Tatacara Dan Prinsip Rasulullah s.a.w. Dalam Memberi Motivasi) kerana dalam hadith tersebut Nabi Muḥammad s.a.w. memberikan motivasi kepada umatnya dengan meletakkan keikhlasan sebagai syarat utama diterima segala bentuk amalan. Oleh itu, dapat difahami bahawa punca peningkatan *taqdīr al-dhāt* seseorang ialah keikhlasan kepada Allah swt. Mengingatkan diri supaya melakukan sesuatu kerana hendak mematuhi perintah Allah dan kerana hendak meninggalkan larangan Allah dapat meningkatkan *taqdīr al-dhāt*. Dalam keadaan *taqdīr al-dhāt* terjejas dengan sebab penilaian luar pula, ikhlas boleh memulihkan keadaan tersebut.

Sebagai seorang pendakwah misalnya, dia menilai dirinya secara positif sekiranya dia ikhlas kepada Allah dalam berdakwah, meskipun masyarakat setempat pada satu-satu

masa menanggapinya secara negatif. Apabila pendakwah itu terkesan dengan reaksi negatif daripada luar, dia boleh memulihkan *taqdīr al-dhāt* yang terjejas dengan mengingatkan semula dirinya tentang tujuan dakwah dilakukan, iaitu mengajak insan kembali kepada ajaran sebenar yang diperintahkan Allah swt dan yang dipandukan melalui sunnah Nabi Muhammad s.a.w.. Apabila *taqdīr al-dhāt* pulih dan ditingkatkan semula, usaha dakwah akan diteruskan sehingga satu tahap masyarakat boleh menerima dengan baik nilai-nilai yang diketengahkan oleh pendakwah tersebut.

Paradigma *Taqdīr al-Dhāt* Menurut al-Hadith (TAQDHAH) menawarkan konsep *taqdīr al-dhāt* yang jelas dan lengkap. *Al-dhāt* menurut TAQDHAH adalah *al-nafs*, dan *al-nafs* mempunyai aktiviti sendiri. Semua perasaan yang dialami dalam menghadapi situasi tertentu adalah aktiviti *al-nafs*. *Taqdīr al-dhāt* tinggi menurut TAQDHAH boleh dianggarkan dengan mengambil kira jarak di antara diri ideal menurut al-Quran dan al-Sunnah dengan diri sebenar seseorang individu, iaitu semakin dekat jarak, semakin tinggi *taqdīr al-dhāt* individu tersebut.

Sebahagian aktiviti *al-nafs* diinterpretasikan kepada aktiviti fizikal, maka *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut TAQDHAH boleh dikesan melalui ciri yang ada dalam tingkahlaku tertentu. *Al-nafs* menurut TAQDHAH adalah entiti terpenting dalam diri seseorang yang bertanggungjawab memilih aktiviti dan tindakan yang ingin dilakukan, maka *al-nafs* akan dipertanggungjawabkan di atas segala pilihan dan keputusan pada hari kiamat kelak.

Sebahagian lagi paradigma TAQDHAH memerlukan lebih ramai pengkaji, mengambil masa yang lebih lama, dan melibatkan kos yang lebih banyak, sekiranya ingin dibuktikan secara saintifik. Apa sebenarnya yang diperlukan oleh unsur *al-dhāt*, ataupun *al-nafs*, sebenarnya ialah perkara-perkara asas yang dianjurkan oleh Nabi Muhammad s.a.w.

supaya setiap insan sedar dan bertanggungjawab dari sudut kepercayaan dan pegangan, amalan dan tingkahlaku harian serta interaksi dengan alam sekeliling. Ini bertepatan dengan keperluan dalam proses *taqdīr al-dhāt* kerana *taqdīr al-dhāt* banyak melibatkan kepercayaan dan persepsi individu terhadap diri sendiri dan nilai dirinya dalam persekitarannya. Konsep ini juga selari dengan fitrah dan keperluan asal *al-nafs* yang merupakan subjek utama penilaian dalam proses *taqdīr al-dhāt*. Semuanya pernah berikrar mengakui Allah sebagai Tuhan mereka, sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat 172 Surah al-A'raf.

University of Malaya

BAB 4 – TAQDĪR AL- DHĀT SEBAGAI SELF-ESTEEM DAN BEBERAPA ISU SELF-ESTEEM DALAM PERSPEKTIF TAQDĪR AL- DHĀT MENURUT AL-HADITH (TAQDHAH)

4.1 Pendahuluan

Analisis hadith-hadith tematik telah menghasilkan paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith. Bab ke-4 cuba melihat konsep *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith yang menghampiri konsep ataupun konstruk *self-esteem* dalam ilmu psikologi. Beberapa isu *self-esteem* juga dikaji dan dikenalpasti kedudukannya dalam paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith.

4.2 Taqdīr al-Dhāt Sebagai Self-Esteem Menurut Ahli Psikologi

Taqdīr al-dhāt berasal daripada istilah popular dalam kategori ilmu pembangunan diri, dikenali sebagai *self-esteem*. Tulisan dan perbincangan tentang *self-esteem* memenuhi pasaran dan juga laman web, selain kajian-kajian ilmiah yang terus menerus dihasilkan. Enjin carian *Google* dengan perkataan '*self-esteem*' membawa kepada lebih 3 juta tapak web, manakala carian buku bertema *self-esteem* di *Amazon.com* menghasilkan 135,000 hasil carian. Ahli psikologi dan para pendidik mencadangkan pelbagai cara bagi meningkatkan *self-esteem*, namun tidak mementingkan bukti, cara manakah yang sebenarnya berkesan. *Self-esteem* dianggap sebagai solusi bagi permasalahan setiap insan, namun sebenarnya ramai yang tidak mendapat gambaran jelas tentang gagasan *self-esteem*.³⁰⁶

³⁰⁶ Mary H. Guindon *et al.*, *Self-Esteem Across The Lifespan : Issues and Interventions* (New York : Routledge Taylor And Francis Group, 2010), 1.

Self-esteem dikaitkan dengan pelbagai fenomena psikologi sosial. Kajian-kajian menunjukkan individu yang memiliki *self-esteem* tinggi lebih banyak berusaha untuk mendapatkan hasil, dan tidak menghadapi banyak tekanan emosi apabila gagal, berbanding individu yang memiliki *self-esteem* rendah.³⁰⁷ Walau bagaimanapun, ahli psikologi menjalankan pelbagai kajian dan mengemukakan pelbagai teori dalam mengenalpasti punca perbezaan di antara *self-esteem* tinggi dan *self-esteem* rendah ini.

Self-esteem juga dipercayai memberi kesan kepada motivasi, tingkahlaku dan kepuasan dalam kehidupan. Apa yang dipilih oleh seseorang untuk dilakukan dan cara ia dilakukan juga dikaitkan dengan *self-esteem*.³⁰⁸

Kepentingan *self-esteem* kepada manusia umumnya diperakui namun tidak ada solusi tuntas yang jelas bagi permasalahan yang ditemui. Definisi *self-esteem* juga berbeza-beza menurut pengkajinya dari kalangan ahli psikologi. Kenyataan ini diperakui dalam ilmu psikologi, antaranya dinyatakan seperti berikut³⁰⁹ :

“Subsequently, in the field of psychology, self-esteem began to be viewed as "a feeling of self-appreciation." Numerous psychologists have defined and debated the definition of self-esteem, but no uniform view has been established. Various psychologists have provided definitions of self-esteem, and examined methods of objectively evaluating self-esteem.”

³⁰⁷ Keith A. Dutton dan Jonathon D Brown, “Global *Self-Esteem* and Specific Self-Views as Determinants of People's Reactions to Success and Failure”, *Journal of Personality and Social Psychology*, vol 73, no. 1, (1996), 139. Lihat juga Mary H. Guindon *et al.*, *Self-Esteem Across The Lifespan : Issues and Interventions*. (New York : Routledge Taylor And Francis Group, 2010), 3.

³⁰⁸ Mary H. Guindon *et al.*, *Self-Esteem Across The Lifespan : Issues and Interventions*. (New York : Routledge Taylor And Francis Group, 2010), 3.

³⁰⁹ Lihat : Hosogi, M., Okada, A., Fujii, C., Noguchi, K., & Watanabe, K., “Importance and Usefulness of Evaluating Self-Esteem in Children,” *Biopsychosocial Medicine*, 2012, 6 : 9. <http://doi.org/10.1186/1751-0759-6-9>

Dalam usaha memahami struktur *self-esteem*, ahli psikologi menggunakan kaedah pemerhatian, kemudian data yang diperolehi dianalisis bagi mendapatkan konklusi. Oleh itu, hasil pemerhatian dan analisis adalah pelbagai dan berbeza mengikut perspektif para pengkaji di kalangan ahli psikologi.

Didapati bahawa terdapat beberapa cara ahli psikologi memberikan definisi *self-esteem*.³¹⁰ Pertama, *self-esteem* dikenalpasti sebagai tingkahlaku tertentu. Kedua, *self-esteem* dikenalpasti sebagai percanggahan yang berlaku dalam diri seseorang. Percanggahan yang dimaksudkan ialah percanggahan di antara 'diri ideal' yang diharapkan seseorang, dengan dirinya yang sebenar. Semakin dekat jurang antara dua 'self' ini pada seseorang, dia dianggap memiliki *self-esteem* tinggi. Semakin jauh jurang antara keduanya, *self-esteem* semakin merosot.

Ketiga, *self-esteem* dikenalpasti sebagai perasaan yang dialami dalam menghadapi situasi tertentu. Keempat, *self-esteem* dikenalpasti sebagai fungsi ataupun komponen dalam personaliti. Dalam cara keempat ini, *self-esteem* dianggap ada kaitan rapat dengan motivasi dan kawalan diri.

Pendekatan-pendekatan ini mendapat kritikan kerana didapati masih tidak menepati ciri *self-esteem* yang sepatutnya. Definisi *self-esteem* yang diasaskan pada penilaian dan penghargaan individu menghadapi kritikan apabila didapati individu yang menilai dirinya positif tidak bertindak positif dalam situasi tertentu.³¹¹ Masalah utama bagi pendekatan kajian *self-esteem* berasaskan tingkahlaku dan pencapaian pula ialah apabila wujud

³¹⁰ Christopher J. Mruk, *Self-Esteem - Research, Theory And Practice*. (New York : Springer Publishing Company, 2006), 10-11.

³¹¹ Christopher J. Mruk, "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, 2006), 10-11.

tingkahlaku yang bercampur aduk pada seorang individu. Dalam masa memiliki pencapaian yang baik, dia memiliki tingkahlaku yang kontras dengan ciri *self-esteem* positif seperti menipu, membuli, menindas orang lain dan sebagainya. Pendekatan ini dikritik kerana didapati golongan cemerlang dalam bidang tertentu seperti bisnes, akademik dan sukan tidak berasa diri mereka cukup berharga bagi menikmati pencapaian mereka. Begitu juga apabila ahli psikologi klinikal mendapati terdapat individu yang telah mencapai tahap yang baik dalam kerjaya dan perkahwinan, namun diakhiri dengan perbuatan membunuh diri, yang tidak langsung menunjukkan ciri *self-esteem* tinggi, positif dan sihat.³¹²

Dari sudut skop kajian pula, kajian-kajian ahli psikologi tentang *self-esteem* umumnya berada dalam ruang lingkup 3 konsep utama.

Pertama, *self-esteem* dilihat sebagai hasil (output). Para pengkaji yang mengambil pendekatan ini memfokuskan kajian mereka kepada apakah punca dan proses yang membina serta menghalang *self-esteem*.³¹³

Kedua, *self-esteem* dikaji sebagai unsur yang menggerakkan dan memotivasikan *self* (*self-motive*). Pendekatan jenis kedua ini cenderung mencadangkan agar seseorang melakukan sesuatu yang memelihara ataupun meningkatkan penilaian positif bagi diri sendiri.³¹⁴ *Self-esteem* dipercayai boleh ditingkatkan dengan melakukan sesuatu yang boleh meningkatkan penilaian positif terhadap diri.

³¹² *Ibid.*, 12.

³¹³ Alicia D. Cast dan Peter J. Burke, "A Theory of Self-Esteem" dalam *Social Forbes*, 80(3), The University of North Carolina Press (March 2002), 1042.

³¹⁴ *Ibid.*

Ketiga, *self-esteem* dikaji sebagai unsur pelindung yang menyediakan perlindungan daripada bahaya pengalaman buruk.³¹⁵ Apabila sesuatu perkara yang tidak diinginkan menimpa, individu yang memiliki *self-esteem* tinggi dipercayai tidak banyak terkesan dengan perkara tersebut.

Oleh kerana ketiga-tiga konsep ini setiap satunya melibatkan skop yang luas, tidak banyak kajian yang berusaha menggabungkan ketiga-tiganya. Kajian yang telah diusahakan pula masih belum mampu menjelaskan apakah hubungan di antara ketiga-tiga konsep tersebut.³¹⁶

4.2.1 Kepentingan *Self-Esteem* Dalam Ilmu Psikologi

Self-esteem dipercayai sebagai konstruk penting sejak awal penemuannya, yang dikatakan paling awal dikemukakan oleh William James (1890). Beliau mengatakan kecenderungan berusaha untuk merasakan diri baik dan bernilai adalah tabiat semulajadi manusia.³¹⁷

Kritikan dan kontroversi di kalangan ahli psikologi tentang terma *self-esteem* berterusan, bermula daripada definisinya. Ahli psikologi seperti Roy F. Baumeister mengatakan, *self-esteem* didefinisikan secara literal sebagai sebanyak mana nilai yang diberikan oleh seseorang individu kepada diri mereka sendiri.³¹⁸ Beliau mengkritik definisi popular ini dengan mengatakan, “...If one remains with the simple, literal definition of self-esteem

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ Mark R. Leary, “Making Sense of Self-Esteem”, dalam *Current Directions In Psychological Science*, vol. 8, no. 1, (Februari 1999), 32.

³¹⁸ Roy F. Baumeister et al., “Does Self-Esteem Cause Better Performance, Interpersonal Success, Happiness, or Healthier Lifestyles?” dalam *Psychological Science In The Public Interest*, vol. 3. no. 1, (2003), 2.

as a favorable appraisal of oneself, than arrogant narcissists and conceited, egotistical bullies do indeed have high self-esteem.” Bagi beliau, *self-esteem* tidak memadai didefinisikan secara literal sekadar sebagai penilaian yang baik oleh individu terhadap dirinya, kerana definisi begini membawa individu yang ego dan terlalu fokus serta mementingkan diri turut memiliki *self-esteem* yang tinggi.³¹⁹

Martin Seligman pula mengatakan bahawa ibubapa yang terlalu fokus kepada persoalan membina *self-esteem* akan mewujudkan tekanan baru kepada anak-anak. Menurut beliau, meskipun banyak teori tentang *self-esteem* tidak jelas, topik ini terus dikaji dan diberi perhatian. Ahli psikologi berpandangan bahawa kajian *self-esteem* perlu diteruskan kerana memahaminya akan membantu insan mempelajari perkara penting tentang diri, seperti siapakah sebenarnya seorang insan secara individu, bagaimana insan melangsungkan kehidupan dalam memahami makna tindakan, hasrat jangkamasa panjang dan jangkamasa pendek, hubungan sesama insan dan halatuju kehidupan. Kajian tentang *self-esteem* juga menarik kerana *self-esteem* berfungsi dalam keadaan positif dan negatif.³²⁰

Polemik berpanjangan tentang definisi sebenar *self-esteem* yang telah dibuktikan penting dalam psikologi memberikan indikasi bahawa *self-esteem* mesti dilihat dari persepektif al-Quran dan al-Hadith kerana kepuasan dalam hidup, penentu tindakan dan sumber motivasi dalam melakukan kebaikan dan meninggalkan kemungkaran berpunca daripada jiwa, iaitu *al-nafs* yang banyak disebutkan dalam nas agama.

³¹⁹ Roy E Baumeister et al., “Relation of Threatened Egotism to Violence and Aggression: The Dark Side of High Self-Esteem”, dalam *Psychological Review*, vol 103, no. 1, (1996), 27.

³²⁰ Christopher J. Mruk, *Self-Esteem - Research, Theory And Practice*. New York : Springer Publishing Company, 2006), 3.

4.2.2 Dimensi *Self-Esteem*

Dimensi perbincangan tentang *self-esteem* di kalangan ahli psikologi luas dan pelbagai. Terdapat pelbagai jenis dan pembahagian *self-esteem* dalam kajian-kajian psikologi, antaranya ialah *low-high self-esteem*, *global - specific self-esteem*, *inner - outer self-esteem*, *contingent - non contingent self-esteem*,³²¹ *state - trait self-esteem* dan *implicit - explicit self-esteem*.³²² Berdasarkan definisi setiap satu, didapati bahawa pembahagian ini dibuat berdasarkan pelbagai kriteria.

Sebahagian pengkaji *self-esteem* membahagikan *self-esteem* kepada global dan spesifik. *Self-esteem* global merujuk kepada penilaian umum secara keseluruhan yang diletakkan oleh seorang individu bagi dirinya, dan penilaian ini mestilah berbeza daripada penilaian yang berasaskan sifat-sifat peribadi dan kemampuan diri seperti pencapaian dalam bidang akademik.³²³ Penilaian secara spesifik berdasarkan kebolehan dan pencapaian diri dikenali sebagai *specific* ataupun *domain self-esteem*. Persoalan penting dalam mana-mana kajian *self-esteem* ialah adakah tindakbalas seseorang terhadap kejayaan dan kegagalan didorong oleh '*global self-esteem*' ataupun '*specific self-esteem*', iaitu kepercayaan mereka terhadap kemampuan diri mereka.³²⁴

Ahli psikologi Franks dan Morolla pula membezakan antara *self-esteem* yang berpunca dari dalam diri (*inner self-esteem*) dengan *self-esteem* yang berpunca dari luar (*outer self-*

³²¹ Mary H. Guindon *et al.*, *Self-Esteem Across The Lifespan : Issues and Interventions*. (New York : Routledge Taylor And Francis Group, 2010), 13.

³²² *Ibid.*, 14.

³²³ Jerry Suis dan Zlatan Krizan, "On the Relationships Between Explicit And Implicit Global Self-esteem And Personality" dalam Herbert W Marsh *et. al*, *The New Frontiers of Self Research*. (Connecticut : Information Age Publishing, 2005), 79.

³²⁴ Keith A. Dutton dan Jonathon D Brown, "Global Self-Esteem and Specific Self-Views as Determinants of People's Reactions to Success and Failure", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol 73, no. 1, (1996), 139.

esteem). Mereka mengatakan bahawa *self-esteem* dari dalam diri (*inner self-esteem*) diperolehi daripada perasaan seseorang bahawa dirinya berdaya saing dan boleh mencapai sesuatu. Ini bermakna kesan daripada tingkahlaku seseorang terhadap persekitarannya dipertimbangkan dalam *inner self-esteem*.³²⁵

Manakala *outer self-esteem* ialah keinginan insan untuk dihubungkan dengan insan lain dalam bentuk perasaan. Rasa memiliki keupayaan dan potensi (*inner self-esteem*) lebih bebas berbanding rasa diterima dan disukai oleh orang lain kerana dalam konteks ini, perbandingan sosial menjadi sangat penting.³²⁶

State self-esteem merujuk kepada perubahan berkala dalam perasaan seseorang insan terhadap dirinya. *State self-esteem* berubah-ubah berdasarkan kadar semasa seseorang individu mengenalpasti sejauh mana orang lain menghargai perhubungan mereka dengan dirinya. Manakala *trait self-esteem* pula merujuk kepada penilaian umum seseorang terhadap dirinya. *Trait self-esteem* ialah perasaan seseorang secara umum bahawa dia adalah insan bernilai dan diterima oleh orang lain.³²⁷ Ini bermakna *state self-esteem* menerima pengaruh penilaian luar, manakala *trait self-esteem* adalah sebaliknya.

Berdasarkan penilaian terhadap definisi yang dikemukakan oleh ahli psikologi, *state self-esteem*, *outer self-esteem* dan *specific self-esteem* didapati merujuk kepada *self-esteem* yang dipengaruhi oleh persepsi dan penilaian sekeliling serta pencapaian khusus yang melibatkan persepsi dan penilaian sekeliling. Manakala *trait self-esteem*, *inner self-*

³²⁵ Bonnie Bhatti et al., "The Association Between Child Maltreatment and Self-esteem" dalam Andrew M. Mecca et al. ed., *The Social Importance of Self-esteem*. (California : University of California Press, 1989), 37.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ Mark R. Leary, "Making Sense of Self-esteem", dalam *Current Directions In Psychological Science*, vol. 8, no. 1, (Februari 1999), 32.

esteem dan *global self-esteem* merujuk kepada jati diri sendiri seseorang individu, bergantung kepada nilai yang dipegangnya.

Ahli psikologi yang membahagikan *self-esteem* kepada *implicit* dan *explicit* memberikan definisi *implicit self-esteem* sebagai pembawaan seseorang individu dalam menilai dirinya sendiri secara spontan, automatik ataupun tanpa disedari. Manakala *explicit self-esteem* adalah sebaliknya, iaitu penilaian seseorang terhadap dirinya sendiri dalam keadaan sedar dan berfikir panjang. Skala yang berbeza digunakan untuk mengukur keduanya. Pengukuran secara langsung (*direct measurement*) digunakan untuk mengukur *explicit self-esteem*, manakala pengukuran secara tidak langsung (*indirect measurement*) digunakan untuk mengukur *implicit self-esteem*. Namun terdapat ahli psikologi lain membuat kritikan terhadap pembahagian ini kerana perkara yang diukur tidak jelas dan cara ataupun skala yang digunakan diragui kesahannya.³²⁸

4.2.3 Sumber *Self-esteem*

Sebahagian daripada pembahagian jenis-jenis *self-esteem* di atas berkait rapat dengan sumber *self-esteem* yang dikemukakan oleh ahli psikologi, seperti *inner self-esteem* yang terhasil daripada penilaian dalaman diri sendiri dan *outer self-esteem* terhasil daripada penilaian dan penerimaan orang sekeliling terhadap dirinya.

Banyak kajian difokuskan kepada *outer self-esteem*. Fokus ini menjadi asas kepada *self-esteem movement* yang bermula pada tahun 1980-an di California, bagi memenuhi teori yang mendakwa *self-esteem* mesti dilonjakkan kerana *self-esteem* rendah dipercayai

³²⁸ Romin W. Tarafodi dan Caroline Ho, "Implicit and Explicit Self-Esteem: What Are We Measuring?", dalam *Canadian Psychology*, vol. 47, no. 3, (2006), 195-202.

menjadi punca kepada semua pencapaian rendah dan masalah sosial yang berlaku dalam masyarakat. Ini kerana kajian-kajian yang memfokuskan kepada *outer self-esteem* menemui bahawa manusia terpengaruh untuk menilai diri sendiri berdasarkan 4 perkara, iaitu *reflected appraisal*, *social comparison process*, *self attribution* dan *social identity*. Keempat-empat perkara tersebut berkait rapat dengan tindakbalas *self* kepada penilaian persekitarannya. Keterangan ringkas 4 sumber pembentukan *self esteem* tersebut adalah seperti berikut :³²⁹

1. *Reflected appraisal*, iaitu persepsi seseorang tentang bagaimana orang lain menilai dirinya. Kajian mendapati pengaruh persepsi diri (apa yang disangka) bagaimana orang menilainya lebih kuat membentuk *self-esteem* berbanding penilaian sebenar daripada orang lain.
2. *Social comparison process*, iaitu proses perbandingan sosial. Seseorang akan menilai dirinya dengan cara membandingkan dirinya dengan orang lain. Perbandingan sosial berlaku dan membentuk *self-esteem* apabila seseorang itu maklumat dan standard yang hendak dicapai tidak jelas.
3. *Self attribution*, iaitu seseorang mengaitkan sikap dan perilakunya dengan perkara luar. Contohnya, 'Saya gagal dalam ujian kerana guru tidak sukakan saya. Teori *self attribution* mengatakan *self-esteem* tidak banyak kaitannya dengan sikap dan tingkahlaku seseorang ataupun pembangunan *self* itu sendiri, tetapi merupakan satu bentuk pertimbangan *self* secara kebetulan dalam interaksi sosial.

³²⁹ Bonnie Bhatti et al., "The Association Between Child Maltreatment and Self-esteem" dalam Andrew M. Mecca et al. ed., *The Social Importance of Self-esteem*. (California : University of California Press, 1989), 38.

4. *Social identity*, yaitu identitas sosial yang dimiliki oleh seseorang dalam masyarakat seperti kedudukan, bangsa, agama, ataupun keterlibatan dalam organisasi. Semakin tinggi identitas sosial seseorang, *self-esteem* individu tersebut dikatakan semakin tinggi.

Walau bagaimanapun, kesadaran bahwa *self-esteem* bukanlah bersumberkan penilaian luar semata-mata sudah lama wujud. Antaranya diungkap dengan baik oleh Lynn Mary Karjala :

The social theories contend that an individual self-esteem is contingent on the feedback he receives from the environment and on the way in which he perceives himself in relation to the standards and values of his culture. The dual process theories, while agreeing that these factors have an impact, also suggest that the individual has an opinion of himself (self-esteem) that is at least partially independent of the feedback he receives from the environment and the value of his social roles (degree of perceived support).³³⁰

4.2.4 Pengukuran *Self-Esteem*

Pelbagai cara digunakan oleh ahli psikologi bagi mengukur tahap *self-esteem* responden. 'Subjek' yang diukur itu juga pelbagai, berdasarkan definisi yang dipilih. Sebagai contoh, bagi mereka yang memilih definisi *self-esteem* sebagai tingkahlaku tertentu, pengukuran akan difokuskan kepada tingkahlaku responden.

Instrumen Dan Penilaian

Instrumen yang digunakan oleh ahli psikologi bagi mengukur *self-esteem* umumnya terbahagi kepada 4 kategori, setiap satu kategori mempunyai keterbatasan sendiri.

³³⁰ Lynn Mary Karjala, "Internal Versus External Self-Esteem : A New Measure" (Disertasi Ijazah Doktor Falsafah Bidang Psikologi, University of Massachusetts, 1977), h. v.

Pertama ialah laporan ujian tingkahlaku (*behavioral trace reports*). Instrumen jenis pertama ini cuba mengesan dan menilai tingkahlaku yang konkrit seperti markah ataupun gred yang diperolehi oleh seseorang pelajar dan komentar guru terhadap pelajar. Instrumen ini boleh mengelakkan bias pengkaji dan pemerhati. Namun demikian, terdapat masalah dari sudut memori orang yang melaporkan (contohnya guru) dan dari sudut validiti data, seperti markah dan sebagainya.

Kedua, pemerhatian secara langsung (*direct observation*). Instrumen ini digunakan bagi menilai kanak-kanak kecil yang masih belum mampu berkomunikasi secara verbal. Kekurangan instrumen ini ialah wujud kecenderungan menghasilkan keputusan penilaian yang bias mengikut nilai, perasaan dan sikap pemerhati.

Ketiga, teknik projektif (*projective project*). Instrumen ini boleh mencungkil maklumat tanpa sedar, (responden akan meluahkan apa yang ada dalam fikirannya secara tidak langsung, seperti melukis dan menghuraikan gambar) namun prosedurnya agak sukar, dibimbangi hasilnya tidak objektif dan tidak valid.

Keempat adalah laporan sendiri (*self reports*). Instrumen jenis ini praktikal dan mudah diberikan nilai, namun responden boleh memanipulasikan laporan sendiri itu bagi mendapatkan keputusan yang mereka inginkan.

Keempat-empat instrumen ini boleh digabungkan dengan pelbagai cara bagi mendapatkan keabsahan yang tinggi, namun penilaian itu akan melibatkan kos yang lebih mahal.³³¹

³³¹ Bonnie Bhatti et al., "The Association Between Child Maltreatment and Self-esteem" dalam Andrew M. Mecca et al. ed., *The Social Importance of Self-esteem*. (California : University of California Press, 1989), 39.

Secara lebih spesifik, terdapat pelbagai instrumen yang digunakan bagi mengukur tahap *self-esteem* seseorang individu. Antaranya ialah Rosenberg Self-Esteem Scale,³³² Single Item Self-Esteem,³³³ Texas Social Behavior Inventory (TSBI),³³⁴ Thematic Apperception Test (TAT), Implicit Association Test (IAT), Name Letter Test (NLT)³³⁵, dan Self-Ideal Discrepancy Measures.³³⁶

Tiga jenis instrumen pertama iaitu *Rosenbergh Self-Esteem Scale*, *Single Item Self-Esteem* dan *Texas Behaviour Inventory* (TSBI) termasuk dalam kategori pengukuran secara langsung (*Direct Measurement*), ataupun berbentuk *self-report*. Terdapat dua versi *Texas Behaviour Inventory* (TSBI), iaitu versi asal yang terdiri daripada 32 item yang perlu dilaporkan oleh responden, dan versi ringkasan yang terdiri daripada 16 item³³⁷ Manakala *Thematic Apperception Test* (TAT), *Implicit Association Test* (IAT) termasuk dalam kategori pengukuran secara tidak langsung. (*Indirect Measurement*). Kajian mendapati skala paling popular yang digunakan oleh para pengkaji *self-esteem* ialah skala berasaskan *self-report* iaitu skala Rosenberg Self-Esteem (RSE).³³⁸ RSE telah menerima banyak analisis psikometrik dan dikatakan bahawa kajian empirikal menunjukkan kesahannya berbanding skala pengukuran *self-esteem* lain.³³⁹

³³² Richard W. Robins et. al., "Measuring Global Self-Esteem: Construct Validation of a Single-Item Measure and the Rosenberg Self-Esteem Scale", dalam *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol 27, no. 2, (February 2001) 151.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ Jim Blascovich dan Joseph Tomaka, "Measures of Self-Esteem", dalam *Measures of Personality and Social Psychological Attitudes*, John P Robinson et. al, ed., (California : Academic Press, 1991), 115.

³³⁵ Michael D. Buhrmester et al., "Implicit Self-Esteem: Nature, Measurement, and a New Way Forward", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 100, no. 2, (2011), 365.

³³⁶ Richard W. Robins et. al., "Measuring Global Self-Esteem: Construct Validation of a Single-Item Measure and the Rosenberg Self-Esteem Scale", dalam *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol 27, no. 2, (February 2001), 151.

³³⁷ Robert Helm Reich and Joy Stapp, "Short Forms of the Texas Social Behavior Inventory (TSBI) - An Objective Measure of Self-Esteem", dalam *Bulletin of the Psychonomic Society*, vol. 4 (1974), 473-475.

³³⁸ Delroy L. Paulhus, "Measures of Self-Eseem", dalam *Measures of Personality and Social Psychological Attitudes*, John P Robinson et. al, ed., (California : Academic Press, 1991), 119.

³³⁹ Richard W. Robins et. al., "Measuring Global Self-Esteem: Construct Validation of a Single-Item Measure and the Rosenberg Self-Esteem Scale", dalam *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol 27, no. 2, (February 2001), 151.

Kritikan Ahli Psikologi Terhadap Pengukuran *Self-Esteem*

Terdapat pelbagai kritikan terhadap skala pengukuran *self-esteem* yang dikemukakan. Pengukuran secara langsung (*direct measurement*) adalah pengukuran berdasarkan laporan sendiri (*self report*), oleh itu ahli psikologi mendapati bahawa cara ini membuka ruang kepada *social desirability*. *Social desirability* merujuk kepada kecenderungan responden memberikan jawapan yang menunjukkan dirinya kelihatan baik.³⁴⁰ Responden, khususnya yang mengetahui tujuan soalan dikemukakan cenderung akan memberikan respon yang lebih baik daripada keadaan dirinya yang sebenar kerana tidak mahu diukur sebagai individu yang bermasalah (*self-esteem* rendah). Terdapat juga kemungkinan wujudnya individu yang menjawab dengan keadaan lebih rendah daripada dirinya yang sebenar atas faktor merendah diri, yang mungkin boleh wujud dalam budaya tertentu dalam dunia selain Barat.³⁴¹

Terdapat skala khas yang dibangunkan bagi mengawal dan mengurangkan kecenderungan *social desirability* ini. Antaranya ialah Edwards Social Desirability Scale (1957), Malowe-Crowne Social Desirability Scale (Crown & Marlowe 1960), MMPI Lie Scale (Hathaway & McKinley 1951), MMPI K Scale (Meehl & Hathaway 1946), dan Balanced Inventory of Desirable Responding (Paulhus 1984, 1988).³⁴²

Walau bagaimana pun, kritikan terhadap kesahan skala ini juga dikemukakan oleh ahli psikologi. Misalnya, didapati wujud korelasi kajian dengan kemungkinan individu-individu yang memperolehi skor tinggi telah mendakwa bahawa mereka mempunyai

³⁴⁰ Delroy L. Paulhus, "Measurement And Control of Response Bias", dalam *Measures of Personality and Social Psychological Attitudes*, John P Robinson et. al, ed., (California : Academic Press, 1991), 17.

³⁴¹ Romin W. Tarafodi dan Caroline Ho, "Implicit and Explicit Self-Esteem: What Are We Measuring?", dalam *Canadian Psychology*, vol. 47, no. 3, (2006), 198.

³⁴² Delroy L. Paulhus, "Measurement And Control of Response Bias", dalam *Measures of Personality and Social Psychological Attitudes*, John P Robinson et. al, ed., (California : Academic Press, 1991), 24.

kualiti melebihi diri mereka yang sebenar. Keadaan menjadi lebih rumit kerana skala ini digunakan untuk mengukur sejauh mana kejujuran responden. Apabila responden mendapat skor tinggi, mereka akan lebih dipercayai pengkaji berbanding individu yang tidak diukur dengan skala ini, meskipun mereka ada kebarangkalian menipu dalam menjawab soalan skala.³⁴³ Keadaan ini munasabah kerana rekabentuk skala yang digunakan juga berbentuk *self report* iaitu rekabentuk skala yang dipercayai boleh dipengaruhi oleh *social desirability* responden.

Secara umumnya *self-esteem* diukur dengan cara mengemukakan persoalan kepada responden secara langsung, apakah penilaian mereka terhadap diri mereka sendiri. Data-data yang terkumpul dianalisis bagi mengkaji sifat individu ataupun kelompok yang memiliki *self-esteem* tinggi dan *self-esteem* rendah, berdasarkan pengakuan responden. Oleh itu, penilaian kesan *self-esteem* menjadi kompleks dan dipersoalkan semula oleh para pengkaji.³⁴⁴

Sebagai contoh, Roy F. Baumeister adalah antara ahli psikologi yang membuat tinjauan semula terhadap sebahagian besar kajian-kajian pengukuran *self-esteem* yang telah dilakukan oleh para pengkaji. Kajian ini dilakukan secara teliti terhadap kajian-kajian empirikal yang lalu dengan menekankan metodologi kajian yang ketat bagi memastikan adakah *self-esteem* tinggi benar-benar menjadi penyebab kepada hasil positif ataupun negatif.³⁴⁵ Antara lain dalam penemuannya, beliau mengatakan :

Self-esteem is literally defined by how much value people place on themselves. It is the evaluative component of self-knowledge. High self-esteem refers to a highly favorable global evaluation of the self.

³⁴³ Delroy L. Paulhus, "Measurement And Control of Response Bias", dalam *Measures of Personality and Social Psychological Attitudes*, John P Robinson et. al, ed., (California : Academic Press, 1991), 29.

³⁴⁴ Roy F. Baumeister et al., "Does Self-Esteem Cause Better Performance, Interpersonal Success, Happiness, or Healthier Lifestyles?" dalam *Psychological Science In The Public Interest*, vol. 3. no. 1, (2003), 1.

³⁴⁵ Roy F. Baumeister et al., "Does Self Esteem Cause Better Performance, Interpersonal Success, Happiness, or Healthier Lifestyles?" dalam *Psychological Science In The Public Interest*, vol. 3, no. 1, (2003), 2.

Low self-esteem, by definition, refers to an unfavorable definition of the self. (Whether this signifies an absolutely unfavorable or relatively unfavorable evaluation is a problematic distinction, which we discuss later in connection with the distribution of self-esteem scores.) Self-esteem does not carry any definitional requirement of accuracy whatsoever. Thus, high self-esteem may refer to an accurate, justified, balanced appreciation of one's worth as a person and one's successes and competencies, but it can also refer to an inflated, arrogant, grandiose, unwarranted sense of conceited superiority over others. By the same token, low self-esteem can be either an accurate, well-founded understanding of one's shortcomings as a person or a distorted, even pathological sense of insecurity and inferiority.³⁴⁶

Kajian semula tersebut juga menemui bahawa sebahagian kajian-kajian terdahulu dipengaruhi oleh *self-esteem movement* yang bermula pada tahun 1980-an di California, bagi memenuhi teori yang mendakwa *self-esteem* mesti dilonjakkan kerana *self-esteem* rendah dipercayai menjadi punca kepada semua pencapaian rendah dan masalah sosial yang berlaku dalam masyarakat.

Antara kritikan ahli psikologi terhadap skala pengukuran tidak langsung pula ialah kekaburan perkara yang diukur dan skala yang digunakan juga diragui kesahannya. Romin W. Tarafodi dan Caroline Ho misalnya mengkritik skala Implicit Association Test (IAT). Mereka mengatakan definisi *implicit self-esteem* yang ingin diukur itu tidak jelas dan skala IAT tidak dapat disahkan adakah ia benar-benar mengukur apa yang dikehendaki oleh pengkaji.³⁴⁷

³⁴⁶ *Ibid*, 1.

³⁴⁷ Romin W. Tarafodi dan Caroline Ho, "Implicit and Explicit Self-Esteem: What Are We Measuring?", dalam *Canadian Psychology*, v. 47, no. 3, (2006), 200.

Sejauh Mana *Taqdīr al-Dhāt* Perlu Diukur Dan Skala Sedia Ada Yang Paling Menepati Konsep TAQDHAH

Berdasarkan fakta dan kritikan terhadap pengukuran dan skala pengukuran yang digunakan dalam kajian-kajian *self-esteem*, persoalan memilih skala yang sesuai bagi menghasilkan pengukuran *self-esteem* yang tepat adalah suatu perkara yang rumit.

Dalam prinsip agama Islam, umumnya pengukuran dan penilaian amalan agama secara benar-benar tepat tidak mungkin dapat dilakukan. Penilaian yang tepat dan adil hanya berlaku pada hari akhirat. Penilaian tersebut tidak mampu dilakukan oleh manusia, oleh kerana itu tidak dipertanggungjawabkan kepada manusia. Penilaian yang dipertanggungjawabkan kepada manusia adalah penilaian zahir yang diukur berdasarkan piawai yang ditetapkan oleh al-Quran dan al-Sunnah.

Solat misalnya, diterima oleh Allah dengan syarat mematuhi dua syarat amalan, iaitu ikhlas dan menepati sunnah Nabi Muḥammad s.a.w. Pengukuran solat dari sudut keikhlasan tidak boleh dilakukan, sebaliknya dari sudut menepati sunnah dan syariat, pengukuran boleh dilakukan dengan teliti dengan syarat seseorang itu mempunyai gambaran jelas tentang solat yang menepati syariat.

Dalam kursus latihan pendakwah pula misalnya, secara asasnya keadaan yang sama berlaku. Pendakwah diberikan peringatan tentang subjek yang perlu disampaikan, iaitu ajaran agama mengikut tahap dan tajuk yang sesuai, berasaskan ajaran Nabi Muḥammad s.a.w. yang menjelaskan kandungan al-Quran. Pendakwah juga diberikan pendedahan dalam teknik tertentu, dan diberikan peringatan tentang kepentingan ikhlas dalam berdakwah. Kejayaan diterima khalayak boleh diukur namun sejauh mana keikhlasan

seseorang pendakwah perlu dianggarkan sendiri oleh pendakwah agar usahanya dikira sebagai amalan soleh di sisi Allah s.w.t.

Ciri *al-dhāt* ideal bagi solat dan tugas dakwah perlu menepati kedua-dua syarat ideal umum tersebut iaitu ikhlas dan menepati syariat Nabi Muhammad s.a.w. Ketepatan dengan syariat ajaran Nabi Muhammad s.a.w. boleh diukur dan dinilai dengan skala tertentu. Namun ciri keikhlasan sukar diukur dan dinilai oleh orang lain, sebaliknya ia perlu dianggarkan sendiri oleh individu. Sekiranya skala yang digunakan berbentuk *self-report* bagi menganggarkan nilai keikhlasan, kebarangkalian wujud unsur *social desirability* akan berlaku.

Pengukuran *taqdīr al-dhāt* dalam konsep TAQDHAH tidak sama dengan keperluan pengukuran *self-esteem* dalam ilmu psikologi Barat, kerana pengukuran *taqdīr al-dhāt* bukan lagi untuk mengkaji apakah sifat individu *taqdīr al-dhāt* tinggi dan rendah, ataupun mencari apakah sumber *taqdīr al-dhāt*, kerana sifat dan sumber telah jelas dalam konsep TAQDHAH.

Pengukuran jika diperlukan dalam konteks *taqdīr al-dhāt*, berdasarkan ayat 139 Surah Ali ‘Imran dan hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* yang menghasilkan paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith, ialah pengukuran dalam bentuk anggaran diri sendiri bagi memastikan sejauh mana mendekati *self* ideal ataupun *al-dhāt* ideal yang telah digariskan dalam agama.

Pengukuran sendiri bagi penilaian diri sendiri ini adalah amalan penting dalam agama, yang dikenali secara umumnya sebagai muhasabah. Secara tidak langsung ini bermakna wujud kebarangkalian konsep muhasabah adalah satu komponen ataupun konstruk yang

berada di bawah paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith (TAQDHAH). Pengukuran yang dilakukan tidak melibatkan isu *social desirability*, kerana asas pengukuran tersebut tidak bertujuan memenuhi kehendak para pengkaji, sebaliknya bertujuan memenuhi perkara yang telah jelas dinyatakan sebelum ini, iaitu bagi memastikan sejauh mana diri semasa mendekati *self* ideal ataupun *al-dhāt* ideal yang telah digariskan dalam agama.

Setelah membuat tinjauan terhadap beberapa skala yang digunakan bagi mengukur *self-esteem* dalam disiplin ilmu psikologi, didapati skala yang paling menghampiri konsep TAQDHAH, ialah skala Self Discrepancy Measurement. Walau bagaimanapun, ia hanya menepati konsep TAQDHAH secara ringkas, iaitu ciri *taqdīr al-dhāt* sama ada tinggi ataupun rendah ditentukan oleh jarak *al-dhāt* ataupun *al-nafs* sebenar dengan *al-dhāt* ataupun *al-nafs* yang ideal. Dalam konsep TAQDHAH, penilaian dan anggaran hanya boleh dilakukan apabila ciri ideal *al-dhāt* ataupun *al-nafs* menurut agama itu dihadamkan dengan baik. Kekaburan terhadap ciri tersebut mengganggu keseluruhan proses *taqdīr al-dhāt* menurut konsep TAQDHAH.

Secara ringkasnya, penilaian *self-esteem* dan *taqdīr al-dhāt* dinilai dengan cara dan tujuan yang berbeza. *Taqdīr al-dhāt* dinilai dengan menganggarkan jarak diri seseorang dengan *al-dhat* ideal, yang melibatkan tiga item³⁴⁸, iaitu :

1. Anggaran jarak di antara diri semasa dengan *al-dhat* ideal
2. Ciri *al-dhat* ideal berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah
3. Kadar pencerahan yang difungsikan oleh ilmu bagi membolehkan seseorang dapat menganggarkan jarak dan dapat menggambarkan *al-dhat* ideal dengan jelas.

³⁴⁸ Rujuk Rajah 5.3.2.a dan Rajah 5.3.2.b untuk mendapatkan gambaran jelas tentang keperluan 3 item ini dalam proses *taqdīr al-dhāt*.

Taqdir al-dhat dalam konsep TAQDHAH boleh dilakukan tanpa skala pengukuran yang khusus.

4.2.5 Keperluan Paradigma *Taqdīr al-Dhāt* Menurut al-Hadith

Berdasarkan perbincangan yang dikemukakan, jelas wujud keperluan terhadap paradigma *taqdir al-dhat* menurut al-Hadith bagi melihat isu-isu *self-esteem* dalam perspektif ilmu wahyu. Asas penilaian dan anggaran nilai diri seseorang menurut panduan ayat 139 Surah Ali ‘Imran belum dipenuhi dalam konsep *self-esteem* yang dikaji oleh pengkaji-pengkaji sebelum ini, sekurang-kurangnya kerana 2 faktor. Faktor pertama ialah kekaburan ciri *self* ideal dan faktor kedua ialah sumber *self-esteem* yang dikatakan dipengaruhi faktor luaran iaitu *reflected appraisal, social comparison process, self attribution dan social identity*. Paradigma *taqdir al-dhat* menurut al-Hadith diharapkan dapat mengisi kekosongan dan memberikan nilai tambah kepada kajian-kajian *self-esteem* yang terdahulu, meskipun dalam perspektif yang berbeza. Keperluan kajian ilmu psikologi dalam perspektif ilmu wahyu telah banyak disuarakan oleh para ilmuwan Islam. Dr ‘Uthmān Najātī, ahli psikologi muslim yang menyedarkan umat Islam tentang kepentingan kajian ‘Ilmu Psikologi Islam’, menekankan soal Islamisasi ilmu psikologi. Beberapa prinsip dan langkah penting disarankan dalam karyanya *Madkhal ila ‘Ilm al-Nafs al-Islami*. Menurut beliau, antara topik penting yang diperbincangkan ilmu psikologi ialah mimpi. Ahli-ahli psikologi Barat khususnya Sigmund Freud (1856-1939) menganggap mimpi adalah semata-mata manifestasi keinginan dan kebimbangan seseorang semasa jaganya. Ahli psikologi muslim tidak boleh bergantung kepada teori

ini kerana mimpi dalam agama Islam telah dinyatakan konsepnya dengan jelas dalam al-Quran dan al-Sunnah.³⁴⁹ Perbincangan tentang mimpi telah dibincangkan lanjut dalam perbincangan huraian hadith-hadith tematik *amal al-nafs*.

Dr. Yūsuf al-Qaradāwi dalam kata pengantarnya bagi buku tulisan Dr Malik Badri iaitu ***Contemplation : An Islamic Psychospiritual Study*** menyarankan pengkaji muslim membuat kajian dalam bidang psikologi berasaskan ilmu Islam. Menurut beliau, sains tulen pada dasarnya bersifat neutral kerana tidak dipengaruhi oleh bangsa, kewarganegaraan, agama ataupun budaya. Ini berbeza dengan ilmu kemanusiaan dan sains sosial, kerana keduanya banyak terpengaruh dengan tingkahlaku, hubungan sesama manusia, nilai dan juga kepercayaan mereka. Meskipun ramai intelektual sains sosial menyatakan bahawa disiplin ilmu tersebut merentasi budaya, namun sebenarnya disiplin ilmu tersebut dipengaruhi nilai Barat dari sudut pemikiran, pandangan malah dalam aplikasi, kerana disiplin ilmu ini mula diperkenalkan di Barat bagi memenuhi visi kehidupan Barat. Keadaan ini boleh membahayakan Islam, moral dan nilai kemanusiaan yang sebahagian besarnya terabai.³⁵⁰

Ahli psikologi muslim perlu mengambil jalan sendiri serta mengamalkan sifat kritis berbanding menerima secara pasif. Ilmu psikologi perlu digali dari sumber ilmu Islam, khususnya al-Quran dan al-Sunnah. Cara ini membekalkan data berguna yang dapat

³⁴⁹ Muḥammad ‘Uthmān Najātī, *Madkhal Ilā Ilm al-Nafs al-Islāmi* (Qahirah : Dār al-Syuruq, 2001), 63.

³⁵⁰ Lihat Kata Pengantar Dr Yusuf al-Qaradawi dalam Malik Badri, *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*. (United Kingdom : Cambridge University Press, 2000), vii-viii

menyelesaikan masalah dalam ilmu ini dan dapat mengurangkan unsur materialisme, fanatisme dan skop sempit yang terdapat di dalamnya.³⁵¹ Kajian *al-Hadīth al-Mawḍūʿi* dalam mendapatkan paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut perspektif ilmu wahyu ini diharapkan menepati saranan beliau serta mengurangkan unsur yang dinyatakan.

Dr. Malik Badri, seorang ahli psikologi muslim yang prolific, mengemukakan pelbagai pandangan Islam bagi menyanggah kecelaruan yang wujud dalam sebahagian disiplin ilmu psikologi. Fokus kritikan Dr Malik Badri terhadap sebahagian daripada kajian ilmu psikologi Barat adalah penolakan unsur jiwa, perasaan dan minda dalam diri manusia sama ada di kalangan *behaviourisme*, psikoanalisis yang diasaskan oleh Freud ataupun *neuropsychiatry*.³⁵² Terdapat cubaan ahli psikologi yang cuba menongkah arus dengan membawa kajian baru yang menjurus kepada pengiktirafan wujudnya nilai perasaan dan pemikiran dalam diri insan, namun gagal kerana terperangkap dalam disiplin ilmu psikologi yang dirangka agar menjadi ilmu sains eksperimen yang boleh diuji dalam makmal. Oleh kerana unsur perasaan, pemikiran, minda dan kesedaran tidak dapat diukur dan diuji, tidak sebagaimana tingkahlaku, maka kajian-kajian seumpama ini tidak dapat bertapak dalam arus perdana ilmu psikologi.³⁵³

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.*, 5.

³⁵³ Malik Badri, *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*. (United Kingdom : Cambridge University Press, 2000), 7-8.

Dalam perbincangan tentang definisi *taqdīr al-dhāt*, telah dibawakan beberapa pandangan Dr Aḥmad Karrār Aḥmad al-Syanqiti tentang kemandirian unsur *al-nafs*. Persoalan utama berkaitan *taqdīr al-dhāt* menurut ahli psikologi Barat ialah unsur *self* sebagai *al-nafs* tidak diiktiraf dalam kerangka besar disiplin ilmu tersebut. Kajian saintifik hampir menjumpai kewujudan unsur *al-nafs*, namun tidak dikembangkan kerana para pengkajinya belum mempercayai perkara ghaib dan menganggap ‘*al-nafs*’ adalah suatu khayalan. Francis Crick dalam bukunya *The Astonishing Hypothesis : The Scientific Search for The Soul* mengatakan semua fenomena *al-nafs* seperti sedih, gembira, cita-cita dan sebagainya sebagai suatu tindakbalas sekumpulan besar sel-sel saraf.³⁵⁴ Francis Crick memberikan sumbangan dalam dunia sains kerana menemui pelbagai teori dan menerangkan kesedaran (*consciousness*) dengan cara saintifik, namun beliau mengakui belum dilakukan secara sempurna kerana terlalu sukar.

“This book is about mystery of consciousness - how to explain it in scientific terms. I do not suggest a crisp solution to the problem. I wish I could, but the present time this seems far too difficult. Of course some philosophers are under the delusion they have already solved the mystery, but to me their explanations do not have the ring of the scientific truth. What I have tried to do here is to sketch the general nature of consciousness and to make some tentative suggestions about how to study it experimentally. I am proposing a particular research strategy, not a fully developed theory. What I want to know is exactly is what is going on in my brain when I see something.”³⁵⁵

Hampir semua agama samawi, ahli falsafah silam dan juga kepercayaan primitif mengiktiraf kewujudan jiwa sebagai unsur yang menyamai akal insan. Unsur tersebut dinamakan dengan pelbagai nama seperti soul (النفس), mind (العقل), *psyche* dan lain-lain.

Oleh yang demikian, pandangan mazhab *behaviourisme* dalam ilmu psikologi ditentang dan dikritik oleh sebahagian ahli psikologi yang lain.

³⁵⁴ Aḥmad Karrār Aḥmad al-Syanqiti, *Māhiyah al-Nafs*. (Khurṭūm : Matba’ah wa A’mal Hamr, 2005), 11-12.

³⁵⁵ Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis : The Scientific Search for the Soul*. (New York : Touchstone, 1995), xi.

Meskipun unsur jiwa diyakini wujud dalam diri setiap insan, unsur ini tidak diambil berat seperti jasad. Adalah penting difikirkan apakah sebenarnya yang mewakili diri insan, adakah jasad ataupun *al-nafs*.³⁵⁶ Memahami hakikat *al-nafs* adalah kritikal sebelum memahami konsep *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith, sebagaimana yang telah dihuraikan dalam definisi *taqdīr al-dhāt* sebelum ini.

Istilah-istilah baru dalam ilmu psikologi seperti *self-esteem* dan konstruk lain yang berkaitan dengannya seperti *self efficacy*, *emotional intelligence*, *consciousness* dan sebagainya cuba menginterpretasikan *al-nafs* dan hal ehwal *al-nafs*. Kajian-kajian yang dilakukan akan membawa kepada sebahagian daripada realiti *al-nafs* yang telah dibekalkan maklumat tentangnya dalam ilmu wahyu. Ketepatan istilah-istilah ini apabila disesuaikan dengan nas, akan menyerlahkan kebenaran nas. Maklumat lanjut tentang kemandirian *al-nafs*, ciri, sifat, apa yang disukai, apa yang diperlukan dan cara menjaga serta cara membersihkan *al-nafs* sudah dibekalkan kepada insan oleh Pencipta melalui medium yang autentik dan terpelihara. Semua data tersedia ini apabila dianalisis dan digabung jalinkan, akan membentuk paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut ilmu wahyu.

4.3 Isu *Excessive Self-Esteem*

Antara isu penting di kalangan ahli psikologi ialah *excessive self-esteem*, yang boleh membawa kepada *narcissism* dan cenderung menindas orang lain.³⁵⁷ Hal ini mendorong ahli psikologi menilai semula definisi *self-esteem* dan membahagikan *self-esteem* tinggi

³⁵⁶ Ahmad Karrār Ahmad al-Syanqiti, (2005), *Māhiyah al-Nafs*. Khurṭūm : Matba'ah wa A'mal Hamr, h. 6.

³⁵⁷ Roy E Baumeister et al., "Relation of Threatened Egotism to Violence and Aggression: The Dark Side of High Self-Esteem", dalam *Psychological Review*, vol 103, no. 1, (1996), 8.

kepada bahagian tertentu, misalnya kepada *secure high self-esteem* dan *fragile high self-esteem*.³⁵⁸

Penulis berpandangan bahawa punca utama isu ini ialah definisi *self-esteem* yang masih menjadi polemik³⁵⁹ dan tiada piawaian khusus bagi menentukan tahap *self-esteem* tinggi kerana kekaburan ciri standard bagi *self-ideal*. Oleh itu didapati dalam hal ini, perbincangan ahli psikologi dalam pendidikan misalnya, banyak tertumpu kepada kritikan dan persoalan sejauh mana pujian patut diberikan kepada anak-anak, perlukah anak-anak diberi keyakinan bahawa mereka mampu menyaingi orang lain, dan masalah *overvaluing* dalam proses meningkatkan *self-esteem* mereka.

Berdasarkan pemerhatian terhadap hadith-hadith tematik, konsep *taqdīr al-dhāt* menurut al-hadith (TAQDHAH) tidak melibatkan isu 'excessive', *narcisism* ataupun 'overvaluing', kerana dalam konsep TAQDHAH, piawaian *taqdīr al-dhāt* tinggi dan *al-dhāt* ideal yang ingin dicapai itu jelas dipandukan menerusi al-Quran dan al-Hadith. Penilaian yang diberikan menerusi konsep TAQDHAH adalah nilai universal, menepati fitrah 'self' dan sederhana tanpa implikasi sampingan. Sumber ataupun unsur peningkatan *taqdīr al-dhāt* juga jelas hasil analisis hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt*. Ilmu wahyu memberikan panduan kepada insan mengenali *al-dhāt* mereka sendiri dan memberi panduan jelas cara meningkatkan *taqdīr al-dhāt*, tanpa membawa implikasi negatif.

Penilaian yang tidak selari dengan piawaian al-Quran dan al-Hadith, sama ada tidak sampai kepada titik ideal ataupun menjangkau melebihi titik *al-dhat* ideal dalam piawaian

³⁵⁸ Michael H. Kernis, "Toward a Conceptualization of Optimal Self-Esteem", dalam *Psychological Inquiry*, vol. 14, no. 1, (2003), 23.

³⁵⁹ Christopher J. Mruk, "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, 2006), 10-11.

tersebut dikira sebagai penilaian luar yang mengganggu proses *taqdir al-dhat*. Hal ini berlaku kerana faktor kurang ilmu yang menjadi sumber pencahayaan sehingga seseorang kabur dalam mengenalpasti ciri *al-dhat* ideal sebenar dalam konsep TAQDHAH. Penjelasan lanjut akan dibincangkan dalam sub tajuk 4.6.2 iaitu Gambaran Taqdir al-Dhat Dalam Kewujudan Penilaian Luar.

4.4 Isu *Excessive Praising*

Excessive praising dalam kajian psikologi dikenalpasti sebagai punca yang mendorong kepada *narcisism*. Terdapat pengkaji yang menyarankan agar para pendidik membezakan antara *praise* dengan *flattery*, iaitu pujian ikhlas dan kena pada tempatnya dengan pujian yang dibuat-buat bagi tujuan tertentu.³⁶⁰

Pujian berlebihan dalam konsep TAQDHAH boleh mendatangkan implikasi sampingan. Nabi Muḥammad s.a.w. memuji dalam kadar yang sesuai dan kepada individu yang sesuai. Larangan keras memuji yang tidak kena pada tempatnya terdapat dalam hadith tematik nombor 2520.

عَنْ أَبِي مُوسَى . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا يُثْنِي عَلَيَّ رَجُلٍ، وَيُطْرِبُهُ فِي مَدْحِهِ فَقَالَ " أَهْلَكْتُمْ . أَوْ قَطَعْتُمْ . ظَهَرَ الرَّجُلِ " .³⁶¹

Terjemahan : Abū Musa RA meriwayatkan, katanya, “Nabi s.a.w. mendengar seorang lelaki memuji seorang yang lain, dan pujiannya itu lebih daripada sepatutnya. Nabi s.a.w. pun berkata, ‘Kamu telah merosakkan, ataupun memotong belakangnya.’”

³⁶⁰ Lilian G. Katz., *Distinctions between Self-Esteem and Narcissism: Implications for Practice*. (Pennsylvania : ERIC Clearinghouse on Elementary and Early Childhood Education, 1993), 33.

³⁶¹ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Syahādāt, Bab Mā Yukrah Min al-Itnāb fī al-Madh Walyaqul Mā Ya’lam fī al-Sa’yi Bayna al-Safā wa al-Marwah, no. Hadīth 1566, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 947.

Hadith ini menunjukkan bahawa pujian melampau yang tidak kena pada tempatnya boleh merosakkan *taqdīr al-dhāt* seseorang. Oleh itu, nabi s.a.w. melarang keras perbuatan itu. Frasa *أَهْلَكْتُمْ. أَوْ فَطَعْتُمْ. ظَهَرَ الرَّجُلُ* membawa maksud kamu telah memberatkan belakangnya dengan dosa, kerana pujian yang melampau boleh menyebabkan seseorang itu berasa ‘ujub dan takabbur.³⁶²

Data ini juga membuktikan bahawa sumber *taqdīr al-dhāt* adalah ilmu yang sahih. Ilmu yang sahih daripada hadith ini ialah pujian yang tidak kena pada tempatnya boleh memberi implikasi buruk kepada *al-nafs*, iaitu timbul ‘ujub dan takabbur. Seorang muslim yang memahami ilmu yang sahih (*tafaqquh fī al-dīn*) berawas dalam memuji dan menilai orang lain, serta menjadikan garis panduan ilmu yang sahih sebagai piawaian dalam menilai diri sendiri. Pujian yang diterima daripada orang di sekeliling menurut konsep TAQDHAH belum cukup menjadi piawaian dalam menerima dan menganggarkan nilai *al-dhāt* yang sebenar. Merujuk kepada piawaian yang dinyatakan dalam nas al-Quran dan al-Hadith menghasilkan *taqdir al-dhāt* yang menepati keperluan dan fitrah *al-nafs*.

4.5 Isu Social Comparison Sebagai Sumber Self-Esteem

Excessive praising dalam usaha meningkatkan *self-esteem* bermula daripada mengenalpasti sumber *self-esteem*. Menurut ahli psikologi, *self-esteem* seseorang berpunca daripada 3 sumber utama iaitu penilaian orang lain terhadap dirinya,

³⁶² Lihat ulasan lafaz hadith, *ibid*.

perbandingan sosial dan penilaian dirinya sendiri. Menurut mereka, 3 sumber ini membentuk *self-esteem*, bagaimana seseorang itu menilai dirinya sendiri.³⁶³

Hadith-hadith tematik menunjukkan perbandingan sosial boleh mempengaruhi *taqdīr al-dhāt*. Contohnya hadith tematik nombor 73 :

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَسَلِطَ عَلَيْهِ هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ، فَهُوَ يُفْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا. " ³⁶⁴

Terjemahan : ‘Abd Allah bin Mas’ud .r.a meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “Tidak boleh hasad (ghibṭah) kecuali kepada dua jenis orang sahaja, iaitu orang yang Allah berikan harta kepadanya lalu dia gunakan harta itu dalam perkara kebenaran, dan orang yang Allah berikan ilmu agama kepadanya lalu dia gunakan ilmu itu untuk membuat keputusan dan mengajarkan ilmu itu.”

Hadith ini memberi isyarat bahawa secara fitrahnya *al-dhat* ataupun *al-nafs* boleh terkesan apa yang dicapai dan diperolehi oleh orang lain, lalu membuat perbandingan dengan dirinya. Perbandingan ini akan menimbulkan tanggapan *al-dhat* terhadap dirinya sendiri dan menimbulkan sama ada reaksi positif ataupun reaksi negatif. Oleh itu, Nabi Muhammad s.a.w. memberikan garis panduan dalam menentukan perbandingan yang perlu dan tidak perlu agar *al-dhat* tetap berada dalam keadaan baik. Panduan ini juga menyerlahkan ciri *al-dhat ideal* agar seseorang boleh merapatkan jurang antara keadaan *al-dhat* ketika itu dengan *al-dhat ideal* yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad s.a.w.

Dalam hadith tematik nombor 73 di atas, Nabi s.a.w. memperakui wujudnya perasaan hasad ataupun *ghibṭah* hasil daripada ‘*social comparison*’. Dalam jangkamasa pendek, *taqdīr al-dhāt* seseorang boleh terkesan hasil daripada *social comparison* ini, seterusnya

³⁶³ Michael L. Schwalbe dan Clifford L. Staples, “Gender Differences in Sources of *Taqdīr al-dhāt*”, dalam *Social Psychology Quarterly*, vol. 54, no. 2, (1991), 158.

³⁶⁴ Muhammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-‘Ilm, Bab al-Ightibat fi al-‘Ilm, no. Hadith 73, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993) 1 : 39.

menimbulkan perasaan hasad jika tidak dikendalikan dengan baik. Justeru, baginda s.a.w. dalam hadith ini membimbing bagaimana sepatutnya *self* menanganinya, iaitu dalam proses *social comparison*, tidak dibenarkan hasad kepada orang lain, sebaliknya yang dibenarkan dan digalakkan hanya *ghibṭah*. *Ghibṭah* yang digalakkan itu mesti difokuskan kepada dua jenis orang sahaja iaitu orang yang memiliki ilmu agama dan orang yang memiliki harta yang digunakan pada jalan kebaikan.

Ini bermakna, *social comparison* tanpa panduan jelas boleh membawa kepada implikasi negatif kepada *al-dhat* dan *taqdīr al-dhāt*. Dalam konsep TAQDHAH, panduan dalam menghadapi *social comparison* telah diberikan bagi mengelakkan *al-dhat* terperangkap dalam perbandingan yang tidak perlu, lalu wujud keadaan seolah-olah *taqdīr al-dhāt* rendah. Konsep TAQDHAH memberikan gambaran yang jelas tentang *al-dhat* ideal (misalnya dalam hadith ini, *al-dhat* ideal ialah memiliki ilmu agama dan harta serta menggunakannya untuk kebaikan) dan menggalakkan supaya berusaha merapatkan jurang antara *al-dhat* sebenar dengan *al-dhat* ideal itu.

Social comparison boleh mempengaruhi *self*, namun *social comparison* dalam konsep TAQDHAH bukan sumber *taqdīr al-dhāt* secara mutlak. Perkara ini akan dibincangkan lanjut dalam sub topik seterusnya iaitu Isu Pembahagian *Self-Esteem* dalam sub tajuk 4.6.2 iaitu Gambaran *Taqdir al-Dhat* Dalam Kewujudan Penilaian Luar.

4.6 Isu Pembahagian *Self-Esteem*

Terdapat pelbagai jenis dan pembahagian *self-esteem* dalam kajian-kajian psikologi, antaranya ialah *positive -negative self-esteem*, *contingent - non contingent self-esteem*, *global-specific self-esteem*,³⁶⁵ *implicit-explicit self-esteem* dan *inner-outer self-esteem*.³⁶⁶

Pembahagian-pembahagian ini dibuat oleh para pengkaji di kalangan ahli psikologi kerana berdasarkan pemerhatian dan kajian mereka, *self-esteem* sebenar bukan datang daripada pencapaian akademik, pekerjaan yang baik ataupun kejayaan dalam sebarang pertandingan. Penilaian dan pencapaian seseorang dalam lapangan khusus seperti ini hanya mempunyai kaitan sederhana dengan *self-esteem* sebenar, bukan menjadi faktor ataupun punca utama *self-esteem*.³⁶⁷

Kajian Keith A. Dutton dan Jonathon D. Brown menemui bahawa yakin diri iaitu percaya kepada kelebihan dan kemampuan diri semata-mata bukan punca kepada *self-esteem* tinggi.³⁶⁸ Berdasarkan kajian mereka, Dutton dan Brown berpandangan bahawa orang *self-esteem* tinggi percaya mereka mempunyai kualiti diri, lebih banyak daripada orang *self-esteem* rendah. Namun perbezaan ini tidak mewakili gambaran keseluruhan *self-esteem*. Ini kerana data kajian mereka menunjukkan bahawa orang *self-esteem* rendah,

³⁶⁵ Jerry Suis dan Zlatan Krizan, "On the Relationships Between Explicit And Implicit Global Self Esteem And Personality" dalam *The New Frontiers of Self Research*, ed. Herbert W Marsh et al., (Connecticut : Information Age Publishing, 2005), 79.

³⁶⁶ Bonnie Bhatti et al., "The Association Between Child Maltreatment and Self-Esteem" dalam, *The Social Importance of Self-Esteem*, ed. Andrew M. Mecca et al. (California : University of California Press, 1989), 37. Impicit bermakna tersirat, samar dan tidak jelas, manakala explicit bermakna tersurat, terang dan jelas.

³⁶⁷ Jerry Suis dan Zlatan Krizan, "On the Relationships Between Explicit And Implicit Global Self Esteem And Personality" dalam *The New Frontiers of Self Research*, ed. Herbert W Marsh et al., (Connecticut : Information Age Publishing, 2005), 80.

³⁶⁸ Keith A. Dutton dan Jonathon D Brown, "Global Self-Esteem and Specific Self-Views as Determinants of People's Reactions to Success and Failure," dalam *Journal of Personality and Social Psychology*, vol 73. no. 1, (1996), 146.

walaupun mereka percaya diri mereka banyak kualiti dan kelebihan, namun mereka berasa sangat rendah diri dan malu apabila mereka gagal.³⁶⁹

Roy F. Baumeister, ahli psikologi yang membuat kajian semula secara terperinci terhadap sebahagian kajian-kajian empirikal *self-esteem* yang terhasil daripada pengaruh *self-esteem movement* di California pada tahun 1980-an, telah mengemukakan persoalan kritis tentang teori *self-esteem*. Menurut beliau :

Self-esteem is literally defined by how much value people place on themselves. It is the evaluative component of self-knowledge. High self-esteem refers to a highly favorable global evaluation of the self. Low self-esteem, by definition, refers to an unfavorable definition of the self. (Whether this signifies an absolutely unfavorable or relatively unfavorable evaluation is a problematic distinction, which we discuss later in connection with the distribution of self-esteem scores.) Self-esteem does not carry any definitional requirement of accuracy whatsoever. Thus, high self-esteem may refer to an accurate, justified, balanced appreciation of one's worth as a person and one's successes and competencies, but it can also refer to an inflated, arrogant, grandiose, unwarranted sense of conceited superiority over others. By the same token, low self-esteem can be either an accurate, well-founded understanding of one's shortcomings as a person or a distorted, even pathological sense of insecurity and inferiority.³⁷⁰

Kritikan Baumeister memberi isyarat bahawa punca utama kesamaran definisi konstruk *self-esteem* dan komponennya yang dibincangkan dalam ilmu psikologi ialah ketiadaan piawaian yang konkrit dan konsisten yang menentukan apakah bentuk nilai yang perlu dicapai.

Paradigma *taqdir al-dhāt* menurut al-Hadith (TAQDHAH) berkemungkinan boleh memberikan unsur tambah nilai dalam isu-isu tersebut apabila hadith-hadith tematik memberikan isyarat bahawa punca *taqdir al-dhāt* tinggi adalah 5 perkara prinsipal dalam ajaran Islam, sebagaimana yang telah dihuraikan dalam Dimensi 5 TAQDHAH, iaitu

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ Roy F. Baumeister et al., "Does Self-Esteem Cause Better Performance, Interpersonal Success, Happiness, or Healthier Lifestyles?" dalam *Psychological Science In The Public Interest*, v. 3. no. 1, (2003), 2.

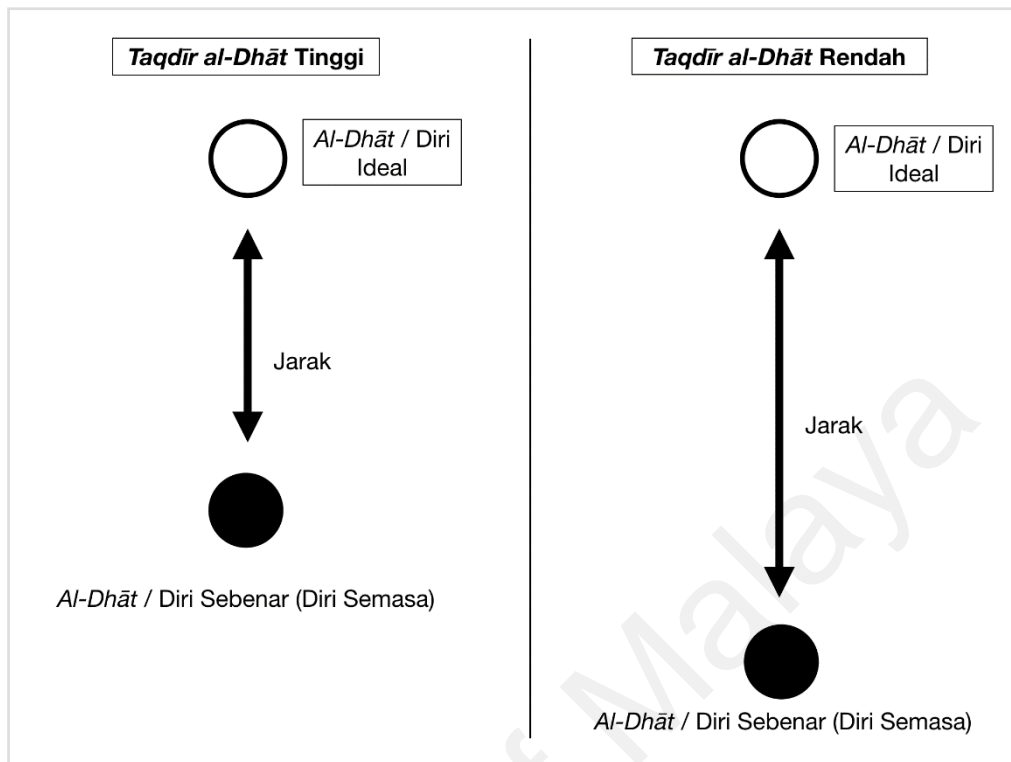
Sumber Peningkatan *Taqdīr al-Dhāt*. Memahami *taqdīr al-dhāt* dengan tepat bermula dengan memahami hakikat, fitrah, sifat, kekuatan dan kelemahan entiti *self*, iaitu *al-nafs*.

Berdasarkan analisis hadith-hadith tematik, *taqdīr al-dhāt* dalam konsep TAQDHAH boleh mengalami keadaan tinggi dan rendah, dan kedua-dua keadaan boleh terkesan dengan penilaian luar seperti reaksi dan penerimaan orang sekeliling, perbandingan sosial, pencapaian dan kegagalan, serta penilaian daripada orang lain. Kesan ini wujud sehingga *al-nafs* mula kembali sedar tentang nilai dirinya yang sebenar berdasarkan piawaian yang lebih konkrit dan berada pada garis yang betul iaitu *al-nafs* ideal berdasarkan piawaian al-Quran dan al-Sunnah.

4.6.1 Gambaran Keadaan *Taqdīr al- Dhāt* Tinggi Dan *Taqdīr al- Dhāt* Rendah

Rajah berikut menjelaskan gambaran keadaan *taqdīr al-dhāt* tinggi dan *taqdīr al-dhāt* rendah berdasarkan konsep TAQDHAH :

Rajah 4.6.1 : Gambaran Keadaan *Taqdīr al-Dhāt* Tinggi dan *Taqdīr al-Dhāt* Rendah



Menurut Konsep TAQDHAH

Rajah ini menjelaskan bagaimana jarak di antara *al-dhāt* semasa dengan *al-dhāt* ideal menurut konsep TAQDHAH boleh mempengaruhi *taqdīr al-dhāt*. Semakin dekat jarak di antara *al-dhāt* sebenar dengan *al-dhāt ideal*, semakin tinggi *taqdīr al-dhāt*. Semakin jauh jarak di antara *al-dhāt* sebenar dengan *taqdīr al-dhāt*, *taqdīr al-dhāt* menjadi semakin rendah.

Individu yang mengetahui kepentingan ilmu agama dalam kehidupan tetapi tidak memilikinya boleh mengalami *taqdīr al-dhāt* rendah. Individu yang tidak mengetahui kepentingan ilmu agama dan tidak memilikinya pula tidak akan mengalami *taqdīr al-dhāt* rendah kerana ciri *al-dhāt* ideal yang sepatutnya dicapai berada dalam keadaan kabur. Memiliki persepsi yang jelas tentang sifat dan ciri *al-dhāt* ideal menurut perspektif TAQDHAH adalah pra syarat utama dalam konsep TAQDHAH.

Sebagai contoh, ciri ideal seorang pendakwah menurut konsep TAQDHAH ialah tidak menyebarkan hadith palsu, selari dengan ancaman kedudukan dalam neraka bagi pencipta dan penyebar hadith palsu, sebagaimana disebutkan dalam hadith tematik nombor 110, riwayat Abū Hurairah r.a. :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : ... وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَدِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ
مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.³⁷¹

Terjemahan : Abū Hurairah meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, "... Dan sesiapa yang berdusta ke atasku, hendaklah bersedia mengambil tempat dalam neraka."

Individu yang menyebarkan hadith palsu, boleh didiagnosiskan sebagai mengalami *taqdīr al-dhāt* rendah. Individu itu sendiri ada kemungkinan tidak mengetahui dia dalam keadaan *taqdīr al-dhāt* rendah kerana tidak mendapat maklumat tentang jarak dirinya dengan *al-dhāt* ideal.

Seseorang akan merasakan dirinya dalam keadaan *taqdīr al-dhāt* rendah apabila dia mengetahui ciri *al-dhāt* ideal dan mengetahui jarak dirinya dengan *al-dhāt* ideal tersebut adalah jauh. Keadaan ini menjelaskan bagaimana ilmu yang sah menjadi sumber kepada *taqdīr al-dhāt* menurut konsep TAQDHAH, kerana ilmu yang sah berfungsi sebagai cahaya yang membantu seseorang melihat jarak antara dirinya yang sebenar dengan diri ideal yang sepatutnya dicapai.

Kekurangan ataupun ketiadaan ilmu yang sah menyebabkan seseorang individu berada dalam keadaan kabur, tidak dapat melihat ciri *al-dhāt* ideal dan tidak dapat menganggarkan jarak dirinya dengan *al-dhāt* ideal tersebut. Oleh yang demikian, tanpa

³⁷¹ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-'Ilm, Bab Ithm Man Kadhaba 'alā al-Nabiy s.a.w., no. Hadith 110, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1: 53.

tafaqquh fī al-dīn, *taqdīr al-dhāt* menurut piawaian yang benar tidak dapat dicapai, ataupun tidak berlaku.

Contoh lain ialah kes saudara baru yang menyatakan hasrat untuk murtad kerana menghadapi masalah tentangan keluarga dan pasangan hidup yang curang. Individu tersebut berada dalam keadaan *taqdīr al-dhat* rendah menurut TAQDHAH disebabkan oleh jauhnya jarak antara diri semasa dengan *al-dhat* ideal. Ciri *al-dhat* ideal dalam keadaan tersebut ialah menghargai iman dan menyedari bahawa masalah yang dihadapi tidak menjejaskan nilai dirinya di sisi Allah. Faktor kekurangan ilmu menyebabkan dia tidak dapat melihat *al-dhat* ideal dan tidak dapat menganggarkan sejauh mana kedudukan *al-dhat* semasa dengan *al-dhat* ideal tersebut. Keadaan ini menunjukkan kepentingan ilmu ataupun *elemen tafaqquh fī al-din* dalam meningkatkan *taqdīr al-dhat* menurut TAQDHAH. Perbincangan akan dilanjutkan dalam Bab 5 di bawah sub tajuk Elemen 2 : Bina *Tafaqquh fī al-Din*.

4.6.2 Gambaran *Taqdīr al-Dhāt* Tinggi Dan Rendah Dalam Kewujudan Penilaian Lain

Hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* memberi isyarat yang jelas bahawa *taqdīr al-dhāt* boleh terkesan ataupun terganggu dengan :

- a. persepsi orang lain terhadap dirinya,
- b. sangkaan dirinya terhadap persepsi orang lain terhadapnya dan
- c. perbandingan sosial.

Hadith tematik nombor 4949 yang memberi isyarat *taqdīr al-dhāt* boleh terkesan apabila seseorang tampil di hadapan orang lain (dalam hadith ini, yang dimaksudkan ialah pasangan hidup) dalam keadaan tidak bersedia. Hal ini telah dijelaskan dalam sub tajuk

Ciri Makro *Taqdīr al-Dhāt* Tinggi, iaitu memiliki konsep diri yang jelas dan kesedaran diri yang tinggi (*self-concept* dan *self-awareness*) sebagai salah satu punca bagi *taqdīr al-dhāt*.

Hadith tematik nombor 5930 memberi isyarat *taqdīr al-dhāt* boleh terkesan dengan sangkaan dirinya terhadap penilaian orang lain terhadapnya.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةً فَلَا
يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الثَّلَاثِ " ³⁷².

Terjemahan : Abdullah bin Mas'ud meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, "Apabila kamu bertiga, janganlah dua orang berbisik-bisik, tanpa melibatkan yang seorang lagi."

Dalam hadith ini, Nabi Muhammad s.a.w. melarang perbuatan 2 orang berbisik ketika seorang lagi hadir bersama mereka. Menurut Muhammad Ibn 'Uthaymin , hadith ini membawa makna perbuatan bercakap dengan bahasa yang tidak difahami oleh orang yang ketiga termasuk dalam perbuatan *al-tanāji* iaitu berbisik yang di larang dalam hadith ini, kerana 'illahnya satu, iaitu kedua-dua perbuatan tersebut (berbisik dan bercakap terang dalam bahasa yang tidak boleh difahami) boleh menyedihkan orang ketiga.³⁷³

Dalam konteks *taqdīr al-dhāt*, hadith ini memberi isyarat bahawa *al-dhāt* boleh terkesan dengan sangkaan dirinya sendiri hasil tanggapannya terhadap tingkahlaku orang lain. Oleh yang demikian, larangan Nabi Muhammad s.a.w. dalam hadith ini penting bagi memelihara *taqdīr al-dhāt* orang ketiga yang terjejas akibat daripada salah sangka dan salah faham.

³⁷² Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Isti'dhān, Bab Lā Yatanājī Ithnāni Duna al-Thālith, no. Hadith 5930, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2318.

³⁷³ Muḥammad Bin Sālih al-'Uthaymin, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhari* (Qahirah : Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2008), 8 : 111.

Dalam hadith tematik nombor 4806, Nabi Muḥammad s.a.w. menyatakan bahawa sekiranya wujud konsep nasib buruk, maka nasib buruk terdapat pada 3 perkara iaitu rumah, isteri dan juga kuda (kenderaan).

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ ذَكَرُوا الشُّؤْمَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إِنْ كَانَ الشُّؤْمُ فِي شَيْءٍ فَفِي الدَّارِ وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ".³⁷⁴

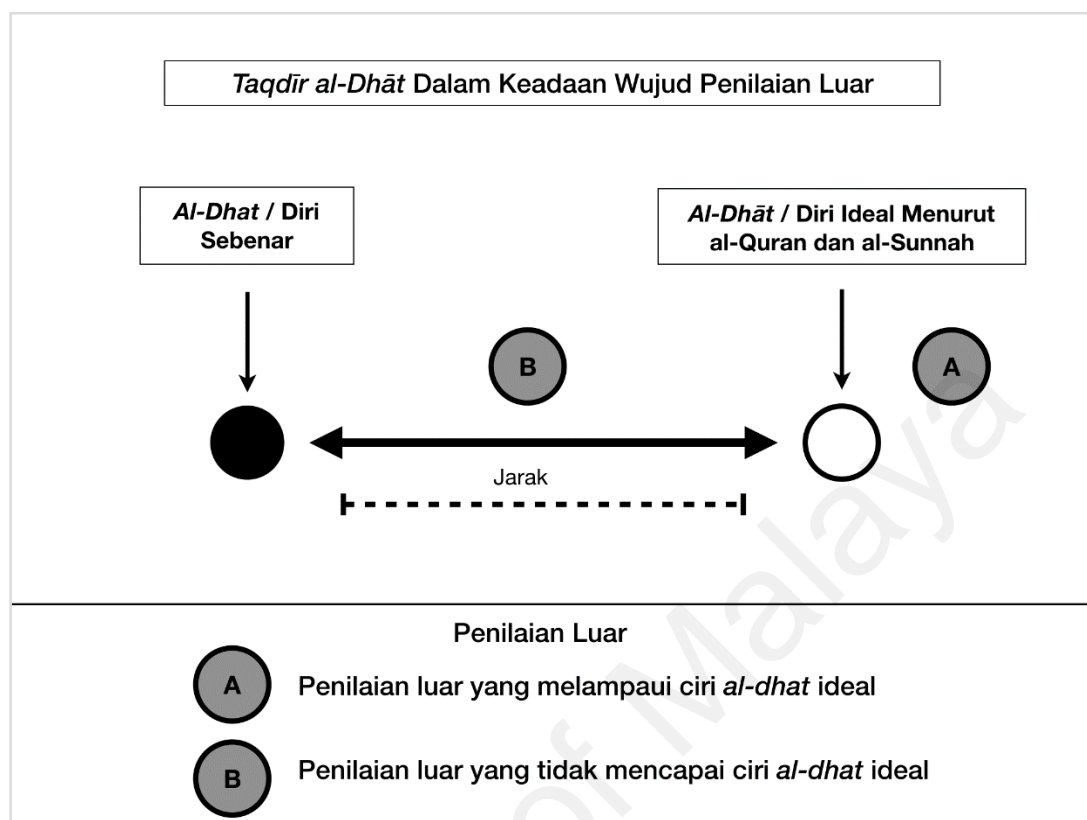
Terjemahan : ‘Abdullah bin ‘Umar r.a. meriwayatkan bahawa para sahabat baginda menyebut tentang nasib buruk ketika ada bersama Nabi Muḥammad s.a.w., lalu baginda s.a.w. bersabda, “Jika nasib buruk itu ada pada sesuatu, ia ada pada rumah, isteri dan kuda (kenderaan).”

Ketiga-tiga perkara yang disebutkan dalam hadith ini adalah perkara yang sering dijadikan ukuran dalam perbandingan sosial.

Rajah 4.6.2 berikut pula menjelaskan keadaan *taqdīr al-dhāt* tinggi dan *taqdīr al-dhāt* rendah menurut konsep TAQDHAH semasa wujud penilaian luar. Penilaian luar adalah penilaian yang bukan merupakan ciri *al-dhat* ideal yang jaraknya dengan *al-dhat* semasa menentukan sama ada *taqdīr al-dhāt* itu tinggi ataupun rendah menurut konsep TAQDHAH.

³⁷⁴ Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Nikāḥ, Bab Ma Yuttaqā min Syu’m al-Mar’ah, no. Hadīth 4806, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 1959.

Rajah 4.6.2 (*Taqdīr al-Dhāt* Dalam Keadaan Wujud Penilaian Luar)



Penilaian luar A merujuk kepada sesuatu nilai yang melangkaui *al-dhat* ideal menurut al-Quran dan al-Sunnah. Sebagai contoh, salah satu bentuk penilaian luar A ialah ‘sempurna tanpa melakukan sebarang kesilapan dalam kehidupan.’ Penilaian A melangkaui nilai *al-dhat* ideal menurut al-Quran dan al-Sunnah iaitu sentiasa bertaubat dan beristighfar setiap kali melakukan kesilapan. Penilaian luar A mengganggu proses *taqdir al-dhat* yang boleh membawa kepada putus asa dan lain-lain sifat negatif. Memberikan penjelasan tentang ciri sebenar *al-dhat* ideal boleh membantu individu dalam keadaan ini melihat *al-dhat* ideal dan mengabaikan penilaian luar, seterusnya *taqdir al-dhat* berpotensi kembali menjadi stabil.

Apabila seseorang individu menganggarkan nilai dirinya dengan anggaran jarak *al-dhat* semasa dengan titik yang disangkanya sebagai *al-dhat* ideal, seperti titik A dalam rajah,

walhal titik itu jauh melangkau dan melebihi titik *al-dhat* ideal sebenar, ia tidak sesuai dinamakan *taqdir al-dhat* berlebihan, kerana sifat *al-ghuluw* (melampau) misalnya adalah suatu bentuk kesalahan dalam agama, tidak berada pada garis lurus. Inilah pentingnya *tafaqquh fi al-din* bagi membekalkan pencahayaan yang mencukupi supaya *al-dhat* ideal dikenalpasti dan dilihat dengan jelas. Hal ini juga merungkaikan hikmah Nabi Muhammad s.a.w. mengajarkan doa penting yang terakam dalam Sahih Muslim :

عن علي رضي الله عنه قال: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " قُلْ اللَّهُمَّ اهْدِنِي
وَسَدِّدْنِي، وَادْكُرْ بِأَهْدَىٰ هِدَايَتِكَ الطَّرِيقَ، وَالسَّدَادِ سَدَادَ السُّبُلِ." ³⁷⁵

Terjemahan : ‘Ali bin Abi Talib meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, “Berdoalah begini : ‘Ya Allah, tunjuki daku dan tetapkan daku pada jalan itu.’ Ketika menyebut petunjuk ingatlah petunjuk ke jalan yang lurus dan ketika menyebut ketetapan ingatlah lurusannya anak panah (yang dilepaskan dengan tepat menuju ke sasarannya.)”

Penilaian luar B pula merujuk kepada penilaian yang tidak melangkau *al-dhat* ideal menurut al-Quran dan al-Sunnah. Contoh penilaian B ialah memiliki kenderaan yang baik, sebagaimana yang disebut dalam hadith tematik nombor 4806. Memiliki kenderaan yang baik boleh mempengaruhi proses *taqdir al-dhat* namun tidak mewakili situasi *taqdir al-dhat* yang sebenar, kerana ia bukan titik *al-dhat* ideal dalam proses *taqdir al-dhat* menurut TAQDHAH.

Keadaan ini menjelaskan bahawa penilaian luar boleh menyebabkan *taqdir al-dhat* terjejas, tetapi kewujudan penilaian luar itu sebenarnya tidak menentukan *taqdir al-dhat* seseorang itu tinggi ataupun rendah menurut konsep TAQDHAH. Penilaian luar tidak berada pada garis lurus jarak diri sebenar dengan diri ideal kerana penilaian itu tidak selari dengan konsep diri ideal, dengan kata lain, tidak selari dengan prinsip perintah dan

³⁷⁵ Muslim bin al-Hajjaj, “*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, no. Hadith 2725. (Mansurah : Maktabah al-Iman, t.t.), 1348.

larangan yang menjadi teras kepada amalan yang boleh diusahakan oleh setiap individu dalam Islam. *Taqdīr al-dhāt* akan kembali stabil apabila individu mengabaikan kewujudan penilaian luar tersebut dan kembali menilai jarak dirinya dengan diri ideal berdasarkan piawaian al-Quran dan al-Sunnah.

4.7 Isu *Optimal Self-Esteem*

Terdapat dua fokus utama dalam isu *optimal self-esteem* yang boleh diuraikan menurut persektif TAQDHAH.

Pertama, dari sudut target capaian *self*.

Dalam dunia psikologi, *self-esteem* dianggap mencapai tahap optimum dan dinamakan sebagai *optimal self-esteem* apabila seseorang itu mengusahakan sesuatu dengan sebab ingin mencapai piawaian yang ditetapkan tanpa mengharapkan balasan daripada orang di sekeliling.

“Optimal self-esteem comes from an individual achieving significant accomplishments without expecting a reward. It is the unconscious effort to please others without expecting anything in return. This is unlikely to occur when one places oneself at the mercy of other people's appraisals. Optimal self-esteem develops, paradoxically, when one concentrates on accomplishing one's goals and dreams, rather than acting in order to build self-esteem.”³⁷⁶

Michael H. Kernis menganggap *optimal self-esteem* dan *high self-esteem* yang difahami umum sebagai dua perkara yang berbeza.³⁷⁷ Ini kerana *high self-esteem* itu menurutnya mudah pecah dan tidak stabil. Oleh kerana banyak kajian mendapati

³⁷⁶ Rothwell, J. Dan, *In the Company of Others: An Introduction To Communication*. (New York: Oxford University Press, 2010), 45–48.

³⁷⁷ Michael H. Kernis, “Toward a Conceptualization of Optimal Self-Esteem,” dalam *Psychological Inquiry*, vol. 14, no. 1, (2003), 1.

bahawa terdapat individu yang dikatakan memiliki *self-esteem* tinggi membawa masalah,³⁷⁸ beliau memberikan definisi semula bagi *self-esteem* tinggi. Beliau berpandangan bahawa *optimal self-esteem* ialah *high secure self-esteem* dan *high genuine self-esteem*, bukan *high fragile self-esteem* dan *high defensive self-esteem*.³⁷⁹

Paradigma TAQDHAH memberikan definisi *taqdīr al-dhāt* secara jelas dan meletakkan piawaian *al-dhāt* ataupun *self* ideal dengan lengkap, sekaligus menawarkan perspektif berbeza tentang maksud dan proses *optimal self-esteem*. *Taqdīr al-dhāt* menurut al-hadith telah ditakrifkan dalam Bab Pertama sebagai ‘penilaian, pengiktirafan dan anggaran seseorang terhadap dirinya yang sebenar iaitu *al-nafs* ataupun *self*, yang dibuat secara mendalam berdasarkan nilai-nilai yang wujud dalam dirinya, dengan menganggarkan sejauh mana kedudukan dirinya dengan nilai sebenar menurut piawaian al-Quran dan al-Hadith.’ Penilaian terhadap diri sendiri berdasarkan nilai dalam ajaran wahyu ini akan menentukan pengiktirafan dan penghargaan seseorang terhadap dirinya.

Sekiranya orang lain memandang rendah sekalipun, seseorang yang menilai *nafsnya* menurut perspektif wahyu tidak akan mengalami *low self-esteem*, kerana dia tahu anggaran nilai *nafsnya* dengan piawaian asal iaitu *self* ideal yang perlu dicapai.

Sekiranya orang lain memandang tinggi sekalipun, seseorang yang menilai *nafs* menurut perspektif wahyu tidak takabbur dan sentiasa memperbaiki diri agar sentiasa menepati kehendak Allah dan Rasul-Nya.

³⁷⁸ *Ibid*, 3.

³⁷⁹ *Ibid*, 23.

Meskipun *taqdīr al-dhāt* ataupun *self-esteem* boleh terkesan dengan penilaian luar, kesan itu sebenarnya tidak menjejaskan langsung nilai *self* yang sebenar. Kesan terhadap *taqdīr al-dhāt* yang datang daripada penilaian luar berlangsung dalam tempoh sementara, bergantung kepada tempoh seseorang kembali kepada sumber yang dapat meningkatkan *taqdīr al-dhāt*nya.

Oleh yang demikian, melihat *optimal self-esteem* menurut konsep TAQDHAH, *optimal self-esteem* tidak mungkin dicapai tanpa mengenali *al-nafs* terlebih dahulu. Jelas di sini kepentingan mengapa Allah swt dalam al-Quran dan melalui lisan Nabi Muḥammad s.a.w. memperkenalkan *al-nafs* kepada manusia,³⁸⁰ dan memberitahu situasi yang pernah dilalui oleh *al-nafs* sebelum kejadian jasad bermula di dunia iaitu mengakui Allah swt sebagai Tuhan.³⁸¹ Bermakna, konsep sendiri iaitu mengenal diri sendiri adalah konstruk yang penting untuk difahami sebelum memiliki *optimal self-esteem*. *Optimal self-esteem* juga tidak mungkin dicapai tanpa kesedaran diri yang tinggi, iaitu menyedari keadaan *al-nafs* semasa sebagai entiti sendiri,³⁸² kedudukannya dalam kalangan makhluk lain,³⁸³ dalam pandangan Allah, keberadaannya dalam menghadapi situasi, masalah, cabaran dan lain-lain.

Kedua, dari sudut ciri *self* ideal yang ingin dicapai.

Teori *optimal self-esteem* menyatakan bahawa *optimal self-esteem* hanya dapat dicapai apabila seseorang itu memfokuskan matlamat dan impian yang ingin dicapai.³⁸⁴ Teori

³⁸⁰ Antara ayat yang mengingatkan tentang hal ini ialah ayat 7 dan 8 Surah al-Syams.

³⁸¹ Antara ayat yang mengingatkan tentang hal ini ialah ayat 172 Surah al-A'raf.

³⁸² Antara ayat yang mengingatkan tentang hal ini ialah ayat 42 Surah Zumar.

³⁸³ Antara ayat yang mengingatkan tentang hal ini ialah ayat 11 Surah al-A'raf dan ayat 27 hingga 33 Surah al-Nazi'at.

³⁸⁴ Rothwell, J. Dan, *In the Company of Others: An Introduction To Communication* (New York: Oxford University Press, 2010) 45–48.

ini menepati sebahagian konsep TAQDHAH kerana matlamat terakhir dalam konsep *taqdīr al-dhāt* ialah mencapai ciri *al-dhāt* ataupun *self* ideal yang terbentuk dalam minda seseorang. Ciri *al-dhāt* ataupun *self* ideal telah diberikan gambaran secara jelas dalam konsep TAQDHAH, diperolehi melalui iman dan seterusnya *tafaqquh fī al-dīn*. Ciri ini tidak dapat dicapai melalui kejayaan dalam mendapatkan jawatan, ataupun skor tinggi dalam peperiksaan, sama seperti teori *optimal self-esteem*, Ilmu wahyu membekalkan apa yang tidak dapat digapai oleh kajian, ataupun mengambil masa yang lama untuk dikaji, iaitu ciri ideal bagi *al-dhāt*, *al-nafs* ataupun *self* yang perlu diletakkan sebagai target dan fokus dalam proses *taqdīr al-dhāt* ataupun *self-esteem* agar berada dalam keadaan optimum, sesuai dengan fitrah kejadian *al-nafs*. Ciri ideal dalam konsep TAQDHAH menepati fitrah asal semua insan, tidak terhad kepada budaya, batas bangsa ataupun batas geografi.

4.8 Experiencing-Self Dan Remembering-Self

Kajian Daniel Kahneman dan pasukannya tentang kebahagiaan dan kesejahteraan menunjukkan terdapat 2 unsur yang berbeza pada diri insan dalam proses mengingati dan mengalami sesuatu. Beliau menamakan 2 unsur tersebut sebagai *experiencing self* dan *remembering self*. Bagi mendapatkan maklumat tentang *experiencing self*, soalan-soalan yang dikemukakan perlu digarap dalam bentuk pertanyaan tentang apa yang dialami dan dirasai, seperti ‘Adakah anda berasa puas dalam kehidupan?’, ataupun ‘Adakah anda gembira kebelakangan ini?’.³⁸⁵ Soalan yang tepat akan mendapatkan tindakbalas daripada unsur yang tepat. Kajian-kajian beliau membuktikan bahawa proses mengalami sesuatu dan mengingati sesuatu melibatkan unsur yang berbeza.

³⁸⁵ Daniel Kahneman dan Jason Riis, “Living And Thinking About It : Two Perspectives On Life” dalam *The Science of Well-Being*, ed. Felicia A. Huppert et al. (New York : Oxford University Press, 2005), 286.

Berdasarkan paradigma TAQDHAH, besar kemungkinan *experiencing self* merujuk kepada unsur *al-nafs*. Sesuatu maklumat akan direkodkan oleh '*remembering self*' yang seterusnya akan difahami oleh *al-nafs* ataupun *experiencing self* sehingga dijadikan panduan bagi membuat keputusan yang akan datang.

Sebagai contoh, apabila seseorang individu diberikan ilmu tentang kewujudan syurga dan balasan syurga bagi orang yang bersabar, data tersebut akan direkodkan oleh '*remembering self*.' Apabila tiba waktu diuji dengan sesuatu ujian, data dalam '*remembering self*' tersebut akan memandu unsur *al-nafs* (*experiencing self*) agar berusaha bersabar. Sebelum ini telah dibincangkan bahawa memahami ilmu adalah tugas *al-nafs*. Apabila mengalami sesuatu situasi tertentu, *al-nafs* menterjemahkan data dalam bentuk ingatan kepada penghayatan ilmu tersebut. Hal ini menepati konsep pentingnya ilmu dalam memastikan *al-nafs* dalam keadaan bersih dan bertaqwa, dikuatkan lagi dengan pandangan Imam Bukhari yang tergambar dalam salah satu *tarjamah al-bab* beliau dengan frasa 'والمعرفة فعل القلب',³⁸⁶ yang menunjukkan memahami sesuatu adalah tugas *al-nafs*, kerana *al-qalb* adalah struktur *al-nafs*.

Hal ini menjelaskan bagaimana seseorang yang menghafaz banyak teks tetapi tidak zahir ilmu tersebut dalam bentuk tingkahlaku. Ini kerana pengetahuan tersebut hanya dirakamkan oleh '*remembering self*' manakala *experiencing self* iaitu *al-nafs* tidak mengalami ataupun menghayati ilmu tersebut. Pada masa akan datang pula, *al-nafs* tidak menterjemahkan data dari ingatan sebagai panduan bagi membuat keputusan

³⁸⁶ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri (1993), *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitāb al-Imān, Bab Qawl al-Nabi 'Ana A'lamu kum billah' wa anna al-Ma'rifah Fi'l al-Qalb. Nombor hadith 20, j. 1. Ta'liq oleh : Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, h.16.

ataupun dalam mengawal tingkahlaku. Ini menyebabkan maklumat tinggal dalam memori tetapi tidak wujud dalam bentuk penghayatan.

Bagi memastikan teks yang dihafaz sentiasa ada hubungkait dengan *al-nafs*, panduan Nabi Muhammad s.a.w. dalam kepentingan niat ikhlas yang digerakkan oleh *al-nafs* perlu diaplikasikan dalam proses menuntut ilmu, sebagaimana sabda baginda s.a.w. :

" إِيْمًا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِيْمًا لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى. ³⁸⁷

Terjemahan : ‘Setiap amalan disertai dengan niat, dan setiap orang akan mendapat apa yang dia niatkan.’

Niat yang digerakkan akan menyebabkan *experiencing self* terlibat dalam proses mengingat dan memahami ilmu, seterusnya bersedia untuk menggunakan maklumat daripada *remembering self* apabila tiba keadaan yang memerlukannya.

Experiencing self didapati sebagai unsur yang merasai sakit, manakala *remembering self* sebagai unsur yang merakam dan mengingatinya. ³⁸⁸ Hadith-hadith tematik TAQDHAH menunjukkan bahawa *al-nafs* dalam diri insan adalah unsur yang merasai kesakitan. Oleh kerana itu, semasa tidur ataupun ‘ditidurkan, apabila unsur *al-nafs* keluar daripada jasad, jasad tidak lagi ‘merasai’ sakit pada jasad kerana unsur yang merasai itu tidak ada dalam jasad. Begitu juga apabila berada di alam barzakh, *al-nafs* adalah unsur yang mengalami keinginan dan kesakitan yang berlaku di alam tersebut, apabila *al-nafs* (bukan al-ruh) dikembalikan kepada jasad pada masa yang dikehendaki Allah untuk merasainya sebagai suatu bentuk ujian dan juga balasan. Kajian tentang *experiencing self* dan *remembering self* ini juga mengingatkan pengkaji kepada ayat

³⁸⁷ Muhammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣahih al-Bukhāri*, Kitab Bad'u al-Wahy, Bab Kayfa Kāna Bad'u al-Wahy ilā Rasulillah s.a.w., no. Hadith 1, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 3.

³⁸⁸ Daniel Kahneman et al., “When More Pain Is Preferred To Less : Adding A Better End,” dalam *Psychological Science*, vol 4, no. 6, (1993), 401.

172 Surah al-A'raf, iaitu suatu ketika semua *al-nafs* manusia pernah berikrar mengakui Allah swt sebagai Tuhan. Adakah kerana Allah takdirkan '*remembering self*' tidak merakamkannya, sehingga kita melupakan, walaupun kita semua pernah 'mengalaminya'?

4.9 Penutup

Mary H. Guindon dalam konklusi buku *Self-Esteem Across The Lifespan : Issues and Interventions* menyatakan kebimbangan wujudnya kebarangkalian terlepas pandang terhadap masalah yang wujud dalam terapi *self-esteem*. Beliau menggesa lebih banyak kajian yang dapat membantu menjelaskan pertentangan yang wujud dalam hasil-hasil kajian sebelum ini. Antara lain, beliau menyatakan :

“The resurgence of interest in self-esteem as an area of academic inquiry in this century should yield more support for some existing strategies, offer new ways of understanding the construct, and provide the outcome research that give us more options in how self esteem can be successfully operationalized in the field. Practitioners should adjust the focus of treatment planning accordingly...Much more work needs to be done to investigate the puzzling inconsistencies and weak effects that so many research studies show. Is it that self-esteem is not really a meaningful construct, despite the overwhelming amount of interest in it over more than a century? Or is it that we need to better refine our methods of conceptualizing its many aspects and assessing its artifacts?”³⁸⁹

Penawaran konsep *taqdir al-dhat* menurut al-Hadith bagi beberapa isu diharapkan dapat menyuntik perspektif baru dalam usaha memahami konstruk *self-esteem*. Isu-isu kontroversi yang wujud dalam perbincangan *self-esteem* kelihatan seperti lebih jelas dan terarah apabila dihalusi dalam perspektif TAQDHAH. Faktor utama

³⁸⁹ Mary H. Guindon *et al.*, *Self-Esteem Across The Lifespan : Issues and Interventions* (New York : Routledge Taylor And Francis Group, 2010), 326.

disebabkan oleh konsep kemandirian unsur *al-dhat* sebagai *al-nafs* dan ciri *al-dhat* ideal yang jelas dalam hadith. Walaupun masih banyak ruang perbincangan boleh dilanjutkan, paling tidak penawaran konsep *taqdir al-dhat* menurut al-Hadith telah memberikan indikasi bahawa sumber paling autoritatif dalam menjawab persoalan tentang konstruk dan proses yang berlaku dalam jiwa, *al-nafs*, *al-dhat* ataupun *self* insan, adalah sumber yang datang daripada Pencipta unsur tersebut, dan metode terbaik dalam menangani, membantu dan memulihkan proses *taqdir al-dhat* telah diaplikasikan oleh Nabi Muhammad s.a.w.

University of Malaya

BAB 5 - MODEL PEMBANGUNAN *TAQDIR AL-DHAT* MENURUT AL-HADITH

5.1 Pendahuluan

Bab Keempat membincangkan tentang model pembangunan *taqdīr al-dhāt*. Model ini dibina berasaskan paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith (TAQDHAH) yang telah dibincang dan disimpulkan dalam bab-bab sebelum ini.

5.2 Maksud Model Pembangunan

‘Model’ berasal daripada perkataan Bahasa Inggeris yang bermaksud :

- a. *something that a copy can be based on because it is an extremely good example of its type.*³⁹⁰
- b. *Mould, template, framework, pattern, design, blueprint.*³⁹¹
- c. *Something such as a system that can be copied by other people.*³⁹²

‘Model’ menurut Kamus Dewan Edisi 4 bermaksud sesuatu yang dapat dijadikan contoh untuk ditiru dan diteladani.³⁹³

Model yang dimaksudkan dalam kajian ini ialah suatu sistem contoh bagi membina *taqdīr al-dhāt* berdasarkan hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt*. Model ini diharapkan dapat diaplikasikan bagi tujuan membina dan meningkatkan *taqdīr al-dhāt* menurut konsep TAQDHAH (*Taqdīr al- Dhāt* Menurut al-Hadith). Oleh kerana model ini bersifat asas dan umum, model ini boleh dijadikan panduan dalam membina *taqdīr al-dhāt* individu dari kalangan semua peringkat yang sesuai secara bertahap.

³⁹⁰ “Cambridge English Dictionary”, dicapai 13 Mac 2018, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/model>.

³⁹¹ Maurice Waite (2002). *Concise Oxford Thesaurus*. C.2. New York: Oxford University Press, h.557.

³⁹² Joanna Turnbull et al., ed., *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*, c.8. (New York: Oxford University Press, 2010) 986.

³⁹³ Hajah Noresah bt Baharom et al., ed., *Kamus Dewan Edisi Keempat*. (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005), 1040.

5.3 Model Pembangunan *Taqdīr al-Dhāt* Menurut al-Hadith

Paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith (TAQDHAH) memberikan garis panduan jelas dalam usaha membina *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut perspektif al-Quran dan al-Sunnah. *Taqdīr al-dhāt* telah diberikan definisi dalam Bab Pertama sebagai ‘penilaian, pengiktirafan, penghargaan dan anggaran seseorang terhadap dirinya yang sebenar iaitu *al-nafs* ataupun *al-dhāt*, yang dibuat secara mendalam berdasarkan nilai-nilai yang wujud dalam dirinya, dengan membuat anggaran sejauh kedudukan dirinya dengan nilai sebenar menurut piawaian al-Quran dan al-Hadith.’

Perkataan ‘anggaran’ penting dikekalkan sebagai suatu bentuk *ta’abbudiyah*, berdasarkan firman Allah swt dalam Surah al-Najm ayat 32 :

فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى

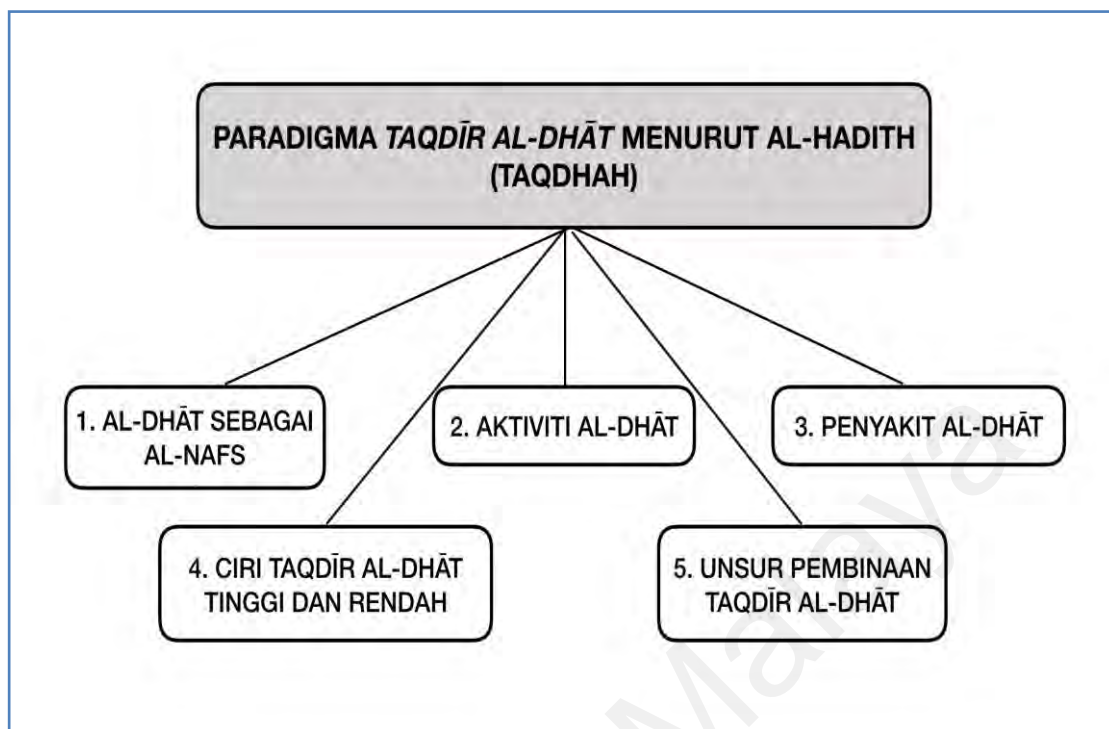
Terjemahan : “Maka janganlah kamu memuji-muji diri kamu (bahawa kamu suci bersih daripada dosa). Dialah sahaja yang lebih mengetahui akan orang-orang yang bertaqwa.”

Surah al-Najm (53) : 32

Dengan kata lain, *taqdīr al-dhāt* adalah gambaran keseluruhan perasaan seseorang terhadap nilai dirinya sendiri, iaitu *al-nafs*, sama ada tinggi ataupun rendah, berdasarkan ukuran-ukuran yang wajar dan munasabah, menurut prinsip-prinsip dalam al-Quran dan al-Hadith. Penilaian terhadap diri sendiri berdasarkan nilai dalam ajaran wahyu ini akan menentukan penerimaan seseorang terhadap dirinya.

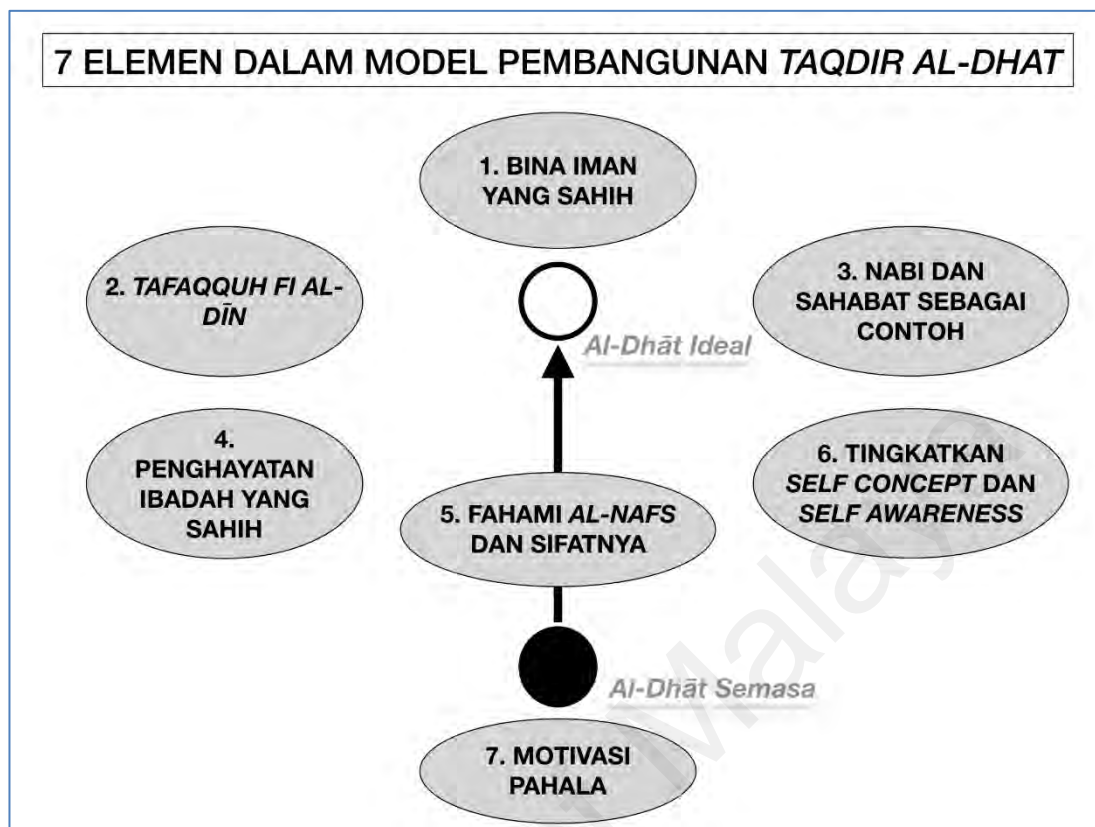
Paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith terhasil daripada analisis hadith-hadith tematik yang dipilih berdasarkan kod-kod tema, seperti yang digambarkan seperti rajah 5.1 berikut :

Rajah 5.1 : Paradigma *Taqdīr al-Dhāt* Menurut al-Hadith



Berdasarkan hadith-hadith tematik yang menjadi asas kepada paradigma seterusnya menghasilkan konsep *Taqdīr al- Dhāt* Menurut al-Hadith (TAQDHAH), didapati 7 elemen utama yang perlu dibangunkan dalam Model Pembangunan *Taqdīr al- Dhāt* Menurut al-Hadith, diringkaskan sebagaimana dalam rajah 4.2 berikut :

Rajah 5.2 : Model Pembangunan *Taqdīr al- Dhāt* Menurut al-Hadith (TAQDHAH)



5.3.1 Elemen 1 : Bina Iman Yang Sahih

Taqdīr al-dhāt tinggi menurut al-Hadith hanya dapat dicapai dengan wujudnya iman. Hal ini telah dijelaskan dalam perbincangan sebelum ini, berasaskan ayat yang jelas mengungkapkannya iaitu ayat 139 Surah Ali ‘Imran.

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

Terjemahan : “Dan janganlah kamu merasa lemah dan janganlah kamu berdukacita, padahal kamulah orang-orang yang tertinggi jika kamu orang-orang yang beriman.”

Surah Ali ‘Imrān (3) : 139

Hadith tematik nombor 20 menunjukkan bahawa iman adalah amalan *al-nafs* ataupun *al-dhāt*.³⁹⁴ Hal ini jelas dinyatakan maksudnya oleh Imam al-Bukhari dalam *tarjamah*

³⁹⁴ Pada frasa *أنا أعلمكم بالله أنا* . Lihat Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-Imān, Bab Qawl al-Nabi s.a.w. : Ana A’lamukum billāh, wa al-Ma’rifah Fi’lu al-Qalb, no. Hadith 20, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 16.

al-bab apabila beliau menyatakan bahawa mengetahui dan mengenal Allah itu adalah amalan *al-qalb*, dan dalam bab-bab sebelum ini telah diterangkan bahawa *al-qalb* adalah struktur *al-nafs*. *Al-nafs* perlu ‘melakukan’ sesuatu yang sesuai dan yang boleh memenuhi keperluan sebenarnya iaitu beriman dengan rukun-rukun iman dan mengenali Allah s.w.t. dengan cara yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad s.a.w.³⁹⁵

Allah s.w.t. mengutuskan Nabi Muhammad s.a.w. dan menurunkan kitab terakhir al-Quran dengan menekankan persoalan iman sebagai elemen yang paling asas. Ini bermakna *al-nafs* ataupun *al-dhāt* tidak akan berada kondisi terbaik tanpa iman, dan tanpa iman, *self* tidak mempunyai sandaran untuk mengenal hakikat dirinya dan tidak dapat menentukan nilai ideal yang ingin dicapai dalam kehidupan.

Iman memandu insan dalam meletakkan penilaian terhadap dirinya tanpa bergantung sepenuhnya kepada penilaian luar. Kes cubaan bunuh diri dan kemurungan disebabkan oleh tekanan sekeliling, seperti tekanan supaya mencapai kecemerlangan dalam peperiksaan dan dalam pencapaian oleh mereka yang berautoriti, dapat diubah dengan terapi iman. Mengembalikan keyakinan bahawa Allah s.w.t. rahmatNya luas, Maha Pengampun, Maha Penyayang dan Mengenal setiap hambaNya akan memulihkan *taqdīr al-dhāt* yang rendah. Kisah-kisah bagaimana para sahabat Nabi Muhammad s.a.w. generasi terbaik terdiri daripada miskin dan kaya terkemuka, sedangkan semua mereka dikasihi oleh Allah dan RasulNya akan membina persepsi bahawa hidup adalah ujian dan taqdir perlu diterima di samping meneruskan usaha dan islah dalam kehidupan.

³⁹⁵ Rujuk perbincangan Dimensi 1 TAQDHAH dan Dimensi 2 TAQDHAH.

Iman bukan sahaja membantu individu membina *taqdīr al-dhāt* diri sendiri, malah membentuk komuniti sekeliling agar membuat penilaian yang holistik dan konkrit terhadap satu sama lain.

Beriman bukan keperluan agama tetapi keperluan fitrah *self* supaya berada dalam keadaan yang terbaik dengan mengetahui dan memahami perkara vital bagi *self*. Allah menentukan iman sebagai satu asas dalam agama kerana jiwa manusia memerlukannya.³⁹⁶

Kaedah pembinaan iman yang terbaik bagi tujuan membina *taqdīr al-dhāt* merujuk kepada cara yang telah digariskan dalam hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt*. Nabi s.a.w. mempelbagaikan bentuk penerangan, membuat analogi yang mudah difahami dan selalu menggunakan kaedah penceritaan. Pembinaan iman dapat dilakukan secara efektif dengan mempelajari ayat al-Quran dan hadith-hadith yang sahih sebagai asas, kerana ;

- a. Metode pengajian al-Quran sebagai asas dalam membina iman yang sahih adalah metode pembinaan yang diaplikasikan oleh Rasulullah s.a.w.
- b. Hadith adalah penjelas kepada al-Quran yang datang daripada Rasulullah s.a.w. Menggunakan pengajian hadith sebagai asas dalam membina iman dapat menjamin al-Quran difahami secara benar dan sekaligus dapat mengaplikasikan metode yang digunakan oleh Rasulullah s.a.w. yang bgainda sampaikan dalam hadith.

Sebagai contoh, iman yang sahih boleh disampaikan dengan menghayati Surah al-Ikhlās, al-Falaq dan al-Nās, jika dihuraikan dengan baik dan berdisiplin. Sifat dan

³⁹⁶ Rujuk perbincangan Dimensi 1 TAQDHAH dan Dimensi 2 TAQDHAH.

nama Allah s.w.t. yang utama telah diperkenalkan dalam surah-surah ini ini. Kefahaman perbezaan makna kalimah ‘*Rabb*’ dan ‘*Ilāh*’ mendatangkan penghayatan erti iman kepada Allah Yang Maha Agung dan kekerdilan diri sebagai hamba Allah serta kebergantungan insan kepadaNya.

Ahli psikologi meletakkan *self-esteem* sebagai konstruk yang berada di bawah konstruk yang lebih besar iaitu *self-concept*.³⁹⁷ Ayat-ayat al-Quran dan hadith-hadith bertemakan keimanan didapati membentuk *self-concept* yang jelas dan terarah. Beriman kepada Allah membentuk *self-concept* sebagai hamba Allah dan khalifah Allah di muka bumi. Beriman kepada malaikat membentuk *self-concept* sebagai makhluk Allah dalam kebesaran cinta-ciptaan Allah s.w.t. yang lain serta keagunganNya sebagai Pencipta. Percaya kepada kewujudan jin serta syaitan membentuk *self-concept* sebagai hamba Allah yang diuji melalui makhlukNya yang lain. Beriman kepada rasul membentuk *self-concept* sebagai individu yang dituntut mengikut panduan terbaik daripada utusan Allah. Beriman kepada kitab membentuk *self-concept* sebagai hamba Allah yang telah dibekalkan panduan dan peta yang jelas dalam mengendalikan kehidupan. Beriman kepada Hari Akhirat membentuk *self-concept* sebagai insan yang hidup sementara di dunia untuk menghadapi ujian dan membuat persediaan kembali kehidupan yang kekal selepas kematian. Beriman kepada keputusan dan ketentuan Allah s.a.w. membentuk *self-concept* sebagai hamba Allah yang hidup dalam kurniaan dan ketetapan Allah.

Iman adalah elemen asas dalam pembangunan *taqdīr al-dhāt* seorang muslim. Iman berperanan memberikan panduan dalam meletakkan *awlawiyyat* bagi menentukan sesuatu sikap dan pilihan. Hadith tematik nombor 5693 contohnya memberi isyarat

³⁹⁷ Mary H. Guindon et al., *Self-Esteem Across The Lifespan : Issues and Interventions*. (New York : Routledge Taylor And Francis Group, 2010), 1.

bahawa *taqdir al-dhāt* boleh ditingkatkan dengan iman, ikhlas dan beramal soleh. Cinta kepada Allah s.w.t. adalah salah satu daripada komponen iman. Manakala cinta Allah kepada seseorang adalah hasil daripada keimanan seseorang yang ikhlas dan dibuktikan dengan amalan soleh.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا نَادَى جِبْرِيلَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلَانًا، فَأَحَبَّهُ. فَيُحِبُّهُ جِبْرِيلُ، فَيُنَادِي جِبْرِيلُ فِي أَهْلِ السَّمَاءِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلَانًا، فَأَحَبُّهُ. فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، ثُمَّ يُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي أَهْلِ الْأَرْضِ " .³⁹⁸

Terjemahan : Abū Hurairah meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda, “Apabila Allah s.w.t. mengasihi seorang hamba, Allah memanggil dan memberitahu Jibril a.s. bahawa Allah mengasihinya, serta menyuruh Jibril mengasihinya, dan Jibril pun mengasihinya. Kemudian Jibril mengumumkan kepada penduduk langit bahawa Allah s.w.t. mengasihi orang itu, serta menyuruh mereka mengasihinya, maka mereka pun mengasihinya. Kemudian penduduk bumi dijadikan turut mengasihinya.”

Hadith ini menanam iman dan memberi gambaran *al-dhāt* ideal iaitu orang yang dicintai oleh Allah s.w.t. Bagi mencapai *al-dhāt* ideal, perkara asas yang perlu dilakukan ialah beriman dengan benar dan membuktikan iman dengan amalan soleh. Hadith ini juga memberikan kesedaran kepada *al-dhāt* bahawa mujahadah mentaati Allah s.w.t. dengan mengikuti perintah dan meninggalkan larangan menghasilkan kecintaan Allah, dan Allah akan membalasnya dengan mengurniakan kecintaan dan penerimaan makhluk terhadap hamba Allah yang soleh tersebut. Ini bermakna kasih malaikat di langit dan kasih manusia di bumi kepada orang yang saleh bermula dengan kasih Allah kepadanya.³⁹⁹

³⁹⁸ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-Adab, Bab al-Miqah min Allah, no. Hadith 5693, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2246.

³⁹⁹ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Abī ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri*, (T.tp., al-Maktabah al-Salafiyyah, t.t.), 10 : 462. Kasih Allah yang dimaksudkan ialah Allah inginkan kebaikan bagi hambanya itu dan memberikan balasan baik kepadanya. Kasih malaikat kepada seseorang bermaksud dia sentiasa mendapat istighfār daripada malaikat, iaitu malaikat selalu berdoa memohon keampunan Allah buat hamba Allah itu. Manakala kasih insan bermaksud mereka memperakui kebajikannya dan berusaha sedaya upaya untuk melindunginya daripada keburukan.

Iman membentuk konsep sendiri yang jelas dari pelbagai perspektif, mendorong *al-dhāt* agar mencari bentuk dan sifat *al-dhāt* ideal yang menepati tuntutan iman dan seterusnya membina *taqdīr al-dhāt* yang konkrit dan holistik.

Elemen pertama berfungsi membina diri dengan meningkatkan *taqdīr al-dhāt* dari 2 sudut iaitu :

1. Iman menjadi sandaran kukuh bagi *al-dhāt* ataupun *self* untuk mengenal hakikat dirinya dalam kehidupan.
2. Iman menjadi piawaian asas dalam menentukan nilai ideal yang ingin dicapai dalam kehidupan.

5.3.2 Elemen 2 : Bina *Tafaqquh fī al-Dīn*

Elemen ini penting sebagai punca utama bagi *taqdīr al-dhāt* selepas elemen iman. Salah faham tentang nas ataupun salah faham mana-mana konsep dalam agama boleh mengganggu proses pembangunan *taqdīr al-dhāt* seorang insan.

Hadith tematik nombor 71 menjelaskan bahawa kefahaman tentang intipati agama adalah punca kepada semua jenis kebaikan.

عَنِ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ خَطِيبًا يَقُولُ :
سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ.⁴⁰⁰

Terjemahan : “Ibn Syihab melaporkan bahawa Humayd bin Abd al-Rahman berkata, ‘Saya dengar Mu’awiyah berkhotbah, ‘Saya mendengar Nabi Muhammad .s.a.wbersabda, “Sesiapa yang Allah hendak berikan limpahan kebaikan kepadanya, Allah akan berikan kefahaman agama yang mendalam kepadanya.””

⁴⁰⁰ Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-‘Ilm, Bab Man Yurid Allah bi hi Khayra Yufaqqih hu fī al-Din, no. Hadith 71, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 39.

Hadith-hadith lain, sepertimana yang telah dibincangkan dalam Bab 3, menunjukkan bahawa *taqdir al-dhāt* para sahabat s.a.w. tinggi kerana mereka memahami ajaran Nabi Muḥammad s.a.w. dengan baik.

Intipati ilmu agama ialah memahami tuntutan Allah s.w.t. kepada hamba-hambaNya.

Agama tidak diturunkan untuk menyusahkan insan, sebagaimana firman Allah s.w.t. :

مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ (2) إِلَّا تَذَكِيرًا لِّمَنْ يَخْشَىٰ (3)

Terjemahan : “Kami tidak menurunkan al-Quran ini kepadamu agar kamu menjadi susah. Tetapi sebagai peringatan bagi orang yang takut (kepada Allah).

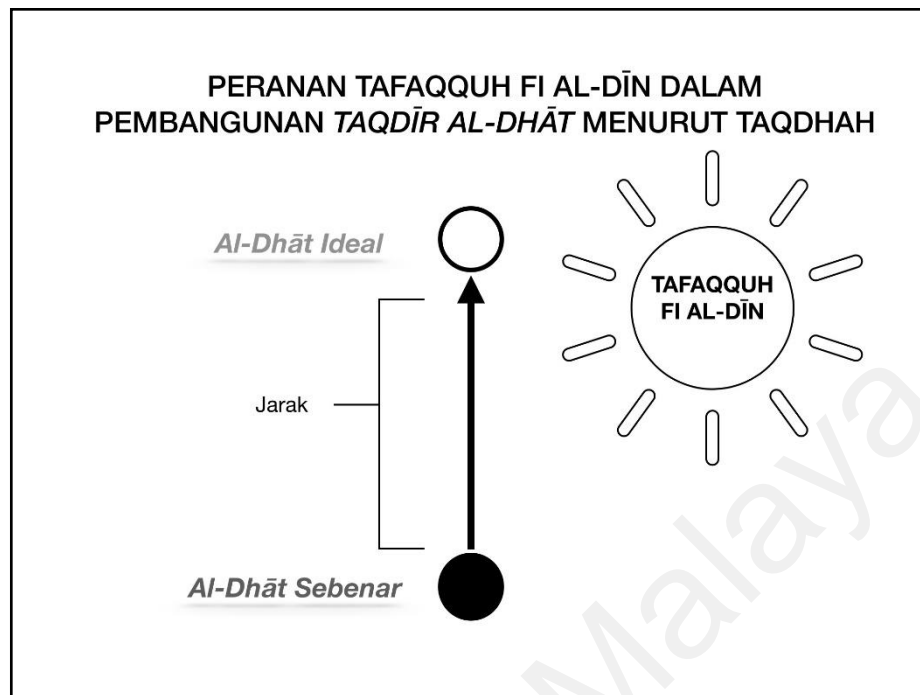
Surah Tāhā (20) : 2-3

Agama diturunkan supaya insan mengenal Pencipta mereka, mengenal diri mereka sendiri, mengenal hakikat dunia dan kehidupan, seterusnya dapat memaksimumkan potensi mereka dengan cara terbaik dengan mengikut panduan yang disediakan.

Setiap perintah dan larangan ada rasional dan hikmah tersendiri, sama ada diketahui oleh insan ataupun tidak. Oleh kerana entiti paling penting dalam diri insan adalah *al-nafs*, nilai-nilai agama menjurus kepada pembinaan dan pembersihan *al-nafs* sebagai pusat kawalan segala sikap dan tingkahlaku yang direalisasikan secara fizikal.

Dalam konsep *taqdīr al-dhāt* menurut al-hadith, iman berperanan sebagai asas dalam menentukan sumber *al-dhāt* ideal. Manakala *tafaqquh fī al-dīn* berperanan memberikan gambaran secara jelas ciri *al-dhāt* ideal tersebut. Ciri ideal ini menjadi titik akhir dalam mengangarkan jarak *al-dhāt* semasa dengannya dalam proses *taqdīr al-dhāt*. Peranan ini digambarkan dalam rajah berikut :

Rajah 5.3.2.a : Peranan *Tafaqquh fi al-Din* Dalam Pembangunan *Taqdīr al-Dhāt*.



Oleh kerana gambaran *al-dhāt* ideal dalam agama adalah jelas dalam suluhan *tafaqquh fi al-dīn*, seseorang itu tidak akan terperangkap dalam jangkamasa yang lama dengan *al-dhāt* yang dianggap ideal dalam perspektif orang sekeliling ataupun komuniti tertentu. Contohnya bagi kes remaja yang kecewa kerana tidak mendapat keputusan cemerlang sama seperti rakan satu kumpulan tidak lama berada dalam kekecewaan itu kerana menyedari bahawa :

- a. Ciri *al-dhat* ideal dalam perspektif agama bukanlah mendapat keputusan cemerlang dalam peperiksaan semata-mata.
- b. Ciri *al-dhat* ideal dalam perspektif agama apabila menghadapi perkara yang tidak disukai ialah bersabar, harapkan pertolongan Allah dan harapkan pahala daripada Allah.
- c. Dia memiliki banyak nilai lain yang menepati *al-dhat* ideal menurut perspektif agama meskipun tidak mendapat keputusan cemerlang dalam peperiksaan.

Tafaqquh fi al-din bermakna memperoleh ilmu bermanfaat yang membentuk hamba Allah yang saleh, baik hubungannya dengan Allah s.w.t, baik hubungannya sesama insan dan berinteraksi dengan cara terbaik dengan alam sekeliling. Kemuncak *tafaqquh fi al-din* ialah takut kepada Allah s.w.t. Keadaan ini menatijahkan tindakan dan tingkahlaku yang menunjukkan *taqdīr al-dhāt* tinggi di kalangan golongan yang *tafaqquh fi al-dīn*, iaitu menyampaikan ajaran agama kerana takut kepada Allah, dan supaya orang yang disampaikan tidak melakukan larangan Allah, sebagaimana yang dinyatakan dalam firman Allah s.w.t. :

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (122)

Terjemahan : “Dan tidaklah (betul dan elok) orang-orang beriman keluar semuanya (pergi berperang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.”

Abū Hurairah r.a. yang telah memenuhi ciri *faqīh* menunjukkan ciri *taqdīr al-dhāt* tinggi apabila beliau menyatakan sebab utama beliau menyampaikan ilmu yang sah (hadith-hadith Nabi Muḥammad s.a.w.), dalam hadith tematik TAQDHAH berikut :

عن أبي هريرة، قال إنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ أَكْثَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ، وَلَوْلَا آيَاتَانِ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا
حَدَّثْتُ حَدِيثًا، ثُمَّ يَتْلُو { إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ { إِلَى قَوْلِهِ
{ الرَّحِيمِ { إِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ كَانَ يَشْعَلُهُمُ الصَّفْقُ بِالْأَسْوَاقِ، وَإِنَّ إِخْوَانَنَا
مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ يَشْعَلُهُمُ الْعَمَلُ فِي أَمْوَالِهِمْ، وَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَلْزِمُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشِبَعِ بَطْنِهِ وَيَحْضُرُ مَا لَا يَحْضُرُونَ، وَيَحْفَظُ مَا لَا يَحْفَظُونَ. ⁴⁰¹

Terjemahan : Al-A’raj meriwayatkan bahawa Abū Hurairah berkata, “Orang ramai mengatakan Abū Hurairah banyak meriwayatkan hadith. Kalaulah bukan kerana 2 ayat dalam kitab Allah, aku tidak akan riwayatkan satu hadith pun.” Kemudian Abū Hurairah membaca ayat (159-160 Surah al-Baqarah) yang bermaksud, ‘Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah

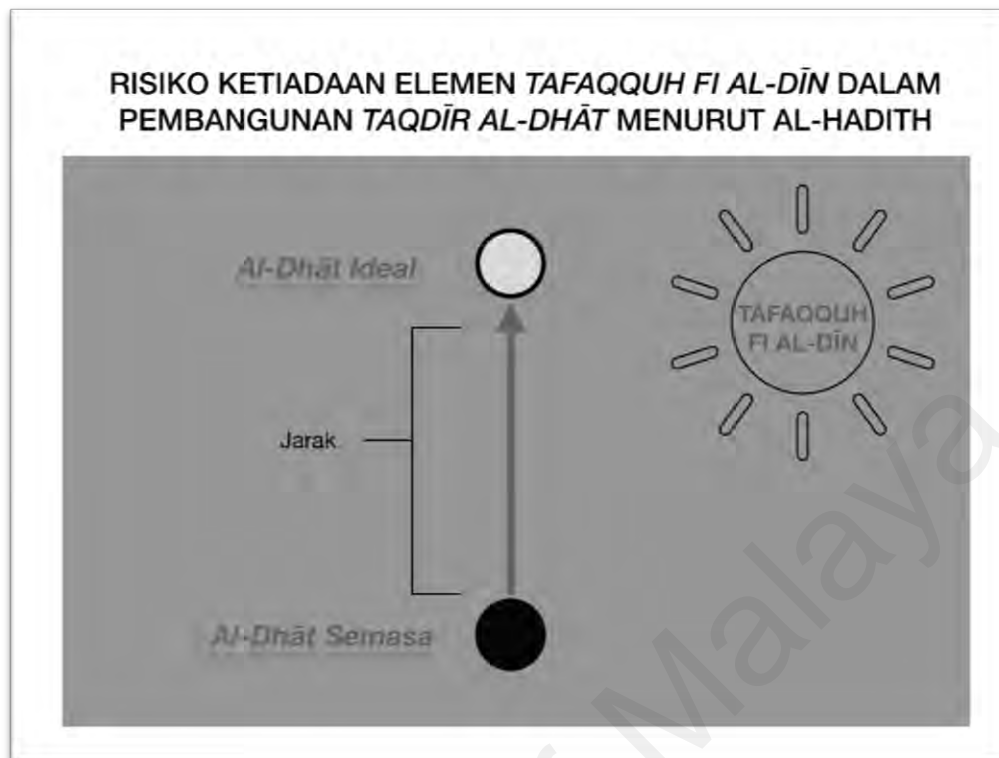
⁴⁰¹ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-‘Ilm, Bab Hifz al-‘Ilm, no. Hadith 118, ed. Mustafa Dib al-Bugha. (Syria : Dar Ibn Kathir, 1993), 1 : 55.

Kami turunkan dari keterangan-keterangan dan petunjuk hidayat, sesudah Kami menerangkannya di dalam kitab suci, mereka itu dilaknat oleh Allah dan dilaknat oleh sekalian makhluk. Kecuali orang-orang yang bertaubat dan memperbaiki (amal buruk mereka) serta menerangkan (apa yang mereka sembunyikan); maka orang-orang itu, Aku terima taubat mereka dan Akulah Yang Maha Penerima taubat, lagi Maha Mengasihani.' Abū Hurairah berkata lagi, 'Saudara-saudara kami daripada golongan Muhajirin sibuk berniaga di pasar, manakala saudara-saudara kami daripada golongan Ansar sibuk menguruskan ladang mereka, sedangkan Abū Hurairah selalu bersama Rasulullah s.a.w. dengan makan sekadar apa yang ada, menyaksikan apa yang mereka tidak saksikan, menghafaz apa yang mereka tidak hafaz.'

Menerapkan elemen *tafaqquh fī al-dīn* dalam usaha membina *taqdīr al-dhāt* memerlukan proses pembelajaran dengan sistem yang betul dan sukatan yang betul, yang disesuaikan mengikut tahap kesediaan dan kematangan seseorang individu. Ini bermakna *taqdīr al-dhāt* menurut konsep TAQDHAH boleh meningkat dengan meningkatkan kefahaman yang sahih tentang agama. Salah faham nas dan salah faham terhadap mana-mana konsep dalam agama boleh mengaburkan ciri *al-dhāt* ideal dan menyebabkan anggaran dan penilaian tidak lagi mengikut piawaian sebenar. Kekaburan ciri *al-dhāt* ideal adalah salah satu faktor yang menyebabkan penilaian lain menjadi lebih dominan sehingga mengganggu dan mengambil tempat *al-dhāt* ideal, sebagaimana yang telah dibincangkan dalam penjelasan Rajah 4.6.2.

Kekurangan ataupun ketiadaan elemen *tafaqquh fī al-dīn* boleh menjejaskan keseluruhan proses *taqdīr al-dhāt* kerana seseorang individu tidak mendapat gambaran *al-dhāt* ideal yang sebenarnya perlu dicapai, seterusnya tidak dapat membuat anggaran sejauh mana jarak diri sebenar ataupun diri semasa dengan *al-dhāt* ideal tersebut. Kekaburan akibat kekurangan elemen ini digambarkan dalam rajah berikut :

Rajah 5.3.2.b. : Gambaran Risiko Kekurangan Elemen *Tafaqquh fi al-Din* Dalam Proses *Taqdīr al-Dhāt*



Elemen kedua iaitu *tafaqquh fi al-din* berfungsi membangunkan *taqdīr al-dhāt* dari 2 sudut :

1. Menjelaskan ciri *al-dhāt* ideal dan menetapkannya dalam pemikiran.
2. Menetapkan piawaian yang konkrit dalam proses *taqdīr al-dhāt* kerana *al-dhāt* ideal dalam konsep TAQDHAAH adalah munasabah untuk dicapai oleh setiap insan.

5.3.3 Elemen 3 : Nabi Muḥammad s.a.w. Dan Para Sahabat Sebagai Contoh

Al-Quran tidak membawakan mana-mana ayat ataupun mana-mana kisah tanpa sebab dan tujuan yang penting. Para sahabat Nabi Muḥammad s.a.w. disebut dalam al-Quran sebagai generasi terbaik, dalam masa yang sama mereka menjalani realiti kehidupan normal sebagai insan dengan berumahtanga, bermasyarakat, berekonomi, bertani, menghadapi masalah, berhadapan dengan musibah dan sebagainya. Kepentingan

mereka sebagai insan contoh ataupun insan ideal dinyatakan dalam banyak ayat al-Quran dan dijelaskan lagi dalam hadith-hadith Nabi Muhammad s.a.w.

Firman Allah s.w.t. :

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.

Terjemahan : Dan orang-orang terdahulu yang mula-mula (berhijrah dan memberi bantuan) dari orang-orang "Muhajirin" dan "Ansar" dan orang-orang yang menurut (jejak langkah) mereka dengan kebaikan (iman dan taat), Allah redha akan mereka dan mereka pula redha akan Dia, serta Dia menyediakan untuk mereka Syurga-syurga yang mengalir di bawahnya beberapa sungai, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya; itulah kemenangan yang besar.

Surah al-Tawbah (9) : 100

Hadith-hadith tematik menunjukkan bahawa para sahabat mempunyai *taqdīr al-dhāt* tinggi apabila mereka sentiasa mendapatkan ilmu tentang ciri *al-dhāt ideal* yang dinyatakan menerusi ilmu wahyu dan cuba sedaya upaya merapatkan jurang antara diri mereka dengan titik *al-dhāt ideal* tersebut. Usaha mereka terbukti benar apabila mereka mendapat pengiktirafan terus dalam nas, diiktiraf sebagai generasi terbaik dan diampunkan dosa mereka. Dengan kata lain, meskipun dari sudut teori berdasarkan rajah 5.3.2, sebahagian mereka tidak mencapai tahap seratus peratus sebagai *al-dhāt ideal* secara umum dari sudut pelaksanaan, namun usaha yang dilakukan sudah termasuk dalam kategori *al-dhāt ideal*. Kesalahan yang dilakukan disusuli dengan taubat dan permasalahan dirujuk kepada Rasulullah s.a.w. seterusnya diselesaikan dengan cara terbaik. Oleh itu, mengenali dan mencontohi para sahabat bagi mendapatkan gambaran *al-dhāt ideal* dalam bentuk praktikal adalah kritikal dalam usaha membina *taqdīr al-dhāt* seorang muslim. Sebagai contoh, individu yang melakukan kesalahan perlu mencontohi Ka'ab bin Malik apabila beliau melakukan 3

ciri *al-dhāt* ideal setelah gagal menunaikan perintah Allah dan Rasul agar berangkat ke Perang Tabuk, iaitu mengakui kesilapan, berkata benar dan bertaubat.⁴⁰²

Pengiktirafan yang difokuskan kepada usaha mencapai ciri ideal ini diisyaratkan dalam hadith tematik nombor 6099, apabila Nabi Muḥammad s.a.w. memberikan nasihat kepada para sahabat agar berusaha menepati ciri *al-dhāt* ideal, ataupun cuba mencapai yang paling dekat sedaya upaya mereka.

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ "سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ
لَنْ يُدْخَلَ أَحَدَكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ، وَأَنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ أَدْوَمُهَا إِلَى اللَّهِ، وَإِنْ قَلَّ" ⁴⁰³

Terjemahan : ‘Aisyah r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w bersabda, “Beramallah dengan sempurna sedaya upaya kalian, dan (jika tidak mampu) usahakan agar melakukan yang paling dekat. Hendaklah kalian tahu, bukanlah amalan seseorang itu yang menjadi tukaran bagi dia masuk syurga. Amalan yang disukai Allah s.w.t. ialah yang berterusan meskipun sedikit.”

Muḥammad bin Sālih al-‘Uthaymin mengatakan bahawa berdasarkan ayat-ayat al-Quran seperti *جزاء بما كانوا يعملون*, amalan insan memang menjadi sebab kepada masuknya seseorang itu ke dalam syurga, namun bukan dalam bentuk tukaran.⁴⁰⁴ Jika amalan menjadi tukaran, amalan insan tidak akan memadai untuk membayar harga nikmat di dunia, apatah lagi nikmat di dalam syurga dan harga membebaskan diri daripada api neraka.

⁴⁰² Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Maghāzī, Bab Hadīth Ka’ab bin Mālik, no. Hadīth 4156, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 1603-1609.

⁴⁰³ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Riqāq, Bab al-Qaṣd wa al-Mudāwamah ‘alā al-‘Amal, no. Hadīth 6099, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2372.

⁴⁰⁴ Muḥammad bin Salih al-’Uthaymin, *Syarh Sahih al-Bukhari* (Qahirah : Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2008), 8 : 240.

Usaha sedaya upaya para sahabat untuk mendekati ciri *al-dhāt* ideal ini jelas, dan piawaian yang mereka letakkan dalam membuat anggaran nilai diri juga jelas merupakan piawaian yang ditentukan oleh Allah dan RasulNya. Perkara ini dapat dikesan dalam hadith-hadith tematik, khususnya dalam soalan-soalan yang mereka kemukakan kepada Rasulullah s.a.w.

Model *taqdīr al-dhāt* yang ditunjukkan oleh para sahabat boleh didapati dalam proses pembelajaran, sikap dan tindakan apabila berlaku kesilapan, perniagaan, perkahwinan, perceraian, pentadbiran dan sebagainya. Model *taqdīr al-dhāt* bagi pesalah boleh dibina berasaskan kisah Kaab bin Malik.⁴⁰⁵ Bagi pasangan yang menghadapi perceraian, *taqdīr al-dhāt* boleh dibina semula berasaskan kisah Jamilah r.a. dan Thabit bin Qays r.a.⁴⁰⁶ Manakala pendakwah yang menghadapi cabaran dalam menunaikan tanggungjawab, *taqdīr al-dhāt* boleh dibina berasaskan kenyataan Abū Hurairah r.a. yang menyampaikan kerana takut dosa menyembunyikan ilmu yang sahih.⁴⁰⁷

Model pembangunan *taqdīr al-dhāt* melalui kisah para sahabat boleh diterapkan melalui pengenalan terhadap kedudukan para sahabat dan pembelajaran secara berkala khususnya pengajian hadith-hadith sahih yang dihuraikan mengikut disiplin dan huraian yang betul.

Elemen ke-3 membina diri dengan meningkatkan *taqdīr al-dhāt* dari 3 sudut :

⁴⁰⁵ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Maghāzī, Bab Hadīth Ka'ab bin Mālik, no. Hadīth 4156, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 1603-1609.

⁴⁰⁶ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Talāq, Bab al-Khulu' wa Kayfa al-Talāq fīhi, no. Hadīth 4971, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2021.

⁴⁰⁷ Lihat Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-'Ilm, Bab Hifz al-'Ilm, no. Hadīth 118, ed. Dr Mustafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dar Ibn Kathir, 1993), 1 : 55.

1. Membekalkan model *taqdīr al-dhāt* tinggi menurut al-Hadith dalam pelbagai situasi.
2. Menggambarkan ciri-ciri *al-dhāt* ideal dalam bentuk praktikal pada zaman Rasulullah s.a.w.
3. Mengelakkan sikap mensabotaj diri sendiri apabila tidak dapat mencapai sesuatu hasrat sebaliknya mencontohi *al-dhāt* ideal secara praktikal.

5.3.4 Elemen 4 : Penghayatan Ibadah Yang Sahih Secara Berterusan

Secara umumnya pembangunan *taqdīr al-dhāt* dengan penghayatan ibadah boleh dilakukan dengan mendatangkan makna yang sahih bagi amalan ibadah yang dilakukan, sama ada amalan itu dari sudut *fi'liyyah*, *tarkiiyyah*, ibadah *badaniyyah* mahupun ibadah *al-nafs* ataupun *al-qalb* secara khusus.

Dalam elemen ke-4 ini, perkara penting dalam proses membina *taqdīr al-dhāt* ialah menyuntik nilai kepada *al-dhāt* agar individu dapat menganggarkan dirinya sebagai 'bernilai' kerana 'berjaya merapatkan jarak' antara dirinya dengan ciri *al-dhāt* ideal yang ingin dicapainya. *Al-dhat* semasa yang sudah mendapat bekalan cahaya yang cukup daripada *tafaqquh fi al-din* perlu diberikan suntikan supaya terus menerus mendekati *al-dhat* ideal bukan sekadar mendapat gambaran *al-dhat* ideal itu. Suntikan nilai ini dapat dilaksanakan dengan tindakan dan amalan (*action*), sesuai dengan asas prinsip *taqdīr al-dhāt* dalam al-Quran. Meneruskan amalan soleh lain sejurus sahaja setelah selesai melaksanakan sesuatu amalan soleh dapat memelihara *taqdīr al-dhāt* pelaksanaannya. Konsep ini terdapat dalam ayat 7 Surah al-Insyirah :

فَادَا فَرَعْتِ فَاَنْصَبِ

Terjemahan : "Kemudian apabila engkau telah selesai (daipada sesuatu amalan soleh), maka bersungguh-sungguhlah berusaha (mengerjakan amal soleh yang lain).

Surah al-Insyirah (94) : 7

'Action' dan amalan susulan ataupun berterusan dalam bentuk amal ibadah boleh meningkatkan *taqdīr al-dhāt*. Seorang insan akan merasa dirinya berharga apabila dia berjaya melakukan sesuatu kebaikan dan terus menerus melakukannya. Apabila ciri *al-dhāt* ideal tergambar dengan jelas dengan suluhan *tafaqquh fī al-dīn*, proses pelaksanaan dan penghayatan ibadah adalah proses mendekatkan jurang antara *al-dhāt* semasa dengan *al-dhāt* ideal, dengan syarat seseorang itu melakukan ibadah dalam keadaan sedar dan menghayatinya. Oleh yang demikian, persoalan niat sangat kritikal bagi memastikan ibadah yang dilakukan memberikan impak yang baik kepada *al-nafs* ataupun *al-dhāt*. Bagi mereka yang mengalami tekanan ataupun *taqdīr al-dhāt* terganggu dengan sebab perbandingan sosial, situasi ini membantu memulihkan dan membina *taqdīr al-dhāt*.

Penghayatan ibadah boleh diperolehi melalui penekanan kepada latar belakang sesuatu ibadah dan kesan ibadah tersebut kepada *al-dhāt* serta kepada apa yang ada di sekitarnya. Sebagai contoh, ibadah kecil seperti sujud tilawah boleh meningkatkan *taqdīr al-dhāt* seseorang yang menghayati ibadah tersebut, apabila dia mengetahui kelebihan yang disebut tentang sujud secara umum dan impak sujud tilawah secara khusus kepada syaitan, sebagaimana yang disebutkan dalam hadith-hadith yang sahih.

إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السَّجْدَةَ فَسَجَدَ اعْتَزَلَ الشَّيْطَانُ يَبْكِي يَقُولُ : يَا وَيْلَهُ ! - وَفِي رِوَايَةٍ أَبِي كُرَيْبٍ : يَا وَيْلِي - أَمَرَ ابْنُ آدَمَ بِالسُّجُودِ فَسَجَدَ فَلَهُ الْجَنَّةُ ، وَأَمَرَتْهُ بِالسُّجُودِ فَأَبَيْتُ فَلِي النَّارُ .⁴⁰⁸

Terjemahan : Abū Hurairah meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, "Apabila seseorang itu membaca ayat sajdah, lalu dia pun sujud tilawah, syaitan melarikan diri dan menangis sambil berkata :

⁴⁰⁸ Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim*. Kitab al-Iman, Bab Bayān Itlāq Ism al-Kufr 'alā Man Taraka al-Solāh, no. Hadith : 133. (Mansurah : Maktabah al-Iman, t.t.), 59.

“Celaka nasibku! Orang ini disuruh sujud lalu dia pun sujud, maka dia mendapat syurga. Aku pernah diperintahkan sujud tetapi aku ingkar, maka aku mendapat neraka!”

Selain ibadah ‘*amaliyyah*, ibadah *tarkiiyyah* juga perlu dinyatakan hikmah di sebalik larangan dan kebaikan meninggalkannya, sekiranya ia wujud dalam nas. Larangan yang ditinggalkan perlu dihayati sebagai suatu ibadah yang dilakukan kerana Allah dengan penuh kesedaran bagi mendapat manfaat maksimum kepada *al-nafs* ataupun *al-dhāt*. Seseorang yang menyedari bahawa dia sedang meninggalkan sesuatu kerana Allah akan memiliki *taqdīr al-dhāt* yang tinggi kerana dia memahami ciri *al-dhāt* ideal, iaitu meninggalkan larangan tersebut, seterusnya dapat membuat anggaran sejauh mana dirinya dengan *al-dhāt* ideal, iaitu meninggalkan larangan Allah s.w.t. dengan ikhlas. Puasa adalah salah satu bentuk ibadah *tarkiiyyah* yang memberi kesan terhadap *al-nafs* ataupun *al-dhat* apabila dihayati dengan baik. Begitu juga meninggalkan percakapan yang tidak perlu kerana memenuhi perintah Allah adalah suatu bentuk ibadah dan dapat meningkatkan *taqdīr al-dhāt*, khususnya apabila seseorang itu menghadapi situasi yang menjejaskan *taqdīr al-dhāt*nya. Peningkatan *taqdīr al-dhāt* dapat dicapai apabila seseorang itu mengetahui sikap tersebut adalah ciri *al-dhāt* ideal yang dikehendaki oleh Allah s.w.t. sebagaimana yang disebut dalam hadith :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ، وَمَنْ
كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُثَلِّ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُمْ " ⁴⁰⁹

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan, katanya, “Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘Sesiapa yang beriman kepada Allah dan hari akhirat, janganlah menyakiti jirannya. Sesiapa yang beriman kepada Allah dan hari Akhirat, hendaklah memuliakan tetamunya. Sesiapa

⁴⁰⁹ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Kitab al-Adab, Bab Man Kāna Yu’min billāh fa lā Yu’dhi Jārahu, no. Hadith 5672, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2240.

yang beriman kepada Allah dan Hari Akhirat hendaklah berkata yang yang baik-baik, ataupun diam sahaja.””

Penghayatan ibadah secara berterusan berkait rapat dengan elemen ke-2 *tafaqquh fī al-dīn*. Titik perbezaan antara bagaimana *tafaqquh fī al-dīn* membina *taqdīr al-dhāt* dengan bagaimana ibadah yang sahlah boleh membina *taqdīr al-dhāt* ialah dari sudut penghayatan secara berterusan. *Tafaqquh fī al-dīn* dalam kerangka yang besar mengambil masa dan proses yang panjang, manakala penghayatan ibadah perlu dibina dan dilakukan secara dari masa ke masa di atas asas ilmu yang telah diperolehi.

Ibadah yang dilakukan tanpa penghayatan tidak dapat memberi kesan maksimum kepada *al-dhāt* sedangkan fungsi ibadah ialah membersihkan *al-dhāt*. Penekanan terhadap penghayatan ibadah telah dilakukan oleh ramai ulama'. Antara kitab kontemporari terbaik dalam bidang ini ialah *Mawsū'ah Fiqh al-Qulūb* karya Muḥammad bin Ibrahim al-Tuwaijri.

Elemen keempat iaitu penghayatan ibadah berfungsi membina diri dengan meningkatkan *taqdīr al-dhāt* dari 3 sudut :

1. Mendapatkan manfaat maksimum bagi *al-dhāt* dalam setiap ibadah yang dilakukan iaitu merasakan hubungan *al-dhāt* dengan Pencipta.
2. Meningkatkan *self-concept* dan *self-awareness* dalam ibadah yang dilakukan.
3. Menyedari ciri *al-dhāt* ideal dalam sesuatu ibadah dan cuba mencapainya dalam proses mengangarkan jarak dirinya dengan *al-dhāt* ideal.

5.3.5 Elemen 5 : Mengenal *al-Nafs* Dan Sifatnya

Hadith-hadith tematik menyediakan asas konkrit dalam menjelaskan paradigma *taqdīr al-dhāt*, iaitu *al-nafs* terbukti sebagai satu entiti tersendiri dalam diri setiap insan. *Al-nafs* adalah satu unsur yang jelas kewujudan, hakikat sifatnya, dan kemandiriannya sebagai unsur yang mengawal aktiviti jasad dan pemikiran seseorang insan. Apabila subjek utama yang dianggarkan dan dinilai adalah *al-nafs*, maka penilaian dan anggaran nilai diri telah meliputi semua aspek sama ada spiritual, mental dan fizikal kerana *al-nafs* adalah entiti yang memandu semua keputusan, pemikiran dan tingkahlaku.

Penekanan soal *al-nafs* tidak terhad dalam skop *tazkiyah al-nafs* yang merujuk kepada definisi akhlak dan tingkahlaku semata-mata. *Al-nafs* perlu difahami sebagai entiti tersendiri dan diri sebenar seorang insan yang memiliki ciri dan sifat yang telah diciptakan, berfungsi sebagai pengawal kepada tingkahlaku jasad. Dalam nas hadith, tidak ada gesaan bagi membina skala khusus dalam mengukur tingkahlaku dan perbuatan seseorang. Apa yang nyata dalam hadith-hadith tematik ialah tugas itu boleh dilakukan secara separa sedar di peringkat individu oleh unsur *al-nafs* berdasarkan piawai agama yang terkandung dalam prinsip ajaran Islam.

Elemen mengenali *al-nafs* dan sifatnya dalam model pembangunan *taqdīr al-dhāt* perlu diambil daripada ayat al-Quran dan hadith-hadith yang sahih bagi mendapatkan kesan maksimum. Elemen ini boleh dibahagikan kepada 3 bahagian utama iaitu :

1. Kemandirian *al-nafs*.

Kemandirian *al-nafs* penting disadari supaya setiap individu sentiasa membuat persediaan dan memberikan perhatian kepada keperluan *nafs*-nya secara sukarela. Kesedaran ini boleh mendorong seseorang agar menjadikan *al-nafs* sebagai fokus dalam membuat anggaran dan penilaian diri, bukan dari sudut fizikal semata-mata. Apabila berada dalam situasi perbandingan sosial yang menekan, kesedaran ini boleh meningkatkan semula *taqdīr al-dhāt* kerana individu mengetahui bahawa nilai *al-nafs* dan apa yang diusahakan oleh *al-nafs* itu menjadi ukuran sebenar nilai dirinya, bukan harta ataupun kedudukan yang tidak dimilikinya.

Kesedaran tentang kemandirian *al-nafs* boleh dimulakan dengan penghayatan salah satu doa tidur yang ma'thur, antaranya seperti dalam hadith berikut :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا أَوَى أَحَدُكُمْ إِلَى فِرَاشِهِ فَلْيَنْقُضْ فِرَاشَهُ بِدَاخِلَةِ إِزَارِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي مَا خَلَفَهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ يَقُولُ بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتُ جَنِّي، وَبِكَ أَرْفَعُهُ، إِنْ أَمْسَكَتَ نَفْسِي فَارْحَمِّهَا، وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ الصَّالِحِينَ"⁴¹⁰

Maksudnya : Abū Hurairah meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda :“Apabila salah seorang daripada kamu hendak tidur, hendaklah kebaskan tempat tidur dengan bahagian tepi/hujung⁴¹¹ kain sarungnya, kerana dia tidak tahu apa yang ada di belakangnya. Kemudian berdoalah, ‘Dengan namaMu Tuhanku, aku letakkan sisi 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.”

Anjuran agar mendoakan unsur ini secara khusus sebelum tidur membuktikan bahawa unsur *al-nafs* adalah unsur mandiri yang perlu diberi perhatian. Unsur *al-nafs* adalah

⁴¹⁰ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-Da'awat, Bab al-Ta'awudh wa al-Qiraah 'inda al-Nawm, no. Hadith 5961, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2329.

⁴¹¹ Lihat perbezaan makna داخله dalam Ibn al-Mulaqqin 'Umar bin 'Ali, *al-Tawdīḥ li Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2008), 29 : 224.

unsur sebenar *al-dhāt*, kerana apabila seseorang itu tidur, dia tidak lagi dipertanggungjawabkan untuk melakukan sesuatu kerana ‘diri’ sebenar sudah keluar dari jasad semasa dia tidur.

Al-nafs adalah satu unsur yang jelas kewujudan, hakikat sifatnya, dan kemandiriannya sebagai unsur yang mengawal aktiviti jasad dan pemikiran seseorang insan.⁴¹²

2. Sifat dan keperluan *al-nafs*

Langkah seterusnya dalam elemen ini ialah memberi kesedaran tentang sifat utama dan keperluan *al-nafs*. *Al-nafs* memerlukan hubungan dengan Tuhan dan mengakui diri sebagai hamba, kerana ini akan memenuhi fitrah asalnya, sebagaimana yang telah dinyatakan dalam ayat 172 Surah al-Kahf :

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنَّا نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Terjemahan : Dan (ingatlah wahai Muḥammad) ketika Tuhanmu mengeluarkan zuriat anak-anak Adam (turun-temurun) dari (tulang) belakang mereka dan Dia jadikan mereka saksi terhadap diri mereka sendiri, (sambil Dia bertanya dengan firmanNya) : Bukankah Aku Tuhan kamu? Mereka semua menjawab : Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami menjadi saksi. Yang demikian supaya kamu tidak berkata pada hari kiamat kelak : Sesungguhnya kami adalah lalai (tidak diberi peringatan) tentang (hakikat tauhid) ini.

Surah al-A’raf (7) : 172

Sifat dan keperluan *al-nafs* dijelaskan lagi dalam hadith, iaitu memerlukan taqwa dan berpotensi menjadi kotor dan keras namun boleh pula dibersihkan, antaranya seperti yang dinyatakan dalam hadith berikut :

⁴¹² Rujuk perbincangan Dimensi 1 TAQDHAH : Intipati *al-Dhat*.

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 آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا وَزَكَّهَا أَنْتَ خَيْرٌ مِنْ زَكَّاهَا ، أَنْتَ وَلِيِّهَا وَمَوْلَاهَا ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ ، وَمِنْ قَلْبٍ لَا يَخْشَعُ ، وَمِنْ نَفْسٍ لَا تَشْبَعُ ، وَمِنْ دَعْوَةٍ لَا يُسْتَجَابُ لَهَا. " 413

Terjemahan : Zaid bin Arqam meriwayatkan, katanya, : “Saya cuma hendak katakan kepada kamu sebagaimana yang selalu Rasulullah s.a.w. 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.”

Hadith ini menunjukkan bahawa *al-nafs* memerlukan bimbingan wahyu untuk berada dalam kondisi yang baik. Allah s.w.t. mengutuskan Nabi Muhammad s.a.w. dengan ajaran, nilai dan hukum hakam untuk membersihkan *al-nafs*. *Al-nafs* yang bersih adalah ciri *al-dhāt* ataupun *al-nafs* ideal dalam konsep *taqdir al-dhāt* menurut al-Hadith.

Perbezaan *al-nafs* dengan *al-rūh*, kemandirian *al-nafs* dan keperluannya yang berbeza dengan keperluan jasad dan otak semata-mata perlu diketengahkan supaya seseorang itu dapat memberikan perhatian kepada keperluan unsur *nafs*-nya secara sedar dan sukarela, khususnya mereka yang mengalami *taqdir al-dhāt* rendah. Gambaran perbezaan dan keperluan unsur dalam diri insan adalah seperti dalam jadual berikut :

⁴¹³ Muslim bin al-Hajjāj, *Sahih Muslim*. Kitab al-Dhikr, wa al-Du’ā’, wa al-Tawbah, wa al-Istighfār, Bab al-Ta’awwudh Min Syarr Ma ‘Amila wa min Syarr Mā Lam Ya’mal, no. Hadith : 2722. (Mansurah : Maktabah al-Iman, t.t.), 1347.

Jadual 5.3.5 : Unsur Dalam Diri Insan Dan Keperluannya.

UNSUR DALAM DIRI INSAN DAN KEPERLUANNYA		
Unsur	Keperluan Asas	Dalil Nas
Jasad	Makanan, Minuman, Vitamin	كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ
Akal	Formula, Fakta, Logik	ثُمَّ أَعَلَّمْ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ
<i>Al-Nafs</i>	Iman Dan Amal Soleh	اللَّهُمَّ آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا وَرَكِّهَا
<i>Al-Rūh</i>	-	قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

3. Kepentingan membersihkan *al-nafs* mengikut sunnah Rasulullah s.a.w.

Perkara asas dalam usaha mengisi dan membersihkan *al-nafs* ialah meyakini bahawa cara yang perlu dilakukan telah ditunjukkan dengan sempurna oleh Rasulullah s.a.w., terkandung dengan lengkap dalam ajaran Islam secara keseluruhannya. Ini bermakna, perkara-perkara yang tidak diajarkan oleh Rasulullah s.a.w. tidak boleh dilakukan kerana ia akan mengganggu dan menggagalkan proses pembersihan jiwa.

Sebagai contoh, doa dan zikir daripada hadith-hadith sahih berfungsi untuk membersihkan *al-nafs*, sekaligus meningkatkan *taqdīr al-dhāt*. Hadith-hadith tematik menunjukkan zikir yang *ma'thur* menghubungkan *al-nafs* dengan Allah, mengingatkan semula kedudukan *al-nafs*, memberi isyarat kepada keperluan *al-nafs* dan memberi panduan ciri *al-nafs* ataupun *al-dhāt* ideal. Mencipta zikir dengan lafaz baru tidak akan mendatangkan kesan yang baik sama ada kepada *al-nafs* ataupun *taqdīr al-dhāt* kerana keistimewaan itu hanya terdapat dalam lafaz yang diajarkan oleh Nabi Muhammad

s.a.w. sebagai pembawa syariat. Tugas ini disebut secara khusus dalam ayat 2 Surah al-Jumu'ah.

Panduan dan lafaz tahlil terbaik, istighfar terbaik dan selawat terbaik telah diajarkan secara verbatim oleh Nabi Muhammad s.a.w. Tahlil terbaik terdapat dalam hadith tematik nombor 6040,⁴¹⁴ istighfar (doa memohon ampun) terbaik terdapat dalam hadith tematik nombor 5947⁴¹⁵ dan selawat terbaik terdapat dalam hadith tematik nombor 5996.⁴¹⁶ Nabi Muhammad s.a.w. ditugaskan untuk membersihkan jiwa insan, antaranya dengan mengajarkan cara mengingati Allah dengan betul dengan lafaz yang tepat, serta makna yang mendalam dan menyeluruh. Penghayatan zikir dengan lafaz-lafaz yang diajarkan oleh Nabi Muhammad s.a.w. adalah cara terbaik untuk membersihkan jiwa. Terdapat rangkaian tahlil, *istighfar* dan selawat yang direka cipta dan didakwa diperolehi melalui *yaqazah* iaitu dakwaan pertemuan seseorang dengan Nabi Muhammad s.a.w dan menerima sabdanya dalam keadaan jaga.⁴¹⁷ Dakwaan yang mengatakan rangkaian zikir yang diperolehi melalui *yaqazah* ini dapat membersihkan jiwa tidak mungkin dapat diterima kerana ia datang dengan cara pendustaan terhadap Nabi Muhammad s.a.w. Selain itu, lafaz dan ayat yang digunakan tidak sama dengan kualiti dan keindahan lafaz dan ayat yang terungkap dalam zikir dalam hadith-hadith tematik tersebut.

Usaha membersihkan *al-nafs* berkait rapat dengan elemen pembangunan *taqdīr al-dhāt* ke-4 iaitu penghayatan ibadah secara berterusan. Pelaksanaannya selari dan seiring dengan penghayatan ibadah secara berterusan sama ada dari sudut penghayatan

⁴¹⁴ Lihat Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitab al-Da'awāt, Bab al-Solah 'ala al-Nabiy, no. Hadith 6040, ed. Dr Mustafa Dib al-Bugha. (Syria : Dar Ibn Kathir, 1993), 5 : 2351.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 2323.

⁴¹⁶ *Ibid.*, 2338.

⁴¹⁷ 'Abd al-Rahman 'Abd al-Khaliq, *al-Fikr al-Ṣufiy fi Daw' al-Quran wa al-Sunnah*, cet.2. (Kuwayt : Maktabah Ibn Taymiyyah, t.t.), 284.

melaksanakan suruhan mahupun penghayatan meninggalkan larangan, dengan fokus kepada manfaat dan kepentingannya kepada *al-nafs*.

Elemen kelima iaitu mengenali *al-nafs* dan sifatnya berfungsi meningkatkan *taqdīr al-dhāt* dari 3 sudut :

1. Memahami diri sendiri dan keperluan asas bagi fitrah *al-nafs* melalui penghayatan ibadah dan ayat-ayat al-Quran serta hadith-hadith Nabi Muhammad s.a.w. yang menyentuh unsur *al-nafs*.
2. Meletakkan sifat *al-dhāt* ideal yang ingin dicapai oleh diri sendiri sesuai dengan keperluan fitrah *al-nafs* iaitu sifat *al-dhat* ideal menurut al-Quran dan al-Sunnah. Sebagai contoh, tidak meletakkan sifat ‘tidak melakukan sebarang kesilapan dalam hidup’ kerana ia bertentangan dengan fitrah *al-nafs* yang akan putus asa terhadap rahmat Allah apabila melakukan kesilapan. Sifat *al-dhat* ideal yang sesuai dengan fitrah *al-nafs* ialah bertaubat kepada Allah apabila melakukan kesilapan.
3. Menghasilkan proses *taqdīr al-dhāt* yang konkrit dan holistik. Apabila individu menyedari unsur *al-nafs* dan keperluan sebenar *al-nafs*, penilaian luar⁴¹⁸ tidak akan mengganggu proses *taqdīr al-dhāt* dalam jangkamasa yang lama.

5.3.6 Elemen 6 : Tingkatkan Konsep Kendiri (*Self-Concept*) Dan Kesedaran Diri (*Self-Awareness*)

Ahli psikologi meletakkan konstruk *self-esteem* sebagai satu topik perbincangan di bawah *self-concept*. Meskipun paradigma *self-esteem* dan *self-concept* dalam ilmu

⁴¹⁸ Rujuk Rajah 4.6.2 (*Taqdīr al-Dhāt* Dalam Keadaan Wujud Penilaian Luar).

psikologi tidak sama secara total dengan *taqdīr al-dhāt* menurut perspektif al-Hadith, namun secara umumnya pandangan ini menepati konsep TAQDHAH. Ini kerana hadith-hadith tematik memberi penegasan tentang kepentingan memahami konsep asal usul diri dan kedudukan diri sebagai hamba Allah sebelum menilai dan menganggarkan nilai diri mengikut piawaian yang ditentukan oleh Allah swt menerusi panduan yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad s.a.w. Ini bermakna, *taqdīr al-dhāt* diasaskan daripada *self-concept* yang terbina lebih dahulu dalam diri seseorang.

Self-concept dan *self-awareness* dibincangkan panjang lebar dan terdapat pelbagai pandangan tentangnya. Apa yang dimaksudkan dalam elemen ini adalah *self-concept* menurut bahasa secara ringkas, iaitu konsep diri secara asas iaitu ‘*the idea that you have about the kind of person you are*’ dan ‘*the mental image one has of oneself*,’⁴¹⁹ yang bermaksud pemikiran seseorang tentang siapakah dirinya. Demikian juga *self-awareness* dimaksudkan dalam elemen ini adalah secara ringkas menurut bahasa iaitu ‘*an awareness of one’s own personality or individuality*’⁴²⁰ yang bermaksud kesedaran diri seseorang tentang personaliti dirinya dan sebagai individu dalam lingkungannya.

5.3.6.1 Cara Meningkatkan Konsep Kendiri Menurut TAQDHAH

Self-concept ataupun konsep kendiri yang ditekankan dalam al-Quran dan hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* ialah konsep kehambaan diri kepada Allah *azza wajalla*. Insan digesa supaya menyedari asal usulnya, asal kejadiannya, asal keturunannya dan

⁴¹⁹ Merriam Webster English Language Learners, dicapai 23 Ogos 2019, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/self-concept>.

⁴²⁰ Merriam Webster English Language Learners, dicapai 23 Ogos 2019, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/self-awareness>.

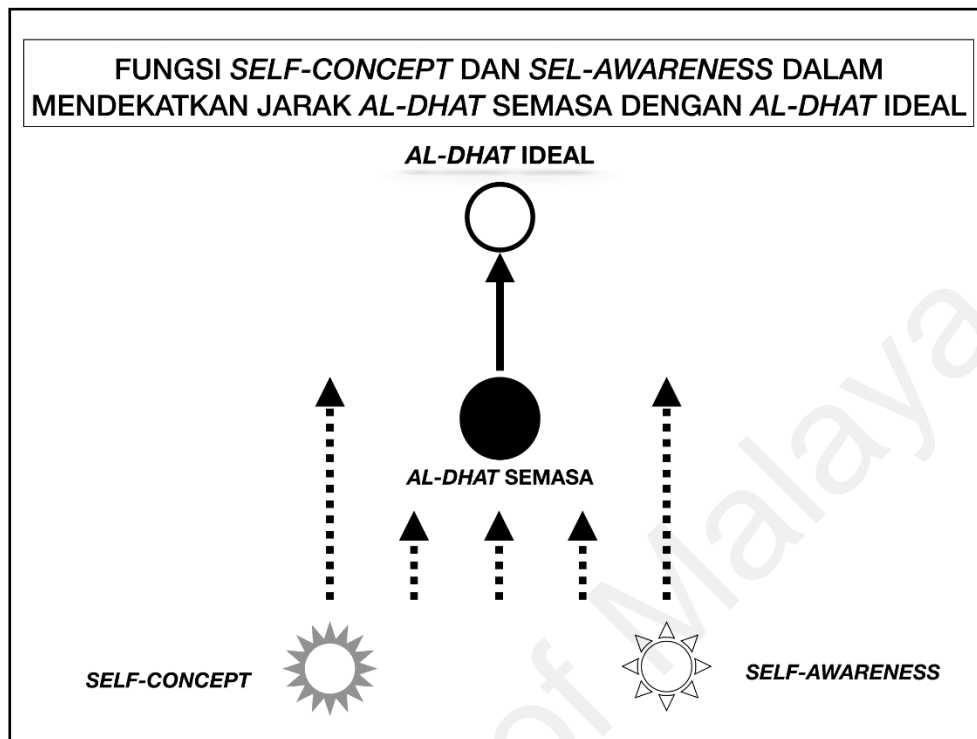
sifat fitrahnya. Ini adalah konsep diri yang paling asas dalam Islam. *Self-concept* dalam Islam adalah refleksi individu kepada nilai dan hakikat insan yang disebut dalam sumber paling autoritatif, iaitu nas al-Quran dan al-Hadith.

Insan juga diperintahkan supaya merenung kedudukannya sebagai makhluk Tuhan, kedudukannya dalam alam semesta, nikmat yang telah dan sedang dikecapi, merenung diri dan membandingkannya dengan umat yang dihukum Allah, menilai diri dan keberadaan diri dalam pengajaran kisah-kisah Bani Israel, apakah sumbangan yang mampu diberikan semasa hidup sebagai bekalan selepas mati dan sebagainya. Ini bermakna, selain menekankan konsep diri secara individu, al-Quran dan al-Hadith juga menekankan soal kesedaran tentang *self-awareness*, ataupun keberadaan diri seseorang insan dalam sesuatu suasana, situasi ataupun dalam lingkungan makhluk-makhluk ciptaan Allah yang lain.

Individu yang memiliki *self-concept* yang baik akan memahami dan mengenali dirinya sendiri. Tanpa *self-concept* yang jelas, dia tidak akan mempunyai matlamat, sandaran dan harapan yang jelas. Dia berpotensi berada dalam kegelapan diri sendiri. Manakala individu yang memiliki *self-awareness* yang baik akan mudah mengadaptasikan dirinya dengan suasana dan realiti yang wujud di sekitarnya. Sebagai contoh, kesedaran akan wujudnya tipu daya syaitan akan mendorongnya lebih berhati-hati dan lebih kuat untuk melawan gangguan terhadap usahanya merapatkan jurang dirinya dengan *al-dhat* ideal.

Fungsi elemen *self-concept* dan *self-awareness* yang baik dalam membina *taqdīr al-dhāt* berdasarkan analisis hadith-hadith tematik terkumpul dilakarkan secara ringkas seperti dalam gambarajah berikut :

Rajah 5.3.6.1 : Fungsi *Self Concept* Dan *Self Awareness* Dalam Mendekatkan Jarak *al-Dhāt* Ideal Dengan *al-Dhāt* Semasa



Self-concept yang jelas membantu seseorang mengenali dan meneroka diri sendiri dan seterusnya memudahkannya memahami kepentingan dan cara mencapai *al-dhāt* ideal. Elemen meningkatkan *self-concept* dan *self-awareness* dalam membina *taqdīr al-dhāt* boleh dilakukan dengan cara mentadabbur ayat-ayat al-Quran tentang asal usul diri insan, sejarah penciptaan manusia dan kedudukan insan sebagai hamba Allah, serta hubungan insan dengan makhluk-makhluk Allah s.w.t. yang lain. Ayat-ayat al-Quran yang menekankan konsep ini banyak, antaranya ayat 17 hingga 20 Surah al-Ghāsyiah. Tadabbur mestilah dibantu dengan huraian menurut hadith-hadith sahih yang dilakukan secara berdisiplin.

5.3.6.2 Cara Meningkatkan *Self-Awareness* Menurut TAQDHAH

Hadith-hadith tematik menunjukkan kepentingan *self-awareness* dalam membina *taqdīr al-dhāt*. Malah terdapat hadith-hadith tematik khusus yang membangkitkan kesedaran tentang keberadaan diri seseorang dalam sesuatu suasana, situasi ataupun dalam lingkungan makhluk-makhluk ciptaan Allah yang lain, seterusnya mendorong seseorang menganggarkan nilai dirinya dalam situasi serta lingkungan yang ada tersebut.

Kesedaran diri (*self-awareness*) ini boleh ditingkatkan dengan dua cara yang berbeza, mengikut 'alam' keberadaan diri.

Kesedaran tentang keberadaan diri dalam alam yang tidak dapat dijangkau oleh pancaindera, seperti keberadaan diri sebagai hamba Allah dan sebagai makhluk dalam kalangan malaikat-malaikat yang ramai, hanya dapat ditingkatkan dengan cara sentiasa berinteraksi secara berdisiplin dengan nas al-Quran dan nas hadith yang sahih sebagai sumber perkara *al-ghaybiyyat* ataupun *al-sam'iyat*. Dengan kata lain, kesedaran dapat ditingkatkan seiring dengan proses *tafaqquh fi al-din*. Majlis ilmu yang berkala dengan sukatan yang sesuai dengan tahap serta menepati disiplin ilmu yang sahih dapat meningkatkan kesedaran ini.

Hadith tematik nombor 530 memberikan maklumat tentang malaikat yang bertugas syif siang dan malam dan mereka turun dan naik pada waktu khusus. Mesej daripada hadith ini boleh meningkatkan *self-awareness* seseorang individu, seterusnya dia dapat membuat anggaran *al-dhāt* sebenar (dirinya) dengan *al-dhāt* ideal yang disebutkan dalam hadith tersebut.

عن أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ "يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ، وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ وَصَلَاةِ الْعَصْرِ، ثُمَّ يَخْرُجُ الَّذِينَ

بَاتُوا فِيكُمْ، فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي فَيَقُولُونَ تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ،
وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ⁴²¹ . "

Terjemahan : Abū Hurairah r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, "Para malaikat (syif) malam dan malaikat (syif) siang silih berganti turun kepada kalian. Mereka berkumpul pada setiap waktu Subuh dan setiap waktu Asar. Kemudian, malaikat yg menjaga kalian (jika waktu Subuh, malaikat malam, jika waktu Asar, malaikat siang) naik ke atas. Allah pun bertanya kepada malaikat-malaikat itu - walhal Dia lebih mengetahui tentang hamba-hambaNya : 'Dalam keadaan bagaimana kamu semua tinggalkan hamba-hambaKu itu?' Jawab para malaikat : 'Kami tinggalkan mereka dalam keadaan mereka sedang solat. Begitu juga ketika kami datang kepada mereka, mereka sedang solat.'"

Hadith ini meningkatkan *self-awareness* dengan memberikan maklumat terperinci tentang malaikat yang turun naik melaporkan amalan insan. Secara tersirat juga dinyatakan ciri *al-dhat* ideal iaitu orang yang sedang solat ketika malaikat meninggalkan mereka setiap waktu Subuh dan Asar. Kesedaran tentang aktiviti malaikat mendorong individu berusaha untuk mencapai *al-dhat* ideal.

Antara amalan yang paling banyak menitipkan unsur *self awareness*, seterusnya meningkatkan *taqdīr al-dhāt* seseorang individu ialah doa. Berdoa dengan doa yang *ma'thur* bermakna seseorang itu mengiktiraf kelemahan diri, mengharapkan pertolongan daripada Allah, mendapat kesedaran tentang perkara-perkara buruk yang perlu dijauhi dan memerlukan perlindungan Allah daripadanya, serta menyedari perkara penting yang perlu dimohonkan kepada Allah. Semua ini berada dalam lingkungan *self awareness*, menginsafkan *al-nafs* di mana kekuatan dan kelemahan diri dan seterusnya membantu mendekatkannya dengan *al-nafs* yang ideal.

⁴²¹ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb Mawāqīt al-Solah, Bab Fadl Ṣolāh al-‘Aṣr, no. Hadith 530, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 1 : 204.

Justeru, model pembangunan *taqdīr al-dhāt* perlu mengangkat dan mengetengahkan doa-doa yang terkandung dalam hadith-hadith tematik TAQDHAH khususnya dan doa-doa sahih secara umumnya sebagai bahan asas.

Kesedaran tentang keberadaan diri dalam sesuatu situasi penting bagi memastikan *taqdīr al-dhāt* seseorang individu berada dalam keadaan stabil dalam situasi tersebut. Hadith-hadith tematik memberikan garis panduan asas dengan memberi fokus kepada soal kebersihan, kekemasan dan penampilan diri.

Misalnya, hadith tematik nombor 815 menekankan *self-awareness* dengan tumpuan kepada soal kebersihan mulut :

عَنِ ابْنِ عُمَرَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي غَزْوَةِ حَيْبَرَ
مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ . يَعْنِي الثُّومَ . فَلَا يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا " .⁴²²

Terjemahan : Ibn ‘Umar meriwayatkan bahawa Nabi Muḥammad s.a.w bersabda semasa dalam Perang Khaibar, “Sesiapa yang makan tumbuhan ini, iaitu bawang putih, jangan datang dekat tempat solat kami.”

Manakala hadith tematik nombor 1525 menekankan *self-awareness* dengan tumpuan kepada soal menjaga penampilan diri agar tidak dilihat lemah.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . قَالَ قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ
فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ إِنَّهُ يَفْدِمُ عَلَيْكُمْ، وَقَدْ وَهَنَهُمْ حُمَّى يَثْرِبَ . فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَرْمُلُوا الْأَشْوَابَ الثَّلَاثَةَ، وَأَنْ يَمْشُوا مَا بَيْنَ الرُّكْنَيْنِ، وَلَمْ يَمْنَعَهُ أَنْ يَأْمُرَهُمْ
أَنْ يَرْمُلُوا الْأَشْوَابَ كُلَّهَا إِلَّا الْإِنْبَاءَ عَلَيْهِمْ .⁴²³

Terjemahan : Ibn ‘Abbās r.a. meriwayatkan, katanya, “Rasulullah s.a.w. dan para sahabatnya sampai di Mekah (bagi menunaikan

⁴²² Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb Sifāh al-Solah, Bab Man Jāa fī al-Thūm al-Nī wa al-Basal wa al-Kurrāth, no. Hadith 815, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 292.

⁴²³ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Hajj, Bab Kayfa Kāna Bad’u al-Ramal, no. Hadith 1525, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 2 : 581.

umrah qada'). Kaum musyrikun berkata, 'Dia datang kepada kamu dalam keadaan mereka semua lemah akibat demam Yathrib.' Lalu Nabi Muhammad s.a.w. memerintahkan para sahabatnya agar berlari anak pada 3 pusingan pertama tawaf, dan berjalan apabila sampai dekat 2 rukun. Tidak ada perkara yang menghalang baginda s.a.w. memerintahkan mereka agar berlari anak pada semua pusingan, melainkan kerana kasihan kepada mereka."

Kesedaran diri dalam menghadapi tanggapan musuh adalah salah satu bentuk *self awareness*. Secara fitrahnya *taqdīr al-dhāt* boleh terkesan dengan pandangan orang lain, meskipun ia bukan penentu utama *taqdīr al-dhāt* tinggi ataupun rendah. Oleh yang demikian, hadith ini memberi isyarat bahawa Nabi s.a.w. memberi motivasi kepada para sahabat supaya melakukan sesuatu agar tidak dilihat lemah oleh musuh, dihina dan direndahkan, seterusnya ada kemungkinan boleh menjejaskan *taqdīr al-dhāt* para sahabat. Ini akan mempengaruhi psikologi umat Islam ketika itu dalam menghadapi tentangan kaum musyrikun. Hadith ini memberi pengajaran bahawa penampilan luaran penting bagi memelihara kondisi *taqdīr al-dhāt*, walaupun ia bukan sumber utama *taqdīr al-dhāt*.

Dalam menghadapi suasana dan cabaran semasa yang boleh mempengaruhi *taqdīr al-dhāt*, kepentingan *self-awareness* boleh difahami dan dilebarkan dengan lebih luas, antaranya mempersiapkan diri dengan keperluan cabaran semasa sebagai persediaan agar *taqdīr al-dhāt* tidak terjejas dalam situasi tersebut. Selain kelemahan fizikal yang dinyatakan dalam hadith 1525 tersebut, ada banyak lagi sudut yang berpotensi menjadi fokus dalam perbandingan sosial seterusnya memberi kesan kepada *taqdīr al-dhāt* selaras dengan keperluan semasa contohnya seperti kemahiran bahasa kedua dan kemahiran teknikal dan teknologi lainnya. Pengajaran terpenting daripada hadith ini ialah :

- a. menyedari kedudukan diri sebagai satu entiti dalam sesuatu situasi
- b. waspada dan fahami tuntutan situasi yang sedang dihadapi

c. melakukan sesuatu agar tidak menjejaskan kepentingan *taqdīr al-dhāt*

Elemen ke-6 dalam Model Pembangunan Insan ini menekankan soal menyedari kewujudan diri sebagai individu dengan konsep yang jelas sebagai hamba Allah, menyedari keberadaan diri dalam lingkungan makhluk-makhluk Allah s.w.t. yang boleh dilihat ataupun ghaib (malaikat, jin dan syaitan) dan juga menyedari keberadaan diri dalam sesuatu suasana dan situasi yang sedang dihadapi. Kesedaran ini membantu seseorang memahami dan menerima hakikat dirinya dalam keadaan semasa dan dapat membuat persediaan yang lebih sesuai dalam usaha mendekatkan jurang *al-dhāt* semasa dengan *al-dhāt* ideal.

Ringkasnya elemen ke-6 iaitu tingkatan *self-concept* dan *self-awareness* berfungsi membina diri dengan meningkatkan *taqdīr al-dhāt* dari 2 sudut :

- a. Memahami kedudukan dan fungsi diri sebenar sebagai asas dalam proses *taqdīr al-dhāt*.
- b. Menyedari kewujudan dorongan dan halangan di sekeliling dalam proses mencapai *al-dhāt* ideal.

5.3.7 Elemen 7 : Pahala Dan Ganjaran Allah s.w.t. Sebagai Pendorong

Elemen terakhir dalam Modul Pembangunan (*Taqdīr al-Dhāt*) Insan ialah meletakkan pahala dan ganjaran Allah s.w.t. sebagai pendorong dalam usaha mencapai ataupun mendekatkan jarak antara *al-dhāt* sebenar dengan *al-dhāt* ideal.

Hadith-hadith tematik menunjukkan bahawa ganjaran daripada Allah s.w.t. menjadi sumber *taqdīr al-dhāt*. Secara umumnya suruhan, larangan dan motivasi Nabi Muhammad s.a.w.

dalam hadith-hadith tersebut meletakkan nilai yang perlu dicapai (*al-dhāt* ideal) beserta dengan ganjaran yang bakal diperolehi. Ganjaran-ganjaran yang disebut dalam nas adalah ganjaran yang secara fitrahnya disukai oleh *al-dhāt*, seperti pengampunan dosa, memperolehi pahala sedekah, selamat daripada api neraka, mendapat *qirāt* - pahala yang banyak sebesar Bukit Uhud, ditambahkan nikmat, dan diluaskan rezeki.

Motivasi ganjaran pahala boleh menjadi solusi bagi seseorang individu yang merasakan dirinya kurang nilai kerana tidak mempunyai potensi dan pencapaian dengan orang lain yang dijadikan sebagai perbandingan. Nilai yang difikirkan hanya wujud pada sesuatu pencapaian seharusnya diluaskan kepada nilai-nilai lain yang ada potensi diberikan ganjaran oleh Allah s.w.t. tanpa perlu bersaing dan menandingi orang lain. Elemen ke-7 ini hanya akan berkesan bagi membina insan apabila elemen pertama sudah dipenuhi ataupun sudah dicapai, iaitu iman yang sah.

Sebagai contoh, remaja muslim yang mengalami kemurungan kerana tidak dapat mencapai target tertentu dalam keputusan peperiksaan boleh diterapkan dengan elemen ini. Kaedah penerapan elemen ini boleh dipelbagaikan dengan pendekatan-pendekatan yang sesuai, dengan menjadikan ayat al-Quran dan hadith-hadith yang sah sebagai asas dalam rujukan ganjaran yang ingin diketengahkan. Penerapan elemen ini bagi tujuan terapi paling kurang boleh dibahagikan kepada 2 bahagian, iaitu bahagian meyakinkan nilai diri semasa dan membuka lebih banyak ruang nilai yang boleh diusahakan pada masa akan datang agar individu tersebut tidak menghadkan dirinya dengan satu bentuk nilai sahaja. Nilai diri semasa boleh jadi terjejas teruk kerana seseorang itu fokus kepada ciri ideal yang tidak dapat dicapai, walhal ciri yang dianggap ideal itu sebenarnya tidak menepati ataupun tidak setara dengan ciri *al-dhāt* ideal menurut TAQDHAH. *Taqdīr al-dhāt* yang terjejas akibat tidak mendapat apa yang diinginkan boleh ditingkatkan dengan menukar persepsi bahawa ciri *al-*

dhāt ideal ialah bersabar, meminta pertolongan Allah dan mengharapkan pahala daripadanya.

Motivasi ganjaran pahala berperanan memelihara *taqdīr al-dhāt* seseorang, khususnya apabila menghadapi cabaran, sekatan dan penghinaan yang berpotensi memberi kesan kepada *taqdīr al-dhāt*. Seorang pendakwah adalah contoh jelas dalam hal ini. Allah swt menerangkan tugas Nabi Muhammad s.a.w. sebagai pendakwah pertama dalam sejarah umat akhir zaman dengan 3 tugas sebagaimana yang disebutkan dalam ayat 164 Surah Āli ‘Imrān.⁴²⁴ Firman Allah s.w.t. :

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ
وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

Terjemahan : “Sesungguhnya Allah telah mengurniakan rahmatNya kepada orang-orang yang beriman, setelah Dia mengutuskan dalam kalangan mereka seorang Rasul dari bangsa mereka sendiri, yang membacakan ayat-ayat Allah (al-Quran) dan membersihkan mereka, dan mengajarkan mereka al-kitab dan al-Hikmah, sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata.”

Surah Ali ‘Imran (3) : 164

Tugas pertama iaitu menyampaikan dan menerangkan risalah Islam terkandung dalam ayat (يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ) . Tugas kedua iaitu mendidik dan mengajar pula terkandung dalam ayat (وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ) . Manakala tugas ketiga iaitu membimbing agar ajaran Islam direalisasikan dalam kehidupan terkandung dalam ayat (وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) . Ini kerana al-hikmah yang dimaksudkan dalam ayat ini ialah al-sunnah, dan

⁴²⁴ Muhammad Abū al-Fath al-Bayānūnī, *Al-Madkhal ilā ‘Ilm al-Da’wah*. (Beirut : Muassasah al-Risālah, 1995), 17.

fungsi al-sunnah menunjukkan cara bagaimana merealisasikan ajaran al-Quran, sama ada di peringkat individu ataupun dalam masyarakat.

Pendakwah sering menghadapi suasana dan tekanan yang boleh mempengaruhi *taqdīr al-dhāt*. Sebelum ini telah dibincangkan bahawa *al-dhāt* secara fitrahnya akan memberikan reaksi terhadap apa yang diterima daripada keadaan sekeliling. Reaksi tersebut tidak menandakan *taqdīr al-dhāt* tinggi ataupun rendah secara total, tetapi ia adalah fitrah *al-dhat* bertindakbalas terhadap apa yang diterimanya. Keadaan *taqdīr al-dhāt* pendakwah misalnya yang terjejas hasil daripada penolakan dan penilaian negatif daripada orang sekeliling boleh menyebabkan pendakwah tidak meneruskan kewajibannya, menangguhkan, ataupun melambat-lambatkannya.

Elemen ganjaran daripada Allah adalah elemen penting bagi memastikan kelangsungan dakwah. *Taqdīr al-dhāt* yang terjejas disebabkan oleh reaksi negatif daripada persekitaran dan sasaran dakwah boleh dipulihkan dengan wujudnya elemen ini, apabila pendakwah meneruskan usaha kerana terdapat dorongan yang kuat bagi *al-dhāt* iaitu ganjaran daripada Allah s.w.t.

Bagi pelajar yang kecewa kerana tidak mencapai keputusan peperiksaan yang menjadi target rakan sebaya ataupun guru pula misalnya, elemen ke-7 ini boleh membina semula *taqdīr al-dhāt*, mengelakkan kemurungan serta aksi mensabotaj diri sendiri. Manakala bagi mereka yang dalam bidang pertanian yang dianggap kecil dan remeh, motivasi pahala dan ganjaran boleh dijadikan terapi bagi memulihkan mereka yang mempunyai *taqdīr al-dhāt* rendah dan kecewa kerana merasakan tidak mempunyai nilai diri yang boleh dibanggakan dan dimanfaatkan. Sabda Nabi Muhammad s.a.w. :

عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : مَا مِنْ مُسْلِمٍ عَرَسَ عَرَسًا
فَأَكَلَ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ دَابَّةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ. " 425

Terjemahan : Anas bin Malik r.a. meriwayatkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, "Setiap muslim yang menanam tumbuhan kemudian dimakan oleh insan dan haiwan, pasti dia mendapat pahala sedekah."

Hadith ini menunjukkan kelebihan pertanian dan galakan kepada umat Islam supaya memakmurkan bumi. Hadith ini juga memberikan petanda kelebihan pembangunan industri yang boleh memberikan manfaat kepada hidupan. ⁴²⁶

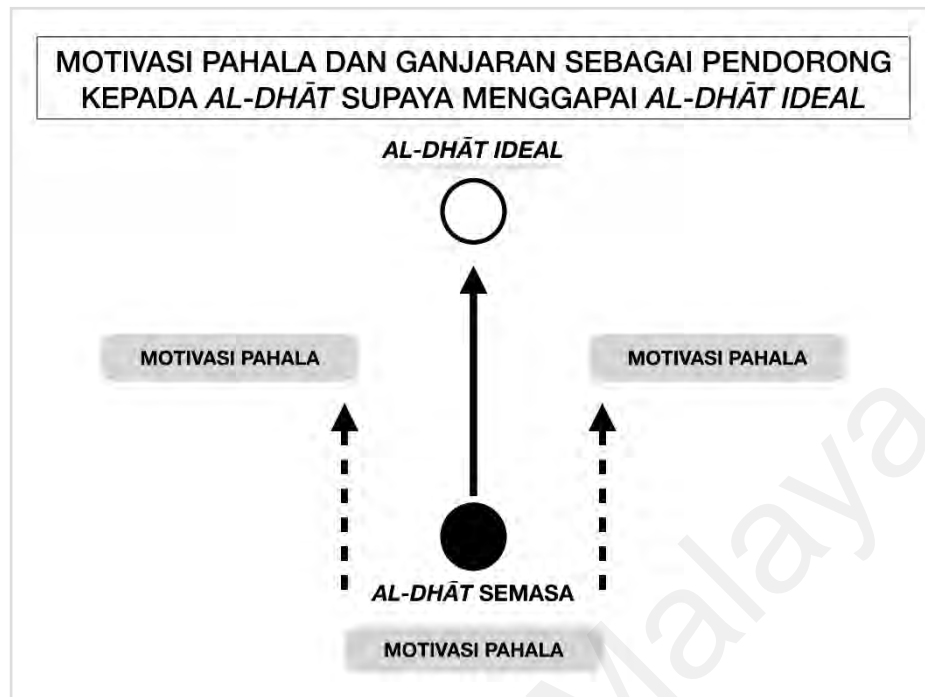
Dakwaan fahaman yang mengatakan seseorang melakukan ibadah tidak sepatutnya mengharapkan ganjaran syurga ataupun mengharapkan agar dilepaskan daripada neraka bertentangan dengan nas al-Quran dan al-Hadith yang jelas,⁴²⁷ menghilangkan sebahagian besar daripada ajaran agama malah kehilangan satu bentuk motivasi yang istimewa bagi umat Islam. Fungsi elemen ganjaran Allah s.w.t. dalam membangunkan diri, khususnya menjadi pendorong agar seseorang mencapai *al-dhāt* ideal, digambarkan seperti rajah berikut :

⁴²⁵ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Adab, Bab Rahmah al-Insān wa al-Bahā'im, no. Hadīth 5666, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2239.

⁴²⁶ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Abī 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī*, (T.tp., Al-Maktabah al-Salafīyah, t.t.), 5 : 4.

⁴²⁷ Abd al-Rahman 'Abd al-Khāliq, *Al-Fikr al-Sūfī fī Daw'ī al-Kitāb wa al-Sunnah*. (Kuwait : Maktabah Ibn Taymiyyah, t.t.), 50-52.

Rajah 5.3.7 : Motivasi Pahala Dalam Pembangunan *Taqdīr al-Dhāt*.



Ringkasnya, elemen ganjaran daripada Allah berfungsi dalam membina diri dengan meningkatkan *taqdīr al-dhāt* dari 2 sudut :

- a. Menerima perkara yang tidak diinginkan dalam bentuk ganjaran pahala sabar daripada Allah.
- b. Menjadi refleksi individu kepada nilai sebenar yang perlu dicapai.
- c. Menjadi momentum dalam usaha mencapai *al-dhāt* ideal.

Ketujuh-tujuh elemen ini perlu diaplikasikan secara berkala dan berterusan bagi menghasilkan *taqdīr al-dhāt* tinggi dan stabil. Ini kerana realitinya iman boleh bertambah dan berkurang. *Taqdīr al-dhāt* pula boleh dipengaruhi suasana dan tindakbalas persekitaran di samping gangguan daripada syaitan juga wujud, membisikkan pertimbangan yang menjauhi daripada piawai *al-dhāt* ideal. Walau bagaimanapun, mana-mana elemen yang sesuai boleh diterapkan secara berasingan

dalam tempoh bagi tujuan terapi ataupun pemulihan situasi *taqdīr al-dhāt* rendah, namun tidak ada kesan jika tiada elemen pertama iaitu keimanan kepada Allah khususnya, dan kepada rukun-rukun imam secara amnya. Keberkesanan lebih tinggi apabila semua elemen dititikberatkan.

Kajian ini secara umumnya dan model ini secara khususnya tidak menekankan persoalan skala pengukuran sebagaimana konsep *self-esteem*, kerana data daripada hadith-hadith tematik telah mengenalpasti proses *taqdīr al-dhāt* telah berlaku dan pola *taqdīr al-dhāt* generasi sahabat telah dirakam sebagai sampel bagi mendapatkan paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith. Model yang dikemukakan boleh diperincikan menjadi modul dan boleh cuba diukur dengan skala khas yang dibangunkan agar bersesuaian dengan konsep dan paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith, namun ia memerlukan tempoh kajian yang lebih panjang dan kos yang lebih besar, sedangkan kepentingannya dalam aplikasi telah terbukti melalui kajian nas.

BAB 6 - PENUTUP DAN SARANAN

6.1 Kesimpulan

Taqdīr al-dhāt terbentuk daripada fikiran, tanggapan, dan perasaan seseorang terhadap dirinya sendiri. Kajian ini dijalankan bagi mengenalpasti intipati *al-dhāt* yang penting untuk dinilai dari masa ke masa oleh seseorang dalam kehidupannya, seterusnya mendapatkan paradigma *taqdīr al-dhāt* yang jelas menurut al-Hadith. Ini bagi memastikan agar konsep *taqdīr al-dhāt* dapat difahami dengan cara paling optimum menurut epistemologi Islam.

6.1.1 Paradigma *Taqdīr al-Dhāt* Menurut al-Hadith

Taqdir al-dhat ataupun *self-esteem* adalah satu konstruk yang dibincangkan dalam ilmu psikologi. Dalam Islam, piawaian dalam penilaian dan anggaran terhadap nilai diri telah wujud dalam al-Quran iaitu ayat 139 Surah Ali ‘Imran. Didapati konsep *taqdir al-dhat* sedia ada belum menepati piawaian asas tersebut kerana ciri *al-dhat* ideal dan sumber *taqdir al-dhat* dalam kajian-kajian sebelum ini tidak begitu jelas. Keadaan ini mendorong kajian *al-hadith al-mawdu’i* dibuat bagi menyingkap paradigma *taqdir al-dhat* menurut al-Hadith, kerana hadith adalah penjelas kepada al-Quran.

Definisi semula *taqdīr al-dhāt* dari sudut bahasa Arab bermula dengan kalimah *taqdīr*, apabila menjadi *mudaf* kepada *al-dhāt* ditakrifkan sebagai penilaian, anggaran ataupun pengiktirafan seseorang berdasarkan nilai yang dirasakan ada pada dirinya. Kalimah *al-dhāt* setelah dikaji dari sudut bahasa, sesuai dengan konteks penilaian diri, adalah merujuk kepada unsur *al-nafs* yang merupakan diri sebenar seorang insan. Definisi

baru *taqdir al-dhāt* yang dilihat dari sudut bahasa Arab dan penilaian diri menurut perspektif al-Quran dan al-Hadith ialah “penilaian, pengiktirafan, penghargaan dan anggaran seseorang terhadap dirinya yang sebenar iaitu *al-nafs*, yang dibuat secara mendalam berdasarkan nilai-nilai yang wujud dalam dirinya, dengan menganggarkan sejauh mana kedudukan dirinya dengan nilai sebenar menurut piawaian al-Quran dan al-Hadith.”

Definisi ini menjadi asas dalam membina 7 kod tematik bagi tujuan mengenalpasti hadith-hadith tematik *taqdir al-dhāt*. Analisis sebanyak 797 hadith tematik *taqdīr al-dhāt* telah menghasilkan paradigma yang jelas tentang proses seseorang menilai dirinya dan memberikan panduan bagaimana sepatutnya seseorang itu menilai anggaran dirinya. Penemuan bermula dengan menyingkap makna *al-dhāt* iaitu unsur *al-nafs*, suatu unsur penting yang disebut jelas sebagai entiti tersendiri dalam hadith-hadith tematik yang menjadi penjelas kepada al-Quran, khususnya ayat 172 Surah al-A’raf dan ayat 42 Surah al-Zumar. Analisis dari sudut pertama ini telah menemukan dengan karya khusus tentang *al-nafs*, iaitu *Māhiyah al-Nafs* tulisan Dr. Aḥmad Karrār Aḥmad al-Syanqiti, yang secara jelas membezakan *al-nafs* dengan *al-ruh*, membicarakan tentang teori kemandirian *al-nafs* dan kepentingan memahaminya sebagai unsur mandiri dalam Islam.

Hadith-hadith tematik yang dianalisis juga menjelaskan bahawa unsur *al-nafs* memiliki ‘*a’ māl* ataupun aktivitiya tersendiri, membentuk paradigma kedua dalam konsep TAQDHAH. *Al-nafs* yang bersedih boleh jadi terpendam tanpa tanda dan boleh jadi juga menghasilkan fizikal yang menangis dan mengeluarkan airmata. *Al-nafs* yang marah boleh jadi dipendam tanpa tanda dan boleh juga tampak pada riak wajah yang berubah. Lebih jauh daripada itu, hadith-hadith tematik menunjukkan

bahawa unsur *al-nafs* yang baik adalah unsur yang ingin segera sampai ke kubur apabila jasad telah terpisah daripada *al-rūh* dan *al-nafs*, manakala *al-nafs* yang jahat adalah unsur yang memyesali nasib ketika jasad di bawa ke kubur. Malahan nas hadith menjelaskan bahawa *al-nafs* memiliki suara, namun suara itu hanya boleh didengari oleh makhluk selain jin dan manusia.

Paradigma ketiga asas *taqdīr al-dhat* yang terhasil daripada analisis hadith-hadith tematik yang terkumpul ialah *al-nafs* ada penyakitnya sendiri. *Al-qalb* didapati sebagai struktur bagi *al-nafs*, kerana sebenarnya *al-nafs* yang mengawal dan menentukan pilihan dalam kehidupan insan, malah jelas kemandiriannya dalam hadith tematik yang merakamkan doa ma'thur yang ringkas sebelum tidur :

بِسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتُ جَنِّي، وَبِكَ أَرْفَعُهُ، إِنَّ أَمْسَكَتْ نَفْسِي فَارْجَمْهَا، وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا
فَأَحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ الصَّالِحِينَ⁴²⁸

Maksudnya : ‘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.’

Apabila *al-nafs* ketika tidur berpisah daripada jasad, manakala *al-rūh* masih kekal di dalam jasad sehingga memungkin jantung dan segala organ dalam masih berfungsi, ia menandakan bahawa aktiviti jasad terbahagi kepada 2, iaitu *ikhtiāyri* dan bukan *ikhtiyāri*. Aktiviti *ikhtiyāri* tidak berlaku semasa tidur kerana *al-nafs* sudah keluar daripada jasad semasa tidur, sedangkan aktiviti *ikhtiyāri* dikawal oleh *al-nafs*. Demikian juga jantung berdenyut tetapi *al-qalb* dalam makna ‘tempat berfikir’ tidak berfungsi semasa tidur, tetapi berfungsi secara fizikal sebagai pengepam darah, kerana

⁴²⁸ Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Da’awat, Bab al-Ta’awudh wa al-Qiraah ‘inda al-Nawm, no. Hadith 5961, ed. Dr Muṣṭafā Dīb al-Bughā. (Syria : Dār Ibn Kathīr, 1993), 5 : 2329.

unsur *al-nafs* yang mengawal sudah keluar daripada jasad semasa tidur. Ini menunjukkan *al-qalb* adalah salah satu unsur ataupun struktur *al-nafs*. Jasad yang mengalami kecederaan akan dirasai kesakitannya apabila *al-nafs* wujud dalam jasad. Perkara sebaliknya akan berlaku apabila *al-nafs* tidak wujud, iaitu jasad yang cedera tidak dirasai sakitnya, sebagaimana yang berlaku apabila pesakit yang akan dibedah ‘ditidurkan.’ Selain berfungsi merasai sakitnya jasad, *al-nafs* sendiri mengalami penyakit seperti putus asa, malas dan hasad dengki. Penyakit-penyakit ini boleh mempengaruhi *taqdīr al-dhāt* seseorang. Selain penyakit, *al-nafs* juga ada sifat fitrahnya sendiri seperti sukakan perkara yang mudah dan menggembirakan, boleh merasa jemu dan penat, sedih dan boleh terkesan dengan tindakbalas individu di sekitarnya.⁴²⁹

Analisis hadith-hadith tematik seterusnya menemukan paradigma *taqdīr al-dhāt* keempat, iaitu ciri *taqdīr al-dhāt* tinggi dan rendah. Sebagaimana yang telah ditakrifkan dalam Bab Pertama, *taqdīr al-dhāt* disimpulkan sebagai ‘Penilaian, pengiktirafan, penghargaan dan anggaran seseorang terhadap dirinya yang sebenar iaitu *al-nafs* ataupun *self*, yang dibuat secara mendalam berdasarkan nilai-nilai yang wujud dalam dirinya, dengan menganggarkan sejauh mana kedudukan dirinya dengan nilai sebenar menurut piawaian al-Quran dan al-Hadith.’ Oleh yang demikian, menurut konsep TAQDHAH, *taqdīr al-dhāt* seseorang itu tinggi apabila dia menganggarkan jarak antara nilai dirinya yang sebenar dengan *self* ideal menurut piawaian al-Quran dan al-Sunnah dekat. *Taqdīr al-dhāt* seseorang itu rendah apabila dia menganggarkan jarak antara dirinya yang sebenar jauh dengan *self* ideal menurut piawaian al-Quran dan al-Sunnah.

⁴²⁹ Rujuk perbincangan Dimensi 1 TAQDHAH dan Dimensi 2 TAQDHAH.

Bagaimana dan apa yang berlaku sekiranya seseorang itu tidak mengetahui dan tidak nampak rupabentuk *self* ideal yang sepatutnya menjadi titik ukuran dan capaian, dan sebaliknya menjadikan *self* ideal menurut piawaian orang di persekitarannya sebagai ukuran dalam menilai dan menghargai dirinya? Dari sudut individu yang terbabit, dia mungkin akan mengalami kekecewaan dan putus asa apabila menghadapi realiti kehidupan menunjukkan bahawa pencapaian, rezeki dan lain-lain tidak sama, kerana setiap orang ditentukan rezeki dan jenis ujian yang berbeza. Dari sudut usaha pemulihan, seorang kaunselor ataupun penasihat perlu mengembalikan individu tersebut kepada 7 elemen dalam Model Pembangunan Insan berdasarkan konsep TAQDHAH yang dibincangkan. Elemen-elemen tersebut mengembalikan *al-dhāt* pada trek yang betul supaya kembali kepada fitrah yang sesuai dengannya, dan menjadikan *self* ideal yang konkrit dan holistik sebagai target pada masa akan datang. Ini bermakna, konsep TAQDHAH menekankan persoalan gambaran *al-dhāt* ideal yang jelas kerana ia menjadi faktor utama dalam usaha mewujudkan *taqdīr al-dhāt* tinggi dan memulihkan *taqdīr al-dhāt*.

Paradigma *taqdīr al-dhāt* terakhir disimpulkan hasil analisis hadith-hadith tematik ialah punca peningkatan *taqdīr al-dhāt*. Terdapat 5 punca utama yang meningkatkan *taqdīr al-dhāt*, iaitu ikhlas kepada Allah, *tafaqquh fī al-dīn*, ganjaran daripada Allah, amalan ibadah yang sahih, dan memiliki *self-concept* dan *self-awareness* yang baik.

Taqdīr al-dhāt menurut TAQDHAH meningkat dan tinggi apabila jurang di antara *self* sebenar dengan *self* ideal mendekat. Sebaliknya *taqdīr al-dhāt* menurun dan rendah apabila jurang di antara *self* sebenar dengan *self* ideal menjauh. Semakin sempit ataupun kecil jurang, *taqdīr al-dhāt* semakin tinggi dan semakin luas ataupun besar jurang, *taqdīr al-dhāt* semakin rendah. Ini bermakna, punca yang meningkatkan *taqdīr*

al-dhāt berkait rapat dengan punca yang boleh merapatkan jurang *self* sebenar dengan *self ideal*.

Ciri *al-dhat* ideal dapat difahami daripada hadith-tematik *taqdīr al-dhāt*. Apabila Nabi s.a.w. memerintahkan sesuatu, menggalakkan sesuatu, memuji sesuatu, dan menyukai sesuatu amalan (bukan *khususiyat* Nabi s.a.w.) bermakna perkara yang diperintahkan, dipuji, digalakkan, dan disukai baginda s.a.w. adalah perkara yang ideal bagi *self*, dengan kata lain, menunjukkan ciri *self* ideal menurut TAQDHAH. Dalam hadith-hadith tematik yang dianalisis, Nabi Muḥammad s.a.w. memberikan motivasi agar mendekati ciri-ciri *self* ideal tersebut. Justeru, cara Nabi Muḥammad s.a.w. memberikan motivasi mengandungi panduan tentang apakah unsur ataupun punca yang boleh meningkatkan *taqdīr al-dhāt* (mendekatkan jurang dengan *al-dhat* ideal) seseorang.

Paradigma *taqdīr al-dhāt* yang diperolehi menjadi asas kepada pembinaan model pembangunan *taqdīr al-dhāt*, membentuk 7 elemen utama yang perlu diambil perhatian bagi membangunkan *taqdīr al-dhāt*.

Jumlah hadith yang besar iaitu sebanyak 797 hadith menunjukkan ilmu wahyu meletakkan kepentingan utama bagi unsur penilaian dan anggaran diri dengan *self* ideal yang ditetapkan dalam syariat. Penemuan daripada hasil analisis memberikan perspesi baru kepada konsep *taqdīr al-dhāt*, kerana sebelum kajian dibuat, pengkaji menganggap *taqdīr al-dhāt* adalah satu konstruk kecil yang hanya berkaitan dengan :

- a. tingkahlaku semata-mata
- b. masalah ketrampilan diri

- c. tidak mempunyai banyak kaitan dengan asas iman dan penghayatan ibadah.

Penemuan dalam konsep *Taqdīr al-Dhāt* Menurut al-Hadith (TAQDHAH) memberi impak kepada kefahaman pengkaji sebelum kajian dibuat, sekurang-kurangnya dari 4 sudut utama :

- a. Penemuan ini memberi isyarat pentingnya unsur *al-nafs* sebagai diri sebenar seorang insan. *Al-nafs* adalah unsur yang berbeza daripada *al-rūh*, menjadi pengawal bagi semua sikap dan tingkahlaku insan. Teori yang dikemukakan oleh Ahmad Karrār Ahmad al-Syanqiti diperakukan dengan analisis hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* dalam kajian ini.
- b. Penemuan ini menambahkan kefahaman tentang besarnya nilai iman dan ilmu yang sahih, khususnya dalam aspek kajian ini iaitu ilmu *al-nafs* ataupun ilmu psikologi.
- c. Penemuan ini menambahkan kedalaman pengertian tentang kebenaran dan keluasan maksud firman Allah s.w.t. :

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

Terjemahan : “Dan janganlah kamu merasa lemah dan janganlah kamu berdukacita, padahal kamulah orang-orang yang tertinggi jika kamu orang-orang yang beriman.”

Surah Ali ‘Imrān (3) : 139

- d. Penemuan ini menzahirkan kepentingan konsep *muhasabah al-nafs* yang tidak dibincangkan dalam ilmu psikologi moden, sekaligus meluaskan ruang lingkup dan kajian tentang *al-nafs*, iaitu *taqdīr al-dhat* yang belum dikaji dan didedahkan secara terperinci dalam *‘Ilm al-Nafs al-Islami*.
- e. Penemuan ini menegaskan bahawa adalah penting konstruk *self-esteem* difahami dalam kerangka konsep *taqdīr al-dhat* menurut al-Hadith kerana :

- i. persoalan *al-nafs* sebagai *al-dhat* adalah persoalan asas bagi setiap hamba Allah yang datang daripadanya dan akan kembali kepadanya
- ii. *Al-dhāt* ideal yang perlu dicapai dalam konsep TAQDHAH jelas dalam panduan wahyu serta bersifat konkrit dan universal.

Hikmah mengapa al-Quran dan hadith sebagai penjelas al-Quran menekankan soal iman jelas kerana iman adalah amalan *al-nafs*, meskipun tidak nyata kelihatan tetapi menjadi pengawal dan penentu kepada sikap dan tingkahlaku seseorang. Iman dan ilmu membentuk *al-dhat* ideal yang jelas dalam minda seseorang, dan standard *al-dhat* ideal tersebut adalah seragam dan stabil, merentasi sempadan geografi, budaya dan zaman.

Kajian dalam psikologi konvensional menemui bahawa manusia terpengaruh untuk menilai diri sendiri berdasarkan 4 perkara, iaitu ***reflected appraisal, social comparison process, self attribution*** dan ***social identity***. Keempat-empat perkara tersebut berkait rapat dengan tindakbalas ***self*** kepada persekitarannya.

Hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* mengiktiraf kecenderungan *self* yang boleh terkesan dengan penilaian daripada orang di sekitarnya, misalnya hadith nombor 5930 iaitu hadith larangan berbisik di antara 2 orang apabila sedang bertiga, serta hadith nombor 4806, iaitu hadith yang menyatakan bahawa sekiranya wujud konsep nasib buruk, maka nasib buruk terdapat pada 3 perkara iaitu rumah, isteri dan juga kuda (kenderaan). Ketiga-tiga perkara yang disebutkan adalah item yang menjadi tumpuan dalam membuat perbandingan sosial dan penilaian dalam kalangan masyarakat. Walau bagaimanapun, ilmu wahyu telah memberikan panduan lengkap bagi membimbing manusia supaya menilai diri atas piawaian yang lebih konkrit dan kekal, iaitu penilaian

berdasarkan iman dan amal saleh, bukan semata-mata pandangan orang persekitaran. Oleh yang demikian, proses *taqdīr al-dhāt* yang stabil bermula daripada iman dan ilmu yang sah, khususnya tentang gambaran *al-dhat* ideal yang dijadikan target capaian.

Konsep *taqdīr al-dhāt* telah wujud lama dan prosesnya berlangsung secara tabi'i tanpa nama konstruk yang khusus sejak lebih 1440 tahun dahulu apabila wahyu mula diturunkan bagi memenuhi keperluan fitrah unsur *al-nafs* setiap insan yang pernah berikrar di hadapan Allah, sebagaimana termaktub dalam ayat 172 Surah al-A'raf.

6.1.2 Objektif Yang Dicapai

Lima objektif telah dicapai dalam kajian ini, selari dengan objektif dan hipotesis pada peringkat awal kajian.

Pertama, kajian telah menjelaskan kepentingan *taqdīr al-dhāt* dalam perspektif al-Quran dan al-Hadith serta kedudukannya dalam ilmu psikologi, bermula dengan memberikan definisi menurut bahasa dan perspektif ilmu wahyu.

Kedua, kajian telah berjaya mengenalpasti dan mengumpulkan hadith-hadith tematik *taqdīr al-dhāt* dan mengkategorikan hadith-hadith tersebut dalam sub bab yang sesuai, membuktikan bahawa unsur ataupun tema *taqdīr al-dhāt* disebut dan dititikberatkan dalam hadith-hadith Nbi Muhammad s.a.w.

Ketiga, analisis hadith-hadith terkumpul telah membentuk paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith. Paradigma ini membentuk struktur yang jelas tentang keperluan

dan sifat *al-dhāt* ataupun *al-nafs*, yang menjadi subjek penilaian utama dalam proses *taqdīr al-dhāt* .

Keempat, paradigma yang terbentuk telah memberikan perspektif baru dalam menjelaskan polemik yang berlaku di kalangan para pengkaji *self-esteem* dan isu-isu yang timbul sekitar polemik tersebut, serta menawarkan penyelesaian menurut perspektif TAQDHAH.

Kelima, tujuh elemen utama dalam membina *taqdīr al-dhāt* telah dikenalpasti melalui paradigm yang terhasil. Tujuh elemen tersebut menjadi asas dalam membentuk model pembangunan insan, khusus dari sudut pembangunan *taqdīr al-dhāt*.

6.2 Cabaran

Bidang kajian *al-Hadith al-Mawḍū'i* berkait rapat malahan tidak boleh dipisahkan secara total dengan kajian *al-Tafsir al-Mawḍū'i* kerana hadith yang *thabit* adalah penjelas kepada al-Quran. Kajian *al-Hadith al-Mawḍū'i* yang dijalankan menyingkap cabaran-cabaran yang perlu ditangani oleh para pengkaji yang mengkaji dalam bidang kajian ini :

1. Cabaran kajian mendalam dan teliti bagi mengesan tema sains sosial yang termaktub dalam al-Quran dan al-Hadith.
2. Cabaran memiliki ilmu alat yang cukup sebelum melakukan kajian *al-Hadith al-Mawḍū'i* agar kajian yang dijalankan menepati disiplin ilmu hadith.
2. Cabaran meyakinkan ahli sains yang tidak mempercayai perkara *al-ghaybiyyāt* seperti unsur *al-nafs* sebagai unsur mandiri dan bertanggungjawab di atas setiap tindakan dan keputusan yang dibuat.

- 3 Cabaran meyakinkan umat Islam bahawa soal membersihkan dan menangani *al-nafs* perlu kembali kepada sunnatullah dan sunnah Rasulullah s.a.w. kerana *al-nafs* tidak akan berjaya difahami dan dibersihkan dengan cara selain ditunjukkan oleh Nabi Muhammad s.a.w.
4. Cabaran membentuk teori '*ilm al-nafs* berasaskan nas al-Quran dan al-Hadith dan memberi tambah nilai kepada teori yang diperkenalkan dalam ilmu psikologi sedia ada.
5. Cabaran membentuk instrumen dan skala pengukuran yang sesuai dan menepati piawaian ilmu psikologi konvensional bagi mengesahkan validiti sesuatu modul yang dibina dalam kajian.

6.3 Saranan

6.3.1 Saranan Kepada Pengkaji Akan Datang

- a. Kajian *al-Hadith al-Mawdū'i* dalam bidang ilmu *al-nafs* adalah satu bidang kajian yang perlu diteruskan dalam kerangka disiplin kajian yang kemas dan diyakini memberi manfaat kepada umat Islam khususnya dan juga akan memberikan tambah nilai kepada bidang psikologi secara amnya.
- b. Model Pembangunan *Taqdīr al-Dhāt* menurut al-Hadith (TAQDHAH) boleh diperincikan menjadi modul dan ada kemungkinan boleh diukur dengan skala yang dibangunkan khas agar sesuai dengan konsep *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith.
- c. Hadith-hadith kajian tematik *taqdīr al-dhāt* khususnya, ataupun bidang '*ilm al-nafs* umumnya, boleh diluaskan kepada kitab-kitab hadith primer yang lain seperti Sahih Muslim dan *sunan sittah* yang berbaki, Musnad Imam Aḥmad dan lain-lain. Namun kajian perlu dimulakan dengan usaha

- menganalpasti status hadith dalam kitab-kitab tersebut, seterusnya memilih hadith yang *thabit* sahaja bagi menjamin kredibiliti hasil kajian.
- d. Bidang *'ilm al-nafs* dalam Islam yang memfokuskan kepada pembangunan unsur *al-nafs* perlu diterokai dalam disiplin kemas pengajian al-Quran dan al-Sunnah, agar mendapatkan paradigma dan konsep yang tepat serta mampu memberikan solusi yang selaras dengan ajaran Nabi Muhammad s.a.w. yang menekan soal kemandirian *al-nafs*.
 - e. Kajian *al-Hadith al-Mawdū'i* yang ditangani secara berdisiplin dan teliti boleh mendekatkan para pengkaji dengan sumber paling autoritatif dalam menjelaskan tentang sifat dan keperluan *al-nafs*. Ini membolehkan umat Islam memahami konstruk-konstruk berkaitan dengan *al-nafs* dengan lebih terarah.

6.3.2 Saranan Kepada Pendidik, Pendakwah Dan Kaunselor Muslim

- a. Para pendidik di semua peringkat dianjurkan agar memberi fokus kepada *al-nafs* sebagai subjek perhatian dalam menerapkan pendidikan agama. Model Pembangunan *Taqdīr al-Dhāt* menurut al-hadith (TAQDHAH) boleh digunakan bagi tujuan khas untuk membina *taqdīr al-dhāt* ataupun tujuan umum untuk membangunkan peribadi muslim. Membangunkan ketujuh-tujuh elemen akan menghasilkan *taqdīr al-dhāt* tinggi secara fitrah kerana elemen tersebut sesuai dengan sifat dan keperluan *al-nafs*. Walau bagaimanapun kaedah menerapkan elemen perlu ditekankan kesesuaiannya dengan sifat *al-nafs*. Bagi elemen pertama misalnya, usaha membina keimanan tidak akan terhasil jika kaedah difokuskan kepada aspek hafalan sahaja tanpa penghayatan, *al-nafs* hanya terkesan dengan penghayatan (*experiencing*). Usaha juga tidak terhasil jika tidak mengikut prinsip akidah

yang diajarkan oleh Nabi Muhammad s.a.w. yang menekankan aspek penghayatan.

- b. Para pendakwah yang sering menghadapi cabaran dalam usaha menyampaikan ajaran Islam disarankan agar menjadikan Model Pembangunan *Taqdīr al-Dhāt* menurut al-Hadith sebagai usaha membina jatidiri di kalangan sasaran dakwah.
- c. Para pendakwah boleh menggunakan Model Pembangunan *Taqdīr al-Dhāt* menurut al-Hadith bagi tujuan meningkatkan *taqdir-al-dhat* sasaran dakwah bagi memudahkan dan meningkatkan penerimaan terhadap usaha dakwah yang dijalankan.
- d. Kaunselor muslim disarankan agar menjadikan paradigma *taqdīr al-dhāt* menurut al-Hadith sebagai tambah nilai kepada konsep *self-esteem* sedia ada.
- e. Pendidik, pendakwah dan kaunselor muslim bertanggungjawab membawa klien ataupun mad'u kepada *al-dhat* ideal berdasarkan panduan dan perintah Allah s.w.t. dan menyedarkan mereka bahawa mencapai *al-dhat* ideal bukan desakan daripada orang di sekeliling mereka, sebaliknya memenuhi fitrah dan keperluan asal diri mereka sendiri yang selama ini tidak disedari.

BIBLIOGRAFI

RUJUKAN BUKU

‘Abdullah Nasih ‘Ulwan. *Tarbiyyah al-Awlad fī al-Islām*. Kaherah: Dar al Salam, 1985.

‘Abdullah Saleh al-Ruwaita'. *‘Ilm al-Nafs fī Hayatina al-Yawmiyyah*, cet.1. Riyad : Wahj al-Hayah li al-I‘lam, 2005.

‘Abd al-Rahman ‘Abd al-Khaliq. *al-Fikr al-Şufiy fī Daw’ al-Quran wa al-Sunnah*, cet.2. Kuwayt : Maktabah Ibn Taymiyyah, t.t.

Abū Ḥayyān, Muḥammad Bin Yūsuf. *al-Baḥr al-Muḥīt*, j.4. Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.

Abū Hilāl al-‘Askari. *al-Furūq al-Lughawiyah*, Qahirah : Dar al-‘Ilm wa al-Thaqafah, t.t.

Abu ‘Abdullah al-Bukhari. Muḥammad Bin Ismail, *Şaḥiḥ al-Bukhārī*, ed. Dr Mustafa Dib al-Bugha. Syria : Dar Ibn Kathir, 1993.

Aḥmad Karrār Aḥmad al-Syanqiti. *Māhiyah al-Nafs*. Khurtum : Matba’ah wa A’mal Hamr, 2005.

Al-Asyqar, ‘Umar Sulayman. *Maqasid al-Mukallafin fī ma Yuta’abbadu bihi li Rabb al-‘Alamin*. Kuwayt : Maktabah al-Falah, 1981.

Daniel Kahneman dan Jason Riis. “Living And Thinking About It : Two Perspectives On Life” dalam *The Science of Well-Being*, ed. Felicia A. Huppert et al., New York : Oxford University Press, 2005.

Fairuz Abadi Muḥammad bin Ya’qub. *al-Qamus al-Muḥit*, cet. 6. Damsyiq : Muassasah al-Risalah, 1998.

Haziyah Hussin ed., et.al. *Kelangsungan Pengajian Hadis : Cabaran Dan Masa Depan*. Selangor : Jabatan al-Quran Dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Dan Peradaban Islam, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, 2006.

E.M. Kirkpatrick ed. *Vitue’s New English Dictionary*. Edinburgh : W & R Chambers Ltd., 1984.

Ibn ‘Asyur Muḥammad al-Tahir. *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Jilid 9, 10, 17, 19. Tunisia : al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984.

Ibn Hajar al-‘Asqalānī. *Fath al-Bārī bi Syarh Sahīh al-Imām Abī ‘Abdillah Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī*, T.tp., al-Maktabah al-Salafiyah, t.t.

Ibn al-Jawzī ‘Abd al-Rahmān bin Abi al-Hasan. *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*. Beirut : Dar Ibn Hazm, 2002.

Ibn al-Mulaqqin ‘Umar bin ‘Ali. *al-Tawdīh li Syarḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥiḥ* (Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2008)

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muḥammad bin Abi Bakr. *al-Tibb al-Nabawi*. Beirut : Mansurat Dar Maktabah al-Hayah, 1993.

_____. *al-Manar al-Munif fi al-Sahih wa al-Daif*. Riyad : Dar al-‘Asimah, 1996.

_____. *Zād al-Ma’ad fi Hady Khayr al-‘Ibad*. Beirut : Mu’assasah al-Risalah, 1998.

_____. *Jila’ al-Afham fi Fadl al-Solah wa al-Salam ‘alā Khayr al-Anam*, ed. Zayd bin Aḥmad al-Nusyayri. Makkah al-Mukarramah : Dar ‘Aalam al-Fawaid, t.t.

Ibn Rajab al-Hanbali. *Jāmi’ al-‘Ulūm wa al-Ḥikam*, ed. Dr Mahur Yasin al-Fahl. Beirut : Dar Ibn Kathir, 2008.

Ibn al-’Uthaymin, Muḥammad Bin Saleh. *Syarḥ Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*. Qahirah : Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2008.

Ibrahim Syawqi Abdul Hamid. et.al., *Ilm al-Nafs fi al-Turath al-Islami*. Qahirah : al-Maahad al-Alami li al-Fikr al-Islami, 1996.

Khalid Muḥammad Mahmud al-Syarman. *al-Hadith al-Mawdu’i : Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyyah*. Amman : Dar al-Furqan, 2009.

Malik Badri. *Contemplation : An Islamic Psychospiritual Study*. United Kingdom : Cambridge University Press, 2000.

Al-Mubārakfūri, Safiy al-Rahman. *al-Rahīq al-Makhtūm*. Qatar : Wazārah al-Awqāf wa al-Syu’un al-Islāmiyyah, 2007.

Muhammad Asyraf bin Amir al-‘Azim Abadi. ‘Awn al-Ma’bud ‘ala Sunan Abi Dawud, ‘Amman, Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.

Michael H. Kernis ed., *Self Esteem Issues And Answers : A Sourcebook of Current Perspectives*. New York : Psychology Press, 2006.

Al-Hasan bin ‘Ali al-Barbahari, *Syarḥ al-Sunnah*. Tahqiq oleh : Abd al-Rahman al-Jumaizi. Riyad : Dar al-Minhaj, 1426H.

Mary H. Guindon et al., *Self Esteem Across The Lifespan : Issues and Interventions*. New York : Routledge Taylor And Francis Group, 2010.

Majma’ al-Lughah al-‘Aarabiyyah, *al-Mu’jam al-Wasit*. Qahirah : Maktabah al-Syuruq al-Dawliyyah, 2004.

Muḥammad Uthman Najati, *al-Dirasat al-Nafsaniyyah ‘Inda ‘Ulama’ al-Muslimin*. Qahirah : Dar al-Syuruq, 1993.

Muḥammad Uthman Najati, *al-Quran wa ‘Ilm al-Nafs*, cet. 7. Qahirah : Dar al-Syuruq, 2001.

Muhammad Uthman Najati, *Madkhal Ila Ilm al-Nafs al-Islami*, cet. 1. Qahirah : Dar al-Syuruq, 2001.

Muhy al-Din al-Darwisy, *I'rab al-Quran wa Bayanuhu*. J3, cet 3. Beirut : Dar Ibn Kathir, 1992.

Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim*. Mansurah : Maktabah al-Iman, t.t.

Al-Nawawi Yahya bin Syaraf, *Adab al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti*. Damsyiq : Dar al-Fikr, 1998.

Al-Qaradawi, Yusuf Abdullah. *al-Sunnah Masdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadarah*, cet. 2. Qahirah : Dar al-Syuruq, 1998.

_____. *Kayfa Nata'amul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, cet.2. Qahirah : Dar al-Syuruq, 2002.

Al-Qurtubī, Muhammad bin al-Ansārī. *al-Jāmi' li Ahkām al-Quran wa al-Mubayyin li ma Tadammannahu min al-Sunnah wa Āyi al-Furqān*. Beirut : Muassasah al-Risālah, 2006.

Al-Sayyid Muhammad Nūh. *Āfaat 'alā al-Tariq*, j. 4, cet 2. Mansurah : Dar al-Wafa, 1995.

Ṣiddiq Hasan Khan, *al-Siraj al-Wahhaj min Kasyf Matalib Sahih Muslim bin al-Hajjaj*, ed. 'Abd al-Wahhab Haikal. Qatar : Wazarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, t.t.

Al-Tuwaijri, Muhammad Bin Ibrahim. *Mawsu'ah Fiqh al-Qulub*. Amman : Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2006.

Ziyad Khalil Muhammad al-Daghamin, *Manhajiyah al-Bahth fī al-Tafsīr al-Mawdu'i li al-Quran al-Karim*, cet. 1. Amman : Dar al-Basyir, 1995.

al-Zubayr Bashir Taha. *Ilm al-Nafs fī al-Turath al-'Arabi al-Islami*. E-book li Syabakah al-'Ulum al-Nafsiyyah al-'Arabiyyah, 2011. Bil. 21.

RUJUKAN ARTIKEL ILMIAH DAN BAB DALAM BUKU

'Abdullah Muhammad al-Jayūsi, "Al-Binā' al-Nafsiy li al-Muslim fī Ḍaw'i al-Sunnah al-Nabawiyah wa Ab'ādah al-Haḍāriyyah" (Prosiding Mu'tamar al-Sunnah al-Nabawiyah fī al-Dirasat al-Mu'asirah. Universiti Yarmouk, Jordan, 2007), artikel ke-13.

'Adnān Muṣ afā, "Al-Manfa'ah al-Murattabah 'alā al-Sulūk al-Insāniy fī al-Sunnah al-Nabawiyah" (Prosiding Mu'tamar al-Sunnah al-Nabawiyah fī al-Dirasat al-Mu'asirah. Universiti Yarmouk, Jordan, 2007), artikel ke-14.

Alicia D. Cast dan Peter J. Burke, "A Theory of Self Esteem", Social Forbes, March 2002, 80(3), The University of North Carolina Press, 2002.

Bonnie Bhatti et al., "The Association Between Child Maltreatment and Self-esteem" dalam Andrew M. Mecca et al. ed., *The Social Importance of Self-esteem*. California : University of California Press, 1989.

Christopher J. Mruk, "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, 2006.

Ḥasan Aḥmad Ramaḍān Faḥlah, "Athar al-Sunnah fī Taujīh al-'Ulūm al-Tarbawīyyah wa al-Ijtima'īyyah" dalam *Prosiding Mu'tamar al-Sunnah al-Nabawīyyah fī al-Dirasat al-Mu'asirah*. Universiti Yarmouk, Jordan, 2007), artikel ke-7.

Ramaḍān Ishāq al-Zayyān, *Al-Ḥadīth al-Mawḍu'i: Dirāsah Naẓariyyah*, dalam Majallah al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, Universiti al-Aqsa, Gaza, 2002, j.10, bil. 2.

Hill, S.E. & Buss, D.M. "The Evolution of Self-Esteem". Dalam Michael Kernis, (Ed.), *Self Esteem: Issues and Answers: A Sourcebook of Current Perspectives*. Psychology Press:New York, 2006. 328-333.

Hosogi, M., Okada, A., Fuji, C., Noguchi, K., & Watanabe, K. (2012). Importance and usefulness of evaluating self-esteem in children. *Biopsychosocial Medicine*, 6, 9. <http://doi.org/10.1186/1751-0759-6-9>

Jerry Suis dan Zlatan Krizan, "On the Relationships Between Explicit And Implicit Global Self-esteem And Personality" dalam Herbert W Marsh et. al, *The New Frontiers of Self Research*. Connecticut : Information Age Publishing, 2005.

Jim Blascovich dan Joseph Tomaka, "Measures of Self-Esteem", dalam John P Robinson et. al, ed., *Measures of Personality and Social Psychological Attitudes*. California : Academic Press, 1991.

Michael H. Kernis, "Toward a Conceptualization of Optimal Self-Esteem," dalam *Psychological Inquiry*, (2003), vol. 14, no. 1.

Rita C. Richey & James D. Klein, "Developmental Research Methods : Creating Knowledge From Instructional Design and Development Practice," dalam *Journal of Computing in Higher Education*, (2005),vol.16 (2), 23-38.

Romin W. Tarafodi dan Caroline Ho, "Implicit and Explicit Self-Esteem: What Are We Measuring?," dalam *Canadian Psychology*, vol. 47, no. 3, (2006),

Roy E Baumeister et al., "Relation of Threatened Egotism to Violence and Aggression: The Dark Side of High Self-Esteem", *Psychological Review*, (1996), vol 103. no. 1.

Yaḥyā Ḍāḥi Syaṭnāwi, "Tawzīf al-Sunnah al-Nabawīyyah fī Binā' al-Syakhsiyyah" dalam *Prosiding Mu'tamar al-Sunnah al-Nabawīyyah fī al-Dirasat al-Mu'asirah*. Universiti Yarmouk, Jordan, 2007).

RUJUKAN TESIS DAN DISERTASI

Fays I bin Nāṣir bin ‘Abdul Azīz al-Syadūkhī, “Taqdīr al-Dhāt min Manzūr al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah,” Disertasi Sarjana Bidang Pendidikan di Fakulti Dakwah Dan Usuluddin Universiti Islam Madinah, 2010.

Lynn Mary Karjala, “Internal Versus External Self-Esteem : A New Measure” Disertasi Ijazah Doktor Falsafah Bidang Psikologi, University of Massachusetts, 1977.

Syāhīnāz Binti Hasan ‘Alī Malībārī, “Al-Wiqāyah wa al-‘Ilāj min al-Amrād al-Nafsiyyah fī Ḍaw’ al-Sunnah al-Nabawiyyah,” Disertasi Ijazah Sarjana Bidang al-Hadith wa ‘Ulumuhu, Universiti Umm al-Qura, 2009.

RUJUKAN LAMAN WEB

Acute Emotional Stress And The Heart, The Journal of The American Stress and the Heart, vol 298, no. 3, <http://jama.jamanetwork.com/article.aspx?articleid=208031>, 18 Julai 2007

APA Dictionary of Psychology, <https://dictionary.apa.org/self-esteem>, 6 Ogos 2019.

Cambridge English Dictionary, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/esteem>, 7 Januari 2018.

Jāmi’ah al-Malik Sa’ud, Muḥammad Umar Salim Bazmul, https://fac.ksu.edu.sa/sites/default/files/mdhkr_mnhj_lbhth_kml.doc, 1 Ogos 2018

Jāmi’ah Umm al-Qura, <http://uqu.edu.sa/page/ar/55989>, 1 Februari 2013.

Al-Ma’ānī.com, <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/تقدير>, 10 Januari 2018.

Merriam Webster English Language Learners, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/self-esteem>, 7 Januari 2018.

Oxford Dictionary, <https://en.oxforddictionaries.com/definition/esteem>, 7 Januari 2018.

Oxford Dictionary, <https://www.lexico.com/en/definition/esteem>, 10 Januari 2018.