KONSEP *AL-SHIFĀ'* DALAM AL-QUR'AN: KAJIAN TERHADAP METODE RAWATAN IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH

ZULKIFLEE BIN HARON

University of Malaya

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2016

KONSEP *AL-SHIFĀ'* DALAM AL-QUR'AN: KAJIAN TERHADAP METODE RAWATAN IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH

ZULKIFLEE BIN HARON

TESIS INI DIKEMUKAKAN UNTUK MEMENUHI KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2016

University of Malaya

ABSTRAK

Kajian ini melibatkan penelitian analitikal terhadap metode terapi Ibn Qayyim berdasarkan teks menerusi hasil penulisannya yang berkaitan. Objektif umum kajian bertujuan untuk memahami dan menganalisis pemikiran perubatan Ibn Qayyim mencakupi aspek rohani dan jasmani serta pengaruh persekitaran yang mencorak pendekatan gaya penulisannya. Objektif khusus kajian ialah untuk mengenalpasti pandangan Ibn Qayyim terhadap enam *āyat al-shifā'* dalam al-Quran dan konsep *al-shifā'* menurut al-Quran dan Sunnah. Di samping itu, kajian juga bertujuan untuk menilai prinsip dan metode terapi umum mahupun khusus dalam pemikiran perubatannya. Natijah di akhir kajian, pengkaji dapat membentuk model metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim yang tersendiri. Mengenalpasti elemen-elemen yang perlu dihindari dalam praktik metode terapi *al-shifā'* juga antara matlamat dalam kajian ini. Metode yang digunakan dalam kajian berdasarkan kepada pendekatan analisis tematik, hermeneutik dan interpretasi berfalsafah. Hasil dapatan kajian yang diperolehi mendapati bahawa Ibn Qayyim sebagai tokoh ulama dan ilmuwan berwibawa yang berani tampil melakukan islamisasi dalam disiplin ilmu perubatan dengan pendekatan yang bersifat *holistik*. Sebagai usaha mengimbangi budaya pemikiran ilmuwan dan memenuhi keperluan masyarakat, beliau menggunakan pendekatan meletakkan nilai penuh kerohanian dan menekankan asas kebersilangan (*ishtibāk*) dalam ilmu perubatan. Hal tersebut dilakukan bertujuan untuk meletakkan sumber wahyu sebagai rujukan utama (*primer*) dalam bidang perubatan di samping mengiktiraf rujukan manusiawi lainnya (*sekunder*). Gambaran tersebut dapat dilihat dengan lebih jelas lagi menerusi model metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim yang dikemukakan. Implimentasi metode-metode terapi aspek rohani mahupun jasmani dalam kajian ini dapat membuktikan kecenderungan beliau sangat memberi keutamaan terhadap metode membangun potensi rohani dan fakulti dalaman diri manusia dalam usaha mencari kesembuhan.

University of Malaya

ABSTRACT

This study employed an analytical analysis on the methods of therapy of Ibn Qayyim based on his writings. It was aimed at understanding and analyzing the thinking of Ibn Qayyim in his medical therapy which comprises the physical and spiritual aspects as well as the influence of the sorroundings of his on his style of writing. On the other hand, the specific objective is to uncover Ibn Qayyim's views toward the six ayat al-shifā' (verses of healing) in the holy Quran and his concept of al-shifā' (healing) derived from the Quran and al-Hadith. The study also scrutinized his principles and methods of therapy and medicinal school of thought. As a result, the reseacher was able to formulate a model of Ibn Qayyim's therapy methods as well as indentify the elements to be evaded while practising the method. The method of study was thematic and hermeneutics analysis as well as philosophical interpretation. It was found that Ibn Qayyim being a respected Muslim scholar was able to boldly promote an Islamization to the medical discipline which is more holistic in nature. In order to balance the scholarship thinking culture and societal needs, he uses the approach which was spiritually value laden and emphasizes *ishtibak* (traversity) in the medical practice. This is so to establish revealed sources as the primary reference with the human sources as secondary references in the al-shifā' method of therapy. Through his method of therapy, Ibn Qayyim was able to show his inclination towards the development of spiritual potentials and inner faculties of a human being in achieving healing.

University of Malaya

PENGHARGAAN

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين .

Dengan nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Mengasihani.

Segala puji bagi Allah SWT Tuhan sekalian alam, selawat dan salam buat junjungan besar Nabi Muhammad s.a.w., ahli keluarga dan para sahabatnya. Pengkaji memanjatkan setinggi-tinggi kesyukuran ke hadrat Allah SWT kerana dengan taufik dan hidayatNya, tesis ini dapat disempurnakan.

Di kesempatan ini, pengkaji menghulurkan penghargaan kepada Universiti Teknologi Malaysia (UTM) dan Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia (KPTM) di atas pembiayaan pengajian dan kemudahan-kemudahan cuti belajar yang diberikan. Setinggi-tinggi penghargaan dan terima kasih juga pengkaji ucapkan kepada Yang Berbahagia Prof. Dato' Dr. Mohd Yakub @ Zulkifli bin Haji Mohd Yusoff di atas kesudian untuk menyelia tesis ini dan sanggup meluangkan masa yang berharga untuk memberikan teguran, pandangan, bimbingan dan tunjuk ajar sehingga tesis ini berjaya disempurnakan.

Ucapan terima kasih juga ditujukan kepada para pensyarah di Jabatan al-Qur'an & al-Hadith Universiti Malaya, pihak pentadbir dan pengurus APIUM serta seluruh kakitangan yang turut terlibat membantu dan memberi khidmat kemudahan kepada pengkaji sehingga berjaya untuk menyelesaikan tesis ini. Ucapan penghargaan dan terima kasih juga buat rakan-rakan pensyarah dan kakitangan di Fakulti Tamadun Islam UTM Skudai atas dorongan dan sokongan yang diberikan, khasnya Prof. Madya Dr. Ramli bin Awang yang sangat membantu menyumbang idea dan saranan serta memberi

University of Malaya

kemudahan untuk menggunakan buku-buku koleksi persendirian beliau kepada pengkaji.

Ucapan terima kasih juga kepada kakitangan Arkib Negara Malaysia serta kakitangan perpustakaan yang terlibat dalam memberikan maklumat dan bahan yang diperlukan iaitu; Perpustakaan Utama Universiti Malaya, Perpustakaan APIUM, Perpustakaan Peringatan Za'ba Universiti Malaya, Perpustakaan Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, Perpustakaan Sultanah Zanariah UTM, Perpustakaan Tun Sri Lanang UKM, Perpustakaan Negara Malaysia dan Perpustakaan Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur (Bahagian Dokumentasi). Penghargaan yang tidak terhingga juga dirakamkan kepada responden-responden yang telah memberikan kerjasama dan meluangkan masa untuk ditemu bual, khasnya Tuan Guru Miftahul Amani di Tegal, Jawa Tegah, Indonesia.

Setinggi-tinggi penghargaan juga, penulis tujukan buat bonda tersayang (Hajah Mariam binti Haji Asri) dan Ibu Mertua (Hajah Halimah binti Haji Salleh) atas dokongan, doa dan segala jasa yang telah dicurahkan dalam usaha memberi didikan sempurna kepada pengkaji. Penghargaan dan terima kasih yang tidak terhingga dipersembahkan kepada isteri yang amat dikasihi, Hajjah Mahnum binti Hj Hehsan yang banyak mengorbankan masa dan tenaga. Kerjasama, kesabaran, doa serta dorongan yang dihulurkan sangat menyumbang kepada kejayaan kajian ini. Kepada anakanda Fasihul Umam (15), Najeyya (13), Haaziqeen (9), Wirdaneeyya (7) Salsabeelaa (3) dan Muneeraa (1), anakanda semua adalah sumber inspirasi ayahanda.

Akhirnya, pengkaji juga ingin hulurkan ucapan terima kasih buat mereka yang telah sama-sama terlibat sama ada secara langsung atau tidak langsung, membantu penulis sehingga tesis ini dapat diselesaikan. Sekian, wassalam.

University of Malaya

Zulkiflee bin Haron

Fakulti Tamadun Islam

Universiti Teknologi Malaysia

81310 Skudai, Johor Darul Takzim.

Tel.: 019-7909546/ 013-7204546

E-mail: zulkiflee@utm.my

Tarikh: Jumaat, 08 Januari 2016

(27 Rabī‘ul Awwal 1437H)

No. 3, Jalan Pulai Indah 1/4

Taman Pulai Indah

81110 Bandar Baru Kangkar Pulai

Johor Darul Takzim.

Tel : 07-5271785

No. 60-A Jalan Kinabalu

Felda Bukit Besar

81450 Kulaijaya

Johor Darul Takzim.

Tel : 07-8977121

University of Malaya

JADUAL KANDUNGAN

Halaman Judul		i
Perakuan Keaslian Penulisan		ii
Abstrak		iii
Abstract		iv
Penghargaan		v
Isi Kandungan		viii
Senarai Kependekan		xvi
Transliterasi		xviii
BAB 1	**PENDAHULUAN**	
1.1	**PENGENALAN**	1
1.2	**PENGERTIAN TAJUK**	2
1.3	**LATAR BELAKANG KAJIAN**	7
1.4	**PERNYATAAN MASALAH**	14
1.5	**OBJEKTIF KAJIAN**	15
1.6	**PERSOALAN KAJIAN**	16
1.7	**BATASAN KAJIAN**	16
1.8	**HIPOTESIS KAJIAN**	18
1.9	**SUMBANGAN SIGNIFIKAN**	18
1.10	**METODOLOGI KAJIAN**	19
	1.10.1 Metode Pengumpulan dan Analisis Data	19
	1.10.1.1 Metode Kajian Perpustakaan	19
	1.10.1.2 Metode Dokumentasi - Analisis Secara Kepingan (*synchronic analysis*), Analisis Secara Rantaian (*diachronic analysis*)	19

University of Malaya

1.10.1.3 Metode Analisis Tematik 19

1.10.1.4 Metode Hermeneutik 20

1.10.1.5 Metode *Philosophical Interpretation* 21

1.10.1.6 Metode Sejarah (*Historical Approach*) 22

1.11 TINJAUAN LITERATUR 23

1.12 KESIMPULAN 34

BAB 2 IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH: BIODATA DAN KARYA

2.1 Pengenalan 36

2.2 Sahsiah Ilmuwan 37

2.3 Suasana Ekonomi, Politik dan Sosial 40

2.4 Pengaruh Ibn Taimiyyah 44

2.5 Mendirikan Rumahtangga 47

2.6 Guru-Guru 47

2.7 Murid-Murid 51

2.8 Karya-Karya Penulisan 54

2.8.1 Bidang Perubatan dan Terapi Kerohanian 55

2.8.2 Bidang Ilmu-Ilmu Keislaman Lain 57

2.9 Pandangan Ibn Qayyim Terhadap Sumber dan Sifat Ilmu berkaitan Perubatan 60

2.10 Sanjugan Ulama 65

2.11 Kematian 67

2.12 Kesimpulan 68

University of Malaya

BAB 3 KONSEP *AL-SHIFĀ'* DAN PENYAKIT DALAM AL-QURAN DAN AL-SUNNAH MENURUT PERSPEKTIF IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH

3.1 Pengenalan 70

3.2 Ayat-Ayat *al-Shifā'* Dalam al-Quran 76

3.3 Lafaz *al-Shifā'* Dalam al-Sunnah 80

3.3.1 *Al-Shifā'* Sebagai Ubat atau Penawar 81

3.3.2 *Al-Shifā'* Sebagai Terapi *Ruqyah* 83

3.3.3 *Al-Shifā'* Sebagai Kaedah Penyembuhan (Rawatan) 84

3.3.4 *Al-Shifā'* Dihubungkan Dengan Solat 85

3.3.5 *Al-Shifā'* Daripada Penyakit Kebodohan (*al-'Īyyī*) 86

3.4 Al-Quran: Konsep Sakit dan Penyakit 88

3.4.1 Penggunaan Istilah Sakit dan Penyakit Dalam al-Quran (*Maraḍ)* 90

3.4.2 *Maraḍ al-Abdān* (aspek Jasmani) 92

3.4.3 *Maraḍ al-Qulūb* (aspek Rohani) 92

3.4.4 *Al-Jurḥ* (Luka atau cedera) 93

3.4.5 *Adhā* (أذى) 94

3.4.6 *Saqīm* 97

3.5 Al-Quran Dan Anasir-Anasir Penyakit 99

3.5.1 Penyebab Sakit Jasmani 103

3.5.1.1 Aspek Pemakanan 103

3.5.1.2 Aspek Pengudaraan 107

3.5.1.3 Air: Sumber Kehidupan 109

3.5.2 Penyakit Rohani (*Maraḍ al-Qulūb*) 111

3.5.2.1 Kategori Penyakit Syubhat dan Syak (Kejahilan, Syak -keraguan-, Syubhat, Nafsu Syahwah, Ḍalal, Qaṣad, Riyā', 'Ujūb ḍān Tākbur) 112

3.5.2.2 Kategori Penyakit Hawa Nafsu (Sifat ḥaraṣ, Bakhil, Hawa Nafsu, Ḥasad, Marah dan Cinta Kemegahan) 134

University of Malaya

3.6 Anasir-Anasir *Shifā'* Berasaskan Pemakanan Dan Minuman Menurut al-Quran 139

3.6.1 *Shifā'* Jasmani 140

3.6.2 Katogeri Sumber-Sumber Pemakanan 143

3.6.3 *Shifā'* Dengan Makanan dan Minuman Seimbang 158

3.6.4 *Shifā'* Dengan Menghindari Makanan Yang Haram 159

3.7 Anasir-Anasir Shifā' Rohani 164

3.8 Kesimpulan 178

BAB 4 PERUBATAN DAN METODE UMUM TERAPI IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH

4.1 Pengenalan 180

4.2 Pandangan Umum Perubatan 181

4.3 Profesion dan Pengamal Perubatan 184

4.3.1 Profesion Perubatan 185

4.3.2 Keprofesionalan Pengamal Perubatan 189

4.4 Terapi Ibn Qayyim: Istilah Dan Tema 203

4.4.1 Penggunaan Istilah-Istilah Dalam Metode Terapi 204

4.4.2 Tema-Tema Dalam Terapi Kaedah Rawatan dan Ubatan Ibn Qayyim 211

4.5 Sihat Dan Sakit Dalam Pemikiran Perubatan Ibn Qayyim 213

4.5.1 Penawar dan Kesembuhan dalam Pemikiran Ibn Qayyim 216

4.5.2 Memahami Konsep Penawar Penyakit 217

4.5.3 Memahami Sumber Kesembuhan dan Penggunaan Ubatan 219

4.6 Hukum-Hukum Berkaitan Shifā' Menurut Ibn Qayyim 222

4.6.1 Konsep Sebab dan Akibat 223

4.6.2 Konsep Tawakkal Dalam Usaha Penyembuhan 225

University of Malaya

4.6.3 Konsep Ketentuan Baik dan Buruk 225

4.6.4 Kaedah dan Perlaksanaan Usaha Penyembuhan 226

4.6.5 Pandangan Ulama Tentang Berubat dan Meninggalkannya 227

4.7 Manusia dan Kekuatan Fitrah 228

4.8 Klasifikasi Penyakit dan Pengubatan Menurut Ibn Qayyim 231

4.8.1 Penyakit dan Pengubatan Aspek Rohani (*Ṭibb al-Qulūb*) 233

4.8.2 Penyakit dan Pengubatan Aspek Fizikal (*Ṭibb al-Abdān*) 240

4.9 Metode Umum, Prinsip Dan Syarat Terapi Ibn Qayyim 247

4.9.1 Metode-Metode Umum Terapi 248

4.9.1.1 Penjagaan Kesihatan (*Ḥifzu al-Siḥḥah*) 248

4.9.1.2 Metode Perkumuhan atau Mengeluarkan Unsur-Unsur Perosak (*al-Istifrāgh 'an Mawād al-Fāsidah*) 251

4.9.1.3 Metode Berpantang atau Pencegahan (*al-Ḥimyah 'an Kull al-Mu'dhī*) 252

4.9.2 Prinsip-Prinsip Umum dalam Terapi Rawatan dan Ubatan 255

4.9.2.1 Keyakinan Jitu Allah SWT Maha Penyembuh 255

4.9.2.2 Menggunakan Ubatan Halal dan Baik 257

4.9.2.3 Amalan (Perawatan) Yang Berterusan 259

4.9.2.4 Tepat dan Cukup Sukatan 261

4.9.2.5 Tidak Menimbulkan Mudharat 263

4.9.2.6 Pengubatan Tidak Bersifat *Tahayul, Bid'ah* dan *Khurafat* 264

4.9.2.7 Kesesuaian dan Pilihan Terbaik dalam Ikhtiyār dan Tawakkal 264

4.10 Peraturan-Peraturan Memperolehi Keberkesanan Terapi 265

4.11 Kesimpulan 267

University of Malaya

BAB 5 METODE-METODE TERAPI *AL-SHIFĀ'* IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH

5.1 Pengenalan 269

5.2 Potensi Kerohanian (*Rūḥiyyah*) Sebagai Asas Terapi 273

5.2.1 Roh Insani Manusia 275

5.2.2 *Rūḥ* Wahyu al-Quran 276

5.2.3 Hati Insani Manusia dan Potensi Fakulti Dalaman Diri 278

5.2.4 Fakulti-Fakulti Dalaman Diri dan Kombinasi Nilai Pemikiran, Keyakinan dan Ketenangan 281

5.3 Metode-Metode Terapi Kerohanian Ibn Qayyim 282

5.3.1 Terapi *al-Shifā'* Menerusi Iman (*Imāniyyah*) 283

5.3.2 Terapi *al-Shifā'* Menerusi Ilmu (*'Ilmiyyah*) 293

5.3.2.1 Keperluan Ilmu Bagi Pihak Doktor dan Pengamal Perubatan 298

5.3.2.2 Keperluan Ilmu Bagi Pihak Pesakit 299

5.3.3 Terapi *al-Shifā'* Menerusi Ibadah (*al-'Ibādah*) 300

5.3.3.1 Doa dan *Zikirullāh* 300

5.3.3.2 Amalan Solat yang Khusyū' 309

5.3.3.3 Amalan Berpuasa, Zakat dan Sedekah Serta Fardhu Haji (*Manāsik al-Ḥajj*) 322

5.3.4 Terapi *al-Shifā'* menerusi Taubat 325

5.3.4.1 Taubat Nasuha 328

5.3.4.2 Taubat Nasuha Menghapus Segala Dosa (Penyembuhan Menerusi Terapi Taubat) 330

5.3.5 Terapi *al-Shifā'* dengan kaedah *Ruqyah Syar'iyyah* 331

5.3.5.1 Klasifikasi *Ruqyah* 333

5.3.5.2 Terapi *Ruqyah* Penyakit Jasmani 335

5.3.5.3 Terapi *Ruqyah* Gangguan Kejiwaan 337

5.3.5.4 Terapi *Ruqyah* Gangguan Makhluk Ghaib 339

University of Malaya

5.3.5.5 Proses Metode Terapi *Ruqyah* 339

5.4 Metode Terapi Jasmani Dan Organ Biologi (*al-Badaniyyah*) 342

5.4.1 Penjagaan Kebersihan dan Kesihatan 343

5.4.2 Penjagaan Makanan dan Minuman 348

5.4.2.1 Keperluan Makanan Bergizi 352

5.4.2.2. Kaedah Dan Tatacara Makan Dan Minum 353

5.4.3 Menjaga kebersihan dan adab dalam berpakaian 355

5.4.4 Memelihara kebersihan dan keselesaan kediaman 358

5.4.5 Kerehatan menerusi tidur dan jaga yang berkualiti 361

5.4.5.1 Manfaat Kerehatan Menerusi Kaedah Tidur 363

5.4.5.2 Persediaan Tidur Berkualiti 365

5.4.6 Terapi Senaman (*Riyādhah*) dan Olahraga 367

5.4.7 Terapi Seksual (*Jinsiyah*) 372

5.4.7.1 Kepentingan dan Panduan Terapi Jinsiyah 373

5.4.7.2 Metode Penjagaan Terapi Jinsiyah 376

5.4.8 Metode Terapi Wangian 377

5.4.9 Metode Terapi Penggunaan Ubatan 379

5.4.10 Metode Terapi Berbekam (*al-Hijāmah*) 386

5.4.10.1 Kedudukan dan Keutamaan Kaedah Bekam (*al-Ḥijāmah*) 388

5.4.10.2 Jenis-Jenis Bekam 391

5.4.10.3 Faktor Penyebab Keperluan Berbekam 392

5.4.10.4 Kedudukan dan Waktu Terbaik Berbekam 394

5.4.10.5 Hari Pelaksanaan Bekam 396

5.4.11 Metode Terapi Tambahan 399

5.4.12 Kesimpulan 402

University of Malaya

BAB 6 PENUTUP: RUMUSAN DAN CADANGAN

6.1 Pengenalan 405

6.2 Ibn Qayyim: Shahsiyyah dan Manhaj dalam Perubatan 406

6.2.1 Sumber dan Manhaj Perubatan 408

6.2.2 Ibn Qayyim Sebagai Pengamal Perubatan 412

6.3 Terapi *al-Shifā'* Ibn Qayyim 415

6.3.1 Aspek-aspek Tumpuan dan Matlamat Terapi *al-Shifā'* Ibn Qayyim 415

6.3.2 Prinsip Umum Terapi *al-Shifā'* Ibn Qayyim dan Elemen-Elemen Yang Perlu Dihindari Dalam Implimentasi Metodenya 420

6.3.3 Keutamaan dan Keupayaan Metode Umum Terapi *al-Shifā'* Ibn Qayyim dan Elemen-Elemen Yang Perlu Dihindari Dalam Implimentasi Metodenya 423

6.4 Mempertingkatkan Tahap Kualiti dan Keseimbangan Rohani dan Jasmani Menerusi Metode-Metode Praktikal Terapi *al-Shifā'* Ibn Qayyim 426

6.5 Implimentasi Model Metode Terapi *al-Shifā'* Ibn Qayyim 434

6.5.1 Panduan Asas Bagi Para Doktor dan Pengamal Perubatan 435

6.5.2 Model Terapi *al-Shifā'* Ibn Qayyim Sebagai Satu Landasan Yang Perlu Diterima Pakai Oleh Perawat Mahupun Pesakit 436

6.5.3 Implimentasi Model Metode Terapi *al-Shifā'* Ibn Qayyim Yang Bersifat Kerohanian dan Membangun Nilai Fakulti Dalaman Manusia 437

6.5.4 Implimentasi Model Metode Terapi a*l-Shifā'* Ibn Qayyim Menekankan Terapi Aspek Fizikal Menerusi Metode Penuh Nilai Kerohanian dan Pembangunan Nilai Fakulti Dalaman Diri Manusia 440

6.5.5 Implimentasi Model Metode Terapi *al-Shifā'* Ibn Qayyim Turut Menekankan Terapi Aspek Fizikal 443

6.6 Cadangan 450

6.6.1 Cadangan Tindakan 450

6.6.2 Cadangan Kajian Lanjutan 452

University of Malaya

6.7 Penutup 453

BIBLIOGRAFI 455

LAMPIRAN 479

SENARAI KEPENDEKAN

Dalam penulisan tesis ini, perkataan, frasa atau nama khas yang tertentu hanya ditulis dalam bentuk ringkasan bagi tujuan memudahkan penulisan.

RINGKASAN		**MAKSUD**
APIUM	:	Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya
‘a.s	:	‘alayh al-salam
Bhd.	:	Berhad
cet.	:	Cetakan
bil.	:	Bilangan
Dr.	:	Doktor
ed.	:	Editor
edi.	:	Edisi
hlm.	:	Halaman
H	:	Tahun Hijrah
Ibn Qayyim	:	Ibn Qayyim al-Jawziyyah
hb.	:	Haribulan
Ibid	:	*Ibidem*, iaitu rujukan pada tempat, kitab, buku, fasal atau halaman yang sama dengan sebelumnya
Idem	:	Nama penulis yang sama dengan sebelumnya
jld.	:	Jilid
juz	:	Juzuk
Ltd.	:	Limited

University of Malaya

M	:	Masihi
No.	:	Nombor
op.cit	:	*Opera-citato, In the work cited,* iaitu rujukan atau buku yang telah diselangi oleh buku atau rujukan yang lain
pnyl.	:	Penyeleggara
pnyt.	:	Penyunting
Prof.	:	Profesor
Pte.	:	Private
RI	:	Republik Indonesia
s.a.w.	:	Sallallahu ‘alayh wa Sallam
Sdn.	:	Sendirian
SWT	:	Subhanahu wa Ta‘ala
t.t.	:	Tiada tarikh
terj.	:	Terjemahan
t.p	:	Tiada penerbit
t.t.p	:	Tiada tempat terbit
UM	:	Universiti Malaya
UTM	:	Universiti Teknologi Malaysia

University of Malaya

PANDUAN TRANSLITERASI

1. Huruf

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
ء	’	سأل	saʾala
ب	b	بدل	badala
ت	t	تمر	tamr
ث	th	ثورة	thawrah
ج	j	جمل	jamal
ح	h	حديث	ḥadīth
خ	kh	خالد	khālid
د	d	ديوان	dīwān
ذ	dh	مذهب	madhhab
ر	r	رحمان	raḥman
ز	z	زمزم	zamzam
س	s	سراب	sarāb
ش	sh	شمس	shams
ص	s	صبر	ṣabr
ض	d	ضمير	ḍamir
ط	t	طاهر	ṭāhir
ظ	z	ظهر	ẓuhr
ع	‘	عبد	‘abd
غ	gh	غيب	ghayb
ف	f	فقه	fiqh
ق	q	قاضى	qāḍī
ك	k	كأس	kaʾs
ل	l	لبن	laban

University of Malaya

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
م	m	مزمار	mizmār
ن	n	نوم	nawm
هـ	h	هبط	habaṭa
و	w	وصل	waṣl
ي	y	يسار	yasār

2. Vokal Pendek

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
ـَ	a	فعل	fa‘ala
ـِ	i	حسب	ḥasiba
ـُ	u	كتب	kutiba

3. Vokal Panjang

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
ء، ا	ā	قضى، كاتب	kātib, qadā
ى	ī	كريم	karīm
و	ū	حروف	ḥurūf

4. Diftong

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
و	aw	قول	qawl
ي	ay	سيف	sayf
يّ ، ىّ	iyy	رجعيّ	raj‘iyy/raj‘ī
وّ	uww	عدوّ	‘aduww/‘adū

University of Malaya

Perkecualian

1. Huruf Arab (hamzah) pada awal perkataan ditransliterasikan kepada (a) bukan (‘). Contoh: أكبر Transliterasi: (akbar) bukan (‘akbar).

2. Huruf Arab ة , ـــة (ta’ marbutah) pada perkatan tanpa (al) yang bersambung dengan perkataan lain ditransliterasikan kepada (t). Contoh: وزارة التعليم. Transliterasi : wizarat al-Ta‘lim. Tetapi sekiranya terdapat pada perkataan yang ada ال (al) atau pada perkataan tunggal atau pada perkataan terakhir, ta’ marbutah ditransliterasikan kepada (h).

Contoh:	Tranliterasi:
المكتبة الأهلية	al-maktabah al-ahliyyah
قلعة	qal‘ah
دار وهبة	dār Wahbah

University of Malaya

BAB 1: PENDAHULUAN

1.1 PENGENALAN

Allah SWT dengan rahmat-Nya telah menjadikan untuk manusia sesuatu yang dapat menjaga, memelihara dan menolongnya dalam menghadapi cabaran kehidupan di sekitarnya. Setiap kejadian Allah SWT sama ada di bumi, langit dan alam seluruhnya tiada sesuatu pun yang sia-sia. Malahan Allah SWT menciptakan segala sesuatu di alam ini sebagai keperluan dan kegunaan manusia baik makanan mahupun ubat-ubatan pada tumbuh-tumbuhan yang berasal dari bumi serta sesuatu yang tumbuh dari tanaman dan pepohonan. Bumi ini adalah tempat manusia diciptakan dan kepada bumi itu juga jasad mereka dikembalikan. Oleh kerana itu sesiapa yang mengalami derita penyakit dan mencari ubatnya, adalah disarankan agar mengatasinya dengan al-Quran, Kitābullāh. Pegangan yang teguh kepada apa yang ada dalam al-Quran dan hikmah (sunnah) merupakan kunci keberhasilan menghadapi penyakit fizikal dan kejiwaan.[1] Justeru asas akidah dan segala peraturan yang telah digariskan Islam sebagai panduan, tidak lain kecuali bertujuan untuk membangunkan segenap potensi insan yang mencakupi aspek jasmani dan rohani.

Allah SWT selaku *Rabb al-'Ālamīn* telah menciptakan alam semesta dan segala isinya. Manusia yang bertindak sebagai 'tuan' kepada alam telah diberi amanah untuk menjaga dan memelihara kejadian milik Allah SWT ini dengan penuh tanggungjawab. Oleh hal yang demikian, segala topik ilmu yang dibincangkan manusia pasti tidak terkeluar daripada tiga aspek asas sama ada berkait dengan pencipta, alam dan manusia.

Menerusi ciptaan alam semesta yang terdiri daripada pelbagai makhluk dengan ciri yang berbeza antara satu dengan yang lain, jelas membuktikan kekuasaan dan keagungan

[1] Mahir Hasan Mahmud Muhammad, (2007), *Mukjizat Kedokteran Nabi*, Qultum Media, Jakarta, hlm. x.

University of Malaya

Allah SWT. Manusia pula telah dikurniakan akal fikiran supaya berfikir dan mencari kebenaran dalam kehidupannya. Kehidupan manusia pula ada penghujungnya, iaitu kematian. Oleh hal yang demikian, menganalisis aspek-aspek yang menyentuh tentang kehidupan dan perkara-perkara yang menjadi 'punca penyebab' kepada kematian telah menjadi agenda utama dalam kehidupan kelompok manusia bertamadun. Aspek ini memerlukan sumber panduan yang jelas kerana jangkauan yang dilalui manusia begitu luas sedangkan kemampuan akal mereka amat terbatas.

Manusia yang benar-benar bertadabbur terhadap kebesaran dan keagungan Allah SWT selaku *al-Khāliq* dan *Mudabbir* alam semesta dengan segala isinya sudah pasti akan mendekatkan diri dengan Penciptanya. Seluruh kejadian ini baginya, adalah suatu skema yang Maha Agung, bergerak dan berkembang di atas asas yang tepat, seimbang lagi sempurna. Skema tersebut turut berkait rapat dengan fitrah manusia kerana manusia adalah satu juzuk daripada skema kosmologi ciptaan Allah SWT yang amat luas. Sehubungan dengan ini Syed Muhammad Naquib al-Attas menyebut:

> "Apabila Islam merupakan intisari dari sistem kosmos yang suci, maka seorang manusia Islam yang sadar akan takdirnya, sebagai makhluk jasmani menyadari bahawa dirinya juga merupakan intisari dari kosmos, suatu bayangan mikrokosmos, *'ālam Saghīr*, dari suatu makrokosmos, *al-'ālam al-kabīr*."[2]

1.2 PENGERTIAN TAJUK

Kajian terhadap beberapa penulisan Ibn Qayyim memperlihatkan kecenderungan beliau menyelesaikan masalah penyakit yang dihadapi manusia secara 'qur'anī' dan bersifat holistik, iaitu memberi perhatian kepada adanya saling hubungan yang seimbang antara jasmani dan rohani.[3] Dalam pandangan beliau ada dua 'entiti' yang berbeza akan tetapi

[2] Syed Muhammad Naquib al-Attas, (2011), *Islam dan Sekularisme*, terj. Khalif Muammar, Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Insan, Bandung, hlm. 84.

[3] Sehubungan dengan tema ini, sila baca Moh. Sholeh Imam Musbikin, (2005), *Agama Sebagai Terapi: Telaah Menuju Ilmu Kedokteran Holistik*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, hlm. 5-16. Jelas beliau bahawa antara ciri-ciri yang khusus dalam ilmu kedoktoran holistik iaitu; melihat tubuh manusia sebagai sebuah sistem yang

University of Malaya

bersatu membentuk makhluk yang dinamakan sebagai manusia selaku hamba kepada Allah SWT. Dua entiti yang dimaksudkan ialah jasmani dan rohani. Kedua-duanya seringkali terdedah kepada unsur-unsur yang disebut sebagai penyakit dan secara langsung berhajat kepada *shifā'* (penyembuhan). Demikian lumrahnya kehidupan manusia dan diketahui umum bahawa selama hidup di dunia manusia tidak selamanya sihat. Mereka diuji dengan penyakit yang menjadi sebahagian daripada asam garam hidupnya.

Memberi perhatian kepada persoalan ini, konsep *al-shifā'* yang diketengahkan oleh al-Quran telah dibincangkan oleh Ibn Qayyim.[4] Konsep *al-shifā'* yang disebut dalam al-Quran menekankan suatu bentuk penyembuhan bersifat 'seimbang' dan 'syumul'. Hal ini selaras dengan tujuan manusia dihadirkan ke alam dunia iaitu *'li yablu wakum ayyukum ahsanu 'amala'* (Surah *al-Mulk*, 67: 2) dalam rangka mengabdikan diri kepada Allah SWT (Surah *al-Dhariyat*, 51:56). Perkara ini terlaksana dengan mensyukuri nikmat-Nya dan bersabar atas musibah (penyakit) yang diterima. Kedua-duanya menjadi amalan yang baik bagi manusia yang beriman.

Istilah *al-shifā'* (penyembuhan) dengan sendirinya memberi suatu kefahaman bahawa di sana ada unsur atau gejala yang dinamakan sebagai penyakit. Adanya gejala penyakit akan disusuli dengan aktiviti *shifā'*. Justeru dua istilah, iaitu penyakit dan kesembuhan adalah dua perkara yang tidak terpisah dalam kehidupan manusia.

Oleh kerana manusia merupakan ciptaan Allah SWT, maka sesuatu yang menimpa mereka sama ada berupa rahmat seperti kesihatan atau musibah seperti penyakit, kedua-duanya tidak terkeluar dari ruanglingkup tujuan manusia diciptakan. Semuanya terjadi

---

saling berkaitan antara satu dengan yang lain dan sangat percaya kepada kemampuan diri dan kekuatan peribadi serta mental dalam proses penyembuhan.

[4] Lihat antara lain, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Jawāb al-Kāfī lī man Sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī*, Dār al-Dayyān lī turāth, cet. Ke-2, Kaherah; (1971), Cet. ke -17, *al-Ṭibb al-Nabawī,* taḥqīq oleh Shu'ayb dan 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt, Muassasah al-Risālah & Maktabat al-Manār al-Islāmiyyah, Beirut, (1961*), Igāthat al-Lahfān Min Maṣāyidi al-Syaiṭān*, Tahkik: Muhammad Sayyed Kailaniy, Musṭafhā al-Babiy al-Halabiy, Kaherah.

University of Malaya

dengan kehendak Allah SWT dan memiliki tujuan tertentu hanya Dia sahaja yang mengetahui hakikat sebenar hikmat di sebalik kejadian tersebut.

Panduan-panduan kesihatan jasmani dan rohani telah pun disarankan Allah SWT menerusi al-Quran dan ditunjukkan contohnya oleh Rasulullah s.a.w. Sama halnya dengan penyakit rohani dan jasmani. Justeru bagi Ibn Qayyim, cara penyelesaian kepada perkara-perkara tersebut dapat dirungkai menerusi panduan wahyu yang diberikan oleh Allah SWT dan pertunjuk sunnah utusan-Nya, Muhammad s.a.w. selaku pembimbing hidup sihat. Perkara ini juga pernah ditegaskan oleh M. Nur Aini seorang pengamal perubatan yang menyebut antara lain bahawa sudah terbukti pola hidup baginda s.a.w. merupakan tonggak kehidupan sihat. Tidak hanya sihat secara ragawi tetapi juga sihat secara rohani.[5]

Pengaruh rohani yang sihat bagi Ibn Qayyim memberi kesan kepada kesihatan jasmani begitu juga halnya dengan pengaruh jasmani yang sakit juga memberi kesan kepada sakitnya rohani apabila tidak diberi terapi yang sewajarnya. Amalan-amalan seperti bersyukur, redha, tawakkal dan seumpamanya daripada sifat *maḥmūdah* apabila dipraktikkan akan menyihatkan jasmani seseorang. Sifat marah secara melulu dan tidak sabar terhadap sesuatu perkara sebagai contoh, akan memberi kesan kepada sistem pengaliran darah seseorang seperti meningkatnya *blood presure, stress* dan sistem pencernaan makanan pada bahagian perutnya. Begitu pula kedapatan seseorang yang menderita penyakit jasmani seperti luka parah, patah anggota badan dan seumpamanya memberi tekanan kepada jiwa rohaninya sehingga membawa kepada bersikap pasif untuk hidup. Hal ini menyebabkan individu tersebut tidak mengambil langkah-langkah wajar bagi mengubatinya. Kesan daripada ini akan menyebabkan penyakit tersebut semakin parah dan penderitaan akan berpanjangan.

[5] M. Nur Aini, (2013), *Pola Hidup Sihat Rasulullah Sehari-Hari*, Penerbit Real Books, Yogyakarta, hlm. 5.

University of Malaya

Oleh hal yang demikian, kajian ini cuba merungkai konsep penyembuhan yang diketengahkan oleh al-Quran dengan memberi fokus kepada ayat-ayat *al-shifā'*. Konsep ayat *al-shifā'* tersebut akan ditinjau berdasarkan penghuraian dan penegasan daripada perspektif Ibn Qayyim; bagaimana beliau mempraktikkannya dan menjadikannya sebagai metode terapi dalam merawat penyakit.

Perkara tersebut lebih menarik untuk dibuat penelitian apabila beliau dengan seluruh keyakinan menegaskan antara lain bahawa al-Quran berfungsi sebagai penyembuh yang sempurna meliputi seluruh penyakit hati dan jasmani, demikian pula penyakit dunia dan akhirat. Namun begitu, tidaklah semua orang diberi keahlian dan taufiq untuk menjadikannya sebagai ubat. Bagaimanapun apabila seseorang yang menderita sakit secara konsisten berubat dengannya dan menfokuskan[6] pada tempat sakitnya dengan penuh kejujuran dan keimanan, penerimaan yang sempurna, keyakinan yang kukuh dan menyempurnakan syarat-syaratnya, nescaya penyakit apapun tidak akan mampu mengenainya selama-lamanya. Bagaimana mungkin penyakit tersebut mampu menghadapi firman *Dhāt* yang memiliki langit dan bumi. Jika diturunkan kepada gunung, maka ia akan menghancurkannya atau diturunkan kepada bumi, maka ia akan membelahnya. Maka tiada satu pun jenis penyakit, baik penyakit hati maupun jasmani, melainkan dalam al-Quran ada cara yang membimbing kepada ubat dan sebab-sebab penyembuhannya.[7]

Nyatalah bahawa Islam sebagai agama yang syumul mencakupi pelbagai aspek sama ada untuk urusan duniawi mahupun ukhrawi. Dalam aspek urusan duniawi, manusia diberi panduan oleh al-Quran bagaimana untuk melayari bahtera kehidupan ubudiyyah

---

[6] Hal ini boleh dilakukan antara lain dengan membacakan ayat-ayat al-Quran dan meniupkan pada tempat sakitnya atau dengan meletakkan tangan kanannya pada tempat sakitnya sambil membaca ayat-ayat al-Quran. Keyakinan yang penuh, pengharapan yang putus kepada Allah SWT dan doa yang ikhlas lagi bersangka baik dengan-Nya beserta memenuhi syarat-syaratnya, insya' Allah akan dikurniakan kesembuhan dengan izin Allah SWT.

[7] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, taḥqīq, takhrīj dan ta'līq oleh Shu'ayb dan 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt, Muassasah al-Risālah, Beirut, jld. 4, hlm. 287.

University of Malaya

kepada-Nya. Hal itu dapat dilakukan secara sempurna dengan memanfaatkan nikmat kurniaan Allah SWT yang begitu luas di bumi.

Beberapa istilah yang berkaitan dengan tajuk kajian ini ialah:

(1) *Al-Shifā'*. Istilah *al-shifā'* (bahasa Arab) asalnya bermaksud sembuh atau kesembuhan daripada penyakit sama ada penyakit jasmani ataupun rohani (hati dan jiwa). Ibn al-Athīr (544-606H) menyebut *al-shifā'* sebagai:[8]

"البرء من المرض. يقال شفاه الله يشفيه واشتفى افتعل منه فنقله من شفا الأجسام إلى شفاء القلوب والنفوس".

Daripada penggunaan istilah yang dipakai di atas, tempat merawat orang sakit untuk sembuh daripada penyakit yang dideritai seseorang disebut sebagai *al-mustashfā*.[9] Iaitu berasal dari akar kata *shifā'*.

(2) *Terapi*: Menurut *Kamus Dewan*, terapi membawa maksud rawatan sesuatu penyakit fizikal atau mental secara proses pemulihan tanpa menggunakan ubat atau pembedahan.[10] *Kamus Dwi Bahasa* pula menjelaskan maksud terapi sebagai kata nama kepada cara merawat atau mengubati penyakit; pengubatan; rawatan. Istilah *radio terapi* merujuk kepada cara mengubati penyakit dengan menggunakan x-ray; *occupational terapi* pula bermakna rawatan cara asuhan.[11] Terapi yang dikehendaki dalam kajian ini bermaksud rawatan atau pengubatan terhadap penyakit rohani dan jasmani tanpa menggunakan pembedahan dan ubat-ubatan yang mengandungi dadah.

---

[8] Lihat al-Imām Majd al-Dīn Abī al-Sa'ādāt al-Mubārak bin Muḥammad al-Jazarī Ibn al-Athīr, (1347H), *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Āthar*, 5 juzuk, Muasasah Matbu'ātī Ismā'iliyān, Qom, 2: 488.

[9] Lihat, Maan Z. Madina, (1973), *Arabic-English Dictionary of the Modern Literary Language*, Pocket Books, New York, hlm. 354.

[10] *Kamus Dewan*, (1994), Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1990, hlm. 1306-1307.

[11] *Kamus Dwi Bahasa*, (1998), Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1998, hlm. 1429. Pengertian ini hampir bersamaan dengan catatan yang terdapat dalam *Times Lingua English Dictionary* (1992), Times Publishing Limited, Singapore. Kamus ini menyebut: Therapy – (the methods of) treatment of disease, disorders of the body etc: speech therapy; physiotherapy. Lihat hlm. 605.

University of Malaya

(3) *Metode Rawatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah*: Dalam kajian ini yang dimaksudkan adalah metode terapi Ibn Qayyim yang dikhususkan kepada kaedah terapi berdasarkan kepada pemikiran Ibn Qayyim. Penggunaan metode rawatan lebih dikenali dan sering digunakan dalam pertuturan dan karya penulisan khususnya bidang perubatan. Namun berdasarkan pengamatan pengkaji, kecenderungan kepada maksud metode terapi ini dapat menggambarkan keseluruhan pendekatan metode-metode yang dikemukakan dalam karya penulisan Ibn Qayyim. Rawatan penyembuhan terhadap penyakit rohani dan jasmani beliau keseluruhannya adalah menerusi kaedah tanpa menggunakan pembedahan dan ubat-ubatan kimiawi.[12]

1.3 LATARBELAKANG KAJIAN

Ilmu perubatan berkembang seiringan dengan sejarah ketamadunan manusia. Berasaskan kepada fitrah manusia yang cenderung kepada hidup beragama maka bidang perubatan juga sangat berkait rapat dengan agama yang dianuti oleh umat manusia malahan pengaruhnya begitu berperanan dalam amalan-amalan perubatan.[13]

---

[12] Penekanan rawatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah lebih kepada penggunaan metode keagamaan bagi mengatasi penyakit-penyakit rohani. Manakala bagi penyakit-penyakit jasmani pula penggunaan metode *al-adwiyah min jinsi al-aghdhiyah* iaitu; tabiat pemakanan dan *'ādat al-'ārab* iaitu; pengaruh persekitaran, *al-adwiyah al-mufradah* iaitu; ubatan tunggal, asli, murni atau bukan sebatian dan ramuan sebagai suatu metode yang sangat diberi keutamaan oleh beliau. Sebaliknya, penggunaan metode *al-adwiyah al-murakkabah* atau *aqrabādhin* iaitu; ubatan sebatian dan pembedahan menurut beliau sebagai suatu kaedah atau langkah pilihan yang terakhir.

[13] Ajaran-ajaran agama selain Islam juga tidak terkecuali dalam hal ini. Contohnya perubatan Ayurveda yang dikaitkan dengan kepercayaan Hindusime. Ia dianggap oleh ramai sarjana sebagai sains penyembuhan tertua, Ayurveda adalah satu pendekatan yang holistik kepada kesihatan yang direka untuk membantu orang ramai hidup lama, kehidupan yang sihat dan seimbang. Istilah ayurveda diambil dari perkataan Sanskrit 'ayur', yang bererti 'hidup' atau 'jangka hayat', dan 'veda', bermakna 'pengetahuan' (science of knowledge). Ia telah diamalkan di India untuk sekurang-kurangnya 5,000 tahun lampau dan baru-baru ini telah menjadi popular dalam budaya Barat. Prinsip asas Ayurveda adalah untuk mencegah dan merawat penyakit dengan mengekalkan keseimbangan dalam badan, minda, kesedaran dan melalui minum yang betul, pemakanan dan gaya hidup, serta ubat-ubat herba. Lihat selanjutnya dalam: http://www.umm.edu/altmed/articles/ayurveda-000348.htm#ixzz1w9achTkb. Capaian pada 28/5/2012. Begitu juga dengan amalan perubatan dalam kalangan masyarakat di Tibet berkait rapat dengan kepercayaan Buddha. Bonnie Pasqualoni dalam tulisannya, *The Art of Healing: A Tibetan Buddhist Perspective* membuat kesimpulan dalam tulisannya antara lain menyebut: "Seni penyembuhan Tibet adalah satu tradisi yang sangat canggih yang amalannya telah berjaya bertahan dengan peredaran masa. Perubatan Buddha di Tibet menekankan pendekatan yang bersepadu untuk memahami punca dan rawatan penyakit. Ia memerlukan pemahaman yang mendalam perihal saling-hubungan antara fizikal, emosi dan metafizikal seperti yang dialami pada makrokosmik sejagat dan tahap manusia

University of Malaya

Islam sebagai satu sistem hidup yang melengkapi segenap aspek telah menjadikan bidang perubatan sangat dipengaruhi oleh tuntutan *al-dīn*. Pengaruh agama ini begitu signifikan apabila ditelusuri kesungguhan, keupayaan dan penguasaan ulama dan para ilmuwannya dalam usaha mereka memperkasakan khazanah ilmu. Karya-karya yang mencakupi pelbagai bidang ilmu dihasilkan sesuai dengan kehendak dan tuntutan agama. Begitu juga dengan bidang perubatan, terdapat banyak karya berkaitan bidang ini telah dihasilkan oleh tokoh-tokoh ulama dan ilmuwan Islam dalam bentuk disiplin ilmu yang lebih dikenali sebagai *al-Ṭibb al-Nabawīyy*[14] seiring dengan perkembangan penulisan bidang-bidang ilmu yang lain.

Zaman mutakhir ini menyaksikan banyak fenomena penyakit yang melanda umat manusia samada melibatkan dunia Islam atau sebaliknya. Berbagai kajian dan penyelidikan dilakukan dalam usaha untuk mengatasinya. Namun pelbagai penyakit baru muncul dan terpaksa dihadapi. Kemelut ini sukar untuk dibebaskan kerana masyarakat kini lebih suka mencari jalan mudah untuk menyelesaikan masalah mereka dengan ukuran nilai kebendaan semata-mata tanpa merujuk kepada punca penyakit dan nilai-nilai yang bersifat spiritual. Apabila ditelusuri dengan penelitian yang cermat dapat dipastikan bahawa pendekatan perubatan moden sangat dipengaruhi oleh konsep *epistimologi* Barat yang meletakkan ukuran rasional akal sebagai sumber paling utama dan bukannya wahyu. Justeru,

---

mikrokosmik. Kepentingan perubatan Buddha sebagai penyembuh terunggul di Tibet untuk membebaskan individu daripada penderitaan, membayangkan satu metafora teladan bagi unsur-unsur mistik lagi universal yang wujud dalam tradisi penyembuhan. Tradisi yang benar-benar menekankan pendekatan holistik terhadap masalah penderitaan, kedua-dua individu iaitu, kesengsaraan dan penderitaan sebagai syarat sejagat." Lihat selanjutnya dalam http://dharma-haven.org/tibetan/tibetan-art-of-healing.htm, capaian pada 28/5/2012.

[14] Keprihatinan para ilmuan terhadap perubatan Nabi dapat dibuktikan dengan sebilangan ulama hadis menghimpunkan sejumlah hadis berkaitan perubatan nabi dalam satu bab khusus yang kebanyakkannya dimuatkan dalam kitāb al-Ṭibb. Ulama hadis yang tersebut antaranya; al-Bukhārī (m. 256H), Muslim (m. 261H), Abū Dāwud (m. 275H), al-Tirmidhī (m.279H), Ibn Mājah (m. 273H) dan al-Nasā'ī (m. 303H). Al-Nasimī mencatatkan bahawa terdapat 21 orang ilmuwan Islam yang mengarang kitab khusus tentang perubatan Nabi bermula sejak pertengahan abad kedua Hijrah. Lihat al-Nasīmī, Mahmud Nāzim, (1987), *al-Ṭibb al-Nabawī wa al-'Ilm al-Ḥadith*, Cet. 2, Muassasat al-Risālah, Beirūt, hlm. 30-35. al-Bārr pula mencatatkan jumlah keseluruhannya melebihi 30 orang penulis. Lihat al-Bārr, Muḥammad 'Alī (1988), *Hal Hunāka Ṭibb al-Nabawī?* Dār al-Sa'ūdiyyah, Jeddah, hlm. 12-23.

University of Malaya

keseluruhan aspek yang dibangunkan dalam tamadun mereka membuktikan keutamaan sumber *epistimologi* tersebut dan tergambar dalam *worldview* umum masyarakat Barat.

Konsep sakit dan penyakit adalah sebahagian daripada kehidupan manuia yang mesti dihadapi. Al-Quran dalam beberapa ayatnya seringkali menyebut istilah *shifā'* (penyembuhan). Apabila wujud konsep penyembuhan, maka sudah tentu pula ada konsep sakit dan penyakit serta cara menanggani penyakit tersebut yang dikenali sebagai terapi atau kaedah rawatan. Oleh kerana bentuk penyakit itu pula terdiri daripada penyakit fizikal dan penyakit rohani (spiritual)[15] maka kaedah terapi terhadapnya juga berbeza. Namun, dengan memahami konsep kebersilangan, *al-Ishtibāk* atau *interweaving* maka manusia tidak akan sihat tanpa kebersilangan antara keduanya iaitu jiwa dan badan.[16]

Penyakit rohani memberi kesan kepada penyakit fizikal. Aspek seperti marah, dengki dan seumpamanya daripada sifat-sifat mazmumah boleh menegangkan saraf seseorang dan ini membawa kepada peningkatan tekanan darah dan menganggu cara berfikir yang lurus. Tekanan rohani (emosi) seperti ini membawa kepada gangguan fizikal seperti tekanan perasaan (*stress*) yang bersangatan, hilang selera makan dan pastinya melibatkan aspek fizikal yang lain. Selain daripada itu, keterlaluan mengikut 'nafsu' dalam segenap sifat mazmumah adalah punca utama kepada penyakit fizikal. Umpamanya nafsu makan dan nafsu marah. Justeru Islam menyarankan agar bersikap adil, sederhana dan memberikan hak badan akan keperluannya berteraskan adab dan tatacara syarak.[17]

Apabila manusia menyimpang dari fitrah yang Allah SWT telah tetapkan baginya lantaran terdorong dengan unsur-unsur 'kebumian' dan mengabaikan unsur-unsur

---

[15] Lihat, Ramli Awang, Zulkiflee Haron dan Mohd Nasir Ripin, (2012), *Sains Tamadun Islam*, Penerbit UTM Press, Skudai, Johor, hlm. 71.

[16] Malik Badri, (1998), Abū Zayd al-Balkhī: a genius whose psychiatric contributions needed more than ten centuries to be appreciated, *Malaysian Journal of Psychiatry*, 6(2): 48-53. Lihat Nurdeen Deuraseh, "The emergence and objective of Islamic medicine ", dalam *al-Shajarah*, vol. 9, no. 1, (2004): 95-121 dan "Physical medicine and spiritual medicine in Islam: an interweaving" dalam *The Yale Journal for Humanities in Medicine*, 19 Januari 2007 di alamat http:yjhm. Yale.edu/essays/ ndeuraseh3.htm. Capaian pada 28/5/2012.

[17] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 287.

University of Malaya

kerohanian, maka ia sebenarnya telah memasuki sempadan penyakit. Mereka tidak memperoleh kedamaian dan ketenteraman, lantaran kedamaian itu hanya berpunca dari aspek rohani. Al-Qaradawī memetik tulisan Ibn Qayyim dalam *Madārij al-Sālikin* yang menegaskan hal ini:

> "Dalam hati ada kekusutan, tidak akan terungkai kecuali bertemu Allah.
> Padanya ada ketakutan, tidak akan hilang kecuali berjinak-jinak dengan-Nya.
> Padanya ada kesedihan, tidak akan hilang kecuali bergembira dengan makrifat kepada-Nya, dan benar pergaulan dengan-Nya.
> Padanya ada keluh kesah, tidak akan damai kecuali berhimpun dan lari ke arah-Nya.
> Padanya ada api yang menyala, tidak akan padam kecuali *reḍā* dengan perintah-Nya, larangan-Nya dan ketentuan-Nya, 'memeluk' kesabaran hingga waktu bertemu dengan-Nya.
> Padanya ada kehendak tiada batasan, kecuali mencintai-Nya dan kembali bertaubat kepada-Nya, sentiasa mengingati-Nya, benar keikhlasan untuk-Nya, yang kalau diberikan dunia serta isinya nescaya tiadalah mencukupi keperluan itu selamanya." [18]

Pada zaman Rasulullah s.a.w. masih hidup telah dikenali kaedah merawat kecederaan fizikal. Umpamanya dalam peperangan Uhud, apabila Nabi s.a.w. mengalami patah gigi dan kecederaan di kepalanya hingga mengalirkan darah. Ketika itu Fatimah r. ha. telah mengambil sejenis tumbuh-tumbuhan dan membakarnya hingga hangus, abunya kemudian disapukan pada tempat luka itu bagi memberhentikan pendarahan.[19]

Selain daripada itu terdapat juga rawatan dengan menggunakan *ruqyah* (jampian) apabila penyakit itu berkaitan dengan gangguan makhluk halus. Ini dapat dikesan daripada hadis sehubungan pertanyaan seseorang sahabat 'Auf bin Mālik al-Ashja'ī r.hu kepada Nabi s.a.w. berkenaan jampi, ujar beliau:

كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ فَقَالَ اعْرِضُوا عَلَيَّ رُقَاكُمْ لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرْكٌ

[18] Yūsuf al-Qaradawī, (t.th), *al-Imān wa al-Ḥayāt*, Dār al-Ma'rifah, Dār al-Bayḍā', hlm. 97-98. Lihat juga dalam Ramli Awang, (1997), *Tasawwur Rabbani Menurut Al-Qur'an dan al-Sunnah*, al-Hidayah Publisher, Kuala Lumpur, hlm. 107-108.
[19] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 287.

University of Malaya

> Maksud: *"Adalah kami berjampi pada zaman jahiliyah, lalu kami bertanya: Wahai Rasulullah! Bagaimana pendapatmu berhubung dengan perkara itu." Sabdanya:"Bentangkanlah oleh kamu akan jampi-jampi kamu itu. Tiada kesalahan pada jampi itu selagi tidak ada padanya perkara-perkara syirik."*[20]

Masyarakat Barat yang begitu dikuasai oleh materialisme dan individualisme semakin meminggirkan nilai spiritual atau agama.[21] Sebahagian besar daripada mereka tidak memerhatikan bahawa ada beberapa rawatan dan terapi kejiwaan yang merujuk dan sangat berkait rapat dengan keutamaan nilai agama dan spiritual dalam usaha menyembuhkan penyakit. Falsafah mereka tentang kehidupan dan kebudayaan yang dianggap 'standard' nilainya jelas berbeza dengan masyarakat Islam. Namun pendekatan yang ditampilkan telah mewarnai sebahagian masyarakat Islam dalam menangani fenomena yang berlaku.

Dalam tradisi ilmu perubatan Islam, nilai-nilai kerohanian dianggap berperanan penting dan berkait erat dengan kemunculan penyakit jasmani. Hal ini telah diketengahkan oleh Ibn Qayyim yang antara lain menegaskan:

> Bahawa kedudukan antara ilmu perubatan yang diwahyukan berbanding perubatan kedoktoran umpama kepelbagaian ilmu yang mereka miliki dengan pengajaran yang di bawa oleh para nabi. Kedapatan terapi-terapi yang tidak dapat difikirkan oleh ahli intelektual dan para doktor bahkan keilmuan dan analogi-analogi deduktif mereka tidak mampu menandinginya. Terapi-terapi kejiwaan, kerohanian, kecekalan hati, keimanan, bertawakkal dan berlindung kepada Allah SWT, bersedekah, berdoa, bertaubat, beristighfar, berbuat baik sesama makhluk, memberi pertolongan kepada yang memerlukan dan melepaskan kesengasaraannya. Kaedah perubatan ini telah digunakan dengan jayanya oleh masyarakat dalam kepelbagaian agama dan kepercayaan. Maka dapat diperhatikan bahawa melalui kaedah ini telah memberikan kesan yang

[20] Hadis diriwayatkan oleh Abū Ḥūṣāyn Muslim bin al-Hajjāj al-Qushaīrī al-Naisāburi, (t.th.), *Sahih Muslim* Kitāb al-Salām, Bāb Lā Ba'sa bī āl-Rūqā Mā Lam Yakun fīhi Syirq, no. Hadis 4089, Dār al-Fikr, Beirut dan Abū Dawūd, Sulaiman bin al-Ash'ath al Sijistānī al-Azdī. (t.th.). *Sunan Abī Dawūd*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Mā Jā' fī āl-Rūqā, no. Hadis 3389, Dār al-Fikr, Beirūt.

[21] Bagaimana pun dalam beberapa dekad mutakhir ini muncul satu kesedaran baru dalam kalangan segelintir para ilmuwan (saintis) di Barat (Amerika) berhubung pentingnya nilai agama dikaitkan dengan agama, sehingga tertubuhnya Centre for Theology and Natural Sciences pada tahun 1980-an. Lihat selanjutnya dalam Ramli bin Awang, Zulkiflee bin Haron dan Mohd Nasir bin Ripin (2012), *Sains Tamadun Islam*, Penerbit UTM Press, Skudai, Johor Bahru.

University of Malaya

tidak dapat dicapai hanya berdasarkan kepada ilmu sains, ujikaji dan analogi-analogi deduktif yang digunakan.[22]

Kenyataan Ibn Qayyim di atas tidak bermaksud beliau menolak kaedah perubatan yang diasaskan oleh Galen[23] tetapi beliau mempersoalkan mengapa perubatan fizikal ini perlu diutamakan berbanding perubatan kerohanian dan kejiwaan yang menjadi punca utama penyakit.

Usaha penyembuhan yang dilakukan melalui pendekatan perubatan moden kebanyakkannya lebih tertumpu kepada merawat penyakit (fizikal) sebaliknya kurang merujuk kepada penyakit (rohani) para pesakit yang berkait rapat dengan penelitian terhadap konsep diri manusia sendiri.[24]

Tidak dapat dinafikan bahawa kefahaman yang jelas terhadap aspek kemanusiaan dan nilai yang dimilikinya amat membantu untuk mengenalpasti punca penyakit dan rawatannya serta terapi yang sesuai untuknya. Upaya mengetahui punca penyakit tidak hanya tertumpu kepada satu aspek sahaja, bahkan amat memerlukan kepada kesedaran dan pemerhatian yang mendalam lagi menyeluruh meliputi aspek jasmani, emosi, rohani dan

---

[22] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 11.

[23] Di kalangan orang Greek kuno doktor pertama yang masyhur ialah Hippocrates. Beliau diberi julukan sebagai bapa perubatan. Diskripsi beliau tentang penyakit dan bakat klinikal meyebabkan beliau diberi julukan nama tersebut. Beliau dirujuk sebagai model doktor dan amalan akhlaknya dalam perubatan dinamakan "Hippocratic Oath" yang para doktor perlu mengangkat sumpah memulakan kariernya sebagai doktor. Perubatan Greek muncul di Italy pada tahun 124 sebelum Masehi. Asclepiades seorang tabib terkenal minatnya dalam penyakit mental. Selain beliau ialah Galen, seorang doktor terkenal selepas Hippocrates. Adalah dikatakan beliau ini (Galen) adalah orang yang pertama melakukan ujikaji dalam bidang fisiologi. Galen banyak mengembara dalam karier perubatannya dan menjadi ketua doktor di Rom dalam tahun 164 M. Galen begitu termasyhur sebagai seorang sarjana dan juga doktor terlatih. Beliau telah membina sistem perubatan yang dengan sistem tersebut membolehkan beliau mencadangkan jawapan kepada setiap persoalan dan menghuraikannya mengenai fenomena yang berlaku. Kecekapan sistem ini dan barangkali juga oleh teleologi Galen benar-benar menarik kepada generasi yang menggantikannya. Hasilnya, telah menjadi semacam satu kecenderungan kepada para doktor kemudian mengabaikan investigasi asal dan hanya bergantung kepada otoriti Galen sebagai gantinya. Galen mengajar bahawa darah melintasi dari kanan ke kiri bilik jantung di hati menerusi liang yang tidak kelihatan (invisible pores) serta tidak mengambil kira peredarannya dalam paru-paru. Hal ini dijelaskan oleh Ibn Nafis kemudiannya. Lihat Zulkiilee bin Haron et al. (2012), *Sains Tamadun Islam*, Penerbit, UTM Press, Universiti Teknologi Malaysia, Johor Bahru, hlm. 69.

[24] Ahmad Taha, (1992), *Kedoktoran Islam*, Terj. Ismail Ibrahim, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, Kuala Lumpur, hlm. x-xi.

University of Malaya

intelek.[25] Keterikatan dan hubungan yang sangat rapat antara aspek-aspek tersebut perlu dikaji dan diperhalusi supaya rawatan dan terapi yang sesuai mampu dihasilkan bagi meraih penyembuhan yang benar-benar berkesan.

Di sebalik perubatan moden kedapatan segelintir masyarakat yang berpegang kuat dengan pendekatan perubatan tradisional untuk menyelesaikan penyakit yang berkaitan biologikal manusia dan penyembuhan penyakit spiritual atau gangguan metafizik. Dalam hal ini mereka lebih cenderung kepada pendekatan dukun, pawang atau bomoh. Bersandarkan kepada alasan sebagai usaha untuk memperolehi penyembuhan maka pilihan pendekatan tersebut dijadikan landasan rujukan.

Sehubungan dengan ini juga, timbul kaedah perubatan yang dikenali sebagai perubatan *altenatif*.[26] Pendekatannya yang menggabungkan metode perubatan saintifik dan metafizik seolah-olah suatu percubaan mengimbangi kaedah perubatan yang sedia ada. Ketika mengulas persoalan tersebut, Māhir Ḥasan Maḥmūd menegaskan antara lain bahawa di sinilah pentingnya suatu kajian ilmiah terutama dalam bidang ilmu farmakologi (ilmu tentang ubat-ubatan), yang menuntut adanya usaha penggabungan antara pengubatan moden dan pengubatan tradisional agar dapat memperoleh daftar ubat-ubat baharu dari bahan-bahan 'nabati'[27] dan rerumput yang memiliki peranan penting lagi mendasar dalam dunia perubatan.[28]

---

[25] Perubatan dan terapi yang merangkumi pemeliharaan keseluruhan terhadap aspek kemanusiaan ini menjadi inti kepada perbincangan di dalam *al-tibb al-nabawi*. Kenyataan ini dapat dilihat melalui pengklasifikasian penyakit menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zad al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 5-10. Ia diperkukuhkan lagi dengan saranan Abu Abdillah Muhammad al-Dhahabi, *1961*, dalam *al-Ṭibb al-Nabawī*, Kaherah, hlm. 139-140.

[26] Istilah perubatan altenatif telah menjadi satu trend dalam masyarakat hari ini. Penulis berpendapat adalah perlu untuk dinilai semula atau dimurnikan dengan roh Islam. Ini disebabkan mungkin terdapat unsur-unsur yang mengelirukan atau pendewaan terhadap berbagai bentuk pengobatan moden. Selain itu istilahnya juga dikombinasikan dengan perkataan alternatif.

[27] Istilah bahasa Arab *nabati* merujuk kepada tumbuh-tumbuhan. Dalam hal ini Allah SWT selaku Rabb al-'Ālamīn telah menumbuhkan berbagai jenis dan spesis tumbuhan. Semua itu tidak dijadikan sia-sia bahkan banyak manfaatnya untuk manusia. Antara jenis-jenis herba yang boleh dijadikan ubat-ubatan. Lihat selanjutnya dalam tulisan Khalid Gadd, (2011), *Ensiklopedia Pengubatan Herba: Terapi Alternatif Kedoktoran Islam*, terj. Fadzilah binti Mohd Arif, Al Hidayah House of Publishing Sdn Bhd, Batu Caves,

University of Malaya

Realitinya, dalam keghairahan untuk mencapai matlamat penyembuhan berlaku pula pengabaian terhadap tuntutan keagamaan yang mengutamakan pemeliharaan akidah dan mesti bertepatan dengan tuntutan syarak. Oleh hal yang demikian adalah perlu kepada suatu usaha untuk mempastikan bidang perubatan dan rawatan yang dilaksanakan sesuai dengan inspirasi al-Quran dan al-Sunnah agar matlamat penyembuhan dapat direalisasikan bahkan kaedah yang digunakan pula jelas dihalalkan. Namun, penguasaan terhadap seluruh metodologi kenabian dalam bidang perubatan akan dapat disempurnakan lagi apabila kefahaman yang sebenar diperolehi dan pada masa yang sama mampu pula menguasai perkembangan ilmu kedoktoran secara umum.

1.4 PERNYATAAN MASALAH

Bidang perubatan dalam Islam mencakupi seluruh ilmu pengetahuan bahkan menjadi keperluan untuk semua bidang ilmu khususnya perubatan kenabian dimurnikan dan dikaji kembali sehingga menepati dan selaras dengan karakter Islam.

Realiti kehidupan masyarakat dunia sekarang di hambat dengan meningkatnya peratusan jenayah yang melibatkan diri, keluarga mahupun masyarakat walaupun bidang psikologi moden lebih berpengaruh. Situasi demikian menggambarkan bahawa terdapat kelemahan ilmu psikologi moden Barat untuk mengatasi permasalahan ini. Hal ini sangat berkait rapat dengan metode terapi kejiwaan yang tidak dilakukan secara berkesan kerana mengabaikan metode al-Quran dan sunnah Rasulullah s.a.w. sebagai metode yang paling sesuai dengan fitrah manusia[29] dan dilakukan tanpa diskriminasi terhadap kepercayaan yang dianut.

Selangor Darul Ehsan. Lihat juga Ong Hean Chooi (2006), Tumbuhan Liar: Khasiat Ubatan dan Kegunaan Lain, Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd, Kuala Lumpur.

[28] Mahir Hasan Mahmud Muhammad, *Mukjizat Kedokteran Nabi*, hlm. 74.

[29] Metode yang bersumberkan wahyu bertepatan dengan metode alami dan berjalan selaras dengan teori ilmiah yang benar dan merujuk kepada faktor kecerdasan manusia. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 11.

University of Malaya

Antara aspek yang menarik untuk dikaji dalam bidang ini ialah konsep penyembuhan *al-shifā'* melalui pendekatan terapi dalam usaha menangani pelbagai penyakit yang sangat dipengaruhi oleh fenomena persekitaran dan adat kebiasaan manusia yang salah. Kaedah perubatan dalam Islam mempunyai pengertian dan pendekatan yang berbeza berbanding perubatan lain sebagai memenuhi tuntutannya yang mementingkan keseimbangan terhadap penjagaan rohani dan jasmani.

Bidang perubatan hari ini banyak dibantu oleh kecanggihan sains dan teknologi lebih tertumpu kepada usaha rawatan dan terapi fizikal atau jasmani. Namun nilai dalaman manusia yang mampu menjadi penjana utama kepada rawatan dan terapi yang lebih berkesan kurang mendapat tumpuan. Penghasilan ubat-ubatan berperanan meredakan kesakitan atau penyakit namun tidak dalam bentuk penyembuhan yang terarah kepada rawatan dan terapi pesakit. Hakikatnya, nilai kekuatan dalaman yang ada dalam diri manusia mungkin mampu menjadi perawat dan terapi ke arah penyembuhan yang lebih berkesan tidak diberi perhatian. Justeru persoalan kajian ini difokuskan kepada: Apakah konsep sebenar *al-shifā'* dalam al-Quran menurut perspektif Ibn Qayyim dan bagaimana beliau menjadikannya sebagai metode terapi penyembuhan penyakit?

1.5 OBJEKTIF KAJIAN

Antara objektif kajian ini ialah:

1.5.1 Mengetahui biodata ringkas Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

1.5.2 Mengetahui pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah terhadap konsep penyembuhan (*al-shifā'*) dan penyakit (*maraḍ*) dalam al-Quran dan Sunnah.

1.5.3 Menilai metode dan prinsip umum terapi dalam pemikiran perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah

University of Malaya

1.5.4 Mengemukakan metode-metode terapi *al-shifā'* dalam pemikiran perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

1.5.5 Mengemukakan model metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

1.5.6 Menjelaskan elemen-elemen yang perlu dihindari dalam praktik terapi *al-shifā'* menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

1.6 PERSOALAN KAJIAN

Persoalan-persoalan dalam kajian ini ialah:

1.6.1 Siapakah al-Imam Ibn Qayyim al-Jawziyyah?

1.6.2 Apakah pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengenai konsep penyembuhan (*al-shifā'*) dan penyakit (*maraḍ*) menurut al-Quran dan Sunnah?

1.6.3 Apakah metode dan prinsip umum terapi dalam pemikiran perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah?

1.6.4 Bagaimanakah bentuk metode-metode terapi *al-shifā'* menurut pemikiran perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah?

1.6.5 Bagaimanakah bentuk model metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

1.6.6 Apakah elemen-elemen yang perlu dihindari dalam praktik terapi *al-shif\ā'* menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah?

1.7 BATASAN KAJIAN

Kajian ini dibataskan kepada beberapa perkara berikut:

1.7.1 Memperkenalkan biodata ringkas Ibn Qayyim serta karya-karyanya. Perolehan daripada kajian berkaitan biodata tokoh ini amat diperlukan untuk pengkaji melakukan penilaian tentang pengaruh suasana persekitaran yang melatari kehidupan beliau terhadap keilmuan, pemikiran dan keperibadiannya. Penelitian terhadap pengaruh guru-guru dan murid-murid serta hasil sumbangan karya

University of Malaya

penulisan Ibn Qayyim khususnya berkaitan bidang yang dikaji juga berkepentingan bagi menjelaskan pemikiran beliau sebagai tokoh *kibār al-ulama'* dan ilmuwan pada zamannya.

1.7.2 Menghuraikan konsep penyembuhan berdasarkan kepada enam *Āyāt al-Shifā'* yang secara langsung mengandungi perkataan *Shifā'* atau pecahan dari akar katanya menurut perspektif Ibn Qayyim. Perbincangan konsep penyembuhan ini kemudiannya diimplimentasikan dalam metode-metode dan model terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim.

1.7.3 Menghuraikan konsep *al-Shifā'* dan penyakit menurut al-Quran dan Sunnah dari perspektif Ibn Qayyim. Menerusi hujah-hujah Sunnah yang ditekuni maka huraian konsep *al-shifā'* berdasarkan enam *Āyāt al-Shifā'* dalam kajian ini dapat diperhalusi dan dimurnikan lagi.

1.7.4 Mengemukakan metode dan prinsip umum dan khusus terapi dalam pemikiran perubatan Ibn Qayyim. Kajian ini berdasarkan kepada kitab-kitab tulisan beliau, khususnya yang berkaitan dengan bidang rawatan dan perubatan rohani[30] mahupun jasmani[31].

1.7.5 Mengemukakan model metode terapi *al-Shifā'* dalam pemikiran perubatan Ibn Qayyim berdasarkan kepada kitab-kitab tulisan beliau khususnya yang berkaitan dengan rawatan dan perubatan. Model tersebut dibina berdasarkan kepada keseluruhan hasil perolehan dan dapatan kajian yang tersebut di atas.

---

[30] Berkaitan terapi rawatan dan perubatan aspek kerohanian pengkaji berusaha mendapatkan bahan-bahan dengan merujuk kepada kepelbagaian karya-karya penulisan Ibn Qayyim yang berkaitan.

[31] Penilaian terhadap karya penulisan Ibn Qayyim berkaitan metode terapi dan rawatan serta penggunaan ubat-ubatan aspek jasmani pengkaji lebih merujuk kepada kitab beliau (1992), *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jilid keempat di samping karya-karya penulisan lain yang berkaitan. Pendekatan kaedah *ishtibāk* (kebersilangan) dan holistik yang mendasari keseluruhan rawatan dan perubatan mencorak gaya penulisan dalam kitab ini. Penerapan nilai penuh kerohanian diterapkan dalam hampir keseluruhan kaedah-kaedah rawatan dan perubatan yang dikemukan oleh Ibn Qayyim.

University of Malaya

1.8 HIPOTESIS KAJIAN

Penulis beranggapan bahawa kefahaman mengenai konsep penyembuhan yang dipraktikan oleh pengamal perubatan dalam kalangan masyarakat Islam perlu dikaji bagi memastikan apakah ia bertepatan dengan ajaran Islam atau sebaliknya. Kekeliruan terhadap konsep penyembuhan juga akan mempengaruhi kesan ke atas kaedah rawatan dan terapi yang diberikan oleh pengamal perubatan serta pesakit. Berdasarkan kepada kenyataan tersebut, hipotesis kajian ini terdiri daripada:

(H_{O1}) Kaedah penyembuhan melalui terapi yang berwadahkan Islam adalah sesuai kepada pengamal perubatan dan pesakit.

(H_{O2}) Kaedah terapi yang berwadahkan Islam merangkumi semua prinsip (*holistik*) sebaliknya kaedah terapi saintifik memerihalkan perkara-perkara yang lebih terperinci atau *juz'iyyah*

1. 9 SUMBANGAN SIGNIFIKAN

Kajian ini adalah signifikan kepada perkembangan ilmu dari aspek:

1.9.1 Mengemukakan prinsip-prinsip dan garis panduan umum bidang perubatan Islam bersumberkan al-Quran dan al-Sunnah.

1.9.2 Membentuk prinsip dan metode penyembuhan sebagai sumbangan untuk memartabatkan bidang perubatan Islam bersumberkan al-Quran dan al-Sunnah

1.9.3 Menjelaskan kemampuan Ibn Qayyim dalam menguasai bidang ilmu perubatan dan pengaruhnya ilmu tersebut terhadap pembentukan sahsiah keperibadian dalam kalangan umat Islam.

1.9.4 Mendedahkan kepada umum berkenaan perlaksanaan metode rawatan dan terapi Islam berdasarkan pemikiran Ibn Qayyim sebagai salah satu asas penyembuhan yang perlu diberi perhatian.

University of Malaya

1.9.5 Mendokumentasikan kaedah dalam rawatan penyakit berasaskan pengalaman dan pendekatan Ibn Qayyim selaku tokoh ulama terkemuka pertengahan abad kedelapan Hijriyyah.

1.9.6 Menanamkan kesedaran kepada umat Islam bahawa kaedah rawatan penyakit dalam Islam lebih luas dan dibina atas prinsip akidah serta syariat.

1.9.7 Memberi kefahaman kepada umat Islam bahawa kaedah terapi dalam perubatan moden bukanlah satu-satunya metode yang manusia perlu bergantung sepenuhnya kepada kaedah tersebut.

1.10 METODOLOGI KAJIAN

Bagi mencapai matlamat yang dinyatakan maka kajian ini menggunakan beberapa metodologi berikut:

1.10.1 Kajian kepustakaan. Kajian dibuat berdasarkan bahan-bahan penulisan Ibn Qayyim sebagai sumber primer, manakala buku-buku, jurnal, kertas kerja, majalah, petikan dan rencana akhbar serta bahan-bahan bertulis yang berkaitan dengan tajuk kajian dijadikan sebagai sumber skunder. Dapatan-dapatan yang diperolehi akan dianalisis dan dinilai secara kritis selaras dengan tajuk kajian.

1.10.2 S*ynchronic analysis dan diachronic analysis.* Maksud S*ynchronic analysis* ialah metode penganalisisan secara kepingan bagi memungkinkan penganalisisan maklumat ke atas sumber-sumber rujukan. Manakala *diachronic analysis* pula adalah analisis secara rantaian dan digunakan untuk memahami bentuk kaedah terapi Ibn Qayyim sebagai model penyembuhan berkesan dengan lebih jelas dan terperinci.

1.10.3 Analisis tematik. Metod ini melibatkan pencarian makna dan digunakan bagi mengenal pasti tema-tema serta bentuk-bentuk yang terkandung dalam teks

University of Malaya

pengarang.[32] Penggunaan kaedah ini juga bertujuan meneroka dan mengenal pasti hubungan yang pelbagai antara tema-tema yang berbeza untuk menghasilkan karya teks yang konsisten dan mudah difahami.[33] Kaedah analisis yang dijalankan tertumpu kepada metode terapi penyembuhan terhadap penyakit rohani dan jasmani sama ada melalui pemeliharaan kesihatan, rawatan mahupun ubatan yang terkandung dalam teks menerusi beberapa karya penulisan Ibn Qayyim. Pencariannya tidak terhad hanya kepada karya perubatan beliau sahaja bahkan berkaitan juga dengan penulisan-penulisan beliau yang lain. Justeru, penyelidik perlu mengenalpasti dan menghadkan bilangan tema yang secukupnya bagi menggambarkan data teks. Seterusnya, tema-tema yang dieskstrak daripada kandungan teks dijadikan asas untuk memahami kandungan keseluruhannya. Pendekatan ini perlu dilakukan untuk menghasilkan suatu analisisis yang lebih baik dan objektif.

1.10.4 Hermeneutik.[34] Penggunaan metode ini menjurus kepada suatu bentuk pemahaman terhadap isi teks yang ada dan tidak memadai hanya dengan menggunakan

---

[32] Philip J. Stone menjelaskan golongan yang menggunakan kaedah analisis tematik untuk mencari tema-tema daripada teks antaranya: *Clinicians, anthropologists, journalists, market researchers, and humanists are among the varied fook who have looked for term in text. …. Oftena thematic analysis of text is quite informal and involves "more or less" judgements rather than precise numerical measurements."* Lihat dalam Roberts, Carl. W. (1997), *Teks Analysis for the Social Sciences*, Taylor & Francis Group, London & New York, hlm. 35-36. Lihat juga dalam Taylor, S.J. & Bogdan, R., (1984), Introduction *to Qualitative Research Methods*: *The Search for Meanings*, John Wiley & Sons, New York. hlm 35-36.

[33] Terdapat perbezaan antara analisis kandungan (content analysis) dengan analisisi tematik seperti yang dijelaskan oleh Helene Joffe dan Lucy Yardley bahawa: "*Content analysis involves establishing categories and the counting the number of instances in which they are used in a text or image. It is a partially quantitative method, which determins and frequencies of the occurance of particular categories. Thematic analysis is similar to content analysis, but pays greater attention to the qualitative aspects of teh material analysed*." Lihat dalam Marks David & Yardley, Lucy, Ed. (2004), Research Methods for Clinical and Health Psychology, Sage, London, hlm. 56-58.

[34] Sehubungan dengan tema ini, sila rujuk Richard E. Palmer, (2005), *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, (terj.), Pustaka Pelajar, Yogyakarta. Secara filologi hermeneutik berasal daripada perkataan Greek. Kata namanya hermēnia yang bermaksud pentafsiran dan kata kerjanya pula hermēneuein bermaksud mentafsir merangkumi perbuatan menyebut, memperjelas dan menterjemah (to say, to explain, to translate). Lihat Palmer, Richard, E., (1977), Hermeneutics, Cet. ke-4, Northwestern University Press, Evanston, hlm. 12-45. Hermeneutik juga diertikan sebagai kajian terhadap prinsip-prinsip umum bagi sesuatu pentafsiran bertujuan untuk meneroka kebenaran dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Perkataan ini juga merujuk

University of Malaya

pendekatan penjelasan terhadap teks semata-mata. Metod ini digunakan lantaran banyak teks berkaitan perubatan Ibn Qayyim lebih bersifat penjelasan mengenai panduan Nabi s.a.w. Dengan ertikata lain, keseluruhan dapatan teks yang dipaparkan oleh Ibn Qayyim perlu dianalisis melalui pendekatan hermeneutik. Jelasnya, penggunaan kaedah ini sebagai kajian terhadap prinsip-prinsip umum bagi sesuatu pentafsiran adalah bertujuan untuk meneroka kebenaran dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Hal ini boleh dilakukan sepertimana yang dinyatakan oleh Ricoeur Paul dan Newton K.M dalam tulisan mereka. Iaitu menginterpretasi teks dengan kecenderungan yang menjurus kepada suatu pemahaman berbanding penjelasan dalam maksud pendekatan yang lebih umum dan tidak terikat dengan mana-mana teori tokoh tertentu, perbezaan pandangan dan pertentangan idea dalam menjelaskan kaedah ini.[35]

1.10.5 *Philosophical interpretation*. Metode interpretasi berfalsafah ini bertindak sebagai pengukuhan dan sokongan kepada kaedah hermeneutik sebelumnya. Pengoperasian pendekatan ini dilakukan menerusi empat struktur utama iaitu dengan mengenalpasti struktur tematik (thematical structure), struktur retorik atau teknik

---

kepada pembacaan secara mendalam terhadap teks sastera dan falsafah setelah melalui empat peringkat perkembangan sebelumnya iaitu: tafsiran secara harfiah (*literal: asserting that the text is to be interpreted according to the 'plain meaning'*), prinsip-prinsip moral *(ethical principles*), simbolik (*allegorical*) dan ramalan (*mystic*). Lihat *Webster's New Explorer Desk Encyclopedia*, (2003), Federal Street Press, a division of Merriam-Webster, Incorporeted, Springfield, hlm. 552-553. Menurut Sachiko Murata, *ta'wil* (*hermeneutika esoteris*) adalah metodologi yang sangat popular dalam kalangan ahli hikmah. Sachiko Murata, (1992), *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, State University of New York, USA, terj. bahasa Indonesia oleh Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, (1998), *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Pustaka Mizan, Bandung, hlm. 300. Cyrill Glassē menjelaskan perbezaan antara *ta'wīl* dengan *tafsīr* ujarnya, *ta'wīl* merupakan model interpretasi al-Quran secara alegorik dan simbolik, khususnya penafsiran yang menghuraikan pengertian al-Quran yang sangat dalam (*inword*), iaitu ajaran-ajaran yang bercorak batiniyah. Bagi Glassē, *ta'wīl* menjadi pelengkap *tafsīr*. *Tafsīr* - berbeza dengan *ta'wīl* – memberi penekanan terhadap makna luar (*outword*) dan situasional. Dalam pemikiran Islam, *tafsīr* lebih mendominasi daripada *ta'wīl*. Pendekatan kaedah *ta'wīl* dikembangkan oleh kelompok sufi yang jumlahnya secara relatif lebih kecil dibandingkan kebanyakan ulama, ahli falsafah mahupun teologi. Glassé kemudian menyimpulkan bahawa *ta'wīl* adalah model interpretasi alegoris terhadap al-Quran. Lihat Glasse, Cyril, (1999), *Ensikolopedia Islam (Ringkas*), Raja Grafindo, Jakarta, hlm. 410.

[35] Ricoeur, Paul, (1981), *Hermeneutics and the Human Science*, Press Syndicate of the University of Cambridge, New York, hlm. 43 dan Newton, K. M., (1990), Interpreting the Text: A Critical Introduction to the Theory and Practice of Literary Interpretation, Harvester Wheatsheaf, New York, hlm. 40.

University of Malaya

pemakaian bahasa secara berkesan dalam penulisan (rhetorical structure), struktur linguistik (linguistic structure) dan yang terakhirnya hubungan dalaman antara teks (inter-relationship).[36] Keseluruhan struktur utama proses interpretasi yang tersebut berfungsi sebagai garis panduan bagi mempastikan pengkaji dapat memahami maksud teks dalam usaha mengenalpasti tujuan dan mendekati makna teks yang ingin disampaikan oleh penulis. Hal ini kerana makna teks adalah milik mutlak bagi seorang penulis selaku pengarang teks yang dikaji. Namun, secara teknikalnya, istilah maksud teks mempunyai hubungan dengan makna teks dalam ertikata yang berbeza. Makna teks adalah milik mutlak Ibn Qayyim sebagai penulis dan hanya beliau yang mengetahui makna sebenar teks yang ditulis. Manakala maksud teks pula merujuk kepada kefahaman pengkaji sebagai seorang yang meneliti teks tersebut untuk sampai kepada tujuan dan makna teks yang disampaikan oleh beliau berdasarkan sumber-sumber penulisan beliau.

1.10.6 *Historical approach*. Iaitu mengambil kira pendedahan fakta-fakta sejarah yang sedia ada bagi melihat gambaran menyeluruh (*world view*) penglibatan Ibn Qayyim dalam terapi perubatan berdasarkan pemikiran beliau berhubung konsep *al-shifā'* menurut al-Quran. Metode ini selaras dengan cara al-Quran yang mendedahkan kebanyakan fakta yang bersifat sejarah masa lalu bertujuan memberi pengajaran dan teladan kepada umat manusia (*laqad kāna fī qaṣaṣihim 'ibratun li ulil Albāb* – Surah *Yusuf*, 12:111). Pendekatan ini mengambil kira prinsip dan peraturan yang diaplikasikan dalam interpretasi falsafah terhadap sejarah dan bertolak daripada andaian bahawa sejarah ditentukan oleh beberapa peraturan. Hal ini memerlukan pengolahan yang tepat terhadap masa, tempat dan peristiwa yang berlaku. Metode

[36]Palmer, Richard, E., (1969), *Hermeneutics*, hlm. 242-252 dan Ricoeur, Paul, (1981), *Hermeneutics and the Human Science*, hlm. 132.

University of Malaya

ini juga melibatkan penjelasan secara rasional dan usaha meneroka kaedah bagi menentu-pasti peristiwa yang terjadi. Selanjutnya menjejaki suatu makna daripada kejadian tersebut bagi dibawa ke dalam perhitungan rasional (logik) yang dengannya boleh memberi panduan untuk masa hadapan.[37]

1.11 TINJAUAN LITERATUR

Tinjauan peringkat awal, pengkaji mendapati kajian atau tulisan mengenai konsep *al-Shifā'* menerusi metode terapi yang bersistematik berdasarkan kepada pemikiran perubatan Ibn Qayyim masih belum diterokai dan dikaji secara khusus. Namun, untuk merealisasikan objektif kajian ini, pengkaji mendapati banyak bahan dan kajian yang menyumbang dan berkaitan dengan tajuk yang telah dipilih. Berdasarkan penelitian, pengkaji menemui beberapa kitab sama ada klasik atau kontemporari yang turut menjadi rujukan maklumat dan perbandingan. Kajian atau penulisan sebelum ini secara umumnya lebih menumpukan kepada catatan biografi atau autobiografi Ibn Qayyim. Antara penulisan berkaitan yang dimaksudkan ialah:

1. Kitab *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* yang ditulis oleh seorang *mufassir* dan *muarrikh* tersohor iaitu Abū al-Fidā' al-Hāfiẓ Ismā'il Ibn Kathīr (m.774H).[38] Kitab ini menjadi rujukan sejarah yang berautoriti sebagaimana yang disepakati oleh para ilmuan Islam dalam mencatatkan biografi tokoh-tokoh ulama dan ilmuan Muslim. Berdasarkan pengamatan, pengkaji berpendapat bahawa rujukan berautoriti ini sangat menyumbang kepada penulisan ini kerana tokoh ini berpengalaman secara langsung sebagai murid kepada Ibn Qayyim. Justeru, pengalaman yang dimilikinya akan dapat

[37] Siddiqui, Abdul Hameed, (1969), *A Philosophical Interpretation of History*, revised edition, June, Idara Nashriyat-i-Islam, hlm. 2. Sehubungan dengan teman ini juga boleh dirujuk dalam tulisan Ishak Saat, (2007), *Ilmu Sejarah Antatra Tradisi dan Moden*, Karisma Publication Sdn. Bhd, Shah Alam.

[38] Abū al-Fidā' al-Hāfiẓ Ibn Kathīr, (1994) (tahkik) Aḥmad ʿAbd al-Wahab Fātih, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 14 juzuk, Kaherah: Dar al-Hadīth, jld. 14, hlm. 252.

University of Malaya

memberikan gambaran yang jelas lagi tepat mengenai suasana kehidupan semasa, pemikiran dan keilmuan gurunya.

2. *Ibn Qayyim al-Jawziyyah hayātuhu wa Athāruhu*[39] hasil penulisan Bakr bin ʻAbd Allāh Abū Zayd. Kitab ini menjelaskan tentang suasana yang berlaku semenjak kelahiran Ibn Qayyim, suasana semasa ketika beliau menjalani kehidupan dan pencarian ilmunya bermula sejak kecil sehinggalah detik-detik kematiannya. Penjelasan dalam kitab ini juga memperincikan sumbangan penulisan tokoh ini dalam pelbagai bidang sama ada yang dicetak ataupun tidak.[40]

3. Al-Ghunaymī dalam bukunya *Hayāt al-Imām Ibn Qayyim al-Jawziyyah*.[41] Skop perbincangan dalam penulisan beliau ini lebih menjurus kepada zaman yang dilalui oleh Ibn Qayyim meliputi aspek pergolakan politik dan usaha kebangkitan umat Islam khasnya dalam bidang pemikiran dan penguasaan ilmu.

4. *Ibn Qayyim al-Jawziyyah*: *Min Āthārihi al-ʻIlmiyyah*. Buku ini dihasilkan oleh al-Baqarī.[42] Penulisan buku ini turut memerihalkan aspek biografi Ibn Qayyim, suasana politik dan sosial yang berlaku, *rihlah ʻilmiyyah* beliau dan hubungan serta pengaruh gurunya Ibn Taimiyyah. Sumbangan Ibn Qayyim yang meliputi pelbagai bidang ilmu antaranya akidah, fikah, tasawuf, tafsir, bahasa, sastera, sirah, siasah dan falsafah juga turut dimuatkan dalam penulisannya ini.

---

[39] Bakr bin ʻAbd Allāh Abū Zayd, (1980), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Hayatuhu wa Atharuhu*, cetakan pertama, al-Riyāḍ al-Hilāl, hlm. 13.

[40] Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah menghasilkan karya penulisannya mencakupi pelbagai bidang menyebabkan penulis kitab *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Hayatuhu wa Atharuhu* ini menggunakan dua belas pendekatan dalam usaha mengkaji semua hasil karya tokoh ini. Penulis berpendapat usaha yang dilakukan membuktikan betapa luasnya penguasaan ilmu Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah sehingga dalam satu kitab mengandungi pelbagai bidang seperti kitab *Zād al-Maʻād fi Hadyi Khair al-ʻIbād* yang boleh terhasil kitab-kitab yang lain. Hal ini menampakkan keikhlasan tokoh ini membuka ruang kepada pengkaji-pengkaji lain memperkembangkan lagi idea yang telah dilontarkan. Lihat Bakr bin ʻAbd Allāh Abū Zayd (1980), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Hayātuhu wa Atharuhu*, hlm. 119 -198.

[41] Al-Ghunaymī, Muslim, (1977), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah hayātuhu wa Athāruhu*, al-Maktab al-Islāmī, Damsyiq.

[42] Al-Baqarī, Aḥmad Māhir, (1977), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah*: *Min Āthārihi al-ʻIlmiyyah*, Muassasat Shabāb al-Jamʻiyyah, Iskandariyyah.

University of Malaya

5. *Ibn Qayyim al-Jawziyya*h: *'Asruhu wa Manhajuhu wa Ārā'uhu fī al-Fiqh wa al-'Aqā'id wa al-Taṣāwuf.*[43] Buku ini ditulis oleh 'Abd al-'Aẓīm 'Abd al-Salām. Karya merakamkan biografi dan zaman yang dilalui oleh Ibn Qayyim. Di samping itu, perbincangan beliau juga menyentuh tentang pengaruh dan pemikiran Ibn Qayyim berkaitan bidang akidah, fikah dan tasawuf.

6. Lowry, Joseph E. & Stewart, Derin J dalam tulisan mereka berjudul *Essays in Arabis literary Biography: 1350-1850*. Karya ini memuat penulisan peninggalan tokoh ilmuwan Ibn Qayyim al-Jawziyyah yang hampir meliputi semua bidang ilmu membuktikan kedudukan beliau sebagai antara tokoh ulama dan ilmuwan terbilang.[44]

7. *Konsep tauhid dan sifat-sifat Allah menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah*. Satu kajian akademik yang telah dilakukan oleh Mohd. Takiyuddin Hj. Ibrahim dan merupakan disertasi peringkat Sarjana, di Universiti Malaya, Kuala Lumpur sesi 1999/2000. Kajian ini mengetengahkan pandangan dan perbahasan Ibn al-Qayyim berkenaan dengan konsep tauhid dan sifat-sifat Allah SWT sepertimana yang dinyatakan oleh al-Quran dan al-Sunnah serta pandangan ulama Salaf. [45]

8. Kajian lain dilakukan oleh Tamar Jaya bin Nizar berjudul: *Pemikiran Kalam Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Suatu Studi Analisis tentang Tuhan, Manusia dan alam Akhirat.* Kajian Peringkat Doktor Falsafah, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1999.[46] Beliau telah mengemukakan penilaian terhadap kecenderungan aliran pemikiran Ibn Qayyim yang merujuk kepada manhaj salaf dalam menyelesaikan permasalahan

---

[43] 'Abd al-'Aẓīm 'Abd al-Salām, Sharaf al-Dīn, (1967), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah*: *'Asruhu wa Manhajuhu wa Ārā'uhu fī al-Fiqh wa al-'Aqā'id wa al-Tasāwuf*, Maktabat Kulliyyāt al-Azhar.

[44] Lowry, Joseph E. & Stewart, Derin J., Ed. (2009), *Essays in Arabis literary Biography: 1350-1850*, Harrassowitz Verlag, Wiebaden, hlm. 205.

[45] Mohd. Takiyuddin Hj. Ibrahim, (2000), *Konsep tauhid dan sifat-sifat Allah menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, Disertasi Sarjana, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

[46] Lihat, Tamar Jaya bin Nizar, (1999), *Pemikiran Kalam Ibn Qayyim al-Jauziyyah: Suatu Studi Analisis tentang Tuhan, Manusia dan alam Akhirat*, Kajian Peringkat Doktor Falsafah, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

University of Malaya

akidah. Tokoh ulama dan ilmuan Muslim ini berusaha untuk memurnikan pemikiran golongan mutakallimin yang mengamalkan metode falsafah Yunani dan menjadikan ukuran rasional akal sebagai landasan utama atau ideologi dalam pemikiran akidah mereka. Penentangan yang dilakukan tidak bermakna beliau menolak metode rasional akal secara keseluruhannya malah natijah daripada kritikan terhadap ideologi tersebut telah membentuk metode pemikiran kalamnya yang tersendiri.

9. Iskandar bin Zulkarnain telah melakukan kajian bertajuk: *Metodologi Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Kitab al-Amthāl fī al-Qur'ān (Perumpamaan di dalam al-Qur'ān)*.[47] Penulisan ini berbentuk kajian teks untuk menganalisis kandungan kitab *al-Amthāl fī al-Qur'ān* hasil tulisan Ibn Qayyim. Kajian ini memberi tumpuan secara khusus kepada metodologi atau manhaj Ibn Qayyim dalam kitab tafsirnya. Di samping itu, penulis juga membincangkan faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran Ibn Qayyim dari aspek perkembangan intelektual dan spiritualnya seperti persekitaran, sosio politik dan budaya pembelajaran yang melatari kehidupan beliau.

10. Yāsin Khādir al-Ḥaddād telah membincangkan suatu pendekatan penulisan dan periwayatan sejarah yang digunakan oleh Ibn Qayyim dalam *Sirah al-Nabawiyyah*. Penelitian terhadap kitab *Zād al-Ma'ād* dilakukan oleh Yāsin Khādir al-Ḥaddād dimuatkan dalam penulisannya berjudul *Ibn Qayyim al-Jawziyyah*: *Manhajuhu wa Marwiyyatuhu al-Tārīkhiyyah fī Sīrah al-Nabawiyyah*.[48] Beliau mendapati bahawa menerusi penulisan yang digunakan oleh Ibn Qayyim dapat dibahagikan kepada dua pendekatan iaitu am dan khas. Pembahagian tersebut diperjelaskan meliputi bidang

[47] Iskandar bin Zulkarnain, (2007), *Metodologi Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Kitāb al-Amthāl fī al-Qur'ān (Perumpamaan di dalam al-Qur'an)*, Disertasi Sarjana, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
[48] Al-Ḥaddād, Yāsin Khiḍir, (2001), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah*: *Manhajuhu wa Marwiyyatuhu al-Tārīkhiyyah fī Sīrah al-Nabawiyyah*, Dār al-Fajr, Kaherah.

University of Malaya

tafsir, hadis, fikah, akhlak dan penyucian jiwa. Seterusnya, pemerhatian dilakukan terhadap pendekatan yang digunakan oleh Ibn Qayyim dalam periwayatan sejarah.

11. Kajian berkaitan aspek ekonomi berdasarkan pemikiran Ibn Qayyim telah dilakukan oleh ʻAbd al-ʻAẓīm Iṣlāḥī. Menerusi kajiannya yang berjudul "*Economic Thought of Ibn Qayyim (1292-1350 A.D)*"[49] beliau merumuskan bahawa falsafah ekonomi Islam lebih bersifat Homo Islamicus. Oleh yang demikian hakikat tingkahlaku manusia terhadap pengendalian urusan kewangan seharusnya berada dalam pemantauan Allah SWT yang Maha Mengetahui lagi Maha bijaksana. Sebaliknya pula, pengurusan ekonomi Islam tidak bersifat Homo Economicus yang bebas menggunakan kebijaksanaan bertujuan memanipulasi dan menindas orang lain demi keuntungan semata. Garis panduan berkisar tentang pemikiran ekonomi Ibn Qayyim merangkumi lima kategori utama iaitu; falsafah ekonomi Islam, pertentangan dan perbandingan antara kekayaan dan kemiskinan, kepentingan zakat dari sudut ekonomi, perbahasan tentang jenis-jenis ribā dan mekanisme pemasaran dan peraturan nilai harga.

12. Joni Tamkin dalam tulisannya "*Pemikiran Ekonomi Ibn Qayyim al-Jawziyyah*".[50] Penulis artikel ini ketika membincangkan aspek teori ekonomi dalam pemikiran Ibn Qayyim menjelaskan bahawa sumbangan beliau mendahului teori-teori yang dikemukakan oleh para sarjana Barat seperti Adam Smith (m. 1790M), Thomas Robert Malthus (m. 1834M) dan Alfred Marshal (m. 1924M). Perbahasan dalam penulisan beliau juga menyentuh aspek-aspek yang dibincangkan oleh ʻAbd al-ʻAẓīm Iṣlāḥī disamping memberikan justifikasi tentang teori ekonomi Ibn Qayyim dapat

[49] ʻAbd al-ʻAzīm Islāhi dalam kajian beliau yang berjudul "*Economic Thought of Ibn Qayyim (1292-1350 A.D)*"

[50] Joni Tamkin, (2007), *Pemikiran Ekonomi Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, Jurnal Usuluddin, 25 (1): 71-96, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

University of Malaya

menyelesaikan pelbagai masalah yang berlaku dalam sistem ekonomi dan kewangan semasa.

13. Kajian Puteh bin Hj. Ishak berjudul: *Pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah Mengenai Pendidikan Kerohanian*.[51] Kajian ini memaparkan latar belakang kehidupan, pendidikan dan keilmuan tokoh sehingga berkemampuan menjadi seorang ulama dan banyak menghasilkan karya penulisan dalam pelbagai bidang. Beliau memfokuskan kajiannya terhadap konsep pendidikan kerohanian dan cuba menggarap pemikiran kerohanian Ibn Qayyim dalam penulisannya. Antara aspek yang diperincikan ialah fenomena-fenomena berkaitan hati insani dan mengemukakan metode-metode penyembuhannya. Penekanan terhadap perlaksanaan *intergrated knowledge* dalam sistem pendidikan kebangsaan akan lebih memudahkan dan meningkatkan lagi keberkesanannya. Metode pendidikan kerohanian yang diketengahkan Ibn Qayyim adalah antara saranan yang beliau cadangkan.

14. Sehubungan dengan teori kejiwaan Najātī menjelaskan dalam penulisannya "*al-Dirāsat al-Nafsāniyyah 'ind al-Ulamā' al-Muslimīn*"[52] beberapa isu mengenainya bersandarkan kepada pandangan Ibn Qayyim dan membuat perbandingan dengan teori yang dikemukakan oleh ahli falsafah dan ilmuwan yang lain. Beliau membincangkan teori-teori kejiwaan beberapa sarjana Islam antaranya; al-Kindī (801-873M), al-Rāzī (865-925M), al-Fārābī (872-950), Ibn Miskawayh (932-1030M), Ikhwān al-Ṣafā (10-), Ibn Sīnā (980-1037), Ibn Ḥazm (994-1064M), al-Gazhālī (1058-1111M), Ibn Bājjah (1095-1138M), Ibn Ṭufayl (11051185M), Ibn Rushd (1126-1198M), al-Rāzī (1149-1349M), Ibn Taimiyyah (1263-1328M) dan Ibn

[51]Puteh bin Hj. Ishak, (1988), *Pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah Mengenai Pendidikan Kerohanian*, Tesis Sarjana Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor.
[52] Najātī, Muḥammad 'Uthmān, (1993*), al-Dirāsat al-Nafsāniyyah 'ind al-Ulamā' al-Muslimīn*, Dār al-Shurūq, Kaherah.

University of Malaya

Qayyim (1292-1349M). Selain itu, beberapa persoalan aspek kejiwaan menyentuh tentang hakikat al-Nafs, deria dan pancaindera, akal, keinginan dan dorongan, tindakbalas perbuatan dan perasaan merangkumi penyakit kesedihan, katakutan, kesukaan, kerinduan, asyik dan rindu, kelazatan dan kesakitan, perkembangan manusia dan pendidikan peringkat kanak-kanak.

15. ‘Iwād Allāh Jād Ḥijāzī dalam tulisannya berjudul *Ibn Qayyim wa Mawqifuhu min al-Tafkīr al-Islāmī*.[53] Kajian peringkat Doktor Falsafah ini beliau kemukakan kepada Universiti al-Azhar pada tahun 1947. Kajian beliau membincangkan tentang pendirian Ibn Qayyim terhadap aliran pemikiran para ilmuawan yang mewarnai zamannya disamping perbahasan berkaitan sumbangan ilmuwan yang hidup sezaman dengan beliau seperti Ibn Kathīr (774H/ 1373M) dan Ibn Rajab (m. 795H/ 1397M). Kekeliruan terhadap gelaran yang dinisbahkan kepada Ibn Qayyim dengan beberapa pengarang lain seperti Ibn al-Jawzī turut menjadi tumpuan perbincangan dalam buku ini. Namun, perbincangan Ḥijāzī agak ringkas ketika menyentuh aspek pemikiran perubatan Ibn Qayyim.

16. ‘Ishāwī dalam bukunya *al-Insān fī Fikr Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Dirāsah Nafsiyyah*.[54] Tulisan ini antara lain membicarakan aspek rohani dan perasaan dalam diri manusia dari aspek pemikiran perubatan kejiwaan Ibn Qayyim. Dalam perbahasan kedua-dua aspek tersebut beliau turut mengetengahkan perbincangan mengenai beberapa penyakit kejiwaan dan rawatannya. Antara perbincangan yang disentuh ialah penyakit terkena pandangan kedengkian (*al-‘ayn al-ḥāsid*), kesurupan (*al-ṣar‘*), kesedihan (*al-ḥuzn*), keresahan (*al-karb*), kebimbangan (*al-hamm*),

[53] Ḥijāzī, ‘Allāh Jād, (1989), *Ibn Qayyim wa Mawqifuhu min al-Tafkīr al-Islāmī*, Dār al-Ṭibā‘ah al-Muḥammadiyyah, Kaherah.
[54] ‘Ishāwī, Muṣṭafā, (2004), *al-Insān fī Fikr Ibn Qayyim al-Jawziyyah*: *Dirāsah Nafsiyyah*, al-Motanabi Book Shop, Dammam.

University of Malaya

ketakutan (*al-faza'*), kesukaran tidur (*al-araqq*) dan kerinduan (*al-'ishq*). Ulasan dalam perbincangan yang dilakukan oleh pengarang agak menyeluruh mencakupi beberapa karya utama Ibn Qayyim, namun tumpuannya lebih kepada aspek pemikiran kemanusiaan dan kejiwaan. Aspek kemanusian yang dibincangkan diklasifikasikan kepada lima aspek iaitu fizikal (*al-bu'd al-badanī*), rohani (*al-bu'd al-ruḥī*), perasaan (*al-bu'd al-wijdānī*), akal (*al-bu'd al-'aqlī*) dan kelakuan (*al-bu'd al-sulūkī*).

17. Kajian yang dilakukan oleh Holtzman sepertimana yang disebut oleh Lowry dan Stewart menerusi artikel dalam buku berjudul *Essays in Arabis leterary Biografi: 1350-1850* . Holtzman mengulas berkenaan kitab *Zād al-Ma'ād* tulisan Ibn Qayyim dan menyatakan andaian beliau bahawa kitab tersebut sebagai karya terakhir Ibn Qayyim. Manakala bahagian yang berkaitan dengan bidang perubatan menjadi tumpuan perbincangan ramai pengkaji bahkan layak menjadi sebuah kitab tersendiri yang dikenali sebagai kitab *al-Ṭibb al-Nabawī*. Namun, liputan yang dibuat oleh Holtzman lebih tertumpu kepada aspek pendekatan penulisan Ibn Qayyim yang disifatkan sebagai usaha menghubungkan perubatan dengan unsur kerohanian dan kesannya terhadap kesihatan manusia. Di sebalik penghargaan dan pujian terhadap kematangan pemikiran perubatan Ibn Qayyim yang berpandangan terbuka bahawa setiap penyakit ada penawarnya, Holtzman merumuskan di akhir penulisan beliau dengan menyatakan keraguan terhadap hubungan antara perlakuan baik dengan penyebaran penyakit.[55]

[55] Hotzman menyatakan bahawa: " *In a Ṭibb al-Nabawī, which conveys the mature insight of its author, Ibn Qayyim al-Jawziyyah reveals his optimistic view that "every malady has its cure" alongside a realistic perspective that doubts, for example, whether immoral behavior leads to the out break of plagues*." Beliau juga berpendapat bahawa penulisan Ibn Qayyim ini bertujuan bagi mempertahankan penemuan dan pandangan beliau mengenai perubatan agar bersesuaian dengan hadis-hadis nabi s.a.w.. Kenyataan ini bersandarkan kepada sebahagian besar bahan perbincangan dalam teks adalah berdasarkan buku-buku perubatan yang ditulis pada abad pertengahan khasnya kitab *al-Qānūn fī al-*Ṭibb karya Ibn Sīnā. Lihat dalam Lowry, Joseph E. & Stewart, Derin J., Ed. (2009), *Essays in Arabis leterary Biografi: 1350-1850*, Harrassowitz Verlag, Wiebaden, hlm. 217-219.

University of Malaya

18. Birgit Krawietz dalam tulisannya, *Ibn Qayyim al-Jawziyyah: his life and works* [56] menyatakan bahawa karya Ibn Qayyim berjudul *al-Tibb al-Nabawi* disifatkan sebagai penerbitan mengenai perubatan Islam paling banyak mendapat liputan para pengkaji menggantikan karya yang ditulis oleh al-Suyūṭī (m. 911H/1505M). Malahan menurut beliau bidang perubatan Nabi sebagai salah satu aspek penulisan Ibn Qayyim adalah yang paling intensif dikaji oleh para ilmuwan barat dalam bidang ilmu-ilmu keislaman. Di samping pengiktirafan terhadap kecemerlangan pemikiran perubatan Ibn Qayyim yang dipaparkan, beliau turut memberi ulasan dan mengkritik tentang kandungan kitab *al-Ṭibb al-Nabawī* ini banyak mengandungi unsur dan amalan ghaib terutamanya ketika perbahasan mengenai pandangan kedengkian (*al-ʻayn al-ḥāsid*). Ketika membahaskan aspek ini juga, beliau menjelaskan bahawa pendekatan Ibn Qayyim dalam banyak keadaan tidak mengemukakan nama dan tajuk bagi sumber ambilannya. Umumnya, kajian yang diketengahkan oleh Krawietz lebih menjurus kepada pendekatan kaedah penulisan Ibn Qayyim menerusi karyanya *Zād al-Maʻād*. Pendekatan metode terapi rawatan adalah diluar skop perbincangan kajian beliau dan hanya membuat kritikan terhadap beberapa pendekatan rawatan yang menurutnya berkaitan unsur dan amalan ghaib.

19. Nurazmallail bin Marni[57] dalam tulisannya berjudul *Epistemologi Perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam al-Tibb al-Nabawi*. Kajian peringkat Doktor Falsafah ini dilihat bertujuan untuk menganalisis tentang epistemologi perubatan Ibn Qayyim berdasarkan kepada teks *al-Ṭibb al-Nabawī*. Hasil dapatan dalam kajian tersebut beliau menyimpulkan bahawa *al-Ṭibb al-Nabawī* adalah wacana utama Ibn Qayyim

[56] Krawietz, Birgit, (2006), Ibn Qayyim al-Jawziyyah: his life and works. *Mamlūk Studies Riview*, 10 (2): hlm. 58-59.

[57] Nurazmallail bin Marni, (2012*), Epistemologi Perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam al-Ṭibb al-Nabawī*, Tesis Doktor Falsafah, Universiti Putra Malaysia, Serdang, Selangor.

University of Malaya

dalam menjelaskan epistemologi perubatan Nabi yang merupakan kesinambungan daripada ilmu perubatan terdahulu, khasnya perubatan Greek. Sumbangan utama beliau dalam epistemologi perubatan ialah melakukan islamisasi terhadap ilmu perubatan sedia ada dengan meletakkan nilai agama yang tinggi kepada panduan perubatan nabi s.a.w. Ketika membahaskan aspek ini juga pengkaji merumuskan bahawa sumber utama epistemologi Ibn Qayyim merujuk kepada al-Quran dan hadis. Di samping itu beliau juga merujuk kepada sumber-sumber ilmu perubatan yang terdiri daripada penyaksian (*al-mushāhadah*), pengamatan (*tadabbur*), pemerhatian (*ta'ammul*), penemuan daripada ujikaji dan pandangan tokoh-tokoh perubatan klasik dan tokoh-tokoh yang sezaman dengan tokoh ini. Kajian ini juga turut mengetengahkan cabang ilmu perubatan menurut Ibn Qayyim berbanding perubatan Greek yang di analisis menerusi teks perubatannya yang berkaitan. Namun perbincangannya lebih cenderung kepada kajian epistemologi dan bukannya terapi pengubatan dan rawatan Ibn Qayyim.

20. Satu corak penulisan berbentuk kompilasi telah diusahakan oleh Majid bin Abī al-Layl berjudul *Tazkiyat al-Nufūs wa tartībuha kamā yuqarriruhu ulamā' al-salaf*.[58] Tulisan ini pada umumnya membicarakan konsep pembersihan jiwa yang dikemukakan oleh para ulama Salaf. Penulisnya telah memasukkan tiga tokoh pendukung ulama Salaf sebagai model penulisannya yang terdiri daripada al-Imām Ibn Rajab al-Ḥanbalī (736-795H), Ibn Qayyim (691-751H/1292-1350M) dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī.(m.505H/1111M). Buku ini memberi penekanan kepada konsep pembersihan jiwa menurut pemikiran tiga tokoh yang dimaksudkan.

[58] Tulisan ini telah ditahkik oleh Majid bin Abī al-Layl, (t.th.), dikemaskini oleh Dr. Aḥmad Farid. Lihat dalam *Tazkiyyah al-Nufūs wa tartībuha kamā yuqarriruhu ulamā' al-salaf*, Dār al-Qalam, Beirut.

University of Malaya

21. Kitab a*l-Ḥaqā'iq al-Ṭibbiyyah fī al-Islām*[59] adalah antara hasil penulisan 'Abd al-Razzāq Asyraf Kaylānī. Beliau banyak menghuraikan pendapat Ibn Qayyim berkenaan dengan aspek perubatan dari perspektif tradisi Islam dalam beberapa bahagian buku tulisan beliau.

22. Buku *Kedoktoran Islam* hasil tulisan Ahmad Taha. Penulisan buku ini banyak merujuk kepada pendapat Ibn al-Qayyim khususnya dalam bab kelima tentang gambaran dan keistimewaan perubatan Islam.[60] Perbincangan yang dilakukan oleh penulis lebih kepada memberi gambaran tentang keistimewaan perubatan Islam yang mempunyai perbezaan nilai dan kefahaman dalam aspek penjagaan kesihatan dan konsep penyakit serta sebabnya. Pandangan Ibn Qayyim dan al-Razī[61] dikemukakan sebagai gambaran keistimewaan perubatan Islam dalam aspek menjaga kesihatan hati. Kajian penggunaan metode dan model terapi dan rawatan Ibn Qayyim yang menekankan asas *al-ishtibak* (kebersilangan) bagi menangani penyakit rohani bahkan juga jasmani tidak dibincangkan.

23. Fazlur Rahman seorang sarjana Islam kelahiran Pakistan menulis buku berjudul: *Kesihatan dan perubatan dalam Tradisi Islam*.[62] Penulisan buku ini banyak merujuk kepada pandangan Ibn Qayyim di samping itu beliau mengemukakan kritikan dan sering mencetuskan persoalan yang membuka pintu perbincangan kepada pembacanya.

---

[59] 'Abd al-Razak Asyraf Kailānī, (1992), *Al-Ḥaqā'iq al-Ṭibbiyyah fī al-Islām*, Ed.1, Maktabah al-Risālah al-Ḥadīthah, 'Āmman.

[60] Ahmad Taha, (1992), *Kedoktoran Islam, terj.* Ismail Ibrahim, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.

[61] Abū Bakr Muḥammad Zakaria al-Rāzī, *Al-Ṭibb āl-Rūḥānī*, (sunt.) Dr. Abdul Latif al-'Abd. Maktabah al-Nahḍah al-Misrī, Kaherah. hlm 3-36. Lihat Ahmad Taha, (1992), *Kedoktoran Islam*, hlm. 84-112.

[62] Fazlur Rahman, (1992), *Kesihatan dan perubatan dalam Tradisi Islam*, Terj.Wan Mohd Nor wan Daud dan Shahrul Amal Abdullah, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.

University of Malaya

24. Buku *al-Ṭibb al-Nabawiyy panduan rawatan perubatan berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah lī Ibn Qayyim al-Jawziyyah* yang di susun oleh Rozali Muhammad Isa[63] Penulisan buku ini banyak mengemukakan pandangan al-Imām Ibn Qayyim berkenaan dengan konsep dan amalam perubatan Islam. Penulisan lebih kepada terjemahan dan bukan dalam bentuk penilaian terhadap kaedah terapi dan rawatan yang dikemukakan oleh Ibn Qayyim dalam kitab perubatan beliau.

25. *Panduan Perubatan Nabi: Ibn Qayyim al-Jawziyyah*. Buku ini membincangkan panduan berkenaan konsep perubatan dan pengamalannya dalam tradisi hadis dari perspektif al-Imam Ibn Qayyim. Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Melayu oleh Dr Agil Husin al-Munawwar dan Dr. Abd Rahman Umar.[64]

Keseluruhan bahan penulisan dan kajian yang dinyatakan di atas didapati tiada yang menyentuh secara khusus mengenai tajuk perbincangan mengenai konsep *al-shifā'* menurut al-Quran dan metode terapi penyembuhan yang holistik berdasarkan perspektif Ibn Qayyim. Begitu juga penilaian terhadap kaedah pengubatan yang tinggi nilai kerohaniannya dan model metode terapi bagi rawatan penyakit jasmani mahupun rohani Ibn Qayyim masih terbuka luas untuk dilakukan penilaian dan kajian.

1.12 KESIMPULAN

Ibn Qayyim merupakan tokoh ulama dan cendiakawan yang cuba membawa pembaharuan masyarakat pada zamannya dengan menentang segala bentuk penyakit kebatilan yang terjadi sama ada daripada kejahilan, kekeliruan ataupun kejahatan nafsu yang sengaja dimasukkan ke dalam agama. Gagasan yang diperjuangan ini meliputi pelbagai aspek kehidupan mahupun disiplin pelbagai bidang ilmu pengetahuan termasuk perubatan. Usaha-

---

[63] *Al-Tibb al-Nabawiyy panduan rawatan perubatan berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah lī Ibni al-Qayyim al-Jauziyyah*, Susunan Rozali Muhammad Isa (996), Thinker Library, Selangor Edisi 1.

[64] *Panduan perubatan Nabi: Ibn Qayyim al-Jauziyyah*, terj. Dr. Agil Husin al-Munawwar dan Dr. Abd Rahman Umar, Percetakan Zafar, edisi 1, 2002.

University of Malaya

usaha beliau ini sebenarnya adalah kesinambungan daripada peranan yang dimainkan oleh guru beliau, iaitu al-Imām Ibn Taimiyyah (661-728H/1263–1328M).[65] Hal sebegini bukanlah menjadi suatu perkara yang pelik kerana untuk memulakan perubahan menentang kebatilan yang telah berakar umbi dalam sesebuah masyarakat memerlukan kepada prinsip yang teguh dan kecekalan yang jitu di samping keberanian yang bukan sedikit bagi memastikan segala usaha yang dijalankan tidak sia-sia.

Memenuhi tuntutan tersebut juga maka Ibn al-Qayyim menghasilkan karya penulisannya mencakupi pelbagai bidang.[66] Pengkaji berpandangan bahawa usaha yang dilakukan membuktikan betapa luas penguasaan ilmu beliau sehingga dalam satu kitab mengandungi pelbagai bidang seperti kitab *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād* yang boleh terhasil bahan-bahan ilmiah yang lain. Sumbangan berharga ini sebagai bukti betapa tingginya keikhlasan tokoh ini membuka ruang kepada pengkaji-pengkaji lain memperkembangkan lagi idea yang telah dilontarkan.

Merujuk kepada hasil tinjauan literatur yang diperolehi, pengkaji mendapati kajian dan penulisan terdahulu yang merujuk kepada karya penulisan tokoh ulama dan ilmuwan ini lebih tertumpu kepada aspek pemikiran beliau dalam bidang teologi, fikah, tafsir, pendidikan, ekonomi dan perundangan. Penulisan terhadap pemikiran beliau dalam bidang perubatan lebih kepada usaha nukilan dan terjemahan yang sangat bermanfaat. Namun kajian dan analisis terhadap metode dan model rawatan dan terapi yang bersifat holistik masih belum dilakukan tanpa menafikan bahawa tinjauan literatur yang diperolehi sangat membantu pengkaji untuk menyelesaikan kajian ini.

---

[65] Walau bagaimanapun terdapat beberapa perbezaan antara kedua tokoh ini dalam pendekatan yang digunakan. Antara lain jika diperhatikan secara mendalam, pendekatan yang dilakukan oleh gurunya Ibn Taimiyyah dianggap lebih 'keras' berbanding dengan muridnya Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

[66] Bakr bin 'Abd Allāh Abū Zayd (1980), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Hayātuhu wa Atharuhu*, hlm. 119 -198.

University of Malaya

BAB 2: BIODATA DAN KARYA IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH

2.1 PENGENALAN

Ibn Qayyim[1] adalah salah seorang tokoh ulama, ilmuan dan pemikir yang tercatat dalam sejarah dunia keilmuan Islam. Nama penuh beliau ialah Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr bin Ayyūb bin Sa‘d bin Ḥarīz[2] bin Makkiy Zain al-Dīn al-Zurᶜī al-Dimashqī.[3] Gelaran ini bersempena dengan kemasyhuran bapanya Abū Bakr bin Ayyūb (m. 723H/1323M) yang berperanan besar dalam usaha memartabatkan Madrasah al-Jawziyyah[4] di Damsyik. Bapanya bertugas sebagai salah seorang pentadbir di madrasah tersebut sehingga diberi gelaran sebagai Qayyim bermakna tunggak yang dinisbahkan

---

[1] Gelaran singkatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah digunakan secara meluas dalam kalangan ulama dan ilmuan menerusi perbicaraan dan penulisan. Sehubungan dengan gelaran ini, nisbah kepada al-Jawziyyah itu telah menimbulkan sedikit kekeliruan kepada sesetengah orang dengan menisbahkan Ibn Qayyim sebagai Ibn al-Jawzī iaitu ‘Abd al-Rahman bin ‘Alī al-Qurashī (m. 597H). Contohnya penulis kitab *Akhbar al-Nisā’*. Nisbah penulis kitab ini kepada Ibn Qayyim al-Jawziyyah telah disangkal oleh ramai penulis dan pentahkik kitab Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Lihat selanjutnya dalam tulisan Bakr bin ‘Abd Allah Abū Zayd, (1980), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah ḥayātuhu wa Atharuhu*, Dār al-Hilāl, al-Riyāḍ, edisi 1, hlm. 12 dan 121-126.

[2] Hubungan nasab Ibn Qayyim al-Jawziyyah di sini telah disebut oleh al-Sayyid al-‘Arabī bin Aḥmad Ḥusayn dalam pengenalannya ketika mentahkik kitab Ibn Qayyim berjudul, *al-Dā’ wa al-Dawā’ aw al-Jawāb al-Kāfi lī man Sa’ala ᶜan al-Dawā’ al-Shāfi*, Dār al-Khulafā’ lī Nasyr wa al-Tawzi‘, al-Manṣūrah, 1994, hlm. 6.

[3] Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismail bin Umar bin Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī, (1994), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah,* 14 juzuk, tahkik Aḥmad ‘Abd al-Wahhāb Fātih, Dār al-Ḥadith, Kaherah, jld. 14: 252; lihat juga, Abū al-Ḥassan ‘Alī al-Ḥusni al-Nadwī (1985), *Rijāl al-Fikr wa al-Da‘wah fī al-Islām bī hayāt Syaikh al-Islām al-Ḥāfiẓ Aḥmad Ibn Taimiyyah*, Dār al-Qalam, Kuwait, ed. 6, jld. 2, hlm. 316. Menurut al-Nadwī nama sebenar beliau ialah Muhammad, gelarannya ialah Shams al-Dīn dan nama samarannya ialah ‘Abd Allāh, manakala keturunannya adalah al-Zur‘ī. Dinisbahkan juga dengan al-Dimashqī oleh al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn bin ‘Abd al-Raḥmān, (1384), *Bugyāt al-Wu‘ah fī Tabaqāt al-Lughawiyyīn wa al-Nuḥah*, Maṭba‘ah Isā al-Babiyy al-Ḥālābīyy wā Shurakā’uhu, Kaherah, jld. 1, hlm. 62.

[4] Madrasah ini telah diwakafkan oleh Maḥyuddin Yūsuf bin Abī al-Farrā’ ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Alī bin ‘Ubaidillah bin al-Jawzī al-Qurashī al-Ḥanbalī (m. 656H/1258M). Institusi pengajian ini adalah antara madrasah terbesar yang cenderung kepada mazhab Hanbalī di Damsyik. Lihat, Abi al-Fallāḥ ‘Abd al-Ḥayy Ibn Aḥmad Ibn al-‘Imād (1931), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab,* Maktabah al-Quds, Kaherah, jld. 6, hlm. 216-218. Rujuk al-Ziriklī, (1389H), *al-A‘lām*, Beirut, edi. 3, jld. 9, hlm. 312. Sebenarnya tokoh ini lebih dikenali sebagai Sibt Ibn al-Jawzī dan Abū Muẓaffar. Lihat dalam, http://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_al-Jawzi. Capaian pada 31/5/2012. Beliau adalah cucu kepada al-Imām Abū al-Farrā’ Ibn al-Jawzī (508-597H/1114-1200M) yang terkenal sebagai ulama dan penulis yang prolifik pada zamannya. Tulisan-tulisannya meliputi berbagai bidang ilmu hingga mencecah 376 judul dan ada pendapat yang menyebut sehingga 700 judul. Menyentuh hal ini al-Imām al-Dhahabī (673-748H/1274-1347M) menegaskan bahawa: “Saya tidak mengetahui seorang pun dalam kalangan ulama yang telah menulis seperti yang telah dilakukan oleh Ibn al-Jawzī.” Lihat, http://en.wikipedia.org/wiki/Abū al-Faraj_Ibn_al-Jawzi. Capaian pada 31/5/2012.

University of Malaya

kepada Madrasah al-Jawziyyah.[5] Berpunca daripada sinilah Ibn Qayyim memperoleh gelaran Ibn Qayyim al-Jawziyyah.[6]

Ibn Qayyim telah dilahirkan dan terdidik dalam sebuah keluarga yang berilmu dan terhormat pada 7 Safar 691H[7] bersamaan 20 Januari 1292M di sebuah perkampungan bernama Zur'ī yang terletak di daerah Ḥaurān[8] dan berjarak 55 mil[9] sebelah tenggara Damsyik.[10] Kelahirannya bertepatan selepas setahun berundurnya tentera-tentera *ṣalīb* dari bumi Syam pada tahun 690 Hijrah.[11]

2.2 SAHSIAH ILMUWAN

Ibn Qayyim terkenal sebagai seorang yang mencintai ilmu. Beliau pernah bermusafir ke Nablus, al-Quds, Mesir dan Mekah bagi menimba ilmu pengetahuan. Pada usia yang masih kecil beliau sering mengikut bapanya menghadiri kelas-kelas pengajian di Madrasah al-Jawziyyah dan di sanalah beliau memulakan perjalanan menuntut ilmu. Di samping itu beliau tidak melepaskan peluang menambahkan ilmu dari sekolah-sekolah lain di sekitar kota Damsyik. Hampir keseluruhan hayat beliau dihabiskan di Syam. Namun begitu beliau

---

[5] Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.th.), *al-Wābil al-Ṣayyib min Kalim al-Ṭayyib*, (terj.) Michael Abdurrahman Fitzgerald, The Invocation of God, Malta, Interprint Limited, hlm. xi.

[6] Disebut oleh 'Abd al-Fattaḥ Abū Ghuddah, (1994) ketika mentahkikkan kitab Ibn Qayyim, *al-Manār al-Munif fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'īf*, Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, Beirut, hlm. 8.

[7] Tarikh tersebut dicatatkan oleh salah seorang anak murid Ibn Qayyim al-Jawziyyah iaitu al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl bin Aybik, (1949), *al-Wāfī bī al-Wafayāt*, Maṭba'ah al-Ma'ārif, Istanbul, jld. 2, hlm. 270. Kenyataan ini turut disokong oleh al-Ṣuyūṭī, (1384), *Bugyāt al-Wu^cah fī Tabaqāt al-Lughawiyyīn wa al-Nuḥah*, jld. 1, hlm. 62 dan Ibn Taghrī Birdī, Jamāl al-Dīn Abū al-Maḥāsin Yūsuf bin Taghrī Birdī al-Atābakī, (1956), *al-Manhal al-Ṣāfī wa al-Muṣtaufā ba'da al-Wāfī*, ed. Aḥmad Yūsuf Najātī, Maktabah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, Kaherah, jld. 3, hlm. 261.

[8] Ibn Kathīr, (1994), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, jld. 14, hlm. 252 dan Kaḥḥālah, 'Umar Riḍā, (1957), *Mu'jam al-Mu'allifīn*, al-Maktabah al-'Arabiyyah, Damsyik, jld. 9, hlm. 106

[9] Lihat dalam Ibn Qayyim, *al-Dā' wa al-Dawā' aw al-Jawāb al-Kāfī lī man Sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī*, tahkik al-Sayyid al-'Arabī bin Aḥmad Husayn, Dār al-Khulafā' lī Nasyr wa al-Tawzi', al-Manṣūrah, 1994, hlm. 6.

[10] 'Umar Riḍā Kahhālah, (1957), *Mu'jam al-Mu'allifīn*, jld. 9, hlm. 106. Dalam kajian Puteh bin Ishak, antara faktor luaran yang melatari proses perkembangan keilmuan Ibn Qayyim al-Jawziyyah di Damsyik ialah keharmonian yang beliau nikmati daripada suasana keluarga, institusi politik dan pendidikan ketika itu. Lihat Puteh bin Ishak, (1998), *Pemikiran Ibn Qayyim Mengenai Pendidikan Kerohanian*, Tesis Sarjana Pengajian Islam, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, hlm. 7-20.

[11] Muhammad Muslim al-Ghunaimī, (1977), *Ḥayāt al-Imām Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, al-Maktabah al-Islāmiyyah, Damsyik, hlm. 98.

University of Malaya

telah beberapa kali pergi ke Mekah bagi menunaikan fardu haji dan menghabiskan beberapa ketika mendampingi Masjidil Haram. Begitu juga beliau telah bermusafir ke Kaherah untuk beberapa kali.[12] Ketika usia Ibn Qayyim 32 tahun bapanya telah meninggal, iaitu pada malam Ahad, 19 Zulhijjah 723H di Madrasah al-Jawziyyah.[13]

Ibn Qayyim dibesarkan dalam persekitaran ilmu yang sedang berkembang pesat di Mesir dan Syam. Ketika ini kedua-dua negeri tersebut melahirkan ramai ulama kenamaan serta banyak penulisan dilakukan dalam pelbagai sumber rujukan meliputi pelbagai bidang ilmu pengetahuan.[14] Kota Damsyik ketika itu menjadi pusat tumpuan kegiatan ilmiah bagi pendukung mazhab Hanbalī[15] dan pusat pengajian bagi penutur bahasa Arab di dunia Islam.[16] Bahkan pelbagai aktiviti ilmiah sama ada berkaitan bidang keagamaan mahupun ilmu falsafah dan sains - termasuk juga bidang ilmu perubatan - menyebabkan penduduknya tidak begitu perlu untuk mengembara ke luar daripada kota Damsyik. Suasana dan aktiviti keilmuan yang subur seperti ini jelas mempengaruhi keperibadian dan

---

[12] Maklumat perjalanan Ibn Qayyim al-Jawziyyah untuk menuntut selain daripada kota Damsyik kurang dibincangkan oleh para pengkaji biografi beliau. Namun, perjalanan beliau ke luar kota Damsyik terdapat dalam catatan al-Maqrīzī ketika memerihalkan tentang biografi Ibn Qayyim al-Jawziyyah yang telah bermusafir ke Kaherah beberapa kali. Lihat al-Maqrīzī, Taqiy al-Dīn, Abū al-ʻAbbās Aḥmad bin ʻAlī, (1958*), al-Sulūk lī Ma*ᶜ*rifat Duwal al-Mulūk*, ed. Muḥammad Muṣṭafā Ziyādah, Maṭbaʻah Lujnat al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, Kaherah, jld 1, hlm. 17. Fakta tersebut diperkukuhkan lagi dengan kenyataan Ibn Qayyim sendiri, ujar beliau: "*Aku pernah sekali bermuzakarah dengan sebahagian ketua doktor di Mesir berkaitan perkara ini (kaedah rawatan dengan membuang bahan berbahaya daripada badan) Demi Allah! Jika engkau mengembara ke barat untuk mengetahui faedah ini maka sudah tentu perjalanan tersebut adalah sedikit (manfaatnya), atau sebagaimana yang dia perkatakan*." Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1961*), Igāthatu al-Lahfān Min Mashāyidi al-Syaiṭān*, Tahkik: Muhammad Sayyed Kailaniy, Musṭafhā al-Babiy al-Halabiy, Kaherah, jld. 1, hlm. 17.

[13] Bakr bin ʻAbd Allāh Abū Zayd (1980), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Ḥayātuhu wa Atharuhu*, hlm. 21.

[14] Persekitaran bidang keilmuan yang berkembang pesat ini turut menyaksikan wujud pengaruh kepelbagaian kerangka dan teori epistimologi yang disebar secara meluas. Hal ini dapat dibuktikan antaranya pengaruh daripada hasil penulisan al-Fārābī (m. 339H/950M) menerusi kitab *Iḥṣā' al-ʻUlūm*, al-Shāṭibī (m. 790H/1388M) menerusi kitab *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharīʻah*, Ibn Khaldūn (m. 808H/1406M) menerusi kitab *al-Muqaddimah* dan al-Jurjānī (m. 1413M) menerusi kitab *al-Taʻrifāt*. Lihat Nurazmallail bin Marni, (2012), *Epistemologi Perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah Dalam al-Ṭibb al-Nabawī*, Tesis Doktor Falsafah, Universiti Putra Malaysia, Serdang, hlm. 75.

[15] Krawietz, Birgit, (2006), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah*: *his life and works*, Mamlūk Studies Review, 10 (2), hlm. 20 dan Cook, Michael, (1992), *On the origins of Wahhabism*, Journal of the Royal Asiatic Siciety, siri ke-3, 2 (2), hlm. 193.

[16] Holtzman dalam Lowry, Joseph E. & Stewart, Derin J., Ed., (2009), *Essays in Arabis leterary Biografi: 1350-1850*, Harrassowitz Verlag, Wiebaden, hlm. 208.

University of Malaya

kesungguhan Ibn Qayyim untuk menimba seberapa banyak ilmu dan menghasilkan karya penulisan.

Penguasan ilmu beliau yang luas tidak hanya terbatas berkenaan dengan al-Quran dan Sunnah, malahan beliau menguasai pengetahuan yang luas mengenai Taurat, Injil dan juga Mazmur, bahasa ʻIbrani, Siryani, Parsi dan juga sejarah umat-umat lampau. Hal ini terbukti dengan banyaknya catatan yang dimuatkan berkenaan perkara tersebut dalam dua buah tulisan beliau iaitu *Aḥkām Ahl al-Dhimmah* dan *Hidāyah al-Ḥayārā fī Ajwibah al-Yahūd wa al-Naṣārā*.[17]

Beliau juga dibesarkan dalam keluarga yang pentingkan ilmu pengetahuan. Suasana ini dapat dilihat melalui bapanya sebagai guru pertama yang mengajar beliau tentang ilmu-ilmu asas Islam termasuk Ilmu Faraid dan bapanya sangat dikenali memiliki kepakaran dalam bidang ini.[18] Beliau juga tidak melepaskan peluang untuk membaca setiap buku kerana minatnya yang mendalam terhadap ilmu. Beliau gemar mengulang kaji, menulis dan mengarang kitab.[19] Di samping itu, kegemarannya yang lain ialah mengumpul kitab.[20] Berasaskan kepada kesungguhan beliau mempelajari pelbagai bidang ilmu pengetahuan, akhirnya Ibn Qayyim menjadi terkenal sebagai seorang ahli Fiqh, ahli Usul al-Fiqh, ahli Tafsir, ahli Bahasa Arab, ahli Ilmu Kalam dan Ilmu Hadis.[21] Malahan, menurut Abī al-

---

[17] Lihat, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993*), Ḥādi al-Arwāḥ ilā bilād al-Afrāḥ aw Waṣf al-Jannah*, tahkik dan takhrij oleh Yusuf ʻAli Badiwi dan Muhyi al-Din Mustū, Dar Ibn Kathir, Damsyik, hlm.17.

[18] Muhammad Muslim al-Ghunaimī, (1977), *Ḥayāt al-Imām Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, hlm.102.

[19] Suasana keilmuan di rumah Ibn Qayyim lebih giat lagi dengan adanya perpustakaan khas dirumahnya. Keadaan ini telah memberikan ransangan kepada beliau dan keluarganya untuk membaca, bermuzakarah, menulis dan mengarang kitab. Lantaran itu, adik kandung beliau, ʻAbd al-Raḥmān (m. 769H/ 1367M) dan anak saudaranya ʻImād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismāʻil bin Zayn al-Dīn ʻAbd al-Raḥmān (m. 799H/1397M) turut menjadi ulama tersohor dalam fikah mazhab Ḥanbalī. Lihat Aḥmad bin ʻAlī bin Muhammad Ibn Ḥajar al-ʻAsqalāni (t.th.), *al-Durar al-Kāminah fī Aʻyan al-Miʼah al-Thaminah*, Maktab al-Hind, jld. 2, hlm. 434 dan Abi al-Fallāḥ ʻAbd al-Ḥayy Ibn Aḥmad Ibn al-ʻImād (1998), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab,* Maktabah al-Quds, Kaherah, jld. 6, hlm. 20.

[20] Menurut Ibn Ḥajar, Ibn Qayyim al-Jawziyyah begitu berminat dalam mengumpul kitab sehinggakan selepas kematian beliau, anak beliau menjual sebahagian besar kitab-kitab tersebut dalam jangka masa yang agak lama. Lihat, Ibn Hajar al-Asqalāni (t.th.), *al-Durar al-Kaminah fi Aʻyan al-Miʼah al-Thaminah*, jld. 3, hlm. 400.

[21] Kaḥḥālah, ʻUmar Riḍā (1957), jld. 9, hlm. 106.

University of Malaya

Fallāḥ Ibn ‘Imād (1623-1679M), Ibn Qayyim juga adalah seorang yang alim berkenaan Ilmu Taṣawwūf.[22]

2.3 SUASANA POLITIK, EKONOMI DAN SOSIAL

Suasana persekitaran yang melatari kehidupan Ibn Qayyim mencakupi aspek politik, ekonomi dan sosial turut mempengaruhi perkembangan keilmuan dan membentuk serta mencorakkan keperibadian beliau. Sebelum kelahiran beliau, telah berlaku dua peristiwa penting iaitu kejatuhan Kota Baghdad ke tangan tentera Mongol pada tahun 656H[23] dan peperangan Salib yang berlarutan sehingga dua kurun iaitu dari tahun 490H sehingga 690H. Peperangan salib ini melibatkan pertempuran antara pihak Kristian Eropah dengan golongan Muslimin yang berakhir dengan kemenangan kepada golongan Muslimin. Setahun kemudian selepas kemenangan ini iaitu pada 691H, Ibn Qayyim dilahirkan.[24]

Suasana politik yang melatari Kota Damshiq sekitar tahun 648H/1250M sehingga 784H/1382M diterajui oleh pemerintahan Mamālīk Baḥriyyah.[25] Sepanjang tempoh tersebut, perebutan kuasa sesama pembesar sering berlaku namun tidak melibatkan rakyat secara fizikal atau merebak menjadi perang saudara. Tentera salib dan Mongol musuh utama bagi pemerintahan Mamālīk. Justeru, Sultan al-Zahir Bybars, telah mengukuhkan kedudukan Kerajaan Mamālīk dengan bertindak ke atas tentera salib yang masih ada di

---

[22] Ibn al-‘Imād (1998), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, jld. 6, hlm. 48. Kealimannya dalam Ilmu Tasawwuf berdasarkan al-Quran dan Sunnah dapat dihujahkan dengan tulisan beliau *Madārij al-Sālikin bayna Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘in*.

[23] Menurut Ibn Kathīr, tentera Mongol di bawah pimpinan Hulagu Khan telah membunuh Khalifah al-Mu‘tasim billāh yang ketika itu berusia 46 tahun. Mereka juga telah membunuh dua orang puteranya iaitu Abū ‘Abbās Aḥmad yang berusia 25 tahun dan Abū Fadl ‘Abd al-Raḥmān yang berusia 23 tahun. Sementara itu, puteranya yang bongsu iaitu Mubarak dan 3 orang puterinya iaitu Fatimah, Khadijah dan Maryam dijadikan tawanan oleh Hulagu Khan. Menurut beliau lagi, anggaran korban nyawa akibat kejatuhan Kota Baghdad ke tangan tentera Monggol ialah di antara 800 ribu orang sehingga 2 juta orang . Lihat Ibn Kathīr, (1994), (tahqiq) Ahmad ‘Abd al-Wahab Fatih, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, jld.13-14, hlm. 229

[24] ‘Abd. al-‘Azīm al-Salām Syarf al-Dīn (Dr.) (1967), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Ara’ahu wa Manhajuhu*, hlm. 44. Menurut al-Ghunaimi bahawa ramai cendekiawan dan ulama yang dibunuh dan disembelih, dan peristiwa ini berlaku dalam masa hampir 30 hari. Lihat Muhammad Muslim al-Ghunaimi (1977), *Hayāt al-Imām Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, hlm. 47 dan 98.

[25] Poole, Stanley-Lane, (1969), The *Mohammadan Dynasties*, PAK Publishers Limited, Karachi, hlm. 74.

University of Malaya

wilayah-wilayah Islam dengan melakukan tindakan pembersihan antaranya menawan Kota Qaysarah pada tahun 661H, Ṣafd pada tahun 665H, Syaqif, Yafa, Tarabulus serta Anṭaqiyah pada tahun 666H[26] dan di sepanjang pantai Syam pada tahun 690-691H 1290-1291M. Manakala tentera Mongol ditewaskan dalam peperangan Shaqḥāb pada tahun 702H/1302M.[27]

Pemerintahan Sultan al-Nāṣir Muḥammad bin Qalāwūn yāng bermula dari tahun (709H/1309M) sehingga (741H/1340M) sebagai zaman kecemerlangan Kerajaan Mamālīk Baḥriyyah. Suasana dan kedudukan politik yang stabil di bawah teraju pemerintahan beliau menjadikan ekonomi negara bertambah kukuh. Beliau telah melakukan beberapa pembaharuan dalam sistem ekonomi dengan melancarkan pengagihan semula tanah secara komprehensif dan memperbaharui sistem percukaian.[28] Berteraskan kestabilan politik yang diambil menjadikan kota Damshiq selamat daripada serangan luar terutamanya selepas tahun 702H/1302M). Sistem pentadbiran yang teratur dapat dilihat semasa Ṭankaz bin ʻAbd Allāh dilantik sebagai *Nāib Dimashq* (m.740H/ 1339M) dari tahun (712H/ 1312M) sehingga (740H/ 1339M). Ibn Qayyim yang ketika itu berusia sekitar 20-an turut menikmati suasana kecemerlangan tersebut.[29] Beliau menimba ilmu secara berdampingan (*mulāzamah*) dengan gurunya Ibn Taimiyyah bermula dari tahun (712H/ 1312M) sehingga meninggalnya Ibn Taimiyyah dalam penjara di Damshiq pada tahun (728H/ 1328M).

Gambaran sosiobudaya masyarakat yang melingkungi kehidupan Ibn Qayyim dapat diperhatikan dengan sandaran kepada suasana keilmuan yang sangat menggalakkan pada

---

[26] ʻAlī Ibrāhīm Ḥassan (1967), *Tārikh al-Mamālīk*, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, Kaherah, cet. 3, hlm. 17-18.

[27] Ibn Kathīr, (1994), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, jld. 13, hlm. 355-356, jld. 14, hlm. 25-29 dan Glubb, John Bagot, (1967), *The Lost Centuries: from the Muslim Empires to the Renaissance of Europe 1145-1453*, Hodder and Stoughton, London, hlm. 366.

[28] Al-Maqrīzī, Taqiy al-Dīn, Abū al-ʻAbbās Aḥmad bin ʻAlī (1933), al-*Khiṭaṭ al-Maqriziyyah* (*al-Mawāʻiẓ wa al-Iʻtibār fī Dhikr al-Khiṭaṭ wa al-Āthār*), Muassasah al-Ḥalabī, Kaherah, jld. 1, hlm. 90.

[29] Lingkungan umur tersebut ialah suatu tahap yang bergerak ke arah kematangan intelektual dan kemantapan sahsiah. Lihat Puteh bin Ishak, (1998), *Pemikiran Ibn Qayyim Mengenai Pendidikan Kerohanian*, hlm. 9.

University of Malaya

zamannya. Beliau lahir dan membesar dalam suasana berlakunya perkembangan ilmu yang begitu pesat di samping dorongan suasana kekeluargaan yang sangat mementingkan ilmu pengetahuan.[30]

Walaupun dengan tujuan untuk mempertahankan kepentingan politik sultan-sultan Mamālīk mendampingi para ulama, namun peranan mereka begitu besar terhadap perkembangan, kemajuan dan kecemerlangan suasana keilmuan dan pencapaiannya yang wujud ketika itu. [31]Antara usaha yang dapat dihujahkan terhadap kecemerlangan suasana keilmuan yang wujud ketika itu di bawah naungan pemerintah Mamālīk Baḥriyyah ialah :

(1) Mewujudkan Qaḍī Quḍah (Kadi Besar) dengan melantik wakil dari keempat-empat mazhab (Syafi'ī, Ḥanafī, Malikī dan Ḥanbalī).[32]

(2) Pembinaan masjid-masjid baharu di samping memakmurkan masjid yang sedia ada. Terdapat kira-kira 52 buah masjid dan 89 buah masjid jamik[33] antaranya masjid Jamik 'Amru, Tankaz dan al-Karimī sementara Masjid Jamik al-Umawī adalah masjid yang tertua di Damshiq telah diperbaharui semasa pemerintahan Tankaz.[34]

---

[30] Muḥammad Muslim al-Ghunaimī, (1977), *Hayāt al-Imām Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, hlm 111.

[31] Perkembangan suasana keilmuan begitu rancak kesan ransangan yang dinaungi pemerintah Mamālīk Baḥriyyah ketika itu. Kecemerlangan tersebut dapat dibanggakan jika melihat kepada suasana ketika kejatuhan Kota Baghdad pada tahun 656 H yang menyebabkan ramai para ulama dan ilmuwan terbunuh dan khazanah ilmu pengetahuan telah dimusnahkan oleh tentera Mongol. Lihat Ibn Kathīr (1994), jld.13-14, hlm 106. Ibn Qayyim al-Jawziyyah lahir dalam suasana masyarakat yang ketika itu memuliakan ulama. Mereka sering ditemui oleh masyarakat sama ada untuk meminta fatwa atau menuntut ilmu melalui pengajian di masjid atau pembelajaran di madrasah. Suasana ini menyebabkan sultan-sultan Mamalik sangat menghormati para ulama dan ketika sultan meminta sesuatu fatwa, maka ada ulama yang memberi fatwa mengikut selera sultan. Pernah suatu ketika, Sultan al-Zāhir Bybras meminta fatwa kepada ulama Mesir dan Syam berkenaan hukum menggunakan wang dan harta rakyat bagi tujuan melawan tentera Mongol. Majoriti ulama Mesir dan Syam memfatwakan boleh tetapi fatwa ini ditentang oleh Imam al-Nawawī kerana pada pandangan beliau, sultan masih mempunyai harta kekayaan iaitu emas yang diberikan kepada hamba-hamba perempuannya. Emas tersebut boleh digunakan untuk membiayai peperangan dengan tentera Mongol. Pendapat beliau menimbulkan kemarahan sultan dan akhirnya Imam al-Nawawī diusir dari Bandar Damsyik. Lihat 'Abd. Al-'Aẓīm al-Salām Syarf al-Dīn, hlm. 28.

[32] 'Alī Ibrāhīm Ḥasan (1967), *Tārikh al-Mamālīk*, cet. ke-3, hlm. 372.

[33] Al-Maqrīzī, Taqiy al-Dīn, Abū al-'Abbās Aḥmad bin 'Alī, (1933), al-*Khiṭaṭ al-Maqriziyyah* (*al-Mawā'iẓ wa al-I'tibār fī Dhikr al-Khiṭaṭ wa al-Āthār*), Muassasah al-Ḥalabī, Kaherah, jld. 1, hlm. hlm. 244

[34] Terdapat aktiviti-aktiviti pengajian ilmu-ilmu keislaman secara berkelompok dilakukan di dalam Masjid Jāmi' al-Umawī yang dikendalikan oleh ulama tersohor antaranya Ibn Taimiyyah guru yang sering didampingi oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Tradisi keilmuan yang dilaksanakan di institusi masjid terus berkembang semasa pemerintahan Mamālīk Baḥriyyah di sebabkan para pemerintahnya mempunyai minat

University of Malaya

Masjid dijadikan sebagai pusat penyebaran ilmu oleh ramai ahli fiqh dan ulama.[35] Di samping aktiviti keilmuan terdapat juga sekumpulan manusia yang dikenali sebagai Jama'ah al-Kauthariyyah melaksanakan aktiviti secara berkumpulan membaca surah *al-Kauthar* sehingga surah *al-Nās* selepas solat Asar. Terdapat juga sekumpulan manusia yang sering berada di masjid untuk solat, membaca al-Quran dan berzikir. Keperluan makan dan minum serta pakaian mereka disedekahkan oleh penduduk Damsyik yang bersimpati.[36]

(3) Pembinaan madrasah-madrasah yang baharu di samping memajukan madrasah yang sedia ada. Madrasah yang terdapat pada masa tersebut berjumlah kira-kira 73 buah.[37] Antara yang terkenal ialah Madrasah Ṣalaḥiyah Nāṣiriyyah yang telah diasaskan oleh Sultan al-Nāṣir Solāh al-Dīn al-Ayyūb, sultan pertama Kerajaan Ayyubiyyūn pada tahun 572 H.[38]

Oleh yang demikian dapat dirumuskan menerusi suasana persekitaran yang melatari kehidupan Ibn Qayyim meliputi aspek politik, ekonomi dan sosial telah mempengaruhi perkembangan keilmuan dan keperibadian Ibn Qayyim untuk menjadi seorang tokoh ilmuan tersohor pada zamannya. Di samping itu juga rangsangan budaya keilmuan yang dinaungi oleh para pemerintah ini menjadi dorongan kepada beliau untuk berkarya dan menghasilkan banyak penulisan kitab dalam pelbagai bidang keilmuan.

---

dan kecenderungan mendalam untuk membina bangunan-bangunan indah dan menarik. Lihat Puteh bin Ishak, (1998), *Pemikiran Ibn Qayyim Mengenai Pendidikan Kerohanian*, hlm. 16-18.

[35] 'Abd. Al-'Azīm al-Salām Syarf al-Dīn (Dr.) (1967), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Ara'ahu wa Manhajuhu*, jld. 2, hlm. 43.

[36] Puteh bin Ishak, (1998), *Pemikiran Ibn Qayyim Mengenai Pendidikan Kerohanian*, hlm. 18-19.

[37] Al-Maqrizī, (t.th.), *al-Khuṭaṭ al-Maqriziyyah*, hlm. 362.

[38] 'Abd. al-'Azīm al-Salām Syarf al-Dīn, (1967), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Ara'ahu wa Manhajuh*, jld. 2, hlm. 47.

University of Malaya

2.4 PENGARUH IBN TAIMIYYAH

Seringkali nama Ibn Qayyim diikat bersama dengan nama gurunya Ibn Taimiyyah dalam bidang fikah dan akidah. Hal ini terjadi lantaran perdampingannya dengan Syeikh al-Islam Ibn Taimiyyah r.h. Beliau sentiasa mendampingi gurunya ini sejak kepulangan Ibn Taimiyyah dari Mesir pada tahun 712H/1312M sehingga pada hari kewafatannya pada tahun 728H/1328M.[39] Perdampingan beliau dengan Ibn Taimiyyah pada masa usianya masih muda dan penuh kemampuan untuk mengutip limpahan keluasan dan kematangan ilmu Syeikh al-Islam berkenaan. Kecintaan kepada gurunya itu telah memenuhi hidupnya hingga dikatakan beliau tidak menyimpang dari pandangan gurunya malahan banyak membelanya.[40] Perdampingannya dengan Ibn Taimiyyah selama 16 tahun dianggap suatu jangka masa yang lama dan hal inilah dikatakan bahawa beliau seolah-olah murid yang dicetak oleh gurunya berbanding ramainya jumlah murid Ibn Taimiyyah yang lain.[41]

Jangka masa keberadaan Ibn Qayyim dalam penjara juga memberi ruang kepada beliau untuk mematangkan daya keintelektualan dan memantapkan sahsiahnya. Apabila beliau keluar daripada penjara pada ketika itu umurnya mencecah 37 tahun telah menjadikan beliau sebagai seorang ulama dan ilmuawan yang berwibawa dan mantap

---

[39] Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993*), Ḥādi al-Arwāḥ ilā bilād al-Afrāḥ aw Waṣf al-Jannah*, hlm. 17. Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dipenjarakan di Damshiq pada tahun 726H/ 1326M sehingga tahun 728H/ 1328M. Ibn Qayyim al-Jawziyyah turut sama dipenjarakan kerana mempertahankan fatwa gurunya dan juga disebabkan sikap cemburu musuh-musuh mereka. Lihat Ibn Kathīr, (1994), *al-Bidayah wa al-Nihāyah*, jld. 14, hlm. 135.

[40] Ibid.

[41] Lihat, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1994), *al-Manar al-Munif fi al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'īf*, tahkik dan takhrij oleh 'Abd al-Fattah Abū Ghuddah, Maktab al-Maṭbu'āh al-Islāmiyyah, Ḥalb, hlm. 9. Menurut perkiraan tempoh yang lebih terperinci, Ibn Qayyim al-Jawziyyah berguru kepada Ibn Taimiyyah di luar penjara selama 13 tahun 9 bulan dan di dalam penjara selama 2 tahun 3 bulan. Dalam tempoh di penjara tersebut juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah menghabiskan masanya dengan membaca, merenungi dan meneliti isi kandungan al-Quran, berzikir dan bertafakur sehingga beliau di anugerahkan Allah SWT rahsia ilmu dan "*dhawq*" ahli-ahli sufi. Beliau dibebaskan dari penjara selepas kematian gurunya Ibn Taimiyyah. Lihat Ibn Kathīr, (1994), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, jld. 14, hlm. 135-140, dan Ibn al-'Imād, (1931), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, jld. 6, hlm. 168-169.

University of Malaya

sahsiahnya untuk berkhidmat kepada dunia Islam sebagai pengarang dan ulama yang cemerlang.[42]

Hubungan antara Ibn Qayyim dengan Ibn Taimiyyah sebagai gurunya bukanlah bersifat seorang murid yang hanya patuh kepada gurunya secara membuta tuli, sebalik perhubungan antara kedua-duanya terjalin dan diikat kukuh dengan cita-cita untuk memurnikan "tasawwur Islam" yang telah dicemari oleh pengaruh nila-nilai asing yang secara sedar atau tidak telah merosakkan kesucian dan kemurnian Islam. Kedua-dua tokoh ini menyedari pada ketika itu "tasawwur Islam" ini telah dicemari dan diselubungi oleh:

(1) Nilai-nilai falsafah Yunani dan golongan Muktazilah yang meletakkan kedudukan akal manusia sebagai sumber epistemologi teratas, sementara al-Quran dan al-Sunnah diletakkan di bawah ta'wil akal manusia.[43]

(2) Nilai-nilai taksub mazhab (fiqh) yang melemahkan ruang-ruang berijtihad.[44]

(3) Nilai-nilai ajaran tasawwuf yang menyeleweng dan menyesatkan seperti ajaran "*waḥdat al-wujūd*"[45]

Kesan dari mulazamahnya yang agak lama dengan Ibn Taimiyyah, beliau dapat mengambil banyak faedah. Antaranya yang penting ialah dakwahnya mengajak masyarakat supaya kembali kepada al-Quran dan Sunnah Rasulullah s.a.w. yang sahih, dan berpegang kepada keduanya; memahami keduanya selaras dengan apa yang telah difahami oleh generasi *al-Salaf al-Ṣāliḥ*; menghindari daripada perkara-perkara yang bertentangan dengan

---

[42] Puteh bin Ishak, (1998), *Pemikiran Ibn Qayyim Mengenai Pendidikan Kerohanian*, hlm. 20.

[43] Muḥammad Ḥusnī al-Zayn, (1979), *Manṭiq Ibn Taimiyyah*, al-Maktab al-Islāmī, Beirut, hlm. 184-185 dan 201-202, dan Muḥammad Abū Zahrah, (t.th), *Ibn Taimiyyah Ḥayātuhu wa 'Asruhu - Ārā'uhu wa Fiqhuhu*, Dār al-Fikr al-'Arabī, Kaherah, hlm. 240-243, dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1981), *Ighāthah al-Lahfān min Maṣāyid al-Syaiṭān*, 2 juzuk, tahkik Muhammad Sayyid Kaylāni, Syarikat Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭaffā al-Bābi al-Ḥalabi wa Awlāduh, Kaherah, jld.1, hlm. 57.

[44] Muḥammad Abū Zahrah, (t.th), *Ibn Taimiyyah Ḥayātuhu wa 'Asruhu - Ārā'uhu wa Fiqhuhu*, hlm. 208, dan Ibn Qayyim, (t.th), *I'lām al-Mawqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, 4 juzuk, tahkik 'Abd al-Raḥmān al-Wakīl, Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, Kaherah, jld.1, hlm. 7-8.

[45] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1981), *Ighāthah al-Lahfān min Maṣāyid al-Syaiṭān*, jld.1, hlm. 112 dan 146, dan Puteh bin Ishak, (1998), *Pemikiran Ibn Qayyim Mengenai Pendidikan Kerohanian*, hlm. 21-22.

University of Malaya

dasar-dasar dan manhaj-manhaj keduanya, serta memperbaharui segala petunjuk al-Dīn yang pernah dipelajarinya secara benar dan membersihkannya dari segenap *bid'ah* yang sengaja diada-adakan oleh para *mubtadi'in* (ahli bidaah) berupa manhaj-manhaj kotor sebagai cetusan dari hawa nafsu mereka yang sudah mulai berkembang sejak abad-abad sebelumnya, iaitu abad kemunduran, jumud dan taklid buta.

Bagaimanapun dalam manhaj berfikir, Ibn Qayyim sedikit berbeza dengan gurunya. *Uslūb* yang digunakan beliau disifatkan sebagai *raqīq al-uslūb* (lemah lembut). Meskipun begitu beliau bersama-sama gurunya mendukung pemikiran membebaskan diri dari sifat taklid dan menentang amalan *bid'ah* sambil mengajak masyarakat kembali kepada manhaj *al-salaf al-ṣālih*.[46] Perbezaan lain yang dapat dilihat bahawa kecenderungan penulisan Ibn Qayyim memberi lebih tumpuan kepada bidang kerohanian berbanding gurunya. Kenyataan ini dapat dihujahkan dengan sejumlah karya penulisan beliau yang menjurus kepada perbincangan berkaitan persoalan kerohanian ini.[47] Penerapan nilai kerohanian ini juga sangat jelas mempengaruhi penulisan beliau dalam bidang rawatan dan perubatan. Pengkaji mendapati menerusi beberapa kenyataan yang diperolehi dalam beberapa hasil penulisan Ibn Qayyim membuktikan bahawa disiplin ilmu perubatan khususnya rawatan kerohanian turut dipelajari menerusi gurunya Ibn Taimiyyah. Bahkan beliau menghujahkan panduan rawatan penyakit kerasukkan oleh unsur-unsur ghaib yang dilihat sendiri berjaya dipulihkan oleh gurunya.[48]

---

[46] Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993*), Ḥādi al-Arwāḥ ilā bilād al-Afrāḥ aw Waṣf al-Jannah*, tahkik dan takhrij oleh Yūsuf 'Alī Badiwi dan Muḥyi al-Dīn Mustū, hlm. 18.

[47] Antara karya penulisan yang cenderung kepada memerihalkan persoalan berkaitan kerohanian ialah : *Ighāthat al-Lahfān min Mashāyid al-Syaitān, Madārij al-Sālikin, Miftāh Dār al-Sa'ādah, al-Dā' wa al-Dawā' (al-Jawāb al-Kāfi), Rawdāt al-Muhibbin, Ṭibb al-Qulūb, al-Fawāid, Badāi' al-Fawāid, Wābil al-Sayyib, al-Rūh, Hādī al-Arwāh ilā Bilād al-āfrāḥ, Ṭarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa'ādatayn* dan *al-Kalim al-Ṭoyyib wa al-'Amal al-Ṣāliḥ*.

[48] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1994), *al-Dā' wa al-Dawā aw al-Jawāb al-Kāfī lī man sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī*, hlm. 21. Lihat juga, (2005), *Madārīj al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, jld. 1, hlm. 54 dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, tahkik dan takhrij hadis oleh Syu'aib al-Arna'ūṭ dan 'Abd al-Qadir al-Arna'ūṭ, Mu'asasah al-Risālah, Beirut, jld. 4, hlm. 12, 40, 68, 71 dan 170. Antara kenyataan beliau berkenaan terapi rawatan ini, ujar beliau bahawa: " *Kami dan*

University of Malaya

2.5 MENDIRIKAN RUMAH TANGGA

Berpandukan kepada catatan Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī (m.852H/1449M), di antara tahun-tahun 712H dan 726H, Ibn Qayyim pernah berkahwin dan telah dikurniakan 2 orang anak lelaki iaitu Ibrahim (m. 767H/ 1365M) dan ʻAbd Allāh Syarf al-Dīn (m. 756H/ 1355M). Kesinambungan suasana keilmuan yang dinikmati dalam kehidupan beliau turut dicernakan dalam rumahtangganya sendiri. Kedua-dua anaknya ini menggantikan beliau mengajar di Madrasah al-Sadriyyah.[49] Beliau menyara kehidupan diri dan keluarga dengan bekerja sebagai guru dan Imam di Madrasah al-Jawziyyah.

2.6 GURU-GURU

Ibn Qayyim selain daripada berguru kepada bapanya sendiri Muhammad bin Abi Bakar (m.723H/1323M) dalam pendidikan asas ilmu-ilmu keislaman dan ilmu Faraid,[50] beliau juga berguru kepada ramai ulama pada zamannya dalam pelbagai bidang ilmu seperti Hadis, bahasa Arab, Fikah, Usul dan lain-lain. Guru-guru beliau yang dapat disenaraikan antaranya:[51]

(1) Abū al-ʻAbbās Aḥmad bin ʻAbd al-Halīm bin ʻAbd al-Salām Taqiyy al-Dīn Ibn Taymiyyah (1263–1328M).[52] Dari ulama ini Ibn Qayyim mempelajari ilmu fikah dan terapi rawatan kerohanian.[53]

---

yang lain telah banyak kali menyaksikan sendiri Sheikh kami (Ibn Taimiyyah) berbicara dengan roh yang mengusai diri pesakit", dan beliau turut menyakinkan dengan keberkesanan kaedah yang digunakan dan menegaskan bahawa: *"sesiapa yang menggunakannya - terapi doa dan ayat al-ʻAwdhah - pasti akan mengetahui tahap kemampuannya*"

[49] Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993*), Ḥādi al-Arwāḥ ilā bilād al-Afrāḥ aw Waṣf al-Jannah*, hlm. 18. Lihat juga Bakr bin ʻAbd Allāh Abū Zayd, (1980), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Ḥayātuhu wa Atharuhu*, hlm. 180 dan 208.

[50] Lihat, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1993), *Ḥadī al-Arwah ilā bilād al-Afrāḥ aw Wasf al-Jannah*, hlm.16.

[51] Dinyatakan oleh al-Shaikh Khalil Ma'mun Shaihan (2003), ketika mentahkik kitab Ibn Qayyim berjudul *Fatawa Rasulullah s.a.w.*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, hlm. 8. Lihat juga ʻAbd al-Raḥmān al-Nahlāwi (1991), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Dirāsah Mawdūʻiyyah Tahliliyyah Tarbawiyyah*, Dār al-Fikr al-Muʻāṣir, Beirut, hlm.13; lihat juga dalam Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1979), *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib*, tahkik ʻAbd al-Qādir al-Arnā'awūṭ, Ri'asah Idārah al-Buhūth al-ʻIlmiyyah wa al-Iftā' wa al-Daʻwah wa al-Irshād, Riyad, hlm. 4.

[52] Ibn Qayyim al-Jawziyyah berguru dengan Ibn Taymiyyah selama 16 tahun iaitu ketika beliau berumur 21 tahun. Ketika menjelang usia 39 tahun gurunya Ibn Taimiyyah meninggal dunia. Lihat Yusri al-Sayyid

University of Malaya

(2) Abu al-'Abbās Shihāb al-Dīn al-Nablusī al-'Ābir Aḥmad bin 'Abd al-Raḥmān bin 'Abd al-Mun'im bin Ni'mat al-Muqaddasī al-Ḥanbalī. Seorang ahli hadis dan fiqh. Gelaran al-'Ābir diberikan kerana beliau juga memiliki kepakaran dalam mentafsir mimpi. (m. 697H/ 1298M).[54]

(3) Muḥammad bin Abi al-Fatḥ al-Ba'labakiy (m.709H/ 1309M) ahli dalam bidang fiqh mazhab Hanbali, hadis, bahasa dan sastera Arab.[55]

(4) Abū al-Faḍl al-Qādī Sulayman bin Hamzah bin Aḥmad bin 'Umar Ibn Qudāmah al-Ḥanbalī al-Hākim (m. 715H).[56]

(5) Abū Bakr bin Muḥammad bin 'Abd al-Dā'im bin Ni'mat al-Nablusī al-Dimashqī al-Ṣālihī (m. 718H).[57]

(6) 'Alī bin al-Muẓaffar bin Ibrāhīm al-Kindī al-Wada'ī 'Alā' al-Dīn Ibn 'Arfah (m. 716H).[58]

Muhammad (2003) ketika mentahkik kitab, *al-Bada'i fi 'Ulum al-Qur'an li al-Imam Ibn Qayyim*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, hlm. 60.

[53] Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadī al-Arwah ilā bilād al-Afrāh aw Wasf al-Jannah*, hlm. 16.

[54] Al-'Imād (1998), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, jld. 6, hlm. 45, Lihat Ibn al-Sheikh Khalil Ma'mun Shaihan (2003), ketika mentahkik kitab Ibn Qayyim berjudul *Fatawa Rasulullah s.a.w.*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, hlm. 7. Lihat juga dalam tulisan Ahmad Mahir al-Baqri (1987), *Ibn Qayyim min Atharihi al-Ilmiyyah*, Mu'asasah Shabab al-Jami'ah, Iskandariah, hlm.79; Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadi al-Arwah ilā bilad al-Afrah aw Wasf al-Jannah*, hlm. 16. Tempoh pengajian beliau dengan al-Shihāb al-Dīn al-Nāblusī al-'Ābir sekitar satu atau dua tahun ketika itu Ibn Qayyim al-Jawziyyah masih di peringkat umur kanak-kanak yang berusia antara lima atau enam tahun. Pada masa itu had umur kanak-kanak dianggarkan mula belajar di peringkat kuttāb yang melibatkan pengajian ilmu-ilmu asas ketika berusia antara lima hingga empat belas tahun. Kenyataan ini berdasarkan dapatan kajian Nakosteen, Mehdi, (1964), *History of Islamic Origins of Western Education*, University of Colorado Press, Colorado, hlm. 45.

[55] Ibid.

[56] Beliau memiliki kepakaran dalam bidang hadis dan fiqh madhhab Hanbalī sehingga di beri kepercayaan dengan lantikan sebagai *Qāḍī Quḍah* oleh pemerintah ketika itu. Beliau turut diberi penghormatan sebagai salah seorang tenaga pengajar di Madrasah al-Jawziyyah. Lihat al-Ziriklī, (1995), jld. 3, hlm 124. Ibid. Lihat juga dalam tulisan Yusri al-Sayyid Muhammad (2003) ketika mentahkik kitab, *al-Bada'i fi 'Ulūm al-Qur'ān lī al-Imām Ibn Qayyim*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, hlm. 60. Juga dalam Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadī al-Arwāh ilā bilād al-Afrāh aw Wasf al-Jannah*, hlm. 16.

[57] Menurut kenyataan Ibn 'Imād bahawa Abū Bakr bin al-Mundhir disifatkan sebagai seorang ulama yang tekun beribadah dan banyak berdhikir. Al-'Imād (1998), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, jld. 6, hlm. 48. Al-Shaikh Khalil Ma'mun Shaihan (2003), hlm. 7. Berdasarkan kepada kecenderungan gurunya Abū Bakr bin al-Mundhir, dapat dihujahkan bahawa Ibn Qayyim dapat menimba ilmu dan berkongsi pengalaman dalam bidang tasawuf dan kerohanian ketika berguru dengan tokoh ini.

[58] Ibid.

University of Malaya

(7) Ummu Muḥammad Fāṭimah binti Ibrāhīm bin Muḥammad bin Jawhar al-Baṭā'iḥī (m. 711H) dalam ilmu Hadis. [59]

(8) Abū Muḥammad al-Muqaddasī 'Isā bin Muṭ'im bin 'Abd al-Raḥmān al-Ṣalihī al-Hanbalī al-Simsār (m. 717H).[60] Beliau menjadi guru Ibn Qayyim dalam bidang ilmu Hadis.

(9) 'Abd Allāh bin 'Abd al-Ḥalīm bin 'Abd al-Salām al-Ḥaranī Sharaf al-Dīn Ibn Taymiyyah (m.727H).[61]

(10) Abu al-Rūh 'Isā bin 'Abd al-Karīm bin 'Asākir bin Sa'ad bin Aḥmad al-Qaysī Sharaf al-Dīn Ibn Maktūm (m. 741H).[62]

(11) Al-Qāsim bin Abī Ghālib al-Muẓaffar bin Maḥmūd bin Hibbat Allāh Ibn 'Asākir (m. 723H).[63]

(12) Zayn al-Dīn Ibrāhīm bin Muḥammad Abī Naṣr Ibn al-Shirāzī al-Shāfi'ī (m.714H).[64] Dari beliau Ibn Qayyim mempelajari ilmu Hadis.[65]

(13) Ismā'īl bin Umm Maktūm (716H).[66]

(14) Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Abī al-Fatḥ bin Abī al-Faḍl al-Ba'labakiy Shams al-Dīn (m. 715H).[67]

---

[59] Beliau antara tokoh guru wanita yang solehah, memiliki kepakaran dalam bidang hadis dan tekun beribadah. Menerusinya Ibn Qayyim mendalami pengajian kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*. Al-'Imād (1998), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, jld. 6, hlm. 28. Ahmad Mahir al-Baqri (1987), *Ibn Qayyim min Atharihi al-'Ilmiyyah*, Mu'asasah Shabab al-Jāmi'ah, Iskandariah, hlm.80. Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadī al-Arwāh ilā bilād al-Afrāh aw Wasf al-Jannah*, hlm. 16.

[60] Al-Shaikh Khalil Ma'mun Shaihan (2003), hlm. 7. Lihat juga dalam tulisan Ahmad Mahir al-Baqri (1987), *Ibn Qayyim min Atharihi al-'Ilmiyyah*, Mu'asasah Shabab al-Jāmi'ah, Iskandariah, hlm.79; Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadi al-Arwah ilā bilad al-Afrah aw Wasf al-Jannah*, hlm. 16.

[61] Beliau memiliki kepakaran dalam pelbagai bidang khususnya fiqh dan saudara kandung kepad Sheikh al-Islam Ibn Taimiyyah. Abū Zayd, (1980), hlm. 104, dan al-Sheikh Khalīl Ma'mūn Shaihān (2003), hlm. 7.

[62] Ibid.

[63] Ibid.

[64] Ibid., Aḥmad Māhir al-Baqri (1987), *Ibn Qayyim min Atharihi al-Ilmiyyah*, Mu'asasah Shabab al-Jāmi'ah, Iskandariah, hlm.79.

[65] Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadī al-Arwāh ilā bilād al-Afrāh aw Wasf al-Jannah*, hlm. 16.

[66] Ibid., Ahmad Mahir al-Baqri (1987), *Ibn Qayyim min Atharihi al-Ilmiyyah*, hlm. 80.

[67] Al-Sheikh Khalīl Ma'mūn Shaihān (2003), hlm. 8.

University of Malaya

(15) Abu al-Hajaj al-Mizzi al-Quḍā‘i Yusuf bin Abd al-Rahman bin Yusuf Jamal al-Din al-Kalbī al-Hafiz (m. 742H).[68]

(16) Muḥammad bin Ibrāhīm bin Sa‘ad Allāh bin Jamā‘ah al-Kinanī al-Hamawī al-Shafi‘ī Badr al-Dīn (m.733H).[69]

(17) Majd al-Din Ismā‘il bin Muḥammad al-Harrānī al-Hanbalī (m. 729H) dalam ilmu Fiqh, usul Fiqh, hadis dan faraid.[70]

(18) Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥīm bin Muḥammad al-Armawī al-Hindī Ṣafiyy al-Dīn (m.715H)[71] dalam ilmu Usul.[72]

(19) Majd al-Dīn al-Tūnisī al-Shāfi‘ī (m. 718H) dalam bahasa Arab.[73]

(20) Ayyūb bin Ni‘mat al-Kamāl Zayn al-Dīn al-Nablusī al-Dimashqī (m. 730H).[74]

Berdasarkan senarai guru-guru yang tercatat, pengkaji mendapati bahawa selain mempelajari bidang ilmu-ilmu lain, Ibn Qayyim memperolehi ilmu dan pengalaman terapi dan rawatan kerohanian secara langsung melalui gurunya Ibn Taymiyyah (1263–1328M).[75] Namun, selain Ibn Taimiyyah menerusi gelaran *al-‘Ābir* yang diberikan kepada Shihāb al-Dīn al-Nablusī Aḥmad bin ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Mun‘im bin Ni‘mat al-Muqaddasī

---

[68] Ibid.

[69] Beliau dikenali sebagai Ibn Jama‘ah memiliki kepakaran dalam bidang fiqh, hadis dan usul Fiqh. Semasa hayat beliau pernah bertugas sebagai guru di Madrasah Nāṣiriyyah dan ‘Ādiliyyah serta pernah menyandang jawatan sebagai *Qāḍī Quḍah* di Damsyik hampir sepuluh tahun. Al-Ziriklī, (1995), jld. 3, hlm 297, Ibn Kathīr, (1992), jld 14, hlm. 178 dan al-Sheikh Khalīl Ma’mūn Shaihān (2003), hlm. 7

[70] Guru kepada Ibn Qayyim yang faqih bermazhab Hanbalī lagi zahid, memiliki kepakaran dalam bidang fiqh, usul fiqh, hadis dan Faraid. Al-‘Imād (1998), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, jld. 6, hlm. 89. Aḥmad Māhir al-Baqri (1987), *Ibn Qayyim min Atharihi al-‘Ilmiyyah*, Mu’asasah Shabāb al-Jāmi‘ah, Iskandariah, hlm.79. Lihat juga, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadi al-Arwah ilā bilad al-Afrah aw Wasf al-Jannah*, hlm. 16.

[71] Al-Sheikh Khalīl Ma’mūn Shaihān, (2003), hlm. 7

[72] Ibid., Aḥmad Māhir al-Baqri, (1987), *Ibn Qayyim min Atharihi al-Ilmiyyah*, Mu’asasah Shabab al-Jami’ah, Iskandariah, hlm.hlm. 80. Lihat juga, al-Sheikh Khalil Ma’mun Shaihan (2003), hlm. 7. Juga dalam Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadī al-Arwāh ilā bilād al-Afrāh aw Wasf al-Jannah*, hlm. 16.

[73] Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadī al-Arwāh ilā bilād al-Afrāh aw Wasf al-Jannah*, hlm. 16.

[74] Ibid.

[75] Penjelasan dan bukti sandarannya seperti dalam perbincangan (2.4) pengaruh Ibn Taimiyyah (1263-1328M) terhadap pemikiran, penulisan dan kewibawaan Ibn Qayyim.

University of Malaya

al-Ḥanbalī (m. 697H/ 1298M)[76] kerana memiliki kepakaran dalam mentafsir mimpi pastinya turut memberi inspirasi dalam aspek terapi dan rawatan kerohanian. Hal ini kerana *ta'bīr* mimpi antara dimensi ilmu yang sering dirujuk kepada ulama dan turut dikaitkan dengan pengamal pengubatan kerohanian. Kemampuan ini sangat berhubungan dengan potensi fakulti dalaman diri dan kesucian hati. Merealisasikan matlamat tersebut perlu kepada penguasaan dan kemahiran dalam disiplin ilmu tasawuf serta menjiwai riadhah penyucian jiwa untuk bertaqarrub kepada Allah SWT. Oleh yang demikian keterampilan dalam kalangan guru-guru Ibn Qayyim sehingga sebahagiannya turut dikenali sebagai zahid dan tekun beribadah[77] adalah sangat menginspirasikan ilmu dan pengalaman kepadanya. Di samping itu juga, secara tidak langsung barisan guru-guru beliau dalam bidang tafsir, hadis, fiqh dan bahasa turut berkaitan dalam memberi sumbangan sehingga terhasil penulisan kitab perubatan[78] dan hasil-hasil karyanya berkaitan terapi kerohanian.

2.7 MURID-MURID

Selain daripada mendidik anak beliau sendiri 'Abd Allāh Syaraf al-Dīn dan Ibrāhīm[79] dengan ilmu-ilmu pengetahuan keislaman, beliau turut didatangi oleh ramai penuntut yang cintakan ilmu untuk menimba pengetahuan daripadanya. Antara murid-murid Ibn Qayyim yang turut mewarisi kehebatan dan keluasan ilmunya ialah:

---

[76] Beliau turut dikenali sebagai Ayyūb al-Kaḥḥāl, gelaran yang merujuk kepada pakar oftalmologi berkaitan penyakit mata. Kedudukan beliau sebagai salah seorang guru, dapat dihujahkan bahawa sesuai dengan jiwa Ibn Qayyim yang sangat gemar menimba ilmu dan pengalaman baru tidak akan menolak kesempatan dan peluang berharga ketika bersama gurunya untuk mendalami ilmu perubatan.Tambahan lagi, keistimewaan yang dimiliki gurunya ini sebagai *al-Kaḥḥāl* iaitu; pakar mata.

[77] Abu Bakr bin al-Mundhir al-Nablusi al-Dimashqi al-Sālihi (m 718H), disifatkan sebagai seorang ulama yang tekun beribadah dan banyak berdhikir. Al-'Imād (1998), *Shadharāt al-dhahab fi akhbār man dhahab*, jld. 6, hlm. 48. Fātimah binti Ibrāhim bin Muhammad bin Jawhar al-Batā'ihi (m. 711H) antara tokoh guru wanita yang solehah, mahir dalam bidang hadis tekun beribadah. Al-'Imād (1998), *Shadharāt al-dhahab fi akhbār man dhahab*, jld. 6, hlm. 28

[78] Beberapa pendekatan yang digunakan Ibn Qayyim sebagai suatu metode yang diaplikasikan dalam fasal-fasal rawatan penyakit kitab perubatan beliau *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*.

[79] Al-Sheikh Khalīl Ma'mūn Shaihān (2003), hlm. 8.

University of Malaya

(1) Al-Imām Ibn Kathīr al-Dimashqī (700-774H/1301-1372M).[80]

(2) Abū al-Furaj ‘Abd al-Rahmān bin Aḥmad bin Rajab al-Sulamī al-Baghdādī Zayn al-‘Ābidīn (736-795H).[81]

(3) Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Abd al-Hādi bin ‘Abd al-Ḥamīd Ibn Qudāmah al-Muqaddasī Shams al-Dīn (m.744H)[82]

(4) Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān bin Qaymāz al-Dhahabī al-Turkumānī al-Shafi‘ī (m. 748H/ 1347M).[83]

(5) Taqī al-Dīn al-Subkī Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Abd al-Kāfī bin Alī bin Tamām (m. 756H/ 1355M).[84]

---

[80] Beliau; Isma‘īl bin‘Umar bin Kathīr al-Qurashī, terkenal dengan karya penulisannya *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Āẓīm* (*Tafsīr Ibn Kathīr*) dan *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* berkaitan sejarah. Selain Ibn Qayyim, beliau turut berguru dengan Ibn Taimiyyah bagi mendalami bidang ilmu akidah dan fiqh mazhab Ḥanbalī. Bidang ilmu hadis pula beliau mempelajarinya dengan Imām al-Mizzī . Al-Ziriklī, (1995), jld. 4, hlm. 302, Abū Zayd, (1980), hlm. 107-110 dan al-Sheikh Khalil Ma’mun Shaihan (2003), hlm. 7. Lihat juga, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zad al-Ma‘ād fi Hadyi Khayr al-‘Ibād*, 5 juzuk, tahkik dan takhrij hadis oleh Syu‘aib al-Arna’ūṭ dan ‘Abd al-Qadir al-Arna’ūṭ, Mu’asasah al-Risālah, jld. 1, hlm. 21.

[81] Beliau adalah al-Imam al-Jalīl Abū al-Farj Zayn al-Din ‘Abd al-Raḥmān bin Aḥmad bin Rajab al-Sullamī al-Baghdādi al-Dimasyqi al-Ḥanbalī. Dilahirkan di Baghdad tahun 736H, dan ada pendapat yang mengatakan tahun 706H. Pandangan yang pertama lebih diterima. Dibesarkan di Damsyik dan belajar dengan beberapa ulama kenamaan pada ketika itu. Antaranya al-Imām Ibn Qayyim dan Zayn al-Din al-‘Irāqī. Ibn Rajab adalah seorang Faqih, Ahli Hadis, Pendakwah dan Ahli Tarikh. Dalam hidupnya beliau cenderung untuk beruzlah dan sendirian, banyak beribadat dan tahajjud. Mendukung fikrah al-Imām Ibn Taymiyyah dan berpegang kepada manhaj Salaf. Antara karangannya: *Al-Qawā‘id*, *al-Istikhrāj li Aḥkām al-Kharrāj*, *Sharḥ Ṣaḥiḥ al-Bukhāri* (tidak sempat disempurnakan), *Sharḥ al-Tirmidhi*, *al-Tawḥid*, *Faḍl ‘Ilm al-Salaf ‘alā al-Khalaf*, *Dhayl Tabaqāt Ibn Abi Ya‘lā*, *Dhayl ‘alā Tabaqātal-Ḥanābilah* dan beberapa yang lain lagi. Beliau meninggal pada 795H/1393M di Damsyik dan dimakamkan di perkuburan Bāb al-Ṣaghir. Lihat catatan berkenaan tokoh ini yang diperkenalkan oleh penerbit al-Maktab al-Islāmi ketika menerbitkan buku oleh al-Ḥāfiz Ibn Rajab al-Ḥanbalī (1391H), *Kalimat al-Ikhlāṣ wa Taḥqiq Ma‘nahā*, al-Maktab al-Islāmi, Beirut, hlm. 5. Lihat juga al-Ziriklī, (1995), jld. 4, hlm. 302, Abū Zayd, (1980), hlm. 107-110, al-Shaikh Khalil Ma’mun Shaihan (2003), hlm. 7 dan Ibn Qayyim (1992), *Zād al-Ma‘ād fi Hadyi Khayr al-‘Ibād*, 5 juzuk, tahkik dan takhrij hadis oleh Syu‘aib al-Arna’ūṭ dan ‘Abd al-Qadir al-Arna’ūṭ, Mu’asasah al-Risalah, Beirut, jld. 1, hlm. 21.

[82] Dinyatakan oleh al-Sheikh Khalil Ma’mun Shaihan (2003), ketika mentahkik kitab Ibn Qayyim al-Jawziyyah berjudul *Fatawa Rasulullah s.a.w.*, Dār al-Ma’rifah, Beirut, hlm. 8. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma‘ad fi Hadyi Khayr al-‘Ibād*, jld. 1, hlm. 21.

[83] Beliau pakar dalam ilmu hadis dan telah menghasilkan karya penulisan sekitar 100 buah. Antara karya beliau yang terkenal dalam bidang ilmu hadis ialah kitab *Mizān al-Itidāl fi Naqd al-Rijāl*, *Tabaqāt al-Ḥuffāẓ*, *al-Mustadrak al-Ḥākim* dan *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*. Lihat al-Ziriklī, (1995), jld. 4, hlm. 302 dan jld. 5, hlm. 326. Lihat juga, Bakr bin ‘Abd Allāh Abū Zayd (1980), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Ḥayātuhu wa Atharuhu*, hlm. 107-110.

[84] Beliau adalah bapa kepada Tāj al-Dīn al-Subkī pengarang kitab *al-Ṭabaqāt al-Shafi‘iyyah* yang pernah memegang jawatan sebagai kadi di Syam pada tahun 739H. Terdapat kekeliruan tentang Ibn Qayyim guru kepada beliau dan dihujahkan bahawa salah seorang kepada Tāj al-Dīn al-Subkī bernama Alī bin Isā bin al-Qayyim. Lihat kenyataan Holtzman dalam Lowry dan Stewart, (2009),hlm. 210.

University of Malaya

(6) Khalīl bin Aybak bin ‘Abdullāh al-Ṣafadī (764H/1363M).[85]

(7) Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin ‘Abd al-Qādir bin ‘Uthman bin ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Mun‘im al-Ja‘fari al-Nablusi al-Ḥanbalī (m. 797H).[86]

(8) Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Abd al-Qādir bin Muḥyi al-Dīn ‘Uthmān Ibn ‘Abd al-Rahmān al-Nablusi al-Ḥanbalī (m. 797).[87]

(9) Muḥammad bin Ya‘qūb bin Muḥammad Muḥy al-Dīn Abū al-Tāhir al-Fairūz Ābādī al-Shāfi‘ī (729-817H/ 1329–1414M) dan lain-lain.[88]

(10) Muḥammad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurashī al-Maqqarī al-Tilmasānī (m. 759H/1358M).[89]

Ketokohan dan keluasan ilmu Ibn Qayyim bukan sekadar dilihat kepada karya hasil penulisan beliau yang mencakupi pelbagai disiplin ilmu sahaja. Bahkan sumbangan beliau juga dapat diperhatikan menerusi didikannya yang berjaya melahirkan sejumlah tokoh ulama dan ilmuwan terkenal dalam pelbagai bidang. Bardasarkan catatan anak-anak murid Ibn Qayyim di atas, berkaitan bidang perubatan al-Ḥafidh al-Imām al-Dhahābī (m. 748H/ 1347M) antara tokoh ulama hadis yang turut menghasilkan kitab al-Ṭibb al-Nabawī.[90] Namun, murid-murid Ibn Qayyim selain beliau yang memiliki kepakaran bidang hadis pastinya turut berperanan meneruskan gagasan dan teori praktikal perubatan dan rawatan bersandarkan kupasan kitab, bab dan fasal berkaitan hadis-hadis al-Ṭibb al-Nabawī. Hal ini disemarakkan lagi dengan suasana sosio-politik di Damsyik yang subur dengan budaya

---

[85] *Al-wāfi bī al-Wafayāt* adalah hasil karya penulisan beliau mengenai sejarah menggunakan pendekatan berpandukan kepadab tarikh kematian ulama. Lihat al-Ziriklī, (1995), jld. 4, hlm. 302 dan jld. 5, hlm. 326.

[86] Ibid. Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadā al-Arwah ilā bilād al-Afrāh aw Wasf al-Jannah*, tahkik dan takhrij oleh Yūsuf ‘Alī Badiwī dan Muhyi al-Dīn Mustu, hlm. 18.

[87] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma‘ād fī Hadyi Khayr al-‘Ibād*, 5 juzuk, tahkik dan takhrij hadis oleh Syu‘aib al-Arna’ūṭ dan ‘Abd al-Qadir al-Arna’ūṭ, Mu’asasah al-Risālah, 1:21.

[88] Hasil penulisan beliau dikenali dan dirujuk mengenai bahasa iaitu; *al-Qāmus al-Muḥīṭ*. Lihat al-Ziriklī, (1995), jld. 4, hlm. 302 dan jld. 5, hlm. 326 dan Bakr bin ‘Abd Allāh Abū Zayd, (1980), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Ḥayātuhu wa Atharuhu*, hlm. 107-118.

[89] Dinisbahkan kepada datuknya al-Maqqarī, sebagai sejarawan yang dikenali hasil penulisannya iaitu; *Nafkh al-Ṭibb fī Akhbār al-Andalūs al-Raṭīb*. Lihat al-Ziriklī, (1995), jld. 4, hlm. 302 dan jld. 5, hlm. 326. Lihat juga, Bakr bin ‘Abd Allāh Abū Zayd (1980), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Ḥayātuhu wa Atharuhu*, hlm. 107-110.

[90]

University of Malaya

ilmu dan pengilmuan masyarakat. Di samping itu, prasana pengajian bidang ilmu perubatan juga disediakan. Ia dikenali dengan hospital al-Nūrī atau al-Bīmāristan al-Nūrī[91] yang sempurna pembinaannya pada tahun 550H/1155M di bawah pemerintahan Nūr al-Dīn al-Zinkī.[92] Hal tersebut dapat dijadikan sandaran bahawa bidang perubatan dan rawatan mendapat sambutan yang baik dalam kalangan ulama dan ilmuwan sama ada penglibatannya bertujuan bagi memenuhi keperluan atau mengimbangi arus perubatan perdana ketika itu.

2.8 KARYA PENULISAN

Ibn Qayyim telah menghasilkan banyak karya penulisan. Berbekalkan keilmuan yang dimiliki, Ibn Qayyim telah menjadikan dirinya begitu aktif untuk berkarya, bergiat dalam pendidikan, berdakwah, berfatwa, berjihad dan berhujah terhadap golongan yang menyalahi al-Quran dan al-Sunnah. Selain itu, beliau juga pernah dilantik sebagai tenaga pengajar di beberapa institusi pengajian lain kerana kehebatan dan kecemerlangan daya keintelektualan yang dimiliki .[93] Sehubungan dengan karya-karya penulisan beliau ini, Burhān al-Dīn Isḥāq bin Aḥmad (m.741H)[94] berkata:

> "*Ibn Qayyim adalah seorang yang amat luas bidang keilmuannya. Beliau mengarang dalam semua bidang ilmu pengetahuan dan sangat menyintai ilmu. Begitu bersungguh-sungguh memberi perhatian dalam karang mengarang dan*

---

[91] Hospital al-Nuri dilengkapi secukupnya dengan bekalan makanan dan ubat-ubatan. Abu al-Majd Abu al-Hakam al-Bāhili tokoh perubatan pertama yang bertugas sebagai pengetua di hospital ini. Manakala sebahagian besar buku-buku perubatan diwaqafkan kepada perpustakaan hospital berkenaan oleh pemerintah ketika itu. Di samping turut disediakan kelengkapan kelas-kelas pengajian perubatan yang dikendalikan oleh Abu al-Majd Abu al-Hakam al-Bāhili. Hospital ini juga beroperasi dan mampu bertahan selama 757 tahun bermula dari tahun 550H hingga 1317H. Lihat, Ibn Abi Usaybi'ah, Muwaffaq al-Din Abu al-'Abbas Ahmad bin Qāsim bin Khalifah bin Yunus al-Sa'di al-Khazraji, (t.th), *'Uyun al-Anbā' fi Tabaqāt al-Atibbā'*, ed. Nizār Ridā, Dār Maktabat al-Hayāh, Beirut, hlm. 628 dan al-Sa'id, 'Abdullah 'Abd al-Razzāq Mas'ud, (1987), *al-Mushtashfayāt al-Islāmiyyah min 'Asr al-Nabawī ilā 'Asr 'Uthmāni,* Dār al-Diyā', Ammān, hlm. 243-246.

[92] Anees & Hamarneh, Anees, Munawwar Anees & Hamarneh Sami, (1983), *Health Sciences in Early Islam*, Noor Health Foundation & Zahra Publications, Texas, hlm 100.

[93] Bakr bin 'Abd Allāh Abū Zayd, (1980), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Hayātuhu wa Atharuhu*, hlm. 38-40.

[94] Beliau ialah Burhān al-Din Ishāq Ibrāhim bin Ahmad bin Hilāl al-Zar'i. Seorang ahli Fiqh mazhab Hanbali. Meninggal dunia pada tahun 741.

University of Malaya

tekun membaca. Beliau berkarya secara bersungguh-sungguh dalam bidang yang belum diterokai oleh orang lain."[95]

Oleh sebab itu beliau tercatat antara ulama dan ilmuwan yang telah mewariskan banyak kitab penulisan mencakupi pelbagai bidang ilmu,[96] bahkan boleh dikategorikan sebagai ilmuwan dan penulis yang prolifik. Menyentuh penulisan Ibn Qayyim, pengkaji akan mengklasifikasikan kepada dua kategori berikut:

1) Karya penulisan yang huraiannya cenderung dan berkaitan bidang perubatan dan terapi kerohanian.

2) Karya penulisan yang huraian perbahasannya berkaitan bidang ilmu-ilmu keislaman yang lain.

2.8.1 Karya Berkaitan Bidang Perubatan Dan Terapi Kerohanian[97]

Karya penulisan Ibn Qayyim yang boleh diklasifikasikan dalam bidang perubatan dan terapi kerohanian ialah:

(1) *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*[98] (*al-Ṭibb al-Nabawī*)[99]

---

[95] Sayyid Abī al-Ṭayyib Ṣādiq bin Ḥasan bin Abū Luṭf Allāh al-Qunuji, *al-Taj al-Mukallaf*, al-Maṭba'ah al-Hidāyah al-'Arabiyyah, 1963, hlm. 417.

[96] Lowry, Joseph E. & Stewart, Derin J., Ed. (2009), *Essays in Arabis leterary Biografi: 1350-1850*, Harrassowitz Verlag, Wiebaden, hlm. 205.

[97] Ibn 'Imād (1998), jld. 6, hlm. 169,. Lihat juga, Bakr bin 'Abd Allāh Abū Zayd, hlm. 12-196.

[98] Kitab ini menghimpunkan sunnah dan perlakuan nabi s.a.w. yang mencakupi segenap aspek kehidupan antara kandungannya membahaskan tentang keturunan baginda s.a.w., perutusannya sebagai nabi dan rasul, keperibadiannya, perilakunya dalam ibadah solat, puasa, zakat dan haji. Kitab ini juga menghimpunkan hadis-hadis tentang perubatan dalam satu juzuk khusus (jilid 4) daripada kitabnya yang dikenali dengan judul al-Ṭibb al-Nabawī. Kenyataan yang tersebut diperkukuhkan menerusi kenyataan beliau sendiri: "Kami telah datangkan kenyataan daripada petunjuk baginda s.a.w. dalam siri-siri peperangan, perutusan wakil, pasukan tentera dan surat-surat kepada raja-raja dan para penguasa mereka. Dan sekarang kami sertakan tajuk-tajuk tersebut dengan menyebut beberapa fasal yang bermanfaat pada menerangkan petunjuk Nabi s.a.w. dalam perubatan dan apa yang dijelaskannya kepada orang lain." Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, 5 juzuk, tahkik dan takhrij hadis oleh Sy u'aib al-Arna'ūṭ dan 'Abd al-Qādir al-Arna'ūṭ, Mu'asasah al-Risālah, jld. 4, hlm. 5. Judul *al-Ṭibb al-Nabawī* (jilid 4) ini mengandungi panduan-panduan Nabi s.a.w. dalam bidang ilmu perubatan dan rawatan penyakit jasmani dan rohani. Perbincangannya disandarkan kepada hadis-hadis Nabi s.a.w. kemudiannya diulas dan dibahas dengan menggunakan pendekatan pelbagai disiplin ilmu terdiri daripada ilmu hadis, ilmu bahasa dan disiplin ilmu perubatan khasnya perubatan Yunani. Kitab ini menjadi rujukan penting bagi memperolehi dapatan maklumat khususnya terapi bagi penyakit berkaitan fizikal disamping turut dirujuk untuk terapi kerohanian. Kitab yang digunakan pengkaji dalam kajian ini adalah jilid ke-4, cetakan ke-26, tahun (1412H/1992M), mengandungi 5 juzuk, ditahkik dan takhrij hadis oleh Syu'aib al-Arna'ūṭ dan 'Abd al-Qādir al-Arna'ūṭ, terbitan Mu'asasah al-Risālah, Beirut.

University of Malaya

(2) *Buṭlān al-Kimiyā' min Arba^{c}in wajhan*[100]

(3) *al-Dā' wa al-Dawā' aw al-Jawāb al-Kāfi lī man sa'ala 'an al-Dawā' al-Syāfi*[101]

(4) *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Syaiṭān*[102]

(5) *Madārij al-Sālikin bayna Manāzil Iyyāka na^{c}budu wa Iyyāka nasta'in*[103]

(6) *Miftāh Dār al-Sa^{c}ādah wa Manshūr ^{c}Alawiyyah al-^{c}Ilm wa al-Irādah*[104]

(7) *Badāi' al-Fawā'id*[105]

(8) *al-Fawā'id*[106]

(9) *Rauḍat al-Muḥibbīn wa al-Nuzhah al-Mushtāqīn.*[107]

(10) *Hādi al-Arwāḥ ilā bilād al-Afrāḥ*[108]

(11) *al-Rūḥ*[109]

---

[99] Kitab ini mula dicetak secara berasingan dalam satu juzuk khusus dengan judul al-Ṭibb al-Nabawī oleh seorang sejarawan Halab, Syria yang bernama Muḥammad al-Raghīb al-Ṭabbākh (m. 1951M) dan kemudiannya dicetak di Kaherah pada tahun 1957. Pada peringkat awalnya, kitab ini lebih dikenali sebagai sebahagian daripada kiatab *Zād al-Ma'ād* setelah itu ia mula dikenali dengan judul al-Ṭibb al-Nabawī. Berdasarkan kajian Abū Zayd mendapati penggunaan istilah kitab al-Ṭibb al-Nabawī yang dinisbahkan kepada Ibn Qayyim al-Jawziyyah mula dikesan seawal tahun 788H/ 1386M sekitar 37 tahun selepas kematian Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Apabila ditelusuri tentang sejarah penggunaan kitab al-Ṭibb al-Nabawī pula ia dikesan bermula sejak awalabad ketiga Hijri berdasarkan karya Abū al-Ḥasan 'Alī bin al-Riḍā (203H/818M) yang berjudul *al-Risālah al-Dhahabiyyah fī al-Ṭibb al-Nabawī* yang turut dikenali sebagai *Risālah Mushtamilah 'alā al-Ṭibb al-Nabawī*. Lihat al-Nasīmī, Māḥmūd Nāẓīm (1987), *āl-Ṭibb al-Nabawī wa al-'Ilm al-Ḥadīth*, Cet. 2, Muassasat al-Risālah, Beirūt, hlm. 89 dan Bakr bin 'Abd Allāh Abū Zayd (1980), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Hayātuhu wa Atharuhu*, hlm. 169.

[100] Dinyatakan oleh al-Shaikh Khalil Ma'mun Shaihan (2003), ketika mentahkik kitab Ibn Qayyim al-Jawziyyah berjudul *Fatāwā Rasulullah s.a.w.*, Dār al-Ma'rifah, Beirut, hlm. 9.

[101] Kitab ini telah ditahkik oleh al-Sayyid al-'Arabi bin Aḥmad Ḥusayn pada tahun 1994 dan diterbitkan oleh Dār al-Khulafā' li Nasyr wa al-Tawzi', al-Mansurah, Mesir pada tahun yang sama.

[102] Terdiri dari dua jilid. Ditahkik oleh Muḥammad Sayyid Kaylānī dan diterbitkan oleh Syarikah wa Maktabah Muṣṭaffā al-Bābiyy al-Ḥalabiyy wa Awlāduh di Mesir 1961.

[103] Kitab yang membicarakan persoalan-persoalan kerohanian dan tasawuf ini terdiri dari 3 jilid. Ia telah ditahkik oleh Muhammad Ḥamid al-Fīqī. Diterbitkan di Beirut oleh Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1972.

[104] Lihat, Yusri al-Sayyid Muhammad (2003) ketika mentahkik kitab, *al-Bada'i' fī 'Ulūm al-Qur'an lī al-Imām Ibn Qayyim*, hlm. 70.

[105] Diterbitkan oleh al-Idārah al-Ṭibā'ah al-Munīriyyah, Miṣr, tanpa tahun dan terdiri dari 4 jilid. Kenyataan mengenainya oleh Yusri al-Sayyid Muhammad, (2003) ketika mentahkik kitab, *al-Bada'i' fī 'Ulūm al-Qur'an lī al-Imām Ibn Qayyim*, hlm. 66.

[106] Dicetak di Kaherah oleh Maṭba'ah 'Āṣimah, tanpa tahun.

[107] Diterbitkan oleh Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, Beirūt, tanpa tahun. Catatan mengenai kitab ini dinyatakan oleh Yusri al-Sayyid Muhammad (2003) ketika mentahkik kitab, *al-Bada'i' fī 'Ulūm al-Qur'an lī al-Imām Ibn Qayyim*, hlm. 66, hlm. 9.

[108] Diterbitkan oleh Dār al-Madanī lī Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi' serta diedarkan oleh Maktabah al-Tijāriyyah, Makkah al-Mukarramah. Edisi penerbitan ini dimuatkan kata pendahuluannya (mukadimah) oleh 'Ali al-Sayyid Subḥi al-Madani manakala kata- pengantarnya pula ditulis oleh Dr. Muhammad Jamil Ghazī pada bulan Sya'ban 1394H.

University of Malaya

(12) *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalimi al-Ṭabyyib*[110]

(13) *Tuḥfat al-Mawdūd bī Aḥkām al-Mawlūd*[111]

(14) *Jala' al-Afhām fī al-Solāt wa al-Salām 'alā khayr al-Anām*[112]

(15) *'Iddat al-Ṣābirin wa Dhākhirat al-Syākirin*[113]

(16) *Faḍl al-'Ilm*[114]

(17) *Ṭarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa'ādatayn*[115]

(18) *Nuzhat al-Mushtaqin*[116]

(19) *Kitāb al-Ṣolāh wa Ḥukm Tārikuhā*[117]

(20) *Al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*[118]

2.8.2 Karya Berkaitan Bidang Ilmu Keislaman Yang Lain

(1) *Al-Tafsīr al-Qayyim*

(2) *Amthāl al-Qur'ān*[119]

(3) *Al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*[120]

(4) *Al-Risālah al-Tabukiyyah*[121]

---

[109] Kitab ini membahaskan fenomena roh manusia mengikut pendekatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Merujuk kepada kitab ini pengkaji memperolehi dapatan maklumat berkaitan roh dan fakulti-fakulti dalaman manusia sebagai pemangkin dan asas penting kepada terapi kerohanian. Ibid., hlm. 69.

[110] Diterbitkan oleh Ri'āsah al-'Āmmah li Idarah al-Buhūth al-'Ilmiyyah, Riyad, 1979.

[111] Kitab ini telah ditahkik dan ditakhrij hadis-hadisnya oleh Bashir Muḥammad 'Uyūn dan diterbitkan oleh Maktabah Dār al-Bayān, Damsyik, 1994. Dalam catatan Muhammad Sayyid Kaylāni ketika menyenaraikan nama-nama karya Ibn Qayyim menyebutnya sebagai *Tuḥfat al-Wadūd fi Ahkām al-Mawlūd,* lihat dalam (1981), *Ighāthah al-Lahfān min Maṣāyid al-Syaiṭān*, 2 juzuk, tahkik Muhammad Sayyid Kaylāni, Syarikat Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭaffā al-Bābi al-Ḥalabi wa Awlāduh, Mesir, 1:4. Nama yang sama juga dicatatkan oleh Yusri al-Sayyid Muhammad dalam tahkiknya terhadap kitab Ibn Qayyim al-Jawziyyah berjudul *al-Badā'i' fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 67.

[112] Ibid., hlm. 67.

[113] Diterbitkan oleh Dār al-Āfāq al-Jadīdah, Beirūt pada tahun 1975 keluaran edisi kedua. Yusri al-Sayyid Muhammad (2003) ketika mentahkik kitab, *al-Bada'i' fī 'Ulūm al-Qur'ān lī al-Imām Ibn Qayyim*, hlm. 69.

[114] 'Abd al-Raḥmān al-Naḥlāwī (1991), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Dirāsah Mawdu'iyyah Tahliliyyah Tarbawiyyah*, hlm. 27.

[115] Diterbitkan oleh Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirūt, t.th.

[116] Lihat al-Shaikh Khalil Ma'mun Shaihan (2003), ketika mentahkik kitab Ibn Qayyim al-Jawziyyah berjudul *Fatāwā Rasulullāh s.a.w.*, hlm. 10.

[117] Diterbitkan oleh Maktab al-Islāmī, Damshiq, (1981), Kitab ini telah ditahkik oleh Taysir Za'istar.

[118] Diterbitkan oleh Dār al-Ma'rifah, Beirūt, tanpa tahun, tahkik oleh al-Fāqī.

[119] Kitab ini ditahkik oleh Nasir Sa'īd al-Rashīd dan diterbit-cetak oleh Maṭobi' al-Ṣafā, 1982.

[120] Lihat, Yusri al-Sayyid Muhammad (2003) ketika mentahkik kitab, *al-Bada'i fī 'Ulūm al-Qur'ān lī al-Imām Ibn Qayyim*, hlm. 66.

University of Malaya

(5) *Al-Fawā'id*[122]

(6) *Al-Fawā'id al-Mashūq alā 'Ulūm al-Qur'ān wa 'ilm al-Bayān*

(7) *Tahdhīb Sunan Abī Dāwud wa 'Iddah Mushkilātihi*[123]

(8) *Al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Da'īf*[124]

(9) *'Awn al-Ma'būb Sharh Sunan Abī Dāwud*

(10) *Jalā' al-Ifhām fī al-Ṣalah wa al-Salām 'alā Khayr al-'Anām*

(11) *Hādi al-Arwāḥ ilā bilād al-Afrāḥ*

(12) *Hidāyah al-Ḥayārā fī Ajwibah al-Yahūd wa al-Naṣārā*[125]

(13) *Ijtimā' al-Juyūsh al-Islāmiyyah*[126]

(14) *Al-Kāfiyah al-Syāfiyat fī al-Intiṣar lī al-firqati al-Nājiyah*[127]

(15) *Al-Ṣawā'iq al-Mursalah 'alā al-Jahmiyyah wal Mu'aṭṭilah*[128]

(16) *Shifa' al-'Alīl fī Masa'il al-Qadā' wa al-Qadar wa al-Ta'līl*[129]

(17) *Al-Kalām 'alā Mas'alah al-Simā'*[130]

(18) *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*[131]

(19) *Aḥkām Ahl al-Dhimmah*[132]

(20) *Kitāb al-Ṣolāt wa ḥukm Tārikuha*[133]

(21) *Ighāthat al-Lahfān fī Ḥukm Talāq al-Ghadbān*[134]

---

[121] Ibid., hlm. 68.
[122] Dicetak di Kaherah oleh Maṭba'ah 'Āṣimah, tanpa tahun.
[123] Disebut oleh 'Abd al-Raḥmān al-Naḥlāwī (1991), Ibn Qayyim al-Jawziyyah Dirāsah Mawḍu'iyyah Taḥliliyyah Tarbawiyyah,
[124] Sebuah penulisan dalam Ilmu Hadis, ditahkik oleh 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah dan diterbitkan oleh Maktabah al-Maṭbu'āt al-Islāmiyyah, Ḥalb, tahun 1970 dan diulang cetak pada kali keenam tahun1994.
[125] Ibid.
[126] Ibid., hlm. 65.
[127] Ibid, hlm 70.
[128] Lihat, Yusri al-Sayyid Muhammad (2003) ketika mentahkik kitab, *al-Bada'i fi 'Ulum al-Qur'an li al-Imam Ibn Qayyim*, hlm. 69.
[129] Ibid., hlm. 69.
[130] Dipetik dari al-Imam Ibn Qayyim (2003), *al-Badā'i' fi 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 70.
[131] Kitab ini terdiri dari empat jilid dan diterbitkan oleh Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah 1388H.
[132] Ibid., hlm. 65.
[133] Kitab ini telah ditahkik oleh Taysir Za'istar dan diterbitkan olej al-Maktab al-Islami, Beirut. Cetakan pertamanya pada 1981.

University of Malaya

(22) *Al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fi al-Siyāsah al-Syar'iyyah*[135]

(23) *Badāi' al-Fawā'id*

(24) *al-Furūsiyyah al-Sharīcah al-Nabawiyyah*[136]

(25) *Asma' Mu'alifāt Ibn Taimiyyah*[137]

(26) *Al-Masāil al-Ṭarābalisiyyah*

(27) *Al-Kabā'ir*[138]

Kitab-kitab serta karya-karya ulung beliau menjadi rujukan ilmiyyah oleh berbagai lapisan masyarakat. Salah satu penerbit buku-buku Islam terkenal di Damsyik bernama *Dār Ibn Kathīr* telah menerbitkan judul buku-buku Ibn Qayyim hingga mencapai 132 judul.[139]

Ibn Qayyim bukan hanya sekadar memilki keilmuan yang tinggi tetapi juga ditunjangi dengan akhlak yang mulia. Beliau tersenarai sebagai tokoh ulama dan ilmuwan yang mempunyai kedudukan tinggi dalam kalangan ulama. Di samping itu, beliau turut dikenali sebagai tokoh yang memiliki keberanian tinggi dan amat tegas serta teguh pendirian dalam menegakkan perkara-perkara hak dan membongkar kebatilan sehingga pernah dipenjara. Justeru, pengkaji berpandangan berdasarkan kepada tahap keilmuan, kepakaran dan kekuatan serta ketinggian keperibadian, melayakkan Ibn Qayyim untuk digelar sebagai mujtahid, *kibar al-'ulamā'* dan ilmuwan pada zamannya.

---

[134] Dipetik dari al-Imam Ibn Qayyim (2003), *al-Badā'i' fi 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 66.
[135] Diterbitkan oleh Dār al-Bāz li Nasyr wa al-Tawzi', Makkah al-Mukarammah, tanpa tahun.
[136] Ibid., hlm. 69.
[137] Ibid., hlm. 66.
[138] 'Abd al-Raḥmān al-Naḥlāwī, (1991), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Dirāsah Mawdu'iyyah Tahliliyyah Tarbawiyyah*, hlm. 27.
[139] Lihat dalam Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadī al-Arwāh ilā bilād al-Afrāh aw Wasf al-Jannah*, tahkik dan takhrij oleh Yusuf 'Alī Badiwi dan Muhyi al-Dīn Mustu, hlm. 19. Sementara itu kajian yang dilakukan oleh al-Syaikh Bakar Abu Zayd terhadap tokoh ini menyebut karangan-karangan Ibn Qayyim mencapai 89 buah. Lihat dalam al-Imam Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2003), *al-Badā'i' fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 64.

University of Malaya

2.9 PANDANGAN DAN PEGANGAN IBN QAYYIM TERHADAP SUMBER DAN SIFAT ILMU BERKAITAN PERUBATAN

Persoalan apakah perubatan bersumberkan wahyu dan hadis-hadis berkaitan perubatan itu kebenarannya bersifat mutlak sebagai suatu perundangan yang mesti diamalkan? Sebaliknya pula apakah ia tidak bersifat wahyu dan bukan perundangan yang dituntut beramal dengannya kerana diperolehi menerusi sumber pengalaman manusia? Perbahasan ini perlu kepada panduan dan keterangan yang jelas kerana akan meninggalkan kesan dan pengaruh yang besar terhadap perbezan pemikiran dan amalan dalam kalangan umat Islam sendiri.

Prinsip yang disepakati bahawa segala perkataan, perbuatan dan pengakuan Nabi s.a.w. adalah hujjah syarak ke atas umat Islam jika terbukti kesahihannya yang berkaitan dengan urusan keagamaan. Berlaku perbezaan pendapat terhadap hadis Nabi s.a.w yang berkaitan urusan keduniaan termasuk perubatan. Sebahagian berpendapat, sebagai memenuhi tuntutan sifat kenabian yang bersifat maksum semestinya ia menepati realiti. Sebahagiannya pula berpandangan tidak semestinya menepati realiti kerana urusan keduniaan tiada kaitan dengan kedudukan baginda sebagai seorang nabi.[140]

Berkaitan dengan kehujahan hadis Nabi s.a.w. tentang perubatan terbahagi kepada dua pendapat iaitu;

(1) Hadis Nabi s.a.w. berkaitan perubatan perlu diterima sebagai sumber wahyu yang bersifat mutlak dan terjamin daripada sebarang kesilapan dan jika berlaku pasti diperbetulkan oleh wahyu yang datang kemudiannya. Ibn Qayyim jelas cenderung kepada pendapat ini.[141] Ulama dan ilmuwan Islam yang berpegang dengan pendapat

[140] Al-Ashqar, Muhammad Sulaymān, (1993), *Madā al-Iḥtijāj bi al-Aḥādith al-Nabawiyyah fī ṣhu'ūn al-Tibbiyyah wa al-'Ilājiyyah*, Dār al-Nafā'is, Jordan, hlm 8-9.

[141] Menjelaskan pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam hal ini beliau menegaskan;

University of Malaya

ini antaranya; Sa‘īd al-Andalūsī (m. 462H/ 1070M),[142] al-Qifṭī (m 646H/ 1248M),[143] al-Kattānī, ‘Abd al-Kabīr bin Muḥammad al-Ḥasanī al-Idrīsī (m 1333H/ 1915M),[144] ‘Abd al-Sattār Abū Ghuddah,[145] Muḥammad ‘Alī al-Barr[146] dan Aḥmad Ṭaha.[147]

(2) Hadis Nabi s.a.w. dalam bidang perubatan adalah pandangan peribadi Nabi s.a.w. berkaitan urusan keduniaan yang tidak semestinya menepati realiti. Ia bukan bersifat wahyu dan kesilapan sedikit atau banyak adalah kebarangkalian yang boleh berlaku. Ilmuwan yang berpegang kepada pendapat ini antaranya; Al-Qāḍī Iyāḍ,[148] Muḥammad Abū Zuhrah,[149] Ibn Khaldūn,[150] Waliyyullāh al-Dahlawī[151] dan Abū Ḥasan ‘Alī al-Nadwī.[152]

"وَلَيْسَ طِبُّهُ كَطِبِّ الأَطِبَّاءِ، فَإِنَّ طِبَّ النَّبِيِّ مُتَيَقَّنٌ قَطْعِيٌّ إِلهِيٌّ، صَادِرٌ عَنِ الوَحْيِ، وَمِشْكَاةُ النُّبُوَّةِ، وَكَمَالُ العَقْلِ، وطِبُّ غَيْرِهِ أَكْثَرُهُ حَدَسٌ وَظُنُوْنٌ وَتَجَارُبُ، ولاَ يُنْكَرُ عَدَمُ انْتِفَاعِ كَثِيْرٍ مِنَ المَرْضَى بِطِبِّ النُّبُوَّةِ، فَإِنَّه إِنَّما يَنْتَفِعُ بِهِ مَنْ تَلَقَّاهُ بِالْقَبُوْلِ وَاعْتِقَادِ الشِّفَاءِ بِهِ وَكَمَالِ التَّلَقِّي لَهُ بِالإِيْمَانِ وَالإِذْعَانِ"

Maksud: "*Bukanlah perubatan Nabi s.a.w. itu seumpama perubatan para doktor yang lain. Sesungguhnya perubatan Nabi s.a.w. bersifat pasti dan mutlak serta bernilai perubatan Ilahi, bersumberkan wahyu dan suluh kenabian serta kesempurnaan akal. Manakala perubatan lain, kebanyakkannya bersifat diagnosis, perkiraan dan eksperimen belaka. Memang tidak disangkal ramai sekali yang tidak mampu memanfaatkan perubatan mengikut Nabi. Sesungguhnya orang yang memanfaatkan perubatan Nabi adalah orang yang mengambilnya dengan rasa penerimaan dan keyakinan terhadap keupayaan kesembuhan melaluinya serta menyempurnakan penggunaannya dengan penuh keimanan dan ketundukan.*" Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma‘ād fī Hadyi Khayr al-‘Ibād*, 5 juzuk, tahkik dan takhrij hadis oleh Syu‘aib al-Arna’ūṭ dan‘Abd al-Qādir al-Arna’ūṭ, Mu’asasah al-Risālah, jld. 4, hlm. 35-36.

[142] Sa‘īd al-Andalūsī, Abū al-Qāsim Ṣā‘id bin Aḥmad Sā‘id al-Andalūsī, (1912), *Ṭabaqāt al-Umam*, edi. P. Louis Cheikho s.j. Impremerie Catholique. Beirut, hlm. 39.

[143] Al-Qifṭī, Jamāl al-Dīn Abū al Ḥasan ‘Alī bin Yūsuf, (2005), *Ikhbār al-Ulamā’ bī Akhbār al-Hukamā’*, edi. Ibrāhīm Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hlm. 7.

[144] Al-Kattānī, ‘Abd al-Kabīr bin Muḥammad al-Ḥasanī al-Idrīsī, (1900), *al-Tarātīb al-Idāriyyah (Niẓām al-Hukūmah al-Nabawiyyah)*, Muḥammad Amīn Damaj, Beirut, jld. 2, hlm. 343.

[145] ‘Abd al-Sattār Abū Ghuddah, (1986), *Aḥādīth al-Ṭibb khaṣāiṣuhā wa tasnīfuhā wa manhaj jam‘ihā*,

[146] Muḥammad ‘Alī al-Barr, (1988), *Hal Hunaka Ṭibb Nabawī?*, al-Dār al-Ṣa‘ūdiyyah, Jeddah, hlm. 12.

[147] Aḥmad Ṭaha, (t.th.), al-Ṭibb al-Islāmī, Dār al-I‘tiṣām, t.tp, hlm. 35.

[148] Al-Qādi ‘Iyāḍ, Abū al-Faḍl ‘Iyāḍ bin Mūsā bin ‘Iyāḍ āl-Yāḥṣubī, (t.th.), *al-Shifā’ bī Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, edi. Ḥusayn ‘Abd al-Ḥamīd, Nīl, Dār al-Arqām, Beirut, jld. 2, hlm. 289.

[149] Abū Zuhrah, Muḥammad, (t.th), *Tārīkh Madhāhib al-Islāmiyyah wa Siyāsah wa al-‘Āqā’id wa Tārīkh Madhāhib al-Fiqhiyyah*, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Kaherah, hlm. 228.

[150] Ibn Khaldun, ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Khaldūn, (2002), *Mukadimah Ibn Khaldun*, cet. ke-4, terj. Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, hlm. 687.

[151] Al-Dahlawī, Shah Waliyyullāh Aḥmad bin ‘Abd al-Raḥīm al-Ghārūqi al-Dahlawī, (t.th), *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, Dār al-Kutub al-Ḥādithah, Mesir, jld. 1, hlm. 241.

[152] Al-Nadawī, Abū Ḥasan ‘Alī, (2002), *Rijāl al-Fikr wa al-Da^c^wah fī al-Islām*, Dār al-Qalam, Damsyik, jld. 2, hlm. 314.

University of Malaya

Pengkaji berpandangan bahawa keyataan berkaitan perubatan yang bersumberkan al-Quran dan hadis yang sahih mesti diterima dari sudut ketentuan kesabitannya (*qaṭ'iyyat al-thubūt*). Perbezaan yang berlaku antara kedua-dua pandangan tersebut terletak pada ketentuan petunjuknya (*qaṭ'iyyat al-dilālah*). Hal yang demikian menjelaskan pertikaian yang berlaku dilihat dari sudut beramal dengannya sama ada secara mutlak atau perlu dilihat kesesuaiannya terlebih dahulu sesuai dengan perkembangan semasa sebelum beramal dengan nas tersebut.

Dalam konteks kehujahan hadis yang berkaitan dengan perubatan Muḥammad Sulaymān al-Ashqar[153] menjelaskan bahawa hadis-hadis berkaitan perubatan terbahagi kepada dua bahagian utama.

(1) Hadis-hadis yang bersifat wahyu diterima sebagai hujah dalam syariat yang tertakluk kepada lima hukum taklīfī melibatkan akidah, ibadah, muamalat, munakahat, jenayah, hukum-hakam dan sebagainya.

(2) Hadis-hadis yang tergolong dalam ungkapan Nabi s.a.w. dalam kedudukan baginda sebagai manusia dan hanya bersifat pandangan peribadi mengenai urusan keduniaan yang tidak melibatkan hukam. Hadis yang tergolong dalam kategori ini tidak di anggap hujah dalam syariat dan tidak dituntut beramal dengannya kerana kedudukannya sama seperti perkataan seluruh manusia lain.

Beliau menjelaskan lagi bahawa kategori yang pertama merangkumi enam kelompok hadis iaitu;

(1) Hadis berkaitan hukum berubat, merawat dan tuntutan berubat.

[153] Al- Ashqar, Muḥammad Sulaymān, (1993), *Madā al-Iḥtijāj bi al-Aḥādith al-Nabawiyyah fī ṣhu'ūn al-Tibbiyyah wa al-'Ilājiyyah*, hlm 41-90.

University of Malaya

(2) Hadis berkaitan keadaan perubatan yang mengandungi petunjuk syariat dan berkaitan dengan proses mengubat dan situasi pesakit seperti keharusan doktor wanita merawat pesakit lelaki.

(3) Hadis-hadis yang membatalkan jenis-jenis rawatan yang berlaku pada zaman jahiliyyah serta merosakkan akidah seperti larangan penggunaan azimat dan jampi yang terdapat unsur syirik.

(4) Hadis-hadis yang menganjuarkan ubat-ubatan dan rawatan dan kaitannya dengan hukum peribadatan dan syiar agama seperti kayu siwak sebagai pembersih mulut yang menugundang keredhaan Allah SWT.

(5) Hadis-hadis yang menjadi penjelas kepada nas al-Quran seperti hadis berubat dengan madu yang disebut dalam al-Quran sebagai penawar bagi manusia.

(6) Hadis-hadis yang berkaitan ubat-ubatan atau rawatan dan Nabi s.a.w. menjelaskan bahawa baginda s.a.w. mengetahui hal yang tersebut menerusi wahyu atau malaikat memberitahu bahawa Allah SWT menyukai atau membenci hal tersebut seperti larangan berubat dengan bahan yang diharamkan syariat. Hadis dari kelompok ini terikat dengan dua syarat untuk membolehkannya menjadi hujah dalam bidang perubatan.

(i) Hadis tersebut mestilah berada pada tahap kesahihan yang tinggi sama ada hadis yang sabit secara mutawatir dan menyerupai *qaṭ^{c}ī* (*shibh al-qaṭ^{c}ī*). Hal ini bermaksud bahawa tidak memadai sekiranya hadis itu bertaraf hasan atau sahih yang membawa kemungkinan kepada keraguan (*ṣaḥiḥān muḥtamilan lī al-waham*).

(ii) Kandungan hadis tersebut mesti menuruti pengalaman perubatan di bawah pengawasan pakar sesuatu bidang.

University of Malaya

Kategori Kedua pula merangkumi hadis-hadis Nabi s.a.w. berkaitan bidang perubatan namun tiada petunjuk yang datangnya daripada Allah SWT atau termasuk dalam syarak. Hadis tersebut termasuk dalam intipati urusan perubatan danrawatan. Sebagai contoh hadis dalam kategori ini seperti kelebihan *ḥabbat al-saudā'* sebagai ubat segala penyakit kecuali mati. Hadis berkaitan jaminan keselamatan daripada racun dan sihir bagi sesiapa yang mengamalkan memakan tujuh biji tamar *Ajwā* setiap pagi. Hadis yang tersebut tidak dijadikan sebagai hujah dalam perubatan kerana termasuk dalam intipati urusan perubatan yang perlu dirujuk kepada ahli atau pakar bidang. Kesilapan yang berlaku menerusi hadis dalam kategori ini tidak menjejaskan sama sekali status baginda s.a.w sebagai seorang Nabi.[154]

Berdasarkan perbezaan pandangan yang berlaku, dapat dirumuskan bahawa keseluruhan pendapat bertujuan memelihara kedudukan Nabi s.a.w. sebagai penerima wahyu. Pendapat yang berpegang kepada hadis berkaitan perubatan bersifat wahyu menerimanya secara mutlak dengan tujuan memelihara kedudukan Nabi s.a.w.. Sebaliknya bagi pendapat yang mengatakan hadis perubatan tidak bersifat wahyu pula memberi ruang agar dapat menilai kesesuaiannya kerana hadis perubatan lebih bersifat pandangan peribadi. Jika hadis tersebut kebenarannya tidak menepati realiti dari sudut perubatan maka tidak menjejaskan kedudukan Nabi s.a.w. sebagai penerima wahyu.

Sehubungan dengan kenyataan di atas, pengkaji merumuskan bahawa yang dimaksudkan Ibn Qayyim bidang perubatan sebagai wahyu yang perlu diterima secara mutlak adalah hadis-hadis sahih yang diperolehi secara pasti, bersifat benar dan sebagai mukjizat Nabi s.a.w. Selain daripada itu ia dikategorikan sebagai tidak bersifat wahyu dan perlu bersesuaian dengan perkembangan ilmu, suasana, tempat dan zaman.

---

[154] Al-Ashqar, Muḥammad Sulaymān, (1993), *Madā al-Iḥtijāj bi al-Aḥādith al-Nabawiyyah fī ṣhu'ūn al-Tibbiyyah wa al-'Ilājiyyah*, hlm 41.

University of Malaya

2.10 SANJUNGAN ULAMA TERHADAP IBN QAYYIM

‘Abd al-Hayy bin al-‘Imād al-Ḥanbali menulis sanjungan beliau kepada Ibn Qayyim menyebut:

> “*Beliau adalah seorang mujtahid mutlak, Mufassir, ahli dalam Ilmu Nahu, Usul dan Ahli Kalam serta Ilmu Suluk*.”[155]

Ibn al-‘Imād menukilkan daripada Ibn Kathīr perihal sanjungannya kepada Ibn Qayyim sebagai berkata:

> “*Jika telah selesai solat Subuh, beliau masih akan tetap duduk di tempatnya untuk zikrullah hingga sinar matahari pagi makin meninggi. Beliau pernah mengatakan, ‘Inilah amalan biasa waktu pagi buatku, jika aku tidak melakukannya necaya kekuatanku akan runtuh*.”[156]

Al-Imām Abū al-Fidā’ Ismā‘il Ibn Kathir (m. 774H) salah seorang murid beliau pernah mensifatkan perihal gurunya dengan menegaskan:

> “*Beliau merupakan pakar dalam pelbagai bidang ilmu, tetapi kepakarannya terserlah dalam Tafsir, Hadis dan Usuluddin....”*[157] *Ujarnya lagi: “...Tiada aku ketahui pada zaman kita ini (zaman Ibn Kathir) orang yang paling banyak beribadat daripada beliau, selain seorang yang bagus bacaan al-Quran serta akhlaknya, beliau juga adalah seorang banyak kasih sayangnya, tidak iri hati, tiada dengki, tidak menyakiti atau mencaci seseorang. Cara solatnya panjang sekali, beliau panjangkan rukuk serta sujudnya hingga sesetengah para sahabatnya terkadang ada yang mencelanya, namun beliau rahimahullah tetap tidak berganjak*.”[158]

Ibn Rajab al-Hanbalī (m.795H) menyatakan :

> “*Beliau seorang pakar dalam bidang Tafsir, Usul, Hadith, Fiqh dan Bahasa Arab. Alim dalam bidang suluk dan perkataan ahli tasawwuf*.”[159]

---

[155] Ibn ‘Imād, jld. 6, hlm. 168.

[156] Dipetik daripada ‘Abd al-Raḥmān al-Naḥlāwī, (1991), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Dirasah Mawḍū‘iyyah Tahlīliyyah Tarbawiyyah*, Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, Beirut, hlm.24.

[157] Ibn Kathīr, (1994), jld. 13-14, hlm. 254.

[158] Lihat Ibn Kathīr (1993), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 14 juzuk, taḥqīq dan ta‘līq oleh Maktab Taḥqīq al-Turāth, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabi, 14: 270; Sebahagian sifat-sifat keutamaan ini juga dicatatkan oleh Anwar Jundi (1985), *Pancaran Pemikiran Islam*, terj. Afif Mohammad, Penerbit Pustaka, Bandung, hlm. 137. Juga dalam Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadi al-Arwah ilā bilad al-Afrah aw Wasf al-Jannah*, tahkik dan takhrij oleh Yusuf ‘Ali Badiwi dan Muhyi al-Din Mustu, hlm. 16.

[159] Ibn Rejab (t.t.), jld. 2, hlm. 448.

University of Malaya

Ujar beliau lagi:

> "*Tiada aku dapati seorang yang lebih luas ilmu daripadanya, tiada aku ketahui orang yang lebih mengetahui berkenaan makna-makna al-Quran dan Sunnah serta hakikat keimanan melebihinya; beliau bukanlah maksum, akan tetapi tiada aku melihat orang lain seumpamanya*."[160]

Al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (m.852H/1449M) seorang ulama yang terkenal dengan tulisannya *Fatḥ al-Bārī fī Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pernah menyebut pujiannya terhadap Ibn Qayyim:

> "*Adalah Ibn Qayyim seorang yang berjiwa pemberani, luas ilmu, banyak mengetahui permasalahan khilaf dan mazhab salaf*."[161]

Al-Imām Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakar al-Suyuṭī (849-911H) menyebut perihal sanjungannya kepada Ibn Qayyim dengan mengatakan bahawa:

> "*Beliau tergolong antara imam-imam kenamaan dalam tafsir, hadis, masalah-masalah Furu', uṣūl dan bahasa Arab*."[162]

Imām Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad al-Shawkānī al-Yamani al-San'ānī (m.1250H) pernah dinukilkan sebagai berkata:

> "*Adalah Ibn Qayyim sentiasa terikat dengan dalil-dalil yang sahih, amat gemar beramal dengannya, beliau tidak dikuasai oleh al-rakyu, sangat berterus terang dengan kebenaran dan tiada seorang pun yang mengatasinya*."[163]

Muḥammad bin 'Abd Allāh bin Aḥmad bin al-Muhib al-Sa'di (m. 788H) pernah bertanya kepada gurunya al-Hafiz al-Mizi perihal kedudukan Ibn al-Qayyim dalam bidang hadis berbanding dengan Ibn Khuzaymah (223-311 H). Ujar al-Mizi:

---

[160] Lihat dalam tulisan Ṣāliḥ Aḥmad al-Shāmi (penyl), (2007), *Ṭibb al-Qulūb lī al-Imām Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, hlm. 22. Juga dalam Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1993), *Ḥadī al-Arwāh ilā bilād al-Afrāh aw Wasf al-Jannah*, hlm. 19.

[161] Petikan dari buku Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, 5 juzuk, tahkik dan takhrij hadis oleh Syu'aib al-Arna'ūṭ dan 'Abd al-Qadir al-Arna'ūṭ, Mu'asasah al-Risalah, 1:21.

[162] Dipetik dari Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *Ḥadi al-Arwah ilā bilad al-Afrah aw Wasf al-Jannah*, hlm. 19.

[163] Petikan dari buku Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 1, hlm. 23.

University of Malaya

"*Ibn Qayyim pada zaman ini (zaman al-Mizi) seumpama Ibn Khuzaymah pada zamannya*."[164]

Pelbagai sanjungan yang dinyatakan sebelum ini menggambarkan kehebatan penguasaan Ibn Qayyim dalam bidang bidang ilmu. Manakala sanjungan yang diberikan oleh Muḥammad bin ʻAbd Allāh bin Aḥmad bin al-Muhib al-Saʻdi lebih ditujukan kepada kepakaran Ibn Qayyim dalam ilmu hadis. Hal demikian kerana ketokohan Ibn Khuzaymah (223-311H) dalam bidang hadis diiktiraf oleh para ulama dan beliau memang termasyhur kemahirannya dalam Ilmu Hadis. Manakala al-Mizi juga adalah seorang ulama yang terkenal dalam Ilmu Hadis. Justeru sanjungan yang diberikan kepada Ibn Qayyim dalam Ilmu Hadis memang sesuai dan wajar.[165]

2.11 KEMATIAN

Ibn Qayyim meninggal dunia selepas azan waktu Isya, pada malam Khamis, 13 Rejab 751H/1350M di Damsyik ketika berusia 60 tahun.[166] Jenazah beliau disembahyangkan selepas solat Zohor keesokan harinya di Masjid Umawi dan Masjid al-Jarah, Damsyik. Jenazah beliau disemadikan bersebelahan dengan pusara ibunya di tanah perkuburan al-Bāb al-Ṣaghīr.[167]

Sesungguhnya, pemergian beliau amat dirasai oleh pelbagai lapisan masyarakat ketika itu. Ia terbukti apabila, jenazah Ibn Qayyim diiringi oleh pemerintah, ulama dan seluruh lapisan masyarakat.[168]

---

[164] Lihat dalam tulisan Marʻiy bin Yūsuf al-Karmi al-Ḥanbalī, (1983), *al-Shahadah al-Zakiyyah fī Thanā' al-A'immah 'alā Ibn Taymiyyah*, tahkik Najm ʻAbd al-Raḥmān Khalaf, Mu'asasah al-Risālah, Beirut, hlm. 33.

[165] Hakikat ini dapat dihujahkan lagi dengan tulisan beliau berjudul *al-Manār al-Munif fī Ṣaḥīḥ wa al-Da'īf* yang memperkatakan tentang hadis-hadis yang sahih dan daif.

[166] Ibn Kathir (1994), jld. 13-14, hlm. 235, Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Ibn Rejab (t.t.), jld.2, hlm. 448, al-Ṣafadī, (1949), *al-Wāfī bī al-Wafayāt*, jld. 2, hlm. 270 dan ʻAbd. al-ʻAzīm al-Salām Syarf al-Dīn, (1967), *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Ara'ahu wa Manhajuh*, jld. 2, hlm. 68-70.

[167] Aḥmad bin ʻAli bin Muḥammad Ibn Ḥajar al-Asqalāni (t.th.**)**, *al-Durar al-Kāminah fi Aʻyan al-Mi'ah al-Thāminah*, Maktab al-Hind, jld. 3, hlm. 400.

[168] Ibn Kathīr, (1994), jld. 13-14, h. 235. Sehubungan dengan ini Ibn Rejab menyebut: Beberapa ulama menyatakan bahawa sebelum Ibn Qayyim al-Jawziyyah meninggal dunia, beliau telah bermimpi berjumpa dengan gurunya, Ibn Taymiyyah. Beliau bertanya kepada gurunya di mana kedudukannya dan Ibn Taymiyyah

University of Malaya

2.12 KESIMPULAN

Ibn Qayyim merupakan seorang ulama yang terbilang dan luas ilmu pengetahuannya. Beliau juga mempunyai kedudukan yang tinggi dalam kalangan ulama di samping berani menegakkan yang hak dan membongkar kebatilan sehingga pernah dipenjara. Justeru, penulis berpandangan berdasarkan keilmuan, kepakaran beliau dan kekuatan peribadinya, melayakkan Ibn Qayyim untuk digelar mujtahid dan *kibar al-ulama'* pada zamannya.

Hasil kematangan Ibn Qayyim dalam pelbagai bidang ilmu, beliau tampil dengan seruan kepada berijtihad dan menolak taklid buta. Seruan ini adalah sebagai reaksi beliau terhadap gejala bertaklid kepada imam mazhab fikah tertentu yang semakin menebal pada zaman beliau. Di samping itu, beliau turut menyedari bahawa tasawwur Islam telah diselebungi oleh nilai-nilai tamadun Greek yang dipelopori oleh para failasuf Islam dan golongan Muktazilah. Beliau bangkit menentang golongan ini yang meletakkan kedudukan akal manusia sebagai sumber epistimologi yang lebih tinggi berbanding al-Quran dan al-Sunnah yang diletakkan di bawah takwil akal manusia. Tambahan lagi, pengaruh nilai-nilai ajaran tasawuf yang sesat lagi menyesatkan turut berleluasa seperti ajaran *wiḥdat al-wujūd*.[169]

Kehadiran Ibn Qayyim dilihat benar-benar bertepatan dengan zaman dunia umat Islam sedang dilanda krisis dalaman yang berupa kegoncangan dan kekacauan berfikir di samping adanya kekacauan dari luar yang mengancam hancurnya daulah Islamiyyah. Oleh hal yang demikian, adalah tidak menghairankan apabila beliau berusaha menyeru umat Islam melupakan perbezaan faham yang taksub melampau kepada pendapat-pendapat tertentu sehingga membawa perpecahan umat. Justeru dalam tulisan-tulisannya banyak

---

memberi isyarat bahawa kedudukannya setanding dengan para ulama lain. Ibn Taymiyyah terus menyatakan bahawa Ibn Qayyim telah termasuk dalam kelompok Tabaqat Ibn Khuzaymah. Lihat Ibn Rajab (t.t.), jld.2, hlm. 450-451

[169] Puteh bin Ishak, (1998), *Pemikiran Ibn Qayyim Mengenai Pendidikan Kerohanian*, hlm. 20-21.

University of Malaya

terserlah saranan yang menyeru agar umat berpegang kepada al-Quran serta Sunnah Rasul-Nya s.a.w. sebagai teras asasi penyatuan umat.

Manhaj serta matlamat beliau ialah menyeru umat agar kembali kepada sumber ajaran Islam yang murni, tidak dicemari oleh pandangan-pandangan *ahl al-ahwa' wa al-bida'* serta tipudaya orang-orang yang suka mempermain-mainkan agama.

Beliau mengajak umat kembali kepada ajaran agama dengan mencontohi generasi Salaf (sahabat dan tabiin) iaitu mereka yang mempelajari Islam secara langsung dari Rasulullah s.a.w. dan juga mereka yang belajar dengan generasi para Sahabat Nabi s.a.w. Sesungguhnya mereka inilah yang dikatakan sebagai ulama pewaris Nabi kerana Rasulullah s.a.w. sendiri tidak mewariskan dinar atau dirham, tetapi ilmu yang bermanfaat dan berterusan.

University of Malaya

BAB 3: KONSEP *AL-SHIFĀ'*[1] DAN PENYAKIT DALAM AL-QURAN DAN AL-SUNNAH MENURUT IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH

3.1 PENGENALAN

Al-Imam Ibn Qayyim dalam tulisannya *al-Dā' wa al-Dawā' aw al-Jawāb al-Kāfī lī man sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī* menerima konsep *al-shifā'* yang disebut dalam al-Quran dan Sunnah. Malahan dengan tegas menyebut bahawa al-Quran adalah *al-shifā'*. Hal ini beliau hujahkan dengan dua nas al-Quran berikut sebagai sandarannya:[2]

(1) Allah SWT berfirman:

وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾

Terjemahan: *"Dan kalaulah al-Quran itu Kami jadikan (bacaan) dalam bahasa asing, tentulah mereka akan berkata: "Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayat-Nya*

---

[1] Istilah *shifā'* daripada kata *shafā, yashfī, shifa'an* bermaksud sembuh, menyembuh dan kesembuhan. Dipakai kepada kesembuhan fizikal dan juga rohani. Umpamanya diungkapkan sembuh dari sakit atau demam. Penggunaan dari segi rohani pula biasa diungkapkan sembuh dari kemarahan (تشفي من غيظه). Lihat penjelasan kalimat ini dalam tulisan Ahmad bin Muhammad bin ʿAlī al-Muqrī al-Fayyumī (t.th), *al-Misbāḥ al-Munīr*, 2 juzuk, al-Maktabah al-ʿIlmiyyah, Beirut, 1: 319; Muhammad Idris 'Abd al-Ra'ūf al-Marbawī, (1354H), *Qamus Idris al-Marbawī*, 2 juzuk, Syarikat Nūr al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, Jakarta, 1: 323; Ibn Manẓūr menyebutnya sebagai sembuh dari sakit, *Lisān al-'Arab*, Frasa *'shafīy'*. Nasnya:

(شفي) الشِّفاء دواءٌ معروفٌ وهو ما يُبرئُ من السَّقَم والجمعُ أَشْفِيةٌ وأَشافٍ.

Ibn al-Athīr (544-606H) menyebutnya sebagai sembuh daripada penyakit sama ada yang bersifat jasmani ataupun rohani (hati, jiwa) dan istilah ini menurut beliau banyak diulang-sebut dalam hadis-hadis. Lihat dalam tulisan beliau, Lihat, al-Imām Majd al-Dīn Abī al-Saʿādāt al-Mubārak bin Muḥammad al-Jazarī Ibn al-Athīr (1347H), *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athār*, 5 juzuk, tahkik Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī dan Ẓāhir Aḥmad al-Zāwī, Mu'asasah Ismāʿīliyān, Qom, 2: 488. Teksnya:

(شفا) – فى حديث حسان : فلما هجا كفار قريش شفى واشتفى – أى شفى المؤمنون واشتفى هو. وهو من الشفاء: البرء من المرض. يقال شفاه الله يشفيه ، واشتفى افتعل منه ، فنقله من شفاء الأجسام إلى شفاء القلوب والنفوس. وقد تكرر فى الحديث.

Makna *shifā'* dengan maksud sembuh dari penyakit dinyatakan juga oleh Zayn al-Dīn Muḥammad bin Abī Bakr bin ʿAbd al-Qādir al-Rāzī (m. 666H). Lihat al-Rāzī (1987), *Mukhtār al-Ṣiḥḥāḥ*, susunan dan tahkik oleh Maḥmūd Khāṭir (m.1367H) dan Ḥamzah Fatḥ Allāh (m.1336H), Dār al-Baṣā'ir, Beirut, hlm.342, "frasa: ش، ف، ى .

[2] Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1994), *al-Dā' wa al-Dawā aw al-Jawāb al-Kāfī lī man sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī*, Dār al-Khulafā' lī al-Nashr wa al-Tawzīʿ, al-Manṣūrah, hlm. 10-11. Dalam naskah yang lain, kitab ini diberi judul berbeza. Antaranya berjudul *al-Jawāb al-Kāfī lī man Sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī*, Dār al-Dayyān lī al-Turāth, al-Qāhirah, cetakan kedua tahun 1988.

University of Malaya

(dalam bahasa yang kami fahami)? Patutkah Kitab itu berbahasa asing sedang Rasul yang membawanya berbangsa Arab?" Katakanlah (wahai Muhammad): "Al-Quran itu, menjadi (cahaya) petunjuk serta al-shifa' (penawar) bagi orang-orang yang beriman; dan sebaliknya orang-orang yang tidak beriman, (al-Quran itu) menjadi sebagai satu penyakit yang menyumbat telinga mereka (bukan penawar); dan ia juga merupakan gelap-gelita yang menimpa (pandangan) mereka (bukan cahaya yang menerangi). mereka itu - (dengan perbuatan melarikan diri dari ajaran al-Quran, tidak ubahnya seperti) orang-orang yang diseru dari tempat yang jauh (masakan mereka dapat mendengar dengan betul atau melihat dengan nyata)."[3]

(2) Allah SWT berfirman lagi:

وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾

Terjemahan: *"Dan Kami turunkan dengan beransur-ansur dari al-Quran ayat-ayat suci yang menjadi al-shifa' (ubat penawar) dan rahmat bagi orang-orang yang beriman kepadanya; dan (sebaliknya) al-Quran tidak menambahkan orang-orang yang zalim (disebabkan keingkaran mereka) melainkan kerugian jua.*[4]

Mengulas lebih lanjut berkenaan dengan ayat di atas, Ibn Qayyim menegaskan bahawa: "Kekata '*min*' dalam ayat di atas menjelaskan perihal jenis (*al-jins*), bukan untuk 'sebahagian' (*al-tab'īḍ*). Ini adalah pendapat yang paling benar dari dua pendapat yang ada seperti yang disebut dalam firman-Nya:[5]

وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾

Terjemahan: *"Allah telah menjanjikan orang-orang yang beriman dan beramal soleh dari mereka, keampunan dan pahala yang besar.*[6]

Justeru al-Quran seluruhnya adalah *shifā'* (penyembuh) sepertimana ayat yang disebutkan. Al-Quran menjadi *shifā'* bagi hati dari penyakit jahil (kebodohan), syak dan ragu-ragu. Tiadalah Allah SWT menurunkan *shifā'* (penyembuh) dari langit yang lebih

[3] Surah Fuṣṣilāt, 41: 44.
[4] Surah al-Isrā', 17: 83.
[5] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, taḥqīq, takhrīj dan ta'līq oleh Shu'ayb dan 'Abd al-Qādir al-Arnaūṭ, Muassasah al-Risālah, Beirut, jld. 4: 177. Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2003), *al-Bada'i' fī 'Ulūm al-Qur'ān*, taḥqīq Yusri al-Sayyid Muhammad, Dār al-Ma'rifah, Beirut, hlm. 414.
[6] Surah al-Fatḥ, 48: 29.

University of Malaya

menyeluruh, lebih bermanfaat, lebih agung dan lebih mujarab bagi menghilangkan penyakit melebihi al-Quran."[7]

Perkara ini disokong oleh Ibn Kathīr (m. 774H) dengan menyebut bahawa kata *min* dalam lafaz مِنْكُمْ tidaklah bermakna sebahagian, sebab mereka seluruhnya adalah orang-orang yang beriman dan beramal soleh.[8] Manakala perkataan شِفَاءٌ pula bermaksud penyembuh. Penyembuhan yang dimaksud di sini meliputi kesembuhan bagi segala penyakit, baik rohani mahupun jasmani, sebagaimana yang dijelaskan dalam tafsir. Terdapat banyak ayat-ayat yang menjelaskan tentang hal ini. [9]

Al-Quran diturunkan Allah SWT untuk memberi petunjuk kepada setiap manusia, menyembuhkan pelbagai penyakit hati manusia khususnya bagi mereka yang diberi hidayah oleh Allah SWT dan dirahmati-Nya. Kenyataan ini adalah suatu pegangan yang perlu diyakini oleh setiap muslim. Namun apakah penyembuhan melalui ayat-ayat al-Quran meliputi penyakit fizikal? Dalam hal ini, para ulama menukilkan dua pendapat: Ada yang mengkhususkan penyakit hati; Ada pula yang menyebutkan penyakit jasmani dengan cara meruqyah, ber*ta'awudh*, dan seumpamanya.[10]. Ibn Qayyim menjelaskan:

> "Al-Quran adalah penyembuh yang sempurna dari seluruh penyakit hati dan jasmani, demikian pula penyakit dunia dan akhirat. Dan tidaklah setiap orang diberi keahlian dan taufiq untuk menjadikannya sebagai ubat. Jika seorang yang sakit konsisten berubat dengannya dan meletakkan pada sakitnya dengan penuh kejujuran dan keimanan, disusuli pula penerimaan yang sempurna, keyakinan

---

[7] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, hlm. 4, 177; Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Bada'i' fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 414. Perkataan " نُنَزِّلُ" dalam Surah al-Isrā' (17:82) bererti "Kami turunkan". Menurut jumhur ahli qiraah ia dibaca dengan diawali *nun* berbaris hadapan dan *zāi* bertasydid. Menurut Abū 'Amr ia dibaca tanpa tasydid (نُنْزِلُ). Bacaan dengan diawali huruf *yā'* dan z*āi* tanpa tasydid (يُنْزِلُ) merujuk kepada bacaan Mujāhid, al-Marwazi dan Hafs. Lihat dalam Muḥammad bin Aḥmad al-Qurtubī, (1945), *al-Jāmi' lī Aḥkām al-Qur'ān*, Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, jld. 10, hlm. 315. Juga dalam tulisan oleh Muhammad bin ʿAlī al-Syawkāni, *Fath al-Qadir*, 3: 253.

[8] Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī (1945), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* jld. 10, hlm. 316, al-Syawkāni Muḥammad bin 'Alī, (1351 H), *Fatḥ al-Qadīr*, Mustafā Bāby al-Halabi, Mesir, 3: 253 dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah , *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, 177.

[9] Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar bin Kathir (t.th.), *Tafsir al-Qur'ān al-'Azīm*, Dār Ihyā' al-Kutub al 'Arabiyyah, Kaherah, 3: 60.

[10] Ikhtilaf ini disebut oleh Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubi*, jld. 10, hlm. 315.

University of Malaya

yang kukuh, dan menyempurnakan syarat-syaratnya, nescaya penyakit apapun tidak akan mampu menghadapinya selama-lamanya. Bagaimana mungkin penyakit tersebut mampu menghadapi firman Dhat yang memiliki langit dan bumi. Jika diturunkan kepada gunung, maka ia akan menghancurkannya. Atau diturunkan kepada bumi, maka ia akan membelahnya. Maka tidak satu pun jenis penyakit, baik penyakit hati maupun jasmani, melainkan dalam al-Quran ada cara yang membimbing kepada ubat dan sebab (kesembuhan) nya."[11]

Sehubungan dengan ruanglingkup penyembuhan melalui al-Quran ini, kenyataan yang dikemukakan oleh Ibn Qayyim itu turut disokong oleh al-'Allāmah 'Abd al-Raḥmān al-Sa'dī yang berpandangan:

"Penyembuhan yang terkandung dalam al-Quran bersifat umum meliputi penyembuhan hati dari pelbagai syubhat, kejahilan, berbagai pemikiran yang merosakkan, penyimpangan yang jahat dan pelbagai tendensi yang batil. Sebab ia (al-Quran) mengandungi ilmu yakin yang dengannya akan musnah setiap syubhat dan kejahilan. Ia merupakan pemberi nasihat serta peringatan, yang dengannya akan musnah setiap syahwat yang menyalahi perintah Allah SWT. Di samping itu, al-Quran juga menyembuhkan jasmani dari pelbagai penyakit. Adapun rahmat, maka sesungguhnya di dalamnya terkandung sebab-sebab dan sarana untuk meraihnya. Apabila seseorang melakukan sebab-sebab itu, maka dia akan menang dengan meraih rahmat dan kebahagiaan yang abadi serta ganjaran kebaikan sama ada cepat ataupun lambat." [12]

Manakala dari al-sunnah pula, Ibn Qayyim menerima istilah *al-shifā'* dan berhujah dengan hadis yang diriwayatkan oleh al-Imām al-Bukhārī[13] dan Muslim[14] seperti berikut:

"انْطَلَقَ نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفْرَةٍ سَافَرُوهَا حَتَّى نَزَلُوا عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ فَاسْتَضَافُوهُمْ فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمْ فَلُدِغَ سَيِّدُ ذَلِكَ الْحَيِّ فَسَعَوْا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ شَيْءٌ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَوْ أَتَيْتُمْ هَؤُلَاءِ الرَّهْطَ الَّذِينَ نَزَلُوا لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ شَيْءٌ فَأَتَوْهُمْ فَقَالُوا يَا أَيُّهَا الرَّهْطُ إِنَّ سَيِّدَنَا لُدِغَ وَسَعَيْنَا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ فَهَلْ عِنْدَ أَحَدٍ مِنْكُمْ مِنْ شَيْءٍ فَقَالَ بَعْضُهُمْ نَعَمْ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرْقِي وَلَكِنْ وَاللَّهِ لَقَدْ اسْتَضَفْنَاكُمْ فَلَمْ تُضَيِّفُونَا فَمَا أَنَا

[11] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 352. Kenyataan ini disokong oleh al-Syawkānī yang berkata: *"Dan tidak ada penghalang untuk membawa ayat ini kepada dua makna tersebut.*" Lihat al-Syawkānī, *Fatḥ al-Qadīr*, jld. 3, hlm. 253.

[12] 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir bin al-Sa'dī, (2000), *Taisīr Karīm al-Rahmān fī Tafsīr kalām al-Mannān*, al-Muassasah al-Risālah, Beirut, ed. 1, hlm. 465.

[13] Lihat, al-Bukhari, Abu Abdillāh Muhammad bin Ismā'il, t.th., *Sahih al-Bukhāri*, Dār al-Fikr, Beirut, Bāb Mā Yu'ṭā fī al-Ruqyati 'alā Ahyā' al-'Arab bi Fātihah, jld 10, hlm. 178.

[14] Lihat, Muslim, Abu al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisāburī, t.th., *al-Jāmi' al-Sahih*, Dār al-Fikr, Beirut, kitāb al-Salām, Bāb Jawāz al-Akhdhi al-Ujrati ᶜalā al-Ruqyati bī al-Qur'ān wa al-Adhkār, hadis no. 2201.

University of Malaya

بِرَاقٍ لَكُمْ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعْلًا فَصَالَحُوهُمْ عَلَى قَطِيعٍ مِنْ الْغَنَمِ فَانْطَلَقَ يَتْفِلُ عَلَيْهِ وَيَقْرَأُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَكَأَنَّمَا نُشِطَ مِنْ عِقَالٍ فَانْطَلَقَ يَمْشِي وَمَا بِهِ قَلَبَةٌ قَالَ فَأَوْفَوْهُمْ جُعْلَهُمْ الَّذِي صَالَحُوهُمْ عَلَيْهِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ اقْسِمُوا فَقَالَ الَّذِي رَقَى لَا تَفْعَلُوا حَتَّى نَأْتِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنَذْكُرَ لَهُ الَّذِي كَانَ فَنَنْظُرَ مَا يَأْمُرُنَا فَقَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرُوا لَهُ فَقَالَ وَمَا يُدْرِيكَ أَنَّهَا رُقْيَةٌ ثُمَّ قَالَ قَدْ أَصَبْتُمْ اقْسِمُوا وَاضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ سَهْمًا"

Maksud: *"Ada rombongan beberapa orang dari sahabat Nabi s.a.w. yang bepergian dalam suatu perjalanan hingga ketika mereka sampai di salah satu perkampungan Arab penduduk setempat. Mereka memohon agar orang kampung tersebut bersedia menerima mereka sebagai tetamu. Namun penduduk menolak permintaan mereka. Kemudian ketua suku kampung tersebut terkena sengatan binatang lalu diusahakan segala sesuatu untuk menyembuhkannya, tetapi tidak berhasil. Lalu di antara mereka ada yang berkata: "Cuba kalian temui rambongan itu semoga ada di antara mereka yang memiliki sesuatu." Lalu mereka mendatangi rombongan dan berkata: "Wahai rombongan, sesunguhnya kepala suku kami telah disengat binatang dan kami telah mengusahakan pengubatannya namun belum berhasil. Apakah ada di antara kalian ini orang yang dapat menyembuhkannya?" Maka berkata salah seorang dari anggota rombongan: "Ya, demi Allah aku akan mengobati namun demi Allah kemarin kami meminta untuk menjadi tetamu kalian namun kalian tidak berkenan maka aku tidak akan menjadi orang yang mengobati kecuali bila kalian memberi upah." Akhirnya mereka sepakat dengan imbalan puluhan ekor kambing. Maka dia berangkat dan membaca Alhamdulillah rabb al-'ālamīn (surah al-Fātiḥah) seakan penyakit terlepas dari ikatan tali padahal dia pergi tidak membawa ubat apapun. Dia (rawi) berkata: "Maka mereka membayar upah yang telah mereka sepakati kepadanya." Seorang dari mereka berkata: "Bahagilah kambing-kambing itu!" Maka orang yang mengubati berkata: "Jangan kalian bahagikan sehingga kita temui Nabi s.a.w. lalu kita ceritakan kejadian tersebut kepada baginda s.a.w. dan kita tunggu apa yang akan baginda perintahkan kepada kita." Akhirnya rombongan itu menghadap Rasulullah s.a.w. dan menceritakan peristiwa tersebut. Baginda berkata: "Dari mana kamu mengetahui yang al-Fātiḥah itu sebagai ruqyah (ubat)?" Kemudian Nabi s.a.w. melanjutkan: "Kalian telah melakukan perbuatan yang benar, maka bagilah upah kambing-kambing tersebut dan masukkanlah aku bersama-sama kamu sebagai orang yang menerima upah tersebut."*

Mengulas perihal kesan kemujaraban surah *al-Fātiḥah* sebagai *shifā'* beliau menegaskan bahawa ia sangat berkesan sehingga seolah-olah penyakit tersebut tidak pernah ada. Dari aspek lain pula beliau menyebut bahawa metod pengubatan tersebut adalah paling mudah dan tidak menyukarkan. Oleh hal yang demikian seandainya individu menggunakan

al-Fātiḥah sebagai ubat, nescaya ia akan melihat kesannya yang begitu menakjubkan dari aspek penyembuhan.[15]

Memperkukuhkan alasan bahawa ayat al-Quran sebagai *shifā'*, Ibn Qayyim memaparkan pengalamannya secara peribadi yang suatu ketika pernah ditimpa sakit ketika berada di Mekah. Pada ketika itu tiada doktor mahupun ubat. Beliau mengubati dirinya dengan membaca *al-Fātiḥah* dan kesannya begitu menakjubkan. Hal ini diberitahu kepada sesiapa sahaja yang mengadu sakit kepadanya dan kebanyakan daripada mereka sembuh dengan begitu cepat.[16]

Al-Quran apabila membicarakan aspek *shifā'* (penyembuhan), menujukan kepada kedua-dua jenis penyakit sama ada penyakit yang bersifat rohani mahupun jasmani. Hal ini dipersetujui oleh Ibn Qayyim, dalam tulisannya *faṣl al-ṭibb al-nabawī* yang menyebut bahawa penyakit itu terdiri dari dua jenis, penyakit hati dan penyakit jasmani.[17] Kedua-duanya memiliki ciri yang berbeza dan kaedah penyembuhan yang berbeza menurut kadar ketentuan yang Allah SWT telah tetapkan.[18]

Kehidupan manusia pula tidak selamanya sihat. Ada ketikanya mereka didatangi rasa sakit. Istilah sakit menurut *Kamus Dewan* membawa maksud menderita sesuatu (demam, pening dan sebagainya) yang menyebabkan tubuh atau bahagiannya tidak segar, tidak sihat, uzur, menderita kesusahan (kesengsaraan dan kesedihan), merasa tersinggung

---

[15] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa al-Dawā'*, hlm. 11.
[16] Ibid.
[17] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 5.
[18] Umum mengetahui bahawa penciptaan manusia terdiri dari dua unsur, jasad dan roh (jiwa). Unsur fizikal adalah unsur yang bersifat material. Ia tidak berdiri sendiri dan berbentuk komposisi yang pelbagai, tidak kekal dan berada dalam alam jasad (jisim). Sementara unsur roh pula bersifat non material. Ia berdiri sendiri dan tidak berbentuk komposisi, memiliki daya mengetahui dan menggerakkan, dijadikan di alam ghaib dan kekal meskipun jasad tidak berfungsi (mati). Jasad dan roh mula berhubungan ketika berada di alam *nuṭfah* atau percantuman sel benih lelaki dan ovum, iaitu setelah memenuhi syarat ketentuan Allah SWT. Begitu pula kedua-duanya (jasad dan roh) akan berpisah bersamaan datangnya kematian. Lihat Lihat Moh. Sholeh Imam Musbikin, (2005), *Agama Sebagai Terapi Telaah Menuju Ilmu Kedoktoran Holistik*, Pustaka Pelajar, Yohyakarta, hlm. 69.

University of Malaya

atau marah.[19] Penjelasan tersebut memaparkan adanya penyakit jasmani dan rohani (seperti sakit hati) dan seumpamanya.

Manusia pula dikurniakan akal fikiran, sebahagian daripada akal dipanggil minda, iaitu tenaga yang terbentuk daripada fikiran, perasaan, mimpi dan lain-lain. Minda ini pula terbahagi kepada tiga iaitu minda sedar (*conscious mind*), minda separa sedar (*subconcious mind*) dan minda super (*superconcious mind*).[20] Manusia adalah makhluk yang memiliki kesedaran. Ia sedar bahawa ia wujud. Kesedaran manusia berpusat pada jiwa dan bersifat langsung. Kesedaran bukan lahir daripada fizik (jasad), malahan berpunca daripada jiwa (*al-nafs*) selaku kewujudan manusia.[21] Oleh hal yang demikian kesedaran manusia perihal adanya rasa sakit, bahagia, sihat dan seumpamanya adalah berpunca dari adanya *al-nafs* yang sedia berfungsi dalam jasad manusia.

3.2 AYAT-AYAT *AL-SHIFĀ'* DALAM AL-QURAN

Dalam al-Quran terdapat ayat-ayat yang secara langsung menyebut tentang penyembuhan *(Āyāt al-Shifā').* Ia disebut sekali dengan lafaz *'yashfi'* iaitu dalam surah al-Tawbah, (9: 14), empat kali dengan lafaz *'shifā'* iaitu dalam surah-surah berikut: Yūnus, 10: 57; al-Naḥl, 16: 69; al-Isrā', 17: 82; dan Fuṣṣilāt, 41: 44. Sekali dengan sebutan istilah *'yashfīn'* iaitu dalam surah al-Syu^{c}arā', 26: 80. Jumlahnya sebanyak 6 kali. Keenam-enam ayat ini disebut sebagai 6 ayat *al-Shifā'* lantaran padanya disebut perkataan *shifā'* [22] dan mewakili beberapa makna.[23] Keenam-enam ayat *al-Shifā'* yang dimaksudkan adalah seperti berikut:

---

[19] Lihat Teuku Iskandar, (1970), *Kamus Dewan*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, hlm. 998.

[20] Minda dan otak adalah dua perkara yang berbeza. Contohnya binatang memiliki otak tetapi tidak memiliki akal atau minda. Lihat perbahasan berkenaan tema ini dalam Mohd Rozani bin Pawan Chek, (2006), *Kuasa Minda Separa Sedar*, PTS Professional Publishing Sdn. Bhd. Batu Caves Selangor, hlm.1 dan seterusnya.

[21] Moh. Sholeh Imam Musbikin (2005), *Agama Sebagai Terapi Telaah Menuju Ilmu Kedoktoran Holistik*, hlm. 69-70.

[22] Pada dasarnya tidak ada nas yang khusus menamakan ayat-ayat tersebut sebagai ayat *al-shifā'*. Penamaan ini hanya berdasarkan kepada penisbahan adanya lafaz *shifā'* pada enam ayat tersebut. Sa^{c}īd al-Lahhām ada menyebut sumbernya dari *al-Mawāhib al-Laduniyyah* dari Syeikh Abī al-Qāsim al-Qushairī yang anaknya ditimpa musibah penyakit. Beliau bermimpi bertemu dengan Rasulullah s.a.w. dan mengadu perihal anaknya

University of Malaya

(1) Firman Allah SWT:

قَٰتِلُوهُمۡ يُعَذِّبۡهُمُ ٱللَّهُ بِأَيۡدِيكُمۡ وَيُخۡزِهِمۡ وَيَنصُرۡكُمۡ عَلَيۡهِمۡ وَيَشۡفِ صُدُورَ قَوۡمٖ مُّؤۡمِنِينَ ﴿١٤﴾ وَيُذۡهِبۡ غَيۡظَ قُلُوبِهِمۡۗ وَيَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٥﴾

Terjemahan: *"Perangilah mereka, nescaya Allah akan menyeksa mereka dengan (perantaraan) tangan kamu, dan Allah akan menghinakan mereka serta menolong kamu menewaskan mereka, dan ia akan* ***memuaskan hati*** *orang-orang yang beriman. Dan ia juga akan menghapuskan kemarahan hati orang-orang yang beriman itu, dan Allah akan menerima taubat orang-orang yang dikehendaki-Nya; dan (ingatlah) Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana".*[24]

(2) Firman Allah SWT:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٥٧﴾

Terjemahan: *"Wahai umat manusia! Sesungguhnya telah datang kepada kamu al-Quran yang menjadi nasihat pengajaran dari Tuhan kamu, dan yang* ***menjadi penawar*** *bagi penyakit-penyakit batin yang ada di dalam dada kamu, dan juga menjadi hidayah petunjuk untuk keselamatan, serta membawa rahmat bagi orang-orang yang beriman.*[25]

(3) Firman Allah SWT:

ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسۡلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلٗاۚ يَخۡرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾

Terjemahan: *"Kemudian makanlah dari segala jenis bunga-bungaan dan buah-buahan (yang engkau sukai), serta turutlah jalan-jalan peraturan Tuhanmu yang diilhamkan dan dimudahkannya kepadamu". (dengan itu) akan keluarlah*

---

yang sakit tenat. Nabi bertanya kepadanya dengan pertanyaan berikut:؟أين أنت من آيات الشفاء . Setelah itu beliau berfikir dan menemui enam ayat *al-shifā'* dalam al-Quran dan menulisnya, kemudian direndam dalam air lalu memberi anaknya minum dan setelah itu anaknya sembuh dari penyakit yang dideritainya. Lihat, Saᶜīd al-Lahhām (1991), *al-Tadāwī bī al-Qur'ān al-Karīm*, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beirut, hlm. 23.

[23] Al-Damahgānī (lahir.400H) dalam karyanya *Qāmus al-Qur'ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naḍā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm*, menyebut perkataan *shifā'* mempunyai makna-makna berikut: (a) *Al-Farḥ* (gembira, senang hati). Makna ini disebut dalam surah al-Tawbah (9:14). (b) *Al-'Āfiyat* (sihat, sejahtera): Makna ini disebut dalam firman-Nya surah al-Syu'arā', (26:80) dan surah al-Isrā', (17: 82). (c) *Al-Bayān* (penjelasan, penerangan). Makna ini disebut dalam firman-Nya surah Yūnus, 10:57 dan surah Fuṣṣilāt, 41:44. Lihat, Al-Ḥusayn bin Muḥammad al-Damaghānī (1977), *Qāmus al-Qur'ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naḍā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm*, Dār al-'Ilm lī al-Malāyīn, edisi 2, Beirut, hlm. 266.

[24] Surah al-Tawbah, 9: 15.

[25] Surah al-Yūnus, 10: 57.

University of Malaya

dari dalam badannya minuman (madu) yang berlainan warnanya, yang ***mengandungi penawar*** *bagi manusia (dari berbagai-bagai penyakit). Sesungguhnya pada yang demikian itu, ada tanda (yang membuktikan kemurahan Allah) bagi orang-orang yang mahu berfikir.*[26]

(4) Firman Allah SWT:

وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾

Terjemahan: *"Dan Kami turunkan dengan beransur-ansur dari al-Quran ayat-ayat suci yang* ***menjadi ubat penawar*** *dan rahmat bagi orang-orang yang beriman kepadanya; dan (sebaliknya) al-Quran tidak menambahkan orang-orang yang zalim (disebabkan keingkaran mereka) melainkan kerugian jua."*[27]

(5) Firman Allah SWT:

وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾

Terjemahan: *"Dan apabila aku sakit, maka Dia-lah yang* ***menyembuhkan penyakitku****."*[28]

(6) Firman Allah SWT:

وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾

Terjemahan: *"Dan kalaulah al-Quran itu Kami jadikan (bacaan) dalam bahasa asing, tentulah mereka akan berkata: "Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayat-Nya (dalam bahasa yang kami fahami)? Patutkah kitab itu berbahasa asing sedang Rasul yang membawanya berbangsa Arab?" Katakanlah (Wahai Muhammad): "Al-Quran itu, menjadi (cahaya) petunjuk serta* ***penawar*** *bagi orang-orang yang beriman; dan sebaliknya orang-orang yang tidak beriman, (al-Quran itu) menjadi sebagai satu penyakit yang menyumbat telinga mereka (bukan penawar); dan ia juga merupakan gelap-gelita yang menimpa (pandangan) mereka (bukan cahaya yang menerangi). mereka itu - (dengan perbuatan melarikan diri dari ajaran al-Quran, tidak ubahnya seperti) orang-orang yang diseru dari tempat yang jauh (masakan mereka dapat mendengar dengan betul atau melihat dengan nyata)."*[29]

---

[26] Surah al-Naḥl, 16: 69.
[27] Surah al-Isrā', 17: 82.
[28] Surah al-Syu'arā', 26:80.
[29] Surah Fuṣṣilāt, 41: 44:

University of Malaya

Enam ayat di atas disifatkan sebagai ayat *al-shifā'* oleh 'Abd al-Razzāq Ashrāf Kaylanī[30] dan ulama yang berkecimpung dalam bidang perubatan yang melibatkan *ruqyah*.[31] Namun, Ibn Qayyim mempunyai pandangan yang sedikit berbeza dalam masalah ini. Beliau menegaskan bahawa tidak sekadar hanya enam ayat di atas sahaja sebagai *al-shifā'*, malahan ayat al-Quran seluruhnya adalah *shifā'*.[32] Merujuk kepada surah al-Isrā', 17: 82, Nurdeng Deuraseh turut menjelaskan bahawa al-Quran bukan sahaja sebagai sumber perundangan malah merupakan sumber kesembuhan daripada penyakit. Hal ini berdasarkan istilah *shifā'* turut dipakai sebagai salah satu daripada nama-nama al-Quran yang merujuk kepada kitab yang membicarakan tentang kesembuhan dan penjagaan kesihatan.[33]

---

[30] Beliau menegaskan hal ini ketika menjelaskan anjuran bercelak dengan madu selama empat puluh hari bagi mencerahkan mata. Teksnya: "..... ويستحب أن تقرأ آيات الشفاء عند استعمال العسل للاستشفاء" Setelah itu beliau menyebut enam ayat *al-shifā'* yang tersebut di atas. Lihat, 'Abd al-Razzāq Ashrāf Kaylānī (1992), *al-Ḥaqa'iq al-Ṭibbiyyah fī al-Islām*, Maktabah al-Risālah al-Hadīthah, 'Ammān, hlm. 329. Pada halaman 325 beliau menyebut:

آيات الشفاء: وردت كلمة الشفاء ومشتقاتها فى ست آيات من القرآن الكريم.....

[31] Antaranya, Sa'īd al-Lahhām yang menyebut sumbernya dari *al-Mawāhib al-Laduniyyah* dari Syeikh Abī al-Qāsim al-Qushairī yang anaknya ditimpa musibah penyakit. Beliau bermimpi bertemu dengan Rasulullah s.a.w. dan mengadu perihal anaknya yang sakit tenat. Nabi bertanya kepadanya dengan pertanyaan berikut: أين أنت من أيات الشفاء ؟. Setelah itu beliau berfikir dan menemui enam ayat *al-shifā'* dalam al-Quran dan menulisnya, kemudian direndam dalam air lalu memberi anaknya minum dan setelah itu anaknya sembuh dari penyakit yang dideritainya. Lihat, Sa'īd al-Lahhām, (1991), *al-Tadāwī bī al-Qur'ān al-Karīm*, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beirut, hlm. 23.Lihat juga dalam tulisan Mahir Hasan Mahmud (2007), *Mukjizat Kedoktoran Nabi*, terjemahan Hamzah Hasan Lc, Qultummedia, Jakarta, hlm. 159-160.

[32] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa al-Dawā'*, hlm. 10. Teksnya: فأن القرآن كله شفا ء . Dalam kesempatan yang lain beliau menulis bahawa al-Quran juga berfungsi sebagai 'ubat' (*al-dawā'*). Hal ini menurutnya didasarkan kepada hadis riwayat Ibn Mājah (no. 3501) yang menyebut: " خير الدواء القرآن ". Lihat dalam tulisannya *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-ᶜIbād*, jld. 4, hlm. 176 "*Fasl fī hadyihī s.a.w. fī ruqyah al-ladīgh bī al-fātiḥah*." Dalam bukunya *Ighāthah al-Lahfān min maṣāyid al-shaiṭān*, (1961), 2 juzuk, taḥkik Muhammad Sayyid Kaylānī, Mustaffā al-Babī al-Halabī wa Shurakah, jld. 1, hlm. 22, beliau mensifatkan ayat-ayat al-Quran keseluruhannya adalah *shifā*' dan rahmat kepada mereka yang beriman. Ujarnya dalam menjelaskan hal ini: " فالقرآن جميعه شفاء ورحمة للمؤمنين "

[33] Kebanyakkan karya mistik yang dihasilkan oleh penulis mengklasifikasikan ayat-ayat yang berkaitan *shifā'* sebagai *āyāt al-shifā'* (ayat-ayat kesembuhan), *āyāt ḥuṣūl al-ṣiḥḥah* (ayat-ayat mencapai kesihatan), *āyāt al-ḥifz* (ayat-ayat pendinding), *āyāt al-istikfā'* (ayat-ayat penebus dosa), *āyāt daf'al-shadā'id* (ayat-ayat penolak bencana), dan *āyāt al-ḍarar wa al-saqm* (ayat-ayat penolak mudarat dan penyakit). Lihat Nurdeng Deuraseh, (2009), Preservation of Health in Islamic Law, International Islamic University Malaysia, IIUM Press, hlm. 15.

University of Malaya

Kepelbagain maksud *al-shifā'* tersebut adalah berkaitan dengan dua konsep penting yang ada pada manusia iaitu kerohanian (*hawā*, *nafs*, *qalb dan 'aql*) dan fizikal (organ dan anggota tubuh atau jasad). Jelasnya ia menyentuh secara langsung dengan aspek-aspek seperti penyembuhan, rawatan dan pengubatan penyakit, pemeliharaan kesihatan juga kesejahteraan diri. Perbahasan mengenai aspek-aspek tersebut keseluruhannya berada dalam ruanglingkup kajian metod terapi (*al-shifā*) Ibn Qayyim yang menyentuh aspek fizikal dan kerohanian.[34]

3.3 LAFAZ *AL-SHIFĀ'* DALAM AL-SUNNAH

Dalam sunnah Nabi s.a.w. begitu banyak disebut istilah *shifā'* yang membawa pengertian penyembuh (ubat) dan perkara yang berkaitan dengan penyakit sama ada yang bersifat fizikal ataupun rohani (*qalb*).[35] Hadis-hadis tersebut dihubungkan oleh Rasulullah s.a.w. dengan beberapa aspek serta aktiviti yang secara langsung mencerminkan maksud *al-shifā'*.[36] Pemakaian istilah ini banyak disebut oleh Ibn Qayyim dalam penulisannya. Antara hadis-hadis yang dimaksudkan ialah:

---

[34] Lihat lampiran 1 dan 2, hlm. 462-468.

[35] Penyakit rohani berpunca daripada hati (*qalb*). Adanya penyakit hati bersifat rohani dapat dikesan dalam hadis riwayat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, bāb faḍli man istabra'a lī dīnihī:

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

Hadis ini turut diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam *Sahih*nya, Bāb Akhzi al-Ḥalāli wa Tarki al-Shubahāt. Gejala penyakit ini ditandai oleh wujudnya sifat hasad, dengki, iri hati dan seumpamanya. Manakala penyakit hati bersifat fizikal pula memiliki gejala-gejala tertentu seperti pesakit tidak boleh bernafas, tersda menyucuk-nyucuk dan menyesak serta peaskit tidak boleh makan. Lihat selanjutnya tentang tanda-tanda penyakit hati dalam tulisan Ab. Razak Ab. Karim, (2006), *Analisis Bahasa Dalam Kitab Tib Pontianak*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, hlm.112.

[36] Istilah *shifā'* dipakai sama ada secara langsung dengan maksud ubat atau sesuatu yang memberi kesembuhan. Atapun istilah ini juga dipakai kepada aspek berupa 'penjelasan yang memuaskan' kepada permasalahan yang timbul. *Al-Shifā'* dengan maksud penjelasan yang memuaskan tanpa keliru ini dapat difahami daripada ungkapan Umar berikut:

حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ مُوسَى الْخُتَّلِيُّ أَخْبَرَنَا إِسْمَعِيلُ يَعْنِي ابْنَ جَعْفَرٍ عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَقَ عَنْ عَمْرٍو عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ لَمَّا نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ قَالَ عُمَرُ اللَّهُمَّ بَيِّنْ لَنَا فِي الْخَمْرِ بَيَانًا شِفَاءً فَنَزَلَتْ الْآيَةُ الَّتِي فِي الْبَقَرَةِ [يَسْأَلُونَكَ عَنْ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ] الْآيَةَ قَالَ فَدُعِيَ عُمَرُ فَقُرِئَتْ عَلَيْهِ قَالَ اللَّهُمَّ بَيِّنْ لَنَا فِي الْخَمْرِ بَيَانًا شِفَاءً فَنَزَلَتْ الْآيَةُ الَّتِي فِي النِّسَاءِ [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى] فَكَانَ مُنَادِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أُقِيمَتْ الصَّلَاةُ يُنَادِي أَلَا لَا يَقْرَبَنَّ الصَّلَاةَ سَكْرَانُ فَدُعِيَ عُمَرُ فَقُرِئَتْ عَلَيْهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ بَيِّنْ لَنَا فِي الْخَمْرِ بَيَانًا شِفَاءً فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ [فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ] قَالَ عُمَرُ انْتَهَيْنَا.

University of Malaya

(1) *Al-Shifā'* dengan erti penawar atau ubat. Ibn Qayyim menukilkan beberapa hadis berkenaan hal ini dalam tulisannya *Fatāwā Rasulullah s.a.w.*[37] Antaranya ialah hadis sehubungan dengan pertanyaan orang Badwi mengenai berubat. Pengertian tersebut difahami menerusi penjelasanNabi dalam hadis berikut:

قَالَ تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يُنْزِلْ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ

Maksud: *"Berubatlah kamu semua kerana sesungguhnya Allah tidak menurutnkan penyakit melainkan diturunkan juga shifa' (penyembuh atau ubat). Ia diketahui oleh orang yang mengetahuinya dan tidak diketahui oleh orang yang tidak mengetahuinya.*[38]

حديث زياد بن علاقة, عن أسامة بن شريك قال: كنت عند النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وجاءت الأعراب, فقالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَتَدَاوَى قَالَ: نَعَمْ يا عباد الله تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ قالوا: ما هو؟ قال: الْهَرَمُ

Maksud: *"Wahai Rasulullah! Apakah kami perlu berubat? Sabdanya: Ya, berubatlah kamu semua kerana Allah tidak menjadikan sesuatu penyakit melainkan dijadikan baginya ubat kecuali satu penyakit (sahaja) iaitu tua.*[39]

Maksud: "Telah menceritakan kepada kami ʿAbbād bin Mūsā Al Khuttaliyy, telah mengkhabarkan kepada kami Ismaᶜīl bin Jaᶜfar dari Isrā'īl dari Abū Ishāq dari ʿAmru dari ʿUmar bin al-Khaṭṭāb ia berkata: "Tatkala telah turun pengharaman arak 'Umar berkata: "Ya Allah! Jelaskan kepada kami mengenai arak dengan penjelasan yang memuaskan." Kemudian turunlah ayat yang terdapat dalam surah al-Baqarah (2: 219): "[Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi…]." ʿAmmār berkata: "Kemudian ʿUmar dipanggil dan dibacakan kepadanya ayat tersebut. Ia berkata lagi: "Ya Allah, jelaskan kepada kami mengenai khamar dengan penjelasan yang memuaskan." Kemudian turunlah ayat yang terdapat pada surat al-Nisā' (4: 41): "[Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu solat, sedang kamu dalam keadaan mabuk…..]" Adalah Penyeru Rasulullah s.a.w. apabila solat telah ditegakkan maka ia berseru: "Ketahuilah bahawa tidak boleh orang yang mabuk mendekati solat!" Kemudian 'Umar dipanggil dan dibacakanlah ayat tersebut kepadanya, lalu ia berkata: "Ya Allah jelaskanlah kepada kami mengenai khamar dengan penjelasan yang memuaskan!" Maka turunlah ayat ini: "[….. apakah kalian akan berhenti?]" (al-Quran, surah al-Mā'idah, 5: 91). Umar berkata: "Kami telah berhenti." Lihat, Abū Dāwūd, *Sunan*, Bāb Tahrīm al-Khamr. Kata *al-shifā'* dalam hadis di atas dihubungkan dengan *'bayānan syifā'an'* yang secara literalnya memberi maksud 'penjelasan yang menyembuhkan'. Ertinya satu penjelasan yang memuaskan hati dan setelah itu tidak disusuli dengan sebarang kekeliruan lagi.

[37] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2003), *Fatāwā Rasulullah s.a.w.* Tahkik al-Shaikh Khalīl Ma'mūn Shaihān, Dār al-Maʿrifah, Beirut, hlm.157.

[38] Ahmad bin Hanbal, t.th., *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Dār al-Sādir, Beirut, hadis Usāmah bin Sharik r.a., jld. 4 , hlm. 278 dan hadis no. 3578, 3922, 4636, 4267, dan 4334, Ibn Mājah, Abū 'Abdillah Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, t.th., *Sunan Ibn Mājah*, Tahqīq Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, Dār al-Hadīth, Qāherah, hadis no. 3438 sanadnya adalah sahih dan di sahihkan oleh al-Būṣirī dalam *al-Zawā'id* dan al-Hākim, jld. 4, hlm.196-197 juga dipersetujui oleh al-Dhahabī.

[39] Hadis riwayat Imām Ahmad, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, jld. 4 , hlm. 278, Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, hadis no. 3436, Abū Dawūd, Sulaiman bin al-Ashʿath al Sijistānī al-Azdi, t.th., *Sunan Abī Dawūd*, Dār al-Fikr, Beirūt, hadis no. 3855 dalam awal kitāb al-Tibb, al-Tirmidhi, hadis no. 2039 dalam al-Tibb Bāb Mā Jā'a fi al-Dawā' wa al-Haththi 'alaihi, sanadnya sahih dan di sahihkan oleh Ibn Hibbān, hadis no. 1395 dan 1924. berkata al-Tirmidhi hadis ini hasan sahih.

Hadis-hadis lain yang menyokong kenyataan *al-shifā'* sebagai penawar atau ubat antaranya diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī (194-256H/810-870M):

....أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي شَرَابِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ ثُمَّ لِيَنْزِعْهُ فَإِنَّ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءً وَالْأُخْرَى شِفَاءً

Maksud: *"….Abū Hurairah r.a. berkata: Telah bersabda nabi s.a.w.: Apabila seekor lalat jatuh dalam minuman salah seorang daripada kamu, maka hendaklah ia benamkan, kemudian hendaklah dibuang, kerana sesungguhnya pada salah satu sayapnya ada penyakit sementara yang sebelah lagi ada shifā' (penawar).*[40]

Diriwayatkan juga dalam hadis lain:[41]

عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَمْأَةُ مِنْ الْمَنِّ وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ

Maksud: *Dari Sa'īd bin Zaid r.a. dia berkata; Rasulullah s.a.w. bersabda: "Al-Kam'at (cendawan) adalah dari al-manna (sejenis makanan yang diturunkan Allah SWT kepada Bani Israil), airnya mengandung penawar bagi penyakit mata."*[42]

Makna ini juga dapat difahami dari hadis riwayat berikut:

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

Maksud: *"Daripada Abu Hurairah r.a. dari nabi s.a.w. bersabda: "Tidaklah Allah menurunkan sesuatu penyakit kecuali diturunkan juga untuk penyakit itu ubat."*[43]

Riwayat yang lain menyebut:[44]

عَنْ خَالِدِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ خَرَجْنَا وَمَعَنَا غَالِبُ بْنُ أَبْجَرَ فَمَرِضَ فِي الطَّرِيقِ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ وَهُوَ مَرِيضٌ فَعَادَهُ ابْنُ أَبِي عَتِيقٍ فَقَالَ لَنَا عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ الْحُبَيْبَةِ السَّوْدَاءِ فَخُذُوا مِنْهَا خَمْسًا أَوْ سَبْعًا

[40] Al-Bukhāri, *Sahih al-Bukhāri*, dalam al-Tibb, Bāb Idhā Waqa'a fi al-Inā', jld. 10, hlm. 213. Abū Dawūd, *Sunan Abī Dawūd*, dalam al-Tibb, Bāb fi al-Dhubāb Yaqa'u fi al-Ta'ām, hadis no. 3844, Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, dalam al-Tibb, Bāb Yaqa'u al-Dhubāb fi al-Inā', hadis no. 3505.
[41] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Bāb Surah al-Baqarah, ayat 57.
[42] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, dalam al-Tibb, Bāb al-Manna shifā'un li al-'Aini, jld. 10, hlm. 137 dan 138, dan Muslim, *al-Jāmi' al-Sahih*, dalam al-Ashribah, Bāb Fadhl al-Kam'ah, hadis no. 2049.
[43] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, dalam al-Tibb, Bāb Ma Anzala Allāh Dā'an Illā ānzala lahu shifā'an, jld. 10, hlm. 113, dan Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, hadis no. 3439.
[44] Al-Bukhāri, *Sahih*, bab al-habbah al-sawdā'.

University of Malaya

فَاسْحَقُوهَا ثُمَّ اقْطُرُوهَا فِي أَنْفِهِ بِقَطَرَاتِ زَيْتٍ فِي هَذَا الْجَانِبِ وَفِي هَذَا الْجَانِبِ فَإِنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْنِي أَنَّهَا سَمِعَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ هَذِهِ الْحَبَّةَ السَّوْدَاءَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا مِنْ السَّامِ قُلْتُ وَمَا السَّامُ قَالَ الْمَوْتُ.

Maksud: *"Dari Khālid bin Sa'd dia berkata: Kami pernah bepergian yang di antaranya terdapat Ghālib bin Abjar. Di tengah jalan ia jatuh sakit, ketika sampai di Madinah ia masih menderita sakit, lalu Ibn Abī 'Atiq menjenguknya dan berkata kepada kami: "Hendaknya kalian memberinya habbatus saudā' (jintan hitam), ambillah lima atau tujuh biji, lalu tumbuklah hingga halus, setelah itu teteskanlah di hidungnya di sertai dengan tetesan minyak sebelah sini dan sebelah sini, kerana sesungguhnya 'Aisyah pernah menceritakan kepadaku bahawa dia mendengar Nabi s.a.w. bersabda: "Sesungguhnya habbatus saudā' ini adalah obat dari segala macam penyakit kecuali al-sām." Aku bertanya: "Apakah al-sām itu?" Baginda menjawab: "Kematian."*[45]

(2) *Al-Shifā'* dengan maksud terapi *ruqyah* (jampi): Sehubungan dengan ini Ibn Qayyim membawakan hadis berikut: Maksudnya "bahawa tatkala Nabi s.a.w. merawat salah seorang keluarganya yang sakit, baginda mengusap pesakit dengan tangan kanan baginda seraya mengucapkan: [46]

أَذْهِبْ الْبَأْسَ رَبَّ النَّاسِ اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا

Maksud: *"Hilangkanlah penyakit ini dan sembukanlah, Engkaulah yang Maha Penyembuh. Tidak ada kesembuhan selain dari kesembuhan-Mu, kesembuhan yang tidak menyisakan penyakit.*[47]

Sehubungan dengan al-Fātihah sebagai penyembuh (*shifā'*), Ibn Qayyim menyebut juga *al-Fātihah* itu sebagai *ruqyah* (jampi) yang mujarab. Ujar beliau:[48]

وقد قيل: إن موضع الرقية منها: إياك نعبد وإياك نستعين. ولا ريب أن هاتين الكلمتين من أقوى أجزاء هذا الدواء فإن فيهما من عموم التفويض والتوكل والالتجاء والاستعانة والافتقار

[45] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam al-Ṭibb, Bāb al-Ḥabbah al-Sawdā', jld 10, hlm. 121 dan Muslim, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh*, dalam al-Salām, Bāb al-Tadāwī bī Bāb al-Ḥabbah al-Sawdā', hadis no. 2215.

[46] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād*, faṣl fī ṭibb al-Nabawī, Hadis diriwayatkan oleh Abū Dāwud, *Sunan*, Bāb fī Ta'līq al-Tamāim, dan Ibn Mājah, Sunan Ibn Mājah, Bāb Mā 'Uwwidha bihī al-Nabi s.a.w.

[47] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* al-Bukhārī, dalam al-Ṭibb, Bāb al-Nafath fi al-Ruqyah, jld. 10, hlm. 178, Muslim, *al-Jāmi^c al-Ṣaḥīh*, dalam al-Salām, Bāb Istiḥbāb Ruqyat al-Marīḍ, hadis no. 2191 dan rujuk juga, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 188.

[48] Ibn Qayyim al-Jawziyyah (2003*), al-Badāi' fī 'Ulūm al-Qur'ān*, tahkik Yusrī al-Sayyid Muhammad, Dār al-Ma'rifah, Beirut, hlm. 415.

والطلب والجمع بين أعلى الغايات وهى عبادة الرب وحده وأشرف الوسائل وهى الاستعانة به على عبادته ما ليس فى غيرها...

Riwayat lain berkenaan dengan *shifā'* yang membawa maksud *ruqyah* disebut dalam hadis:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَتَى مَرِيضًا أَوْ أُتِيَ بِهِ قَالَ أَذْهِبْ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ اشْفِ وَأَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا قَالَ عَمْرُو بْنُ أَبِي قَيْسٍ وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ وَأَبِي الضُّحَى إِذَا أُتِيَ بِالْمَرِيضِ وَقَالَ جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي الضُّحَى وَحْدَهُ وَقَالَ إِذَا أَتَى مَرِيضًا.

Maksud: *"Dari Aisyah r.ah. bahawa apabila Rasulullah s.a.w. menjenguk orang sakit atau ada orang yang sakit datang kepada beliau, beliau berdoa: "Hilangkanlah penyakit wahai Rabb sekalian manusia, sembuhkanlah wahai dhat Yang Maha Menyembuhkan, tidak ada yang dapat menyembuhkan melainkan kesembuhan dari-Mu, iaitu kesembuhan yang tidak membawa rasa sakit." [c]Amru bin Abu Qais, Ibrāhīm bin Thahmān mengatakan dari Manṣūr dari Ibrahim dan Abu al Ḍuḥā dengan redaksi: "Apabila ada orang yang sakit datang kepada baginda." Sementara Jarīr mengatakan dari Manṣūr dari Abū al-Ḍuḥā saja, dia berkata; "Apabila baginda menjenguk orang sakit."*[49]

(3) *Al-Shifā'* dengan makna kaedah penyembuhan (kaedah rawatan). Ibn Qayyim mengemukakan hadis yang berhubungan dengan maksud ini.[50] Pengertian tersebut terkandung dalam hadis Nabi s.a.w.:

عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ الْجُهَنِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثٌ إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ شِفَاءٌ فَفِي شَرْطَةِ مُحْجِمٍ أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ كَيَّةٍ تُصِيبُ أَلَمًا وَأَنَا أَكْرَهُ الْكَيَّ وَلَا أُحِبُّهُ.

Maksud: "*Daripada 'Uqbah bin 'Āmir al-Juhaniy dia berkata, telah bersabda Rasulullah s.a.w.: "Jika dalam sesuatu ada kesembuhan (shifā'), maka pada urat saraf itu dibekam, atau meminum madu, atau cucuhan dengan api ke*

[49] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, al-Bukhārī, dalam al-Ṭibb, Bāb al-Nafath fi al-Ruqyah, jld. 10, hlm. 178 dan Muslim, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh*, dalam al-Salām, Bāb Istiḥbāb Ruqyat al-Marīḍ, hadis no. 2191.

[50] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2003), *Fatawā Rasulullah s.a.w*. Tahkik al-Shaikh Khalil Ma'mūn Shaihān, hlm. 162. Dalam tulisannya *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 50 beliau menulis satu fasal berjudul: *fasl fi syurb al-'asal wa al-hijāmah wa al-kayy fi hadyihi s.a.w.*. Setelah itu dibawakan hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Ṭibb, Bāb al-shifā' fi thalāth, jld. 10, hlm. 116 yang menyebut:

الشفاء فى ثلاث: شربة عسل وشرطة محجم وكية نار وأنا أنهى أمتى عن الكي.

bahagian yang sakit, dan aku tidak suka untuk melakukan cucuhan dengan api.''[51]

Hadis-hadis lain yang mewakili makna ini juga dapat difahami dari rangkaian hadis berikut:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ تَلِيدٍ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو وَغَيْرُهُ أَنَّ بُكَيْرًا حَدَّثَهُ أَنَّ عَاصِمَ بْنَ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ حَدَّثَهُ أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَادَ الْمُقَنَّعَ ثُمَّ قَالَ لَا أَبْرَحُ حَتَّى تَحْتَجِمَ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ فِيهِ شِفَاءً.

Maksud: *''Telah menceritakan kepada kami Saʿīd bin Talīd dia berkata; telah menceritakan kepadaku Ibn Wahb dia berkata; telah mengkhabarkan kepadaku ʿAmru dan yang lainnya, bahawa Bukair telah menceritakan kepadanya bahawa ʿĀṣim bin ʿUmar bin Qatādah menceritakan kepadanya bahawa Jābir bin 'Abd Allāh r.a. pernah menjenguk al-Muqanna' kemudian dia berkata: ''Kamu tidak akan sembuh hingga kamu berbekam, kerana aku pernah mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda: ''Sesungguhnya padanya terdapat ubat (shifā').''*[52]

Kata *al-Shifā'* dalam hadis di atas dihubungkan dengan bekam. Amalan berbekam adalah kaedah atau cara mengeluarkan darah dari tubuh badan. Justeru bekam tidak boleh dimaknakan sebagai ubat. Ia hanya bersifat kaedah atau teknik penyembuhan penyakit.Terdapat banyak kaedah berbekam yang diamalkan sama ada secara tradisional atau pun moden. [53]

(4) *Al-Shifā'* dan dihubungkan dengan solat yang memberi makna ibadat yang memberi kesembuhan dan menyihatkan individu yang menunaikannya dengan sempurna.[54] Ibn Qayyim dalam hal ini menukil hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah dalam

---

[51] Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, hadis no. 25995.

[52] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Bāb al-Ḥijāmah min al-Dā', jld 10, hlm. 127. Rujuk ulasan mengenainya dalam perbincangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 50-52.

[53] Kebiasannya dikaitkan dengan darah yang bertoksid dalam tubuh. Lihat perbahasan lanjut sehubungan dengan perkara ini dalam tulisan Syihab al-Badri Yasin (2005), *Bekam: Sunnah Nabi & Mukjizat Medis*, terj. Hawin Murtadlo, al-Qowam, Solo, hlm. xii.

[54] Untuk mengetahui solat sebagai terapi penyembuhan kepada berbagai jenis penyakit menurut kajian sainstifik, dapat dirujuk dalam penyelidikan Fatimah Ibrahim, Wan Abu Bakar Wan Abas dan Ng Siew Cheok (2009), *Solat Kebaikan Dari Perspektif Sains*, Universiti Malaya, Kuala Lumpur; Lihat juga, Moh. Sholeh Imam Musbikin (2005), *Agama Sebagai Terapi Telaah Menuju Ilmu Kedokteran Holistik*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta; Lihat juga Fahrus Muis (2009), *Berubat Dengan Solat*, PTS Islamika Sdn. Bhd. Batu Caves Selangor.

University of Malaya

*Sunan*nya, daripada hadis Mujahid dari Abu Hurairah. Nabi s.a.w. menyuruhnya dengan berkata:

قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّ فِي الصَّلَاةِ شِفَاءً

Maksud: *"Bangunlah bersembahyang, kerana sesungguhnya pada solat itu ada kesembuhan (ubat).*[55]

Dalam riwayat lain dinyatakan sebagai berikut:

حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُسَافِرٍ حَدَّثَنَا السَّرِيُّ بْنُ مِسْكِينٍ حَدَّثَنَا ذَوَّادُ بْنُ عُلْبَةَ عَنْ لَيْثٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ هَجَّرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهَجَّرْتُ فَصَلَّيْتُ ثُمَّ جَلَسْتُ فَالْتَفَتَ إِلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ اشِكَمَتْ دَرْدْ قُلْتُ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّ فِي الصَّلَاةِ شِفَاءً.

Maksud: *"Telah menceritakan kepada kami Ja^c^far bin Musāfir telah menceritakan kepada kami al-Sariyy bin Miskīn telah menceritakan kepada kami Dhawwād bin ^c^Ulbah dari Laith dari Mujāhid dari Abū Hurairah dia berkata: "Nabi s.a.w. keluar ketika matahari sedang terik, lalu aku juga keluar dan solat. Setelah itu aku duduk dan menoleh ke arah Nabi s.a.w., baginda pun bersabda: "Apakah kamu sakit perut." Jawabku: "Benar wahai Rasulullah." Baginda bersabda: "Solatlah, kerana dalam solat terdapat kesembuhan."*[56]

Solat[57] amalan yang diketahui secara mudah perihal kefarduannya dalam agama (*al-umūr min al-dīn bi al-ḍarūrah*). Justeru amalan solat dalam penjelasan baginda nabi s.a.w. memiliki sifat *shifā'* (penyembuhan) kepada sakit perut yang dialami oleh Abū Hurairah (603-681M). Ibn Qayyim selain menyebut solat sebagai penyembuh

[55] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 210. Hadis riwayat Ibn Mājah, *Sunan*, Bāb al-Solāt Shifā', no. 3458.

[56] Ibn Mājah, *Sunan*, hadis no. 3449.

[57] Pada bahasa (*lughat*) bermakna doa atau doa dengan kebaikan (وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم). Lihat, al-Fayyūmī (t.th), *al-Misbah al-Munīr*, jld. 1, hlm. 346. Dari sudut istilah syarak solat bermakna: Perkataan dan perbuatan yang dimulakan dengan takbir dan diakhiri dengan salam dengan syarat-syarat tertentu. Lihat, al-Imām Shams al-Din Muhammad bin Ahmad al-Khatib al-Sharbini (t.th), *Mughni al-Muhtāj ilā Ma'rifat Ma'āni Alfāẓ al-Minhāj*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, jld. 1, hlm. 120. Berkenaan dengan solat sebagai salah satu kaedah mengubat penyakit, sila lihat Fahrur Muis (2009), *Berubat dengan Solat*, PTS Islamika Sdn. Bhd. Batu Caves.

University of Malaya

dan ubat yang paling besar (من أكبر الأدويه)[58] juga menyebutnya sebagai gabungan riadhah jasmani dan rohani sekaligus.[59]

(5) *Al-Shifā'* dan dihubungkan dengan *al-'īyyī* (penyakit kebodohan). Ibn Qayyim menegaskan bahawa Rasulullah s.a.w. sendiri menamakan kebodohan itu sebagai suatu penyakit, manakala bertanya adalah ubatnya.[60] Pengertian ini berdasarkan kepada hadis:

أَنَّ رَجُلًا أَصَابَهُ جُرْحٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ أَصَابَهُ احْتِلَامٌ فَأُمِرَ بِالِاغْتِسَالِ فَمَاتَ فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ قَتَلُوهُ قَتَلَهُمْ اللَّهُ أَلَمْ يَكُنْ شِفَاءَ الْعِيِّ السُّؤَالُ

Maksud: *"Bahawa seorang lelaki telah mengalami kecederaan (luka) pada masa Rasulullah s.a.w. masih hidup, kemudian lelaki itu bermimpi (junub), lalu beliau disuruh mandi. Maka lelaki itu meninggal dunia. Hal ini sampai kepengetahuan Nabi s.a.w. lalu baginda bersabda: "Mereka telah membunuhnya, semoga Allah membunuhnya pula." Tidakkah penyembuhan kepada kebodohan itu dengan bertanya?"*[61]

Sehubungan dengan ini dalam *'Awn al-Ma'būd fī Sharḥ Sunan Abī Dāwud*, dijelaskan seperti berikut: *Al-'Īyyī* merujuk kepada ketidaktahuan dalam percakapan dan tidak tepat (percakapan yang tidak diketahui tujuan dan makna). Ungkapan itu bermaksud kejahilan adalah penyakit manakala ubatnya adalah belajar dan bertanya.[62] Dalam riwayat yang lain, peryataan di atas terkandung dalam hadis Nabi s.a.w. berikut:

---

[58] Ibid, jld. 4, hlm. 209.
[59] Ibid, jld. 4, hlm. 210.
[60] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa al-Dawā'*, hlm. 10.
[61] Aḥmad bin Ḥānbal, *Musnad*, 'Bidāyah Musnad 'Abdullah bin Abbas'.
[62] Lihat Abū al-Ṭayyib Shams al-Ḥaq 'Aẓīm Abādī, *'Awn al-Ma'būd fī Sharḥ Sunan Abī Dāwud*. Teksnya:
"الْعِيّ بِكَسْرِ الْعَيْن وَتَشْدِيد الْيَاء هُوَ التَّحَيُّر فِي الْكَلَام وَعَدَم الضَّبْط . كَذَا فِي الصِّحَاح . وَفِي النِّهَايَة وَلِسَان الْعَرَب الْعِيّ بِكَسْرِ الْعَيْن الْجَهْل ، وَالْمَعْنَى أَنَّ الْجَهْل دَاء وَشِفَاءَهَا السُّؤَال وَالتَّعَلُّم"

University of Malaya

حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ قَالَ بَلَغَنِي أَنَّ عَطَاءَ بْنَ أَبِي رَبَاحٍ قَالَ إِنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يُخْبِرُ أَنَّ رَجُلًا أَصَابَهُ جُرْحٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ أَصَابَهُ احْتِلَامٌ فَأُمِرَ بِالِاغْتِسَالِ فَمَاتَ فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ قَتَلُوهُ قَتَلَهُمْ اللَّهُ أَلَمْ يَكُنْ شِفَاءَ الْعِيِّ السُّؤَالُ

Maksud: *"Telah menceritakan kepada kami Abū al-Mughīrah telah menceritakan kepada kami al-Auzāʿī berkata; telah sampai kepadaku bahawa ʿAṭā' bin Abī Rabāḥ berkata bahwasanya ia mendengar Ibn ʿAbbās mengkhabarkan bahawa ada seorang laki-laki terluka pada masa Rasulullah s.a.w. kemudian ia mengalami mimpi (junub), ia disuruh mandi janabah, lalu ia mati. Berita ini sampai kepada Nabi s.a.w. lalu baginda bersabda: "Mereka telah membunuhnya, semoga Allah membunuh mereka. Bukankah ubat ketidaktahuan adalah bertanya?"* [63]

Berdasarkan penjelasan al-Quran dan hadis, nyatalah bahawa istilah *al-shifā'* merujuk kepada 'penyembuhan' daripada situasi yang 'tidak sihat' sama ada bersifat rohani atau pun jasmani. Penyembuhan daripada penyakit jasmani berkait rapat dengan penggunaan ubat-ubatan bersifat 'material' seperti 'jintan hitam' (*habbatu sauda'*), madu lebah dan seumpamanya. Manakala 'penyembuhan' bersifat rohani pula berkait dengan aspek-aspek seperti 'iman', 'ilmu', ibadah dan yang seumpama dengannya. Hakikat ini dapat dibuktikan dengan ungkapan Nabi s.a.w. yang menegaskan bahawa *shifā'* (penyembuhan) kepada kejahilan adalah bertanya (belajar). Justeru tidak ada sebarang kesamaran lagi bahawa *shifā'* yang dimaksudkan oleh al-Quran adalah upaya penyembuhan daripada penyakit sama ada fizikal atau pun rohani.

3.4 AL-QURAN: KONSEP SAKIT DAN PENYAKIT

Ketika membicarakan perihal perubatan Nabi s.a.w. al-Imam Ibn Qayyim ada menukilkan perihal penyakit yang menimpa manusia. Beliau membahagikan penyakit itu kepada dua:

[63] Imam Aḥmad, *Musnad Aḥmad*, Bidāyah Musnad ʿAbdullāh bin ʿAbbās, no hadis 2898.

University of Malaya

(i) Penyakit hati (مرض القلوب), (ii) Penyakit badan (مرض الأبدان). Kedua-dua penyakit ini menurutnya dinyatakan dalam al-Quran.[64]

Kenyataan Ibn Qayyim itu dapat diperkukuhkan dengan ungkapan-ungkapan al-Quran yang menggunakan beberapa istilah ketika merujuk kepada konsep sakit dan penyakit. Beberapa istilah yang digunakan al-Quran seperti:

(1) *Maraḍ* (مرض) - sakit.

(2) *Jurḥ* (جرح) - merujuk kecederaan anggota fizikal.

(3) *Adhā'* (أذى) – sesuatu yang menyakiti.

(4) Saqīm (سقيم) - sakit.

Kempat-empat istilah ini pernah digunakan oleh Ibn Qayyim ketika memberi kupasan persoalan berkenaan dengan penyakit jasmani dan rohani. Istilah *maraḍ* dan *jurḥ* pernah disebut dalam tulisannya antara lain seperti berikut: فصل فى علاجه صلى الله عليه وسلم لأمراض القلب وأمراض البدن.[65] Manakala istilah *al-jurḥ* pula disebut dalam : فصل فى هديه فى علاج الجرح.[66] Istilah '*adhā'* pula disebut ketika mengulas ayat 196 dalam surah al-Baqarah yang menyatakan perihal bercukur rambut dalam ihram bagi orang yang berkutu serta sepuluh perkara yang menyakiti seseorang apabila tertahan dalam tubuh badan akan menyebabkan penyakit seperti darah apabila berlebihan, air mani apabila tertahan, air kencing, air besar (berak), angin, muntah, bersin, mengantuk, lapar dan dahaga. Keseluruhan daripada punca-punca penyakit tersebut apabila ditunaikan hak-haknya akan sihat dan menyembuhkan apabila sakit.[67]

---

[64] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 5.
[65] Ibid, jld. 4, hlm. 5.
[66] Ibid, jld. 4, hlm. 49.
[67] Ibid, jld. 4, hlm. 7.

University of Malaya

Manakala istilah *'saqīm'* pula dinyatakan dalam tulisannya ketika memerihalkan permakanan yang haram akan membawa kepada penyakit hati yang semakin parah. Ia bergantung mengikut kadar kekotoran yang terkandung dalam pengambilan makanan tersebut. Penjelasan terhadap aspek ini dapat dihujahkan sebagai pembentukan asas bagi konsep kebersilangan (*al-ishtibāk*) dalam proses terapi penyembuhan. Sebubungan dengan perkara tersebut ujar beliau:

" فيكون المداوى به قد سعى فى إزالة سقم البدن بسقم القلب"

Maksud: *"Maka bagi pesakit yang berusaha menghilangkan penyakit fizikal dengan risiko penyakit jiwa"*[68]

3.4.1 Penggunaan istilah sakit dan penyakit dalam al-Quran

Sehubungan dengan keempat-empat istilah dalam perbincangan sebelum ini dapat difahami bahawa penggunaannya menjelaskan maksud 'sakit dan penyakit'. Al-Quran menggunakan istilah-istilah berikut ketika merujuk kepada sakit dan penyakit:

3.4.1.1 *Maraḍ* (مرض)

Sebutan istilah ini adalah sebutan khusus al-Quran yang merujuk kepada penyakit. Istilah yang berakar kata kepada مرض ada 24 kali sebutan. Kata *'maraḍun'* (12 kali) *'maraḍan'* (bacaan tanwin baris atas 1 kali), *'al-marīḍ'* (2 kali) *'marḍā'* (5 kali), *'marīdān'* (3 kali), *'mariḍtu'* (1 kali). Istilah tersebut terbahagi kepada dua katogeri, iaitu merujuk kepada penyakit fizikal (jasmani) dan rohani (kejiwaan).

Istilah *maraḍ* menurut pandangan Ibn Qayyim tidak berbeza dengan pandangan yang difahami oleh para ulama lain. Hal ini dapat dihujahkan dengan kupasan yang

[68] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menegaskan hal ini dalam fasal larangan berubat dengan sesuatu yang diharamkam. Menurut beliau meskipun sesuatu yang diharamkan mempunyai khasiat bagi menghilangkan penyakit, namun pasti akan menimbulkan penyakit yang lebih parah lagi di dalam hati disebabkan oleh kekuatan jahat yang terkandung di dalamnya. Tambah beliau lagi bahawa sesuatu yang diharamkan mesti dielakkan dan dijauhi dengan segala cara. Menggunakan sebagai ubat bermakna memberi motivasi untuk mencarinya dan hal yang tersebut jelas bertentangan dengan kaedah syarak. Lihat *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 156.

University of Malaya

dilakukan oleh al-Rāghib al-Asfahānī (m.503H) yang menyebut sebagai keluar dari keseimbangan, khususnya manusia. Ia terbahagi kepada dua: *maraḍ* jasmani seperti yang disebut dalam al-Quran surah *al-Nūr*, 24: 61 dan *al-Fatḥ*, 48: 17 - (ولا على المريض حرج); surah *al-Tawbah*, 9: 91 (ولا على المرضى) dan *maraḍ* rohani iaitu suatu ibarat dari sifat keji lagi hina seperti jahil, pengecut, bakhil, *nifaq* dan seumpamanya lagi dari sifat-sifat kehinaan dan keburukan akhlak, sepertimana difirmankan Allah SWT, surah *al-Baqarah*, 2:10: (فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا), surah *al-Nūr*, 24: 10: (أفى قلوبهم مرض أم ارتابوا), surah *al-Tawbah*, 9: 125: (فأما الذين فى قلوبهم مرض فزادهم الله رجسا إلى رجسهم) dan yang sepertinya seperti yang disebut dalam ayat surah *al-Mā'idah*, 5: ayat 64 dan ayat 68:(وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا). Diumpamakan *nifaq* serta kufur dan yang seperti keduanya itu dengan kehinaan sebagai *maraḍ* (sakit) lantaran sifat-sifat berikut: Kewujudannya menegah dari mengetahui sifat-sifat keutamaan (*faḍā'il*) sama seperti kesakitan menegah tubuh badan dari berfungsi dengan sempurna; kewujudannya yang menegah dari mencapai kehidupan akhirat seperti yang disebut dalam surah *al-'Ankabūt*, 29: 64: (وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون); atau pun lantaran kecenderungan jiwa kepada iktikad-iktikad yang membinasakan sama seperti badan pesakit yang cenderung kepada sesuatu yang memudaratkan. Perkara-perkara tersebut adalah gambaran rupa seorang yang sakit.[69]

Pandangan di atas disokong oleh al-Damaghānī (lahir. 400H) yang menyebut istilah *maraḍ* dalam pernyataan al-Quran mewakili empat pengertian berikut:[70]

[69] Al-Rāghib al-Aṣfahānī (1997), *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*, hlm. 520, frasa *'maraḍa'*.
[70] Al-Husayn bin Muhammad al-Damaghānī (t.th), *Qāmus al-Qur'ān aw Iṣlāḥ al-wujūh wa al-naḍā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 432.

University of Malaya

(1) *Maraḍ* dengan makna *al-syak* (ragu-ragu) seperti firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah, 2: 10. Selain itu disebut juga dalam surah *al-Tawbah*, 9: 125 dan surah *Muḥammad*, 47:20. Ayat-ayat yang dinyatakan itu merujuk kepada keadaan hati yang ragu-ragu atau syak.

(2) *Maraḍ* dengan makna *al-fujūr* (hati yang jahat). Hal ini disebut dalam surah *al-Aḥzāb*, 33: 32 dan 60. Ayat-ayat tersebut mewakili maksud *'fujūr'*.

(3) *Maraḍ* dengan pengertian *al-jaraḥ* (luka atau cedera). Makna ini disebut dalam surah *al-Nisā'*, 4:43 dan surah *al-Mā'idah*, 5:6. Ayat-ayat tersebut mewakili pengertian luka atau cedera (جرحى).

(4) *Maraḍ* dengan maksud sakit itu sendiri. Hal ini disebut dalam surah *al-Baqarah*, 2: 184. Begitu juga dengan surah *al-Fatḥ*, 48: 17.

(a) (*Maraḍ al-abdān*) aspek jasmani

Berkaitan dengan penyakit jasmani istilah *'maraḍ'* digunakan oleh al-Quran dan secara langsung dihubungkan dengan situasi kehidupan yang berkait dengan aspek-aspek kejasmanian. Ayat-ayat al-Quran yang dapat difahami menyebut berkenaan dengan penyakit dalam kategori ini Allah SWT berfirman:

لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ

Terjemahan: *"Tidak ada salahnya bagi orang buta, dan tidak ada salahnya bagi orang tempang, dan tidak ada salahnya bagi orang sakit (jika masing-masing tidak menjalankan sesuatu perintah disebabkan keuzurannya menghendaki ia berlaku demikian),....."*[71]

Ayat-ayat yang memberi makna sama disebut dalam surah-surah berikut: *al-Fatḥ*, 48:17; *al-Baqarah*, 2:184-185, 196; *al-Nisā'*, 4: 43, 102; *al-Ma'idah*, 5: 6; *al-Tawbah*, 9: 91 dan *al-Muzzammil*, 73: 20.

[71] Surah al-Nūr, 24: 61.

University of Malaya

(b) *Maraḍ al-Qulūb* aspek rohani

Berkaitan penyakit rohani, istilah *'maraḍ'* dihubungkan secara langsung dengan hati (*qalb*). Justeru penyakit-penyakit itu disandarkan kepadanya dikenali sebagai 'penyakit hati'. Perkara ini banyak dikupas oleh Ibn Qayyim dalam beberapa tulisannya.[72] Ayat-ayat al-Quran yang menyebut berkenaan penyakit ini yang dijadikan sandaran ialah firman Allah SWT berfirman:

فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾

Terjemahan: *"Dalam hati mereka (golongan yang munafik itu) terdapat penyakit (syak dan hasad dengki), maka Allah tambahkan lagi penyakit itu kepada mereka; dan mereka pula akan beroleh azab seksa yang tidak terperi sakitnya, dengan sebab mereka berdusta (dan mendustakan kebenaran).*[73]

Ayat-ayat lain yang dijadikan sandaran dalam perkara ini ialah surah *al-Baqarah*, 2: 10; *al-Mā'idah*, 5: 52; *al-Anfāl*, 8: 49; *al-Tawbah*, 9:125; *al-Ḥaj*, 22: 53; *al-Nur*, 24: 50; *al-Ahzab*, 33: 12, 23 dan 60; *Muḥammad*, 47: 20 dan 29; *al-Muddaththir*, 74: 31.

3.4.1.2 *Jurḥ* (Luka atau cedera)

Kesakitan anggota fizikal yang bersifat kecederaan atau luka disebut sebagai *'jurūḥ'*. Ibn Qayyim menyebut perkara ini dalam tulisannya *Zād al-Ma'ād* ketika mengulas persoalan berkenaan *'fi hadyihī s.a.w. fī 'ilāj al-jurḥ'*. [74] juga di bawah tajuk: *'fī hadyihī s.a.w. fī ruqyah al-qarḥah wa al-jurḥ'*. [75] Istilah ini disebut dalam ayat 45 surah al-Mā'idah iaitu ketika menyatakan hukum *qisas* terhadap kecederaan anggota badan. Sehubungan ini Allah SWT berfirman:

[72] Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al-Ṣayyib*, hlm. 29 ketika menyebut *'Faṣl al-qulūb al-thalathah'*. Lihat juga *Ighāthah al-Lahfān*, 1: 15. Hal ini dibicarakan ketika membahagikan kategori hati kepada tiga: *qalb salīm*, *qalb marīḍ* dan *qalb al-mayyit*.
[73] Surah al-Baqarah, 2: 10.
[74] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 49,
[75] Ibid, jld. 4, hlm. 186.

University of Malaya

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ
وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ
أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾

Terjemahan: *"Dan Kami telah tetapkan atas mereka di dalam Kitab Taurat itu, bahawa jiwa dibalas dengan jiwa, dan mata dibalas dengan mata, dan hidung dibalas dengan hidung, dan telinga dibalas dengan telinga, dan gigi dibalas dengan gigi, dan luka-luka hendaklah dibalas (seimbang). Tetapi sesiapa yang melepaskan hak membalasnya, maka menjadilah ia penebus dosa baginya; dan sesiapa yang tidak menghukum dengan apa yang telah diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.*[76]

Kecederaan yang mengenai seseorang adalah sebahagian daripada kesakitan yang dialami sedang yang merasakan sakit itu adalah diri rohani bukannya diri fizikal. Mereka yang dicederakan oleh orang lain, menurut hukum Islam hendaklah kecederaan itu dibalas dengan pembalasan yang sama (*qisas*). Hukum ini boleh dianggap sebagai 'penyembuh' kepada si mangsa kerana boleh mendatangkan kepuasan hati (*shifā'*) lantaran ketetapan itu adalah bersifat fitrah yang datangnya daripada Allah SWT.

3.4.1.3 *Adhā* (أذى)

Istilah *adhā* disebut oleh Ibn Qayyim ketika mengulas berkenaan dengan Ka'ab bin 'Ujrah yang kepalanya berkutu lantas Nabi s.a.w. menyuruh mencukur rambutnya.[77] Perkataan *'adhā'* pula diulang sebut dalam al-Quran sebanyak 24 kali. Selain daripada bersifat fizikal, istilah ini juga merujuk kepada punca yang mendatangkan 'kesakitan' seperti celaan, ungkitan serta tuduhan. Aspek ini lebih banyak menumpukan kepada soal-soal berkaitan dengan akhlak yang tercela (negatif).

Al-Rāghib al-Asfahānī menyebut *adhā* ialah apa jua yang menimpa kehidupan daripada perkara-perkara mudarat sama ada kepada jiwanya atau pun jasmaninya atau

[76] Surah al-Mā'idah, 5: 45.
[77] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld.4, hlm. 158.

University of Malaya

susulannya yang bersifat keduniaan mahu pun keakhiratan.[78] Umpamanya Allah SWT menyebut dalam firman-Nya surah *al-Baqarah*, 2: 264: (ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) . Istilah *adhā* dalam ayat ini merujuk kepada perbuatan atau kelakuan yang menyakiti hati orang yang menerima pemberian sedekah. Kepelbagaian makna *adhā* juga telah dinyatakan oleh al-Damaghanī dalam tulisannya.[79]

---

[78] Al-Rāghib al-Aṣfahānī, (1997), *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*, hlm. 22, frasa *'adhā'*.

[79] Al-Husayn bin Muhammad al-Damaghāni, (t.th), *Qāmus al-Qur'ān aw Iṣlāḥ al-wujūh wa al-naḍā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 27-29. Beliau menjelaskan bahawa istilah *adhā* dalam al-Quran ada sepuluh pengertian:

(i) *Adhā* dengan maksud suatu yang haram. Ayat al-Quran dalam surah *al-Baqarah*, 2:222, berkenaan dengan pertanyaan mengenai wanita yang didatangi haid. Al-Quran menyebut (ويسألونك عن المحيض قل هو أذى). *Adhā* di sini maksudnya haram.

(ii) *Adhā* dengan maksud kutu. Allah menyebut dalam surah *al-Baqarah*, 2: 196 dengan firman-Nya: (أو به أذى من رأسه). Erti *adhā* di sini adalah kutu (القمل).

(iii) *Adhā* dengan maksud 'bersangatan'. Iaitu merujuk kepada hujan yang bersangatan lebat. Surah al-Nisā', 4:102: (أن كان بكم أذى من مطر).

(iv) *Adhā* dengan maksud mencela (الشتم). Dalam al-Quran surah *al-Nisā'*, 4: 16 menyebut: (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما). Yakni mencaci keduanya. Bagaimanapun hukum cacian ini telah dihapuskan dengan hukuman sebat seratus kali. Ayat lain yang merujuk kepada celaan ini ialah surah *ālī 'Imrān*, 3: 186. Iaitu merujuk kepada celaan dan cacian dari golongan Ahli Kitab serta musyrikin. Al-Quran menyebut: (ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا)

(v) *Adhā* dengan erti fitnah atau dakwaan palsu (البهتان). Ayat al-Quran surah *al-Aḥzāb*, 33: 69, iaitu merujuk kepada tuduhan dusta bani Israil kepada nabi Allah Musa a.s: (يأيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا). Ayat-ayat lain memberi makna ini ialah surah *al-Aḥzāb*, 33: 57-58. Ia merujuk kepada fitnah dan tuduhan dusta terhadap Allah SWT dan Nabi s.a.w. serta orang-orang beriman lelaki dan perempuan. Mereka dilaknat di dunia dan di akhirat serta memperoleh dosa yang besar. Firman-Nya:

إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿٥٧﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٥٨﴾

(vi) *Adhā* dengan makna derhaka (*al-'iṣyān*). Allah SWT menyebut dalam firman-Nya surah *al-Aḥzāb*, 33:57. Ia merujuk kepada golongan Yahudi yang menderhakai Allah SWT.

(vii) *Adhā* dengan makna berpaling ke belakang (التخلف). Disebut dalam surah *al-Tawbah*, 9: 61 (والذين يؤذون رسول الله). Iaitu mereka yang berpaling ke belakang dari menyertai peperangan Tabuk.

(viii) *Adhā* dengan makna menserabutkan hati (شغل القلب). Al-Quran surah *al-Aḥzāb*, 33:53. (إن ذلكم كان يؤذى النبى فيستحى منكم). Ia merujuk kepada sesuatu yang mengusarkan hati Nabi s.a.w. lantaran perbuatan para sahabat tanpa dijemput yang sengaja menunggu-nunggu lama di rumah nabi agar dihidangkan makanan sedang Nabi s.a.w. segan untuk menyuruh mereka keluar.

(ix) *Adhā* dengan maksud mengungkit-ungkit (المن) sesuatu pemberian (sedekah). Allah SWT menyebut dalam surah al-Baqarah, 2: 263: Firman Allah SWT:

قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى ۗ وَٱللَّهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ ﴿٢٦٣﴾

(x) *Adhā* dengan makna terkena azab. Firman-Nya dalam surah *al-'Ankabūt*, 29: 10:

University of Malaya

Penjelasan al-Damaghanī memperlihatkan bahawa istilah *adhā* juga memberikan dua kategori penyakit atau sesuatu yang menyakiti, iaitu jasmani dan rohani. Aspek jasmani boleh dihujahkan dengan pertanyaan tentang melakukan persetubuhan ketika wanita masih dalam berkeadaan haid. Hal ini membahayakan kepada kesihatan sama ada lelaki atau pun wanita dan diakui oleh ilmu perubatan moden.[80]

Sementara *adhā* yang bersifat kerohanian pula ialah perbuatan seperti fitnah, mengungkit-ungkit sesuatu pemberian, dan hasad-dengki. Hal seumpama ini akan memberi kesan kepada rohani mangsa dan menyakiti perasaannya. Berkenaan perkara ini Ibn Qayyim pernah mengulas dalam tulisannya ketika menjelaskan rawatan terhadap orang yang terkena *'ayn ḥāsid* dan pengaruhnya terhadap aspek rohani. Ia disifatkan sebaga racun yang tersembunyi dan boleh memberi kesan sakit kepada mangsa. Malahan sesetengah keupayaan *'ayn ḥāsid* yang kuat menurut Ibn Qayyim boleh membawa kepada gugurnya janin dalam kandungan dan boleh merosakkan pandangan mata. [81] Oleh hal yang demikian

---

فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ

Sepertinya juga al-Quran menyebut dalam surah *al-A'rāf*, 7:129:

قَالُوٓا۟ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِيَنَا وَمِنۢ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا

[80] Selain dinisbahkan sebagai menikmati nafsu bersifat kehaiwanan, hubungan kelamin ketika isteri didatangi haid akan mengakibatkan penderitaan pada fizikal isteri. Suami juga akan mendapat kesan dari perbuatan tersebut. Antara kesan-kesan yang akan berlaku ialah: (i) Darah haid adalah darah yang paling baik bagi kuman-kuman membiak. Sekiranya suami isteri tersebut melakukan hubungan kelamin, kuman-kuman yang ada pada rahim isteri akan melekat pada kemaluan suami. Ia akan mengakibatkan bengkak-bengkak pada saluran air kencing dan 'prostate' suami. (ii) Isteri yang mengalami haid akan mengakibatkan kantung-kantung darah penuh dan berkumpul pada dinding rahim yang terbuka. Kadang-kadang rahim mengecut ketika berlakunya hubungan kelamin. Kesannya bahan-bahan sampingan akan turut masuk bagi mengeringkan rahim dari kantung darah yang terbuka. Darah-darah yang sepatutnya di ada pada dinding rahim akan mengalir ke bahagian-bahagian lain. Ini akan memudaratkan isteri. Bengkak-bengkak akan timbul. Akhirnya berlakulah pendarahan pada bulan-bulan yang tiada sepatutnya darah keluar. (iii) Alat kelamin lelaki akan mengeluarkan bahan *'prostaglandain'* ketika melakukan hubungan kelamin. Di dalam rahim wanita pula terdapat cairan penentang bahan tersebut yang bertujuan menstabilkan rahim dan menghalangnya dari meresap ke dalam tubuh. Apabila darah haid keluar pada bulan-bulan biasa (bukan waktunya) maka ia akan mengakibatkan dinding rahim mengelupas di bahagian dalam. Bahan penentang tadi akan keluar berserta darah kotor. Kesannya, bahan *'prostaglandain'* akan meresap ke dalam tubuh wanita tanpa halangan dan ini mendedahkannya kepada penyakit yang tiada vaksin akan menyembuhkannya. Lihat selanjutnya dalam Mohamad Kamal Abd. Aziz (1995), *Halal & Haram Dari Pandangan al-Quran dan Sains* (terj. Daud Mohd Salleh), Bismi Publisher, Johor Bahru, hlm. 105-107.

[81] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld.4, hlm. 166.

University of Malaya

Islam amat mengharamkan perbuatan ini dan mereka yang terlibat dengannya boleh membawa kepada kemudaratan sama ada rohani mahupun jasmani.

3.1.4.4 *Saqīm*

Istilah ini disebut Ibn Qayyim ketika mengulas berkenaan dengan kesakitan yang disebabkan oleh kutu (fizikal)[82] dan juga sakit yang bersifat rohani.[83] Hal ini dinyatakan ketika memaparkan *ruqyah* berkaitan penyakit kudis dan luka-luka.[84] Beliau mengemukakan hadis berikut sebagai sandarannya:[85]

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ لِلْمَرِيضِ بِسْمِ اللَّهِ تُرْبَةُ أَرْضِنَا بِرِيقَةِ بَعْضِنَا يُشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا

Maksud: *Daripada 'Āisyah r.ha beliau mengkhabarkan bahawa Nabi s.a.w pernah berkata kepada pesakit "Dengan nama Allah, tanah negeri kami dengan air ludah sebahagian daripada kami, disembuhkan penyakit kami dengan izin Tuhan kami"*

Dalam al-Quran Istilah *saqim* ini disebut sebanyak dua kali. Kedua-duanya merujuk kepada sakit rohani (hati) dan sakit fizikal (jasmani). Merujuk kepada sakit rohani, al-Quran menyebutnya dalam Surah *al-Ṣāffāt*, 37: 89 Allah SWT berfirman berkenaan jawapan Nabi Ibrahim a.s. atas pertanyaan kaumnya:

فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ﴿٨٩﴾

Terjemahan: *"Lalu berkata: "Sesungguhnya aku merasa sakit (tak dapat turut berhari raya sama)."*[86]

Istilah *saqim* dalam ayat ini merujuk kepada pemaparan bagaimana sakit hati yang dialami oleh Nabi Allah Ibrahim a.s. sehubungan dengan umatnya yang menyekutukan

---

[82] Ibid, jld. 4, hlm. 7. Teksnya : " ..... فيكون منه الكمل وأكثر ما يكون ذلك بعد العلل والآسقام وبسبب الأوسخ"

[83] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 156.

[84] Pada zaman Rasulullah s.a.w. jika ada yang menderita sakit, terluka atau kudis maka Baginda s.a.w. melakukan seperti ini dengan jarinya (menunjukkan dengan meletakkan jari telunjuknya di atas tanah lalu mengangkatnya) sambil berkata ….

[85] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Ruqyah Nabi s.a.w., no hadis 5304.

[86] Surah al-Ṣāfāt, 37: 89

University of Malaya

Allah SWT dengan menyembah bintang-bintang dan berhala. Tafsiran ini disebut oleh al-Imam Ibn Kathīr dalam *Tafsir*nya di samping tafsiran '*saqim*' sebagai penyakit fizikal.[87]

Pada ayat 145 surah al-Ṣāfāt, Firman Allah SWT:

فَنَبَذۡنَٰهُ بِٱلۡعَرَآءِ وَهُوَ سَقِيمٞ ١٤٥

Terjemahan: *"Oleh itu Kami campakkan dia keluar (dari perut ikan) ke tanah yang tandus (di tepi pantai), sedang ia berkeadaan sakit."*[88]

Ayat di atas pula berkaitan dengan peristiwa yang dialami oleh Nabi Allah Yūnus a.s. yang sebelumnya berada di dalam perut ikan. Setelah itu dimuntahkan ke darat. Hamka menulis sehubungan dengan peristiwa ini:

> "Maka Kami lemparkan dia ke daerah yang tandus." (pangkal ayat 145). Tandus, kerana di tepi lautan jaranglah terdapat tempat yang subur ditumbuhi kayu-kayuan, kerana di sana hanyalah pasir semata-mata yang banyak. "Sedang dia adalah dalam keadaan sakit-sakit." (hujung ayat 145). Tentu sahaja sudah suatu pertolongan istimewa dari Allah jika beliau masih hidup keluar dari dalam perut ikan itu. Kita dapat memperhatikan kapal-kapal selam yang dibuat manusia, meniru susunan kejadian ikan. Dalam kapal selam itu sangat panas, kerana udara sangat terbatas. Zat asam sangat berkurang, dan kalau zat asam itu sudah habis dihisap, manusia akan mati lemas. Maka sebelum zat asam

---

[87] Lihat Ibn Kathīr, *Tafsir al-Qur'ān al-Azim*, Ujarnya: وقيل: أراد (إِنِّي سَقِيمٌ) أي: مريض القلب من عبادتكم الأوثان من دون الله عز وجل. Penulis berpandangan bahawa tafsiran ini dianggap lebih sesuai berdasarkan kepada sebutan ayat sebelumnya yang menyebut penyembahan kepada bintang-bintang. Andainya dinisbahkan kepada penyakit fizikal seperti pengakuan Nabi Ibrahim yang menyatakan bahawa beliau *saqim* (sakit) dan disebut oleh Ahli Tafsir sebagai sakit taun, maka bermakna telah mensabitkan Nabi Ibrahim telah melakukan pembohongan dalam percakapannya. Sifat seorang Nabi lebih-lebih lagi yang bergelar Ulul Azmi sudah tentu terhindar dari '*kizb*' (berdusta). Kata-kata 'dusta' itu hanya dari sudut zahir sahaja, sedang pada hakikat sebenarnya ia bukanlah ucapan dusta dari Nabi Ibrahim. Lihat selanjutnya dalam al-Sharīf al-Murtaḍa, (1989), *Tanzih al-Anbiya'*, cet. kedua, Dār al-Aḍwā', Beirut, hlm. 45-48. Lihat juga, Hamka, Haji Abdul Karim Amrullah, Prof. Dr. (1990), *Tafsīr al-Azhar*, 10 jilid, jld. 8, hlm 6096. Ketika menafsirkan ayat ini lebih cenderung kepada penyakit fizikal. Beliau menulis antara lain, ayat di atas didahului dengan penjelasan Nabi Ibrahim yang memandang bintang-bintang di langit sambil merenung perihal kebesaran dan keagungan Allah SWT yang menciptakannya. Hamka dalam tafsirnya menyebut: "Maka di kala orang ribut-ribut memberi makanan untuk berhala, sesudah itu orang beriang-gembira hendak keluar ke tempat keramaian melepaskan segala keinginan itu, pada waktu itulah Ibrahim termenung memandang bintang. Membandingkan kedamaian alam di atas dengan kedurhakaan manusia terhadap Allah SWT di muka bumi. Sampai perasaan hatinya rasa tertekan dan sedih. Waktu itulah orang menegurnya mengajaknya supaya bersama-sama meninggalkan tempat itu dan turut ke tempat bersuka ria, laksana bersuka ria orang bermandi Safar di pantai Melaka. Tetapi Ibrahim tidak mahu turut bersama mereka itu. "Lalu dia berkata: "Sungguh saya ini sakit." "Dan tentang perkataan Ibrahim menyatakan bahawa dia sedang sakit, mereka mengatakan pula ialah supaya mereka itu menyangka bahawa dia sedang sakit taun (kolera), sehingga mereka tidak mahu lagi mengajaknya turut keluar dari tempat berhala itu, malahan mereka segera menjauhkan diri daripadanya kerana takut akan ketularan. Maka pergilah mereka semuanya dan tinggallah Ibrahim seorang diri di tempat berhala itu."

[88] Surah al-Ṣāfāt, 37 145.

University of Malaya

(*zuurstof*) itu habis, dia telah dilemparkan oleh ikan ke tepi pantai. Sudah pasti bahawa dia sangat payah, tidak dapat makan dan minum dalam perut ikan."[89]

3.5 AL-QURAN DAN ANASIR-ANASIR PENYAKIT

Pada umumnya kitab al-Quran selaku 'penyembuh' (*shifā'*) sentiasa menganjurkan agar manusia memelihara dan menjaga kesihatannya. Anggota perut adalah tempat menyimpan makanan dan minuman pada diri manusia. Kesihatan manusia amat tergantung kepada sesuatu yang dimasukkan ke dalam perutnya. Oleh itu al-Quran menyebut soal berlebih-lebihan dalam makanan dan minuman sebagai isyarat tiada kebaikan. Hal ini disimpulkan dengan lafaz *"Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas"*. Sesuatu yang tidak disukai Allah sudah pasti mengundang perkara yang tidak baik kepada hamba-hamba-Nya. Oleh itu, pernyataan tersebut tidak lain kecuali gesaan awal untuk seseorang menjalani hidup sihat. Sehubungan ini Allah SWT menjelaskan;

يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾

Terjemahan: *"Wahai anak-anak Adam! Pakailah pakaian kamu yang indah berhias pada tiap-tiap kali kamu ke tempat ibadat (atau mengerjakan sembahyang), dan makanlah serta minumlah, dan jangan pula kamu melampau; Sesungguhnya Allah tidak suka akan orang-orang yang melampaui batas."*[90]

Ayat di atas memberi panduan antara lain dalam soal makan dan minum. Perkara yang menjadi asas dalam hal ini ialah jangan melampaui atau keterlaluan. Arahan ini tidak hanya terbatas dalam urusan berkenaan dengan soal makan dan minum sahaja bahkan meliputi segenap aspek dalam lain-lain urusan kehidupan manusia.[91]

---

[89] Hamka, *Tafsīr al-Azhar*, 8: hlm. 6125.
[90] Surah al-A'rāf, 7: 31
[91] Muhammad 'Uthmān bin Najāti, (2000), cet. 4, al-*Ḥadīth al-Nabawī wa 'Ilm al-Nafs*, Dār al-Syurūq, Kaherah (2000), *Psikologi Dalam Tinjauan Hadith Nabi s.a.w.*, terj. Wawan Djunaedi Soffandī, Mustaqīm Penerbit Buku Islami, Jakarta Selatan, hlm. 362-363.

University of Malaya

Menyentuh tentang larangan daripada bersikap melampaui batas atau keterlaluan dalam sesuatu perkara atau urusan ini, Sa'īd Muḥammad al-Lahhām telah menggariskan empat perkara penting yang menjadi punca kepada penyakit jasmani disebabkan pengaruh sikap keterlaluan ini. Punca awalnya berkaitan penyakit hati iaitu: terlampau marah,[92] takut,[93] sedih[94] dan gembira.[95] Apabila diteliti secara mendalam tentang ternyata bahawa

---

[92] Terlampau marah adalah sifat yang boleh menguasai diri manusia. Apabila marah telah menguasai hati dan diri manusia maka pengaruh syaitan juga telah bertapak di dalam hatinya. Akibatnya manusia akan bertindak di luar kawalan sehingga sampai ke tahap memukul bahkan tega membunuh. Oleh yang demikian, sifat marah itu perlu dikawal dan ditarbiyyah. Lihat Sa'id Muhammad al-Lahhām, (1991), *al-Tadāwī bī al-Qur'ān al-Karīm*, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beirut, hlm. 12. Lihat juga, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *al-Wābil al-Ṣayyib Min al-Kalim al-Ṭayyib*, hlm. 7.

[93] Sifat terlalu takut yang dimaksudkan di sini adalah sifat takut yang tidak dapat dikawal sehingga menyebabkan seseorang boleh terkena histeria dan menjadi gila. Hal ini selalunya berlaku keatas seseorang yang lemah semangat dan keadaan ini memudahkan syaitan dan jin untuk masuk dalam hati manusia. Oleh yang demikian, setiap manusia perlu memohon perlindungan kepada Allah S.W.T daripada syaitan dan jin sebagaimana baginda s.a.w telah menyeru kita agar memperbanyakkan membaca حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الوَكِيْل. Selain daripada itu kita juga diseru agar memperbanyakkan membaca al-Quran khususnya surah al-Zalzalah. Ini kerana, dengan membaca al-Quran dapat menjauhkan diri kita daripada rasa was-was serta perasaan bimbang atau sangat takut yang menjadikan syaitan laknatullah bermaharajalela di dalam jiwa manusia. Sa'īd Muḥammad al-Lahhām, (1991), hlm. 12.

[94] Perasaan terlalu sedih yang kebiasaannya berlaku apabila seseorang itu ditimpa musibah seperti berlakunya kematian seseorang yang amat dikasihi dan disayangi ataupun mengalami kerugian harta benda sehingga menjadi fakir, muflis dan sebagainya. Dalam situasi ini emosi manusia akan menjadi tidak stabil dan jika berlaku perkara ini ia malahan boleh menyebabkan kepada kematian. Ini kerana apabila keterlaluan sedih, manusia akan menjadi sakit dan tidak dapat berfikir dengan waras sehingga menjejaskan kesihatan tubuh badan. Bukan itu sahaja, malah segala tanggungjawabnya juga akan terabai. Oleh yang demikian, penawar bagi kesedihan ini adalah bersabar. Sifat sabar mampu untuk mengubati penyakit sedih, takut dan sebagainya. Sebagaimana firman Allah S.W.T dalam surah *al-Baqarah*, 2: 155-156 bermaksud: *"Demi sesungguhnya! Kami akan menguji kamu dengan sedikit perasaan takut (kepada musuh) dan (dengan merasai) kelaparan, dan (dengan berlakunya) kekurangan dari harta benda dan jiwa serta hasil tanaman. Dan berilah khabar gembira kepada orang-orang yang sabar: (Iaitu) orang-orang yang apabila mereka ditimpa oleh sesuatu kesusahan, mereka berkata: "Sesungguhnya kami adalah kepunyaan Allah dan kepada Allah jualah kami kembali"*. Dalil ini menjelaskan bahawa, penawar bagi jiwa yang berada dalam keadaan takut, lapar dan kekurangan atau kehilangan harta benda adalah sifat sabar iaitu dengan berkata إِنَّا لِلهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ yang bermaksud: "Sesungguhnya Kami adalah kepunyaan Allah dan kepada Allah jualah Kami kembali". Allah SWT menyuruh kita supaya bersabar dalam apa jua musibah yang melanda kerana kita semua akan kembali kepadanya. Sesungguhnya, sebaik-baik balasan adalah balasan ke atas orang-orang yang sabar dan bertawakal kepada Allah. Sebagaimana firman Allah SWT bermaksud: *"Dan jika kamu bersabar, (maka) sesungguhnya yang demikian itu adalah lebih baik bagi orang-orang yang sabar"*, Surah *al-Naḥl*, 16: 126. Lihat Sa'īd Muhammad al-Laḥḥām, (1991), hlm. 12.

[95] Perasaan gembira yang berlebihan ataupun perasaan terlalu suka dan gembira juga adalah salah satu daripada penyakit hati yang sama bahayanya dengan terlampau sedih. Perasaan gembira yang berlebihan akan menyebabkan seseorang itu boleh menderita terkena penyakit gila. Ini kerana, apabila perasaan gembira telah menguasai diri manusia ia boleh mendatangkan keburukan dalam jiwanya sehingga terbitnya sifat-sifat mazmumah seperti sombong dan bongkak. Sehubungan ini, Allah S.W.T menyuruh kita supaya bersyukur dengan setiap pemberian yang telah diberikan olehNya. Ini kerana, semua nikmat dan rezeki adalah daripada Allah SWT dan Dia juga berhak menarik semula nikmat dan rezeki yang telah diberikan-Nya. Sebagaimana firman Allah SWT bermaksud: *"Segala puji tertentu bagi-Nya, di dunia dan di akhirat; dan hanyalah Dia*

keterlaluan melayani keempat-empat sifat ini sehingga tidak terkawal terbukti banyak mendatangkan kesan berlakunya penyakit-penyakit fizikal bahkan berupaya memusnahkan sosial masyarakat.

Pada masa yang sama al-Quran juga memberi panduan kemungkinan terjadinya penyakit apabila seseorang itu melanggar arahan dan ketetapan Allah SWT. Memerihal perkara ini Allah SWT berfirman:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

Terjemahan: *"Dan mereka bertanya kepadamu (Wahai Muhammad), mengenai (hukum) haid. katakanlah: "Darah haid itu satu benda Yang (menjijikkan dan) mendatangkan mudarat". oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari perempuan (jangan bersetubuh dengan isteri kamu) dalam masa datang darah haid itu, dan janganlah kamu hampiri mereka (untuk bersetubuh) sebelum mereka suci. kemudian apabila mereka sudah bersuci maka datangilah mereka menurut jalan yang diperintahkan oleh Allah kepada kamu. Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang banyak bertaubat, dan mengasihi orang-orang yang sentiasa mensucikan diri."*[96]

Al-Quran juga mengarahkan agar manusia mengelak dari memakan bangkai, darah, daging babi dan menegah manusia dari meminum arak. Semua ini adalah asas penjagaan kesihatan bagi memelihara tubuh badan agar tidak berpenyakit. Firman Allah SWT:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Terjemahan: *"Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan kepada kamu memakan bangkai, dan darah, dan daging babi, dan binatang-binatang yang disembelih tidak kerana Allah maka sesiapa terpaksa (memakannya kerana darurat) sedang ia tidak menginginingnya dan tidak pula melampaui batas (pada*

---

yang berkuasa menghukum, serta kepada-Nyalah kamu semua dikembalikan". Surah *al-Qaṣaṣ*, 28: 70. Lihat Sa'īd Muhammad al-Laḥḥām, (1991), hlm. 12.

[96] Surah al-Baqarah, 2: 222.

University of Malaya

kadar benda yang dimakan itu), maka tidaklah ia berdosa. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.''[97]

Firman-Nya lagi:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ

Terjemahan: *''Diharamkan kepada kamu (memakan) bangkai (binatang yang tidak disembelih), dan darah (yang keluar mengalir), dan daging babi (termasuk semuanya), dan binatang-binatang yang disembelih kerana yang lain dari Allah, dan yang mati tercekik, dan yang mati dipukul, dan yang mati jatuh dari tempat yang tinggi, dan yang mati ditanduk, dan yang mati dimakan binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih (sebelum habis nyawanya), dan yang disembelih atas nama berhala; dan (diharamkan juga) kamu merenung nasib dengan undi batang-batang anak panah, yang demikian itu adalah perbuatan fasik.''*[98]

Ayat di atas menegaskan perihal larangan memakan bangkai yang termasuk dalamnya binatang-binatang yang mati tanpa disembelih kerana Allah SWT. Hal ini membawa kemudaratan kepada tubuh badan si pemakannya. Sementara aspek-aspek meramal untung nasib dengan anak-anak panah pula mewakili aspek-aspek penyakit bersifat kejiwaan. Iaitu jiwa manusia yang telah dicemari dengan unsur-unsur khurafat dan kepercayaan karut. Menegaskan hal ini Allah SWT berfirman:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

Terjemahan: *''Wahai orang-orang yang beriman! Bahawa Sesungguhnya arak, dan judi, dan pemujaan berhala, dan mengundi nasib Dengan batang-batang anak panah, adalah (Semuanya) kotor (keji) dari perbuatan syaitan. oleh itu hendaklah kamu menjauhinya supaya kamu berjaya.''*[99]

[97] Surah al-Baqarah, 2: 173.
[98] Surah al-Mā'idah, 5: 3.
[99] Surah al-Mā'idah, 5: 90.

University of Malaya

3.5.1 Penyebab Sakit Jasmani

Penyakit jasmani ditakrifkan oleh Ibn Qayyim sebagai kebalikan daripada situasi sihat sejahtera, iaitu keluar dari keseimbangannya yang bersifat tabii.[100] Anasir-anasir yang membawa kepada penyakit jasmani terdiri daripada aspek pemakanan, minuman, pengudaraan dan sekitaran. Pemakanan yang tidak seimbang, tidak mengandungi gizi, atau makanan tercemar boleh membawa kepada penyakit. Begitulah juga halnya dengan minuman. Sementara pengudaraan dan persekitaran yang kotor akan menyebabkan sistem penafasan manusia terganggu. Semua ini membawa dan mendedahkan manusia kepada berbagai jenis pembawaan penyakit. Ibn Qayyim memperingatkan langkah-langkah berikut perlu diambil agar seseorang dapat mengawal status kesihatannya dengan baik, antaranya:

3.5.1.1 Aspek Pemakanan

Ibn Qayyim menyarankan agar dalam pengambilan makanan dan minuman seseorang dapat memelihara tahap permakanan yang baik. Beliau membahagikan hal ini kepada tiga tahap, iaitu keperluan, sekadar mencukupi dan berlebihan.[101] Panduan umum kaedah pemakanan adalah mengambil sekadar keperluan dan tidak secara berlebihan ini sebenarnya terhimpun dalam seluruh amalan perubatan.[102] Bahkan Ibn Qayyim turut menjelaskan panduan permakanan beserta kaedah yang betul dalam fasal khusus di bawah tajuk "Petunjuk Nabi s.a.w. menjaga sistem penghadaman, keperluan dan peraturan makan dan minum."[103] Justeru dalam urusan makanan dan minum mestilah seimbang dengan penafasan agar badan

---

[100] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ṭibb al-Qulūb*, hlm. 73.

[101] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 17-18 dan 213-214. Lihat juga, Imam Ahmad Ibnu Nizar, (2013), *Buku Lengkap Kesihatan Harian: Pengenalan Penyebab Ragam Penyakit dan Terapinya*, Terj. Norsheilla Mohd. Yusof, al-Risalah Product Sdn. Bhd., Selangor, hlm. 13-17.

[102] 'Abd al-Latif al-Baghdādi, (1990), *al-Tibb al-Nabawiy*, Dār Ibn Kathir lī al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', Beirut, cet. 1, hlm. 39-41. Beliau menukilkan keterangan daripada 'Ali bin Hussain r.huma bahawa sesungguhnya Allah SWT menghimpunkan perubatan seluruhnya hanya dalam sebahagian ayat berikut: كلوا واشربوا ولا تسرفوا .

[103] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 17-19.

University of Malaya

tidak mudah letih dan diserang penyakit. Kenyataan tersebut terkandung dalam hadis berikut:[104]

عَنْ مِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا مَلَأَ آدَمِيٌّ وِعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنٍ بِحَسْبِ ابْنِ آدَمَ أُكُلَاتٌ يُقِمْنَ صُلْبَهُ فَإِنْ كَانَ لَا مَحَالَةَ فَثُلُثٌ لِطَعَامِهِ وَثُلُثٌ لِشَرَابِهِ وَثُلُثٌ لِنَفَسِهِ.

Maksud: Diriwayatkan daripada Miqdām bin Ma'dī Karib beliau mendengar bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda "*Tiada bejana yang yang lebih buruk dipenuhi oleh manusia melainkan perutnya sendiri. Memadai seseorang itu dengan mengambil beberapa suap makanan yang dapat menegakkan tulang punggungnya. Jika perlu maka boleh mengisi sepertiga perutnya dengan makanan, sepertiga lagi dengan minuman dan sepertiga lainnya untuk bernafas*"

Dari aspek penjagaan kesihatan, al-Quran menganjurkan agar tidak memakan makanan dan minuman yang ditegah. Makanan dan minuman yag ditegah adalah kotor sifatnya sama ada dari aspek rohani mahupun jasmani. Hal ini akan memberi kesan kepada kesihatan seseorang. Ibn Qayyim menegaskan betapa perlunya seseorang itu mengambil makanan yang bersih dan halal dalam tulisannya *Zād al-Ma'ād*, fasal 40 dan 54.[105] Kenyataan yang ditegaskan oleh beliau itu selaras dengan ketetapan al-Quran yang menganjurkan agar memakan makanan yang halal dan baik (*ṭayyib*). Sehubungan dengan ini Allah SWT berfirman:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ ١٦٨

Terjemahan: *"Wahai sekalian manusia! makanlah dari apa yang ada di bumi yang halal lagi baik, dan janganlah kamu ikut jejak langkah Syaitan; kerana Sesungguhnya Syaitan itu ialah musuh yang terang nyata bagi kamu."*[106]

---

[104] Riwayat Ahmad, *Musnad*, jld 4, hlm. 132, al-Tirmidhī, *Sunan*: بَاب مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ كَثْرَةِ الْأَكْلِ, hadis no. 2302, dan berkata Abū 'Isā bahawa hadis ini hasan sahih. Ibn Mājah, *Sunan*, no. 3349 dan sanadnya adalah sahih.
[105] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 154-158 dan 213-216.
[106] Surah al-Baqarah, 2: 168.

Anjuran ini juga selaras dengan keterangan al-Quran yang menyebut perihal salah seorang pemuda *Aṣḥāb al-Kahfi* yang mendiami gua setelah tidur selama 300 tahun, apabila bangkit daripada tidur mereka, disuruh temannya mencari makanan yang bersih (*azkā ṭa'āma*). Penggunaan kalimah *azkā* di dalam ayat berikut adalah *ṣighah mubālaghah* daripada kekata *zakiyy* yang bermakna lebih baik atau lebih bersih, dan tidak memadai hanya sekadar baik dan bersih. Allah SWT menjelaskan hal ini dalam firman-Nya:

فَٱبۡعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمۡ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ فَلۡيَنظُرۡ أَيُّهَآ أَزۡكَىٰ طَعَامٗا فَلۡيَأۡتِكُم بِرِزۡقٖ مِّنۡهُ وَلۡيَتَلَطَّفۡ وَلَا يُشۡعِرَنَّ بِكُمۡ أَحَدًا ١٩

Terjemahan: *"Sekarang utuslah salah seorang dari kamu, membawa wang perak kamu ini ke bandar; kemudian biarlah dia mencari dan memilih mana-mana jenis makanan yang lebih baik lagi halal (yang dijual di situ); kemudian hendaklah ia membawa untuk kamu sedikit habuan daripadanya; dan hendaklah ia berlemah-lembut dengan bersungguh-sungguh (semasa di bandar); dan janganlah dia melakukan sesuatu yang menyebabkan sesiapapun menyedari akan hal kamu."*[107]

Selain menyebut istilah *zakiyy* sehubungan dengan makanan, al-Quran juga menggunakan istilah *ṭayyib*. Dalam surah *al-A'rāf*, 7:160 digunakan istilah *kulu min tayyibat* (makanlah dari (makanan) yang baik-baik). Manakala dalam surah al-Naḥl, 16:114 al-Quran menambah satu istilah lain lagi iaitu *ḥalalan ṭayyiban*. Ketiga-tiga istilah ini menjadi kata kunci dalam soal memilih makanan menurut al-Quran.

Sifat makanan seperti ini diperintahkan Allah SWT kepada Nabi dan sewajarnya diikuti oleh umatnya. Menjelaskan hal ini Allah SWT berfirman:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ٥١

Terjemahan: *"Wahai Rasul-rasul, makanlah dari benda-benda yang baik lagi halal dan kerjakanlah amal-amal soleh; Sesungguhnya Aku Maha mengetahui akan apa yang kamu kerjakan."*[108]

[107] Surah al-Kahfi, 18:19.
[108] Surah al-Mu'minūn, 23: 51.

Perihal memakan makanan yang baik-baik (bergizi) dan seimbang dijelaskan lagi oleh Nabi s.a.w. dalam sabda-sabdanya. Antara lain, hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah r.hu seperti berikut.[109]

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ فَقَالَ [يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ] وَقَالَ [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ]ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلَ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ يَا رَبِّ يَا رَبِّ وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ وَغُذِيَ بِالْحَرَامِ فَأَنَّى يُسْتَجَابُ لِذَلِكَ.

Maksud: Daripada Abū Hurairah r.hu beliau meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda: "*Sesungguhnya Allah itu Maha Baik, Dia tidak menerima kecuali yang baik. Sesungguhnya Allah SWT telah memerintahkan kepada mukminin dengan apa yang diperintahkan kepada para Rasul.* Firman Allah SWT: "*Wahai para Rasul, makanlah dari (makanan) yang baik-baik dan beramallah dengan amal soleh*". Allah SWT berfirman lagi: "*Wahai orang-orang beriman, makanlah dari rezeki yang baik-baik yang Kami kurniakan kepada kamu*". *Kemudian beginda menyebut tentang seorang lelaki yang jauh perjalanannya, kusut masai dan berdebu rambutnya, menadahkan tangan ke langit sambil berdoa*; " *Wahai Tuhanku, Wahai Tuhanku, sedangkan makanan, minuman dan pakaiannya adalah haram dan dia diberi makan dengan benda-benda yang haram, maka bagaimanakah dikabulkan permintaannya*."

Sehubungan dengan tuntutan tersebut Ibn Qayyim menekankan supaya hanya mengambil makanan yang berguna dan sesuai dengan keperluan tubuh serta seimbang dalam ukuran dan kualitinya. Jika hal ini dipatuhi, maka tubuh akan dapat mengambil manfaat yang lebih banyak dari semua makanan tersebut berbanding makanan yang banyak jumlahnya. Tubuh hanya menjadi kuat dengan sukatan makanan bermanfaat (bergizi) yang diterimanya, sebaliknya bukan dengan cara mengambil makanan sebanyak mungkin. Hal ini juga menurut beliau kerana manusia mengandungi tiga unsur iaitu tanah, angin dan air.

---

[109] Hadis riwayat Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ*: بَاب قَبُولِ الصَّدَقَةِ مِنْ الْكَسْبِ الطَّيِّبِ وَتَرْبِيَتِهَا, no hadis 1015, jld. 5, hlm. 192. Riwayat Ahmad, *Musnad*, Bāb Musnad Abī Hurairah r,hu, no hadis 7998, jld 4, hlm. 132 dan al-Tirmidhī, *Sunan*, بَاب وَمِنْ سُورَةِ الْبَقَرَة, no hadis 2915, قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَإِنَّمَا نَعْرِفُهُ مِنْ حَدِيثِ فُضَيْلِ بْنِ مَرْزُوقٍ وَأَبُو حَازِمٍ هُوَ الْأَشْجَعِيُّ اسْمُهُ سَلْمَانُ مَوْلَى عَزَّةَ الْأَشْجَعِيَّةِ

Justeru, Nabi s.a.w. membahagikan perut supaya dapat menampung ketiga-tiga unsur tersebut untuk mengekalkan diri agar sentiasa berada dalam keadaan sihat.[110]

3.5.1.2 Aspek Pengudaraan

Udara sebagai teras penafasan manusia juga antara penyebab kepada penyakit sekiranya berkurangan, tidak mencukupi dan tercemar. Ibn Qayyim menyebut hakikat ini ketika menjelaskan masalah wabak yang disebabkan oleh pencemaran udara. Ujarnya:[111]

"أن فساد الهواء جزء من أجزاء السبب التام، والعلة الفاعلة للطاعون فإن فساد جوهر الهواء الموجب لحدوث الوباء وفساده , يكون لاستحالة جوهره إلى الرداءة, لغلبة إحدى الكيقيات الرديئة عليه, كالعفونة, والنتن, والسمية في أي وقت كان من أوقات السنة"

Maksud: "*Bahawa pencemaran udara itu adalah sebahagian daripada faktor-faktor dan punca-punca utama penyakit taun. Manakala pencemaran terhadap material dan kualiti udara sehingga berlaku jangkitan wabak penyakit disebabkan oleh sistem peredarannya yang buruk seperti berlaku gangguan bau busuk dan udara beracun,yang berlaku pada suatu musim sepanjang tahun*. "

Begitu juga halnya dengan cara pengambilan makanan perlu mengambil kira soal kesederhanaan kuantitinya agar seimbang dan mencukupi antara keperluan makanan, minuman dan pernafasan. Perlanggaran terhadap kaedah ini menurut Ibn Qayyim menjadi faktor yang boleh mengakibatkan berlaku kerosakkan dan mengundang kemudaratan aspek rohani dan jasmani. Tegas beliau:[112]

"فليأكل في ثلث بطنه, ويدع ثلث الآخر للماء , والثالث للنفس, وهذا من أنفع ما للبدن وللقلب .... فامتلاء البطن من الطعام مضر للقلب وللبدن" ثم بين ذلك وقال: "والشبع المفرط

---

[110] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Maʿād fi Hadyi Khayr al-ʿIbād*, jld. 4, hlm. 18-19.

[111] Ibn Qayyim menjelaskan tentang hubungan pencemaran yang berlaku dengan peredaran musim sepanjang tahun. Secara umumnya, ia sering berlaku di penghujung musim kemarau (panas) dan menjelang musim luruh. Hal ini menurut beliau adalah disebabkan terkumpul banyaknya sisa-sisa *call-bladder* (zat pahit) dan zat-zat lain di musim panas sehingga berakhirnya musim zat-zat tersebut masih lagi kekal. Demikian juga pada musim luruh, pencemaran sering jugaberlaku kerana udara sejuk dan sisa-sisa pencemaran masih belum lenyap. Maka terkumpul bahang dan zat-zat tersebut lalu terkena cahaya matahari sehingga berubah menjadi busuk , mengakibatkan penyakit deman. Serangan penyakit lebih mudah mengenai tubuh yang lemah daya tahan tubuh, kurang senaman dan banyak makan. Musim luruh penyakit lebih tersebar dan mengganas, namun musim semi adalah paling sihat dan kurang berlaku kematian.Ibid, jld. 4, hlm. 40-41.

[112] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Maʿād fi Hadyi Khayr al-ʿIbād*, jld. 4, hlm. 18-19.

University of Malaya

يضعف القوى والبدن, وإن أخصبه, وإنما يَقْوَى البدن بحسب ما يقبل من الغذاء, لا بحسب كثرته, ولما في الإنسان جزء أرضي, وجزء هوائي, وجزء مائي, قسم النبي صلى الله عليه وسلم طعامه وشرابه ونفسه على أجزاء الثلاثة"

Maksud: "*Makanlah sepertiga untuk mengisi perutnya, tinggalkan sepertiga lagi untu minuman dan sepertiga lainnya untuk bernafas. Ini adalah kaedah yang paling bermanfaat bagi tubuh dan hati .... Perut yang dipenuhi dengan makanan memberi mudharat kepada hati dan tubuh badan.* Kemudiannya Ibn Qayyim menambah lagi: "*Amalan makan hingga terlalu kenyang akan mengakibatkan kekuatan dan tubuh badan menjadi lemah meskipun perkembangan tubuh menjadi subur. Tubuh hanya menjadi kuat dengan sukatan pengambilan makanan yang diterima dan bukannya dengan melahapnya sebanyak mungkin. Oleh kerana manusia mengandungi unsur tanah, angin dan air, maka Nabi s.a.w. juga membahagikan perut manusia untuk menampung ketiga-tiga unsur tersebut.*"[113]

Memerihalkan pemeliharaan aspek ini juga, beliau menyarankan agar sistem pengudaraan dalam rumah hendaklah dijaga supaya sentiasa bersih seperti huraian dalam fasal ke 57 iaitu; petunjuk Nabi s.a.w. dalam urusan menjaga tempat kediaman.[114] Justeru, al-Quran juga menyebut bagaimana pentingnya udara bagi memelihara kesinambungan penafasan seseorang, hinggakan apabila berlaku kekurangan udara membawa kepada kesukaran seseorang untuk bernafas dan ini membawa kepada kemudaratan tubuh badan. Ayat al-Quran mengumpamakan hal ini sebagai mereka yang naik ke langit hingga dada menjadi sesak untuk bernafas. Ia adalah gambaran terhadap kesesatan daripada menerima Islam yang secara jelas memudaratkan rohani dan jasmani. Keyataan ini terkandung dalam Firman Allah SWT:

[113] Amalan makanan seimbang iaitu; pengambilan makanan yang sesuai dengan keperluan tubuh, seimbang dalam ukuran dan kualitinya, maka tubuh akan dapat mengambil banyak manfaat daripada kaedah pengambilan makanan tersebut, berbanding pengambilannya dengan kuatiti yang banyak. Ibn Qayyim menjelaskan keperluan manusia dengan tiga unsur tubuh tanah, angin dan air. Namun unsur api pula tidak dinyatakan kerana unsur api yang ada dalam tubuh manusia bukan bersifat material tetapi dalam bentuk tindak balas tubuh. Api adalah salah satu daripada empat unsur zat utama dalam tubuh.

[114] Ibid, jld. 4, hlm. 238-239.

University of Malaya

فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٢٥

Terjemahan: *"Maka sesiapa yang Allah kehendaki untuk memberi hidayah petunjuk kepadanya nescaya Ia melapangkan dadanya (membuka hatinya) untuk menerima Islam; dan sesiapa yang Allah kehendaki untuk menyesatkannya, nescaya ia menjadikan dadanya sesak sempit sesempit-sempitnya, seolah-olah ia sedang mendaki naik ke langit (dengan susah payahnya). Demikianlah Allah menimpakan azab kepada orang-orang yang tidak beriman."*[115]

Kepentingan menjaga aspek pengudaraan sangat penting lantaran berkaitan dengan pernafasan yang berperanan sebagai sumber kelangsungan hidup manusia. Menjelaskan pengaruh aspek pernafasan dan udara ini juga Ibn Qayyim menghuraikan tentang kesan tiupan dan isyarat ludahan (*al-nafath* dan *al-tafal*) menerusi terapi kaedah *ruqyah* dalam merawat pelbagai penyakit rohani mahupun jasmani. Beliau mengemukakan hujah dan sandaran ketika menjelaskan hal tersebut dengan pendekatan ilmiyyah dan kerohanian.[116]

3.5.1.3 Air: Sumber Kehidupan

Ibn Qayyim menyatakan perihal kepentingan air sebagai asas kehidupan dan induk segala makanan. Bahkan ia sebagai salah satu tunggak yang paling utama bagi alam semesta kerana langit diciptakan dari bahang air, manakala bumi tercipta dari buihnya dan Allah SWT menciptakan segala sesuatu yang hidup dari air. Allah SWT menjelaskan dalam al-Quran tentang betapa pentingnya fungsi air bagi kehidupan. Sehubungan dengannya Allah SWT berfirman:

---

[115] Surah al-An'ām, 6: 125.

[116] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 178-180. Lihat juga, Dr. Muhammad Raatib al-Nablisi, (2010), *Keajaiban Tubuh Manusia: Engkau DiKelilingi Dengan Seribu Satu Mukjizat Sementara Engkau Tidak Menyedarinya*, Terj. H. Muhammad Harun Zain, Jasmin Publications, Selangor, hlm. 325-334.

University of Malaya

وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۖ

Terjemahan: *"dan Kami jadikan dari air, tiap-tiap benda yang hidup"*[117]

Memerihalkan tentang air, Ibn Qayyim menyatakan bahawa ia bersifat sejuk dan lembap, boleh mengurangkan kepanasan, menjaga tubuh agar menjadi segar dan memberi kelembapan. Selain daripada itu, air dapat menggantikan sel-sel tubuh yang rosak di samping melembutkan makanan sehingga dapat menembusi pembuluh darah.[118] Kualiti air dapat diperhatikan menerusi sepuluh kaedah seperti dijelaskan Ibn Qayyim iaitu menerusi:

(1) warnanya dan air yang baik berwarna jernih

(2) baunya dan air yang baik tidak berbau

(3) rasanya; air yang baik tawar rasanya dan terasa agak manis seperti air sungai Nil dan Furat

(4) beratnya; air yang baik berkeadaan ringan dan lembut

(5) lokasinya; air dari kawasan yang pengalirannya baik

(6) sumbernya; air dari sumber mata air yang dalam

(7) air yang terdedah dengan angin dan panas matahari iaitu tidak tersembunyi di bawah tanah hungga tidak terkena angin dan panas matahari

(8) gerakan air yang mengalir dengan deras dan cepat

(9) kuantiti yang kadarnya banyak hingga boleh menghuraikan campuran yang tidak baik

(10) tempat air mengalir dari arah utara ke selatan atau dari arah barat ke timur. Menurut Ibn Qayyim lagi, jika diperhatikan air yang memenuhi pensyaratan di atas adalah air

[117] Surah al-Anbiyā', 21: 30.

[118] Memperkukuhkan keyataan Ibn Qayyim, As'adī Muḥammad, (2011), mennyinkap misteri air dalam tubuh manusia dengan kajian yang lebih sintifik. *Kedahsyatan Air untuk Pelbagai Terapi Kesihatan (The Power of Water)*, al-Hidayah Hause of Publishers Sdn Bhd. Selangor, hlm 14-18.

University of Malaya

yang dimiliki oleh empat buah sungai berikut: Sungai Nil, Furat, Ṣaiḥān dan Jaiḥān.[119]

Menjelaskan pengaruh dan peranan air dengan kehidupan Ibn Qayyim menghubungkannya dengan air hujan (*ghaith*) yang diulang sebut beberapa kali dalam al-Quran. Jelas beliau; namanya sahaja sudah amat nyaman didengari dan rasanya pula sangat sedap buat rohani dan jasmani. Menyebut kata *ghaith* terasa selesa di telinga dan sedap di hati. Air hujan adalah kategori air yang paling baik, lembut, berguna, dan banyak keberkatannya. Bahkan terutama sekali apabila turunnya hujan dari awan yang beserta guruh dan berkumpul di tasek-tasek pergunungan.[120] Di samping air hujan, Ibn Qayyim turut menghuraikan beberapa keistimewaan, kepentingan dan kandungan jenis-jenis air yang lain antaranya; air salji dan embun, air perigi dan mineral, air zamzam, air sungai Nil dan air laut.[121] Oleh itu, bagi menjamin kualiti air supaya kekal baik dan sihat maka amat perlu kepada pengurusan yang baik dan cekap.[122]

3.5.2 *Maraḍ al-Qulūb*

Setiap anggota sama ada berkaitan jasmani mahupun rohani manusia mempunyai tugas dan fungsi khusus masing-masing. Sekiranya anggota jasmani tidak dapat melaksanakan tugas dan fungsi dengan sebaik-baiknya maka ia sebagai suatu petanda anggota tersebut terkena

---

[119] Hadis riwayat Abu Hurairah r.hu beliau berkata bahawa bersabda Rasulullah s.a.w.: "*Sungai Saihān, Jaihān, al-Nil dan al-Furāt, kesemuanya adalah sungai-sungai syurga*". Hadis dikeluarkan oleh Muslim, dalam al-Jannah wa Sifat Na'imihā Bāb Mā Fi al-Dunya min Anhār al-Jannah, hadis no. 2839. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 389.

[120] Air Hujan adalah air yang paling lembap berbanding seluruh jenis air kerana belum lama terperap di bumi sehingga tidak banyak unsur kering di bumi yang menyerap dan unsur kering yang lain. Justeru, air hujan amat mudah berubah dan menjadi tidak sedap baunya kerana lembut dan cepat tindak balasnya. Ibid, jld. 4, hlm. 346. Hadis daripada Anas bin Mālik r. huma. Beliau berkata: Kami berada bersama-sama Rasulullah s.a.w. tiba-tiba hujan pun turun. Baginda s.a.w. menyingkap kainnya agar terkena hujan lantas beliau bersabda: " *Sesungguhnya air ini baru sahaja datang dari Tuhannya.*" Hadis ini dikeluarkan oleh Muslim, *Sahih*, dalam Soāt al-Istisqā' Bāb al-Du'ā' fi al-Istisqā', no hadis 898. Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *al-Wābil al-Sayyib Min al-Kalim al-Tayyib*, hlm. 159-161

[121] Ibid, 4, hlm. 391-395.

[122] Penulisan bersama, 2012, *Fiqh Sains dan Teknologi: Dasar dan halatuju*, Penerbit UTM Press, Skudai, hlm. 144-146.

University of Malaya

penyakit. Demikian juga dengan hati manusia yang tidak dapat menjalankan tugas dan fungsi selayaknya, menandakan hati tersebut menghidap suatu penyakit hati.[123] Penyakit rohani ini disifatkan oleh Ibn Qayyim sebagai *maraḍ al-qulūb*. Apabila penyakit ini berada dalam hati manusia ia turut memberi kesan dan mempengaruhi aspek kejiwaan, mental dan fizikal seseorang. Jenis-jenis penyakit rohani yang dinyatakan oleh Ibn Qayyim adalah seperti berikut:

(1) Penyakit Syak

Iaitu penyakit hati yang penghidapnya tidak merasakan gejalanya secara serta merta dan dalam kategori ini ia disifatkan lebih merbahaya. [124] Sehubungan dengan ini Ibn Qayyim berhujah dengan firman Allah SWT berfirman berkenaan penyakit ini:

فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾

Terjemahan: *"Dalam hati mereka ada penyakit lalu ditambah Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan mereka berdusta."*[125]

Istilah *fī qulūbihim maraḍun* (dalam hati-hati mereka ada penyakit) bagi Ibn Qayyim adalah *al-shakk*. [126] Beliau berpandangan dengan berpegang kepada asas ilmu yang benar mampu membangkitkan keyakinan di hati manusia sekaligus dapat menghilangkan syak. Malahan, menerusi nilai keyakinan ini juga akan berupaya untuk menyembuhkan penyakit syak.[127] Alasan hanya ilmu-ilmu yang berteraskan kepada al-Quran dan al-Sunnah sahaja dapat menyembuhkan penyakit syak lantaran kebenaran yang

---

[123] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Igathāt al-Lahfān min maṣāyid al-shaiṭān*, jld. 1, hlm. 83.
[124] Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah, akibat daripada peyakit hati dan kerosakkan yang berlaku maka si penderita tidak dapat merasakan gejalanya. Hal, ini disebabkan kerana kejahilan dan pengaruh hawa nafsu menghalang daripada merasakan wujudnya penyakit. Jika tidak kerana faktor tersebut, tentu penghidapnya akan merasa kesakitan yang menimpa hatinya. Kategori ini adalah jenis penyakit yang sangat merbahaya dan paling sukar disembuhkan. Penawar kesembuhannya hanya boleh di atasi dengan merujuk kepada sumber wahyu al-Quran dan al-Hadis yang hanya diperolehi menerusi panduan Rasulullah s.a.w..
[125] Surah al-Baqarah, 2: 10.
[126] Ibid, jld. 1, hlm. 23
[127] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāh Dār al-Sa'ādah*, jld. 1, hlm. 26 dan 154.

University of Malaya

terdapat dalam kedua-dua sumber ini memiliki nilai kebenaran mutlak yang tidak dapat dipertikaikan sama sekali bahkan tiada kebenaran lain yang dapat mengatasi dan menandingi kedua-duanya.[128]

Menjelaskan hal yang tersebut, Ibn Qayyim menyatakan bahawa ilmu seseorang yang masih berada pada tahap syak wasangka terhadap kebenaran al-Quran dan al-Sunnah, maka ilmunya tidak memberi apa jua pun faedah kepadanya. Bahkan syak wasangka dalam membezakan antara kebenaran kedua-dua sumber tersebut dengan kebatilan kefahaman dan teori yang sesat akan berkembang menjadi penyakit syak.[129]

Hal ini membuktikan bahawa penyakit syak adalah suatu penyakit yang berkembang biak akibat lemahnya keyakinan hati terhadap kebenaran al-Quran dan al-Sunnah. Hati yang terkena penyakit syak seringkali mempertikaikan kebenaran kedua-dua sumber ini. Malahan antara tanda-tanda penghidap penyakit syak ini adalah adanya cenderung memahami bahawa ajaran-ajaran bersumberkan al-Quran dan al-Sunnah tidak mampu menyelesaikan masalah umat Islam dalam semua aspek kehidupannya.[130]

Penyakit syak yang tidak dapat disembuhkan walaupun setelah diberi penjelasan dengan bukti-bukti kebenaran al-Quran dan al-Sunnah, ia akan merebak menjadi sifat nifak kerana syak wasangka adalah sifat khusus bagi golongan munafik.[131] Pada peringkat ini, penyakit syak berada dalam keadaan parah disebabkan dalil-dalil kebenaran pasti daripada al-Quran dan al-Sunnah tidak dapat membantu untuk menyembuhkannya. Sedangkan Allah SWT menyatakan dengan jelas bahawa al-Quran itu sebagai penyembuh bagi penyakit-

---

[128] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 17 dan *al-Lahfān min maṣāyid al-shaiṭān*, jld. 1, hlm. 56.
[129] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāh Dār al-Sa'ādah*, jld. 1, hlm. 154.
[130] Abdul Qadir Djaelani, (t.th.), *Sikap Muslim Terhadap Rancangan Undang-Undang Organisasi*, Gedung Gua, Kuala Lumpur, hlm. 38-41.
[131] Muḥammad 'Alī al-Jūzū, (1983), *Mafhūm al-'Aql wa al-Qalb fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Dār al-'Ilm lī al-Malāyīn, Beirut, hlm. 196-197.

University of Malaya

penyakit hati,[132] bahkan memperakui bahawa Rasulullah s.a.w. diutus sebagai rahmat untuk seluruh alam.[133] Oleh yang demikian, bagaimana dalil-dalil manusiawi yang bersifat relatif pula dapat menyembuhkannya. Dalam konteks ini, bagi tujuan mengatasi penyakit ini, Ibn Qayyim mencadangkan agar berusaha sedaya upaya dalam mempertingkat tahap keyakinan terhadap kebenaran al-Quran dan al-Sunnah daripada peringkat *'ilm al-yaqīn*[134] ke peringkat *'ayn al-yaqīn*[135] seterusnya ke peringkat yang lebih tinggi iaitu *ḥaqq al-yaqīn*.[136]

(2) Penyakit Jahil

Ibn Qayyim menjelaskan bahawa ilmu-ilmu yang berfaedah membentuk dua kekuatan terhadap hati iaitu kekuatan untuk menyingkap dan mengenali sesuatu kebenaran dan kekuatan untuk membezakan di antara kebenaran dengan kebatilan.[137] Apabila hati sesorang itu lemah untuk menguasai kedua-dua kekuatan tersebut berlandaskan al-Quran dan al-Sunnah maka hatinya akan dikuasai penyakit jahil.[138]

Penyakit jahil boleh menguasai hati seseorang adalah disebabkan kurangnya keupayaan hati tersebut menyingkap dan mengenali sesuatu kebenaran berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah. Begitu juga, penyakit ini boleh berlaku disebabkan kurangnya kemampuan untuk membezakan suatu kebenaran yang berlandaskan kepada al-Quran dan

---

[132] Surah Yūnus, 10: 57.
[133] Surah al-Anbiyā', 21: 107.
[134] Menerusi perumpamaan Ibn Qayyimal-Jawziyyah menjelaskan bahawa *'ilm al-yaqīn* berkeadaan seperti mengetahui bahawa anak sungai ada air. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāh Dār al-Sa'ādah*, jld. 1, hlm. 149 dan *Madārīj al-Sālikīn*, jlḍ 2, hlm. 381-383.
[135] Manakala Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengumpamakan peringkat '*ayn al-yaqin* ini seperti benar-benar melihat sendiri bahawa anak sungai ada air. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāh Dār al-Sa'ādah*, jld. 1, hlm. 149 dan *Madārīj al-Sālikīn*, jlḍ 2, hlm. 381-383.
[136] Peringkat *haq al-yaqīn* diumpakan Ibn Qayyim al-Jawziyyah seperti meminum air yang terdapat pada anak sungai tersebut. Di samping itu beliau turut menyarankan sekiranya pengidap penyakit syak ini menyedari, maka perlu disertai keazaman yang tinggi untuk sembuh daripada penyakit syak dan berdoa supaya Allah SWT menjauhkan daripada bahaya penyakit tersebut. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāh Dār al-Sa'ādah*, jld. 1, hlm. 149 dan *Madārīj al-Sālikīn*, jlḍ 2, hlm. 381-383.
[137] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*, jld. 1, hlm. 32.
[138] Ibid, jld. 1, hlm. 56.

University of Malaya

al-Sunnah dengan kebatilan yang disandarkan kepada kefahaman atau teori pemikiran yang sesat lagi menyesatkan.[139]

(3) Penyakit Syubhat

Menjelaskan tentang penyakit syubhat, Ibn Qayyim menekankan betapa perlunya kemampuan untuk mengenali dan memahami kebenaran sesuatu ilmu menurut tasawwur yang sebenar. [140]Jika berlaku sebaliknya, maka ilmu tersebut akan melahirkan penyakit syubhat di hati kerana hakikat yang perlu disedari bahawa bukan semua ilmu boleh dipergunakan untuk menyingkap kebenaran al-Quran dan al-Sunnah.[141] Sehubungan dengan ini, Ibn Qayyim menolak pendekatan metode falsafah dan ilmu kalam dalam menganalisis kebenaran al-Quran dan al-Sunnah.[142] Oleh itu menurut beliau hanya dengan menggunakan metode al-Quran dan al-Sunnah sahaja mampu menjelaskan kebenaran terhadap sesuatu tasawwur. Bahkan menurutnya lagi, kebenaran fakta yang diperolehi menerusi metode tersebut lebih dekat dengan keupayaan akal untuk memahaminya.[143]

Pendekatan menerusi metode al-Quran dan al-Sunnah ini menurut Ibn Qayyim akan terpelihara daripada berlakunya syubhat antara kebenarannya dengan kebatilan agama dan teori yang sesat. Lantaran dengan metode bersumberkan wahyu ini maka tidak timbul syubhat antara suatu yang halal dengan yang haram begitu juga antara yang makruf dengan mungkar. Tegas beliau hanya dengan pendekatan ini sahaja dapat menyembuhkan penyakit syubhat.[144]

Penyakit *al-jahl* dan *al-syakk* antara sebab utama timbulnya penyakit syubhat dan kerana kedua-dua penyakit tersebut akan bertindak sebagai penghalang timbulnya

---

[139] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*, jld. 1, hlm. 56.
[140] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min maṣāyid al-Shayṭān*, jld. 1, hlm. 56.
[141] Anwār al-Jundī, (1973), *Suqūt al-'Ilmyyah*, Dār al-Kutub al-Lubnānī, Beirut, hlm. 20-21 dan 28-29.
[142] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Sawā'iq al-Mursalah 'alā al-Jahmiyyah wa al-Mu'attalah*, hlm. 8-10 dan 73-79.
[143] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*, jld. 1, hlm. 56.
[144] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*, jld. 1, hlm. 56.

University of Malaya

kefahaman dan keyakinan di hati terhadap kebenaran al-Quran dan al-Sunnah. Menyatakan hal ini, Ibn Qayyim memperakui akan keberuntungan bagi sesiapa yang dianugerahkan Allah SWT kemampuan dan keupayaan memahami kebenaran al-Quran dan al-Sunnah. Menerusinya, sudah pasti dapat juga mengetahui kebenaran dan kebatilan sesuatu teori kerana ia adalah ciptaan akal manusia yang terbatas kemampuannya. Sekiranya penyakit syubhat dapat disembuhkan maka akan timbul keupayaan untuk menghayati Islam dengan penuh keyakinan tanpa sebarang kekeliruan dan keraguan terhadap wahyu dan hukum Allah SWT.[145]

(4) Nafsu Syahwah

Dimaksudkan dengan penyakit nafsu syahwah di sini adalah nafsu yang berkehendakkan sesuatu. Menurut Ibn Qayyim kedudukan seorang muslim yang berpenyakit nafsu syahwah meskipun mengetahui sesuatu perbuatan itu bertentangan dengan al-Quran dan al-Sunnah individu tersebut tetap akan melakukannya disebabkan hati insaninya telah dikuasai oleh kehendak hawa nafsu tersebut.[146] Hal ini juga berlaku kerana potensi hawa nafsu adalah sasaran utama bagi syaitan untuk menakluki hati insani manusia. Bahkan syaitan akan sentiasa berusaha terus menerus dan bersiap sedia setiap saat untuk menguasai hati dan hawa nafsu manusia supaya cenderung kepada syahwah.[147]

Penyakit nafsu syahwah yang menguasai hati insani manusia menjadikan diri seseorang tega melakukan perbuatan-perbuatan mungkar, haram dan maksiat walaupun mengetahui perbuatan tersebut dilarang. Hal yang demikian akibat daripada lemahnya

---

[145] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāh Dār al-Sa'ādah*, jld. 1, hlm. 156-157. Lihat juga, (1992), al-Fawā'id lī Ibn Qayyim al-Jawziyyah, cet. ke-2, taḥqīq oleh Sa^{c}īd al-Laḥḥām, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beirut, hlm. 123.

[146] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*, jld. 2, hlm. 161. Ibn Qayyim menegaskan bahawa tipudaya syaitan akan menerobos masuk ke dalam diri manusia melalui tiga pintu iaitu; al-ghaflah, al-shahwah dan al-Ghaḍab. Lihat juga, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *al-Wābil al-Ṣayyib Min al-Kalim al-Ṭayyib*, hlm. 7.

[147] Potensi hawa nafsu yang tidak diberi didikan kerohanian secara mantap dan berterusan sepanjang hayat pasti akan mudah dikuasai oleh hasutan syaitan dan hati insani manusia akan mudah dikuasai. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*, jld. 1, hlm. 121-122.

University of Malaya

cahaya al-Quran, iman dan ilmu yang bertindak sebagai makanan bagi rohani dan selayaknya menyuburkan hati manusia.

Jelasnya bagi seseorang yang berpenyakit hawa nafsu akan menyebabkan potensi cahaya hatinya menjadi malap dan gelap. Kesan daripada kegelapan hati inilah yang menjadi punca utama manusia sanggup melakukan sesuatu yang dilarang walaupun menyedarinya. Namun, penyakit nafsu syahwah ini menurut Ibn Qayyim masih boleh disembuhkan sehingga nafsu menjadi terbimbing dan sentiasa terkawal. Hal yang demikian akan menjadikan kecenderungan hawa nafsu terarah kepada perkara-perkara kebaikan.

Hawa nafsu (*al-hawa*) bererti sesuatu yang nafsu cenderung kepadanya.[148] Dan *al-hawa* dapat dibezakan dengan *nafs*, namun berhubung rapat dengannya.[149] *Nafs* memiliki kecenderungan, sementara *al-hawā* merupakan objek atau sasaran kecenderungan *nafs*. Al-Quran menggunakan istilah *al-hawā* ini secara tersendiri sebanyak 38 kali.[150] Hawā nafsu adalah keinginan diri atau keinginan yang berasal dari diri (*nafs*);[151] juga keinginan yang berasal dari lubuk hati (*fu'ād, af'idah*).[152] Keinginan dari dalam diri (*nafs*) merupakan keinginan kepada keburukan; sedangkan keinginan dari lubuk hati merupakan keinginan kepada hal yang positif, kecuali jika hati telah dijadikan lalai oleh Allah SWT.

Berulang kali disebutkan larangan dan celaan mengikuti hawa nafsu (*al-hawā*), dan celaan yang lebih keras ditujukan kepada mereka yang menyembah atau mempertuhankan

---

[148] Majdi al-Hilali, *Falnabda',* hlm. 16.

[149] Pendapat bahawa *al-hawa* berbeza dengan *al-nafs*, namun keduanya berkaitan adalah pendapat beberapa mufassir. Kaitan *al-hawa* dengan *al-nafs* jelas pada panafsiran mengenai makna *al-hawa* di atas. Kaitan keduanya biasanya dinyatakan dalam frasa bahawa *al-hawā* itu adalah *hawā al-naf*s.. Berkaitan perbincangan ini, misalnya *Tafsir Jalalayn*, jld. 1, hlm. 601 yang menyebut *al-hawa* sebagai *hawa al-nafs*. Oleh yang demikian, *al-hawa* adalah kecenderungan dari jiwa, atau *al-hawa* adalah sebahagian dari fungsi jiwa, seperti dinyatakan oleh *Tafsir Ibn Kathīr*, jld. 3, hlm. 251: '*fi anfusihim minal-hawa*.'

[150] Hitungan ini adalah hasil searching kata هوي dalam program CD *The Holy Qur'an*, Ver. 6.50, dengan modul "akar kata".

[151] Misalnya Surah al-Baqarah, 2: 87, di mana terdapat kalimat ولاتهوي أنفسهم واستكبرتم ; *Al-hawa* adalah sebahagian dari *ln-nafs* ini seringkali ditafsirkan sebagai *an-nafs al-ammarah*, iaitu karakteristik jiwa lapisan paling rendah dalam struktur jiwa. (Lihat *Tafsir al-Tha'labi*, jld 4, hlm. 145; *Tafsir al-Nasafi*, jld. 4, hlm. 316)

[152] Misalnya Surah Ibrāhīm, 14:37 dan 14:43.

University of Malaya

hawa nafsu. Larangan dan celaan ini terjadi kerana hawa nafsu memiliki karakter atau bertentangan dengan kebenaran, keadilan, kebaikan, petunjuk atau bimbingan, iman, dan ilmu. Mengikuti hawa nafsu mengandung pengertian berbuat kezaliman terhadap diri sendiri. Hal ini, kerana mengikuti hawa nafsu mengakibatkan rosaknya fakulti-fakulti spiritual, seperti pendengaran, penglihatan, dan hati.[153] Oleh kerana itu, mengikuti hawa nafsu, di samping mengakibatkan tertutupnya rahmat dan pemeliharaan Allah SWT, juga akan mendatangkan kebinasaan.[154]

Dalam perspektif al-Quran hawa nafsu berupa keinginan-keinginan atau sesuatu yang diinginkan oleh manusia hanyalah keinginan-keinginan kosong, sesuatu yang tidak berguna dan sia-sia. Bahkan lebih dari itu, keinginan-keingainan hawa nafsu hampir selalu bersifat menjatuhkan spiritual manusia, atau memilih sesuatu yang dapat menyesatkan dan merosak spiritual. Spiritual dapat ditingkatkan dengan mengikuti jalan kebenaran, keadilan, kebaikan dan petunjuk; sedangkan hawa nafsu sebaliknya menarik semakin rendah spiritual manusia dengan perhatian-perhatiannya yang mengarah kepada dunia rendah atau keinginan-keinginan rendah.

Oleh itu, sangat wajar jika dalam al-Quran Allah SWT senantiasa mengingatkan manusia agar tidak mengikuti hawa nafsu atau semata-mata keinginan diri (*selfish desire*), melainkan menyesuaikan kehendak dan keinginannya dengan mengikuti kehendak-Nya. Kesan utama mengikuti hawa nafsu adalah rosaknya - dengan sendirinya menjadikan tidak berfungsi - fakulti-fakulti spiritual. Inilah kesan mengikuti hawa nafsu. Fakulti-fakulti

---

[153] Misalnya Surah al-Baqarah, . 2:145, Surah al-Jāthiyah, 45:23, Surah Muḥammad, 47:16. *Tafsir al-Bayḍawī*, jld.. 5, hlm 172, menyatakan:

"وفساد جوهر روحه وختم على سمعه وقلبه فلا يبالي بالمواعظ ولا يتفكر في الآيات وجعل على بصره غشاوة فلا ينظر بعين الاستبصار والاعتبار وقرأ حمزة والكسائي غشوة فمن يهديه من بعد الله من بعد إضلاله"

[154] Misalnya Surah al-Baqarah, 2:120, Surah Ṭāhā, 20:16, Surah Ṣād, 38:26. Bandingkan dengan *Tafsir al-Tha'labi*, jld. 1, hlm. 423 yang menyatakan:

"وقوله تعالى فلا تتبعوا الهوى نهي بين واتباع الهوى مرد مهلك "

spiritual yang sudah rosak dengan sendirinya pula akan merosak keteraturan dan keseimbangan dalam kehidupan manusia secara keseluruhan.

Keterangan yang dinyatakan oleh Ibn Qayyim di atas, menunjukkan bahawa hawa nafsu merupakan suatu potensi yang dianugerahkan Allah SWT kepada hati insani manusia. Potensi hawa nafsu sangat dipengaruhi oleh didikan dan kebiasaan yang diterimanya. Seandainya suatu yang diterima itu cenderung kepada didikan kerohanian hingga menjadi kebiasan yang dilakukan sepanjang hayat maka potensi tersebut akan sentiasa dinaungi bimbingan hidayah dan rahmat Allah SWT. Potensi hawa nafsu didikan rohani ini berperanan untuk memelihara diri dan kehidupan seseorang daripada kesesatan. Sebaliknya pula, jika berlaku pengabaian terhadap didikan kerohanian maka potensi hawa nafsu tersebut akan berkembang menjadi penyakit nafsu syahwah. Justeru, hawa nafsu perlu kepada didikan kerohanian secara terus menerus sepanjang hayat di samping potensi-potensi lain yang turut sama perlu diberi didikan kerohanian secara bersepadu.

(5) Penyakit *Ḍalāl*

Ibn Qayyim mengisyaratkan, apabila berlaku penyimpangan daripada jalan yang lurus (*ṣirāt al-mustaqīm*) dan tidak berada di bawah hidayah Allah SWT, maka situasi tersebut dianggap sebagai gejala penyakit *ḍalāl*. Meletakkan keupayaan akal pemikiran rasional atau *dhawq* hati mengatasi kebenaran al-Quran dan al-Sunnah menandakan hati sedang dihinggapi penyakit ini. Oleh itu adalah amat perlu bagi setiap individu muslim mempastikan apa jua pendapat atau teori diterimanya sama sekali tidak menyimpang daripada metode yang diamalkan oleh Rasulullah s.a.w. iaitu mendahulukan wahyu Allah SWT.[155] Namun begitu akal dan hati insani perlu juga diberikan kedudukan yang wajar di

[155] Malahan tegas Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam konteks ini bahawa hal-hal yang berhubungan dengan akidah, syariat dan hakikat (tasawwuf) adalah wajib meletakkan wahyu ilahi sebagai sumber rujukan ilmu

University of Malaya

bawah naungan wahyu. Malahan, dalam konteks urusan keagamaan adalah wajib mendahulukan wahyu Allah SWT sebagai sumber primer untuk dirujuk.

Mengenali dan memahami kebenaran al-Quran dan al-Sunnah adalah bertujuan supaya setiap individu muslim sentiasa berada pada jalan yang lurus (*ṣirāt al-mustaqīm*).[156] Ia menjadi matlamat utama perjuangan Rasulullah s.a.w. dan para sahabatnya. Berpegang teguh dengan *manhaj* ini sebagai jaminan keselamatan bagi memperolehi hidayah dan nikmat daripada Allah SWT.[157] Sebaliknya bukan *manhaj* yang dilalui oleh sebahagian ahli kalam yang mendahulukan akal insani. Bahkan bukan juga metode yang digunakan oleh sebahagian ahli sufi yang mendahulukan *dhawq* hati insani.[158] Justeru, pengabaian terhadap sumber wahyu sebagai rujukan paling utama, sebaliknya memberi keutamaan terhadap sumber rasional akal dan naluri perasaan akan membuka pintu kemudharatan dan kesesatan yang nyata.

(6) Penyakit *Qaṣad*

Qaṣad boleh menjadi suatu penyakit apabila tidak menurut kehendak syariat. Hal demikian kerana matlamat dan cara untuk mencapai sesuatu perlu bertepatan dengan kehendak syariat Islam, bahkan matlamat tidak menghalalkan cara. Menurut Ibn Qayyim penyakit *qaṣad* yang rosak disebabkan oleh matlamat daripada setiap perbuatan dan cara untuk memperolehinya rosak atau matlamatnya murni tetapi cara memperolehinya pula rosak.[159]

Selanjutnya Ibn Qayyim memberikan penjelasan tentang matlamat sesuatu perbuatan menjadi rosak kerana ia ditujukan kepada selain daripada Allah SWT. Manakala cara memperolehinya menjadi rosak apabila ia dilakukan dengan cara yang batil dan tidak

---

yang paling utama mendahului akal atau dhawq hati insani. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*, jld. 1, hlm. 56.

[156] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 1, hlm. 11-12

[157] Ibid, jld. 1, hlm. 13 dan 20.

[158] Ibid, jld. 3, hlm. 441-442.

[159] Ibid, jld. 1, hlm. 53.

University of Malaya

menuruti kehendak syarak. Beliau menegaskan lagi tentang matlamat sesuatu perbuatan itu murni tetapi cara memperolehinya pula buruk dan rosak juga dikategorikan sebagai berpenyakit *qaṣad*.[160]

Sehubungan dengan hal yang tersebut Ibn Qayyim memberi beberapa garis panduan bagi mengelakkan daripada penyakit ini antaranya;

(i) Seluruh pengabdian perlu tunduk di bawah kawalan dan menuruti kehendak serta perintah syariat Islam.

(ii) Seluruh cara pengabdian hendaklah dijauhi daripada kawalan dan menuruti kehendak serta perintah hawa nafsu yang tiada didikan kerohanian.

(iii) Semua bentuk pengabdian hanya untuk Allah SWT.

(iv) Semua cara pengabdian hendaklah tidak dikuasai atau menuruti kehendak serta perintah teori-teori manusia yang bertentangan dengan syariat Islam.

Oleh hal yang demikian, setiap individu muslim yang ingin melakukan sesuatu hendaklah terlebih dahulu membuat penilaian (*muḥāsabah*) dengan teliti agar matlamat dan cara untuk memperolehi sesuatu matlamat itu benar-benar mencerminkan keredaan Allah SWT. Begitu juga halnya selepas melakukan sesuatu perbuatan hendaklah melakukan penilaian semula supaya matlamat dan cara memperolehi matlamat tersebut benar-benar mendapat keredaan Allah SWT dan tidak bercanggah dengan kehendak syariat Islam.

(7) Penyakit Riyak

Menurut Ibn Qayyim riyak menghapus segala amalan kebaikan dan berlaku dalam berbagai keadaan. Tambah beliau lagi bahawa ia termasuk juga segala amalan yang tidak menepati Sunnah Nabi s.a.w. atau melakukannya tanpa keikhlasan di hati semata-mata kerana Allah

[160] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 1, hlm. 54.

University of Malaya

SWT.[161] Riyak ialah perasaan dalam hati seseorang yang ingin mencari kedudukan (pangkat) dalam hati manusia lain dengan ibadat dan pekerjaan kebajikan yang dilakukan. Penyakit ini juga menimpa seseorang yang menghendaki manfaat keduniaan seperti harta dan puji-pujian dari ibadat yang dilakukannya. Sifat riyak adalah kelakukan yang dicela lagi haram dengan ijmak ulama dan ia dinamakan sebagai syirik kecil dan menghapus segala amalan.[162] Sehubungan dengannya Allah SWT berfirman:

فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ﴿٦﴾

Terjemahan: *"(kalau orang yang demikian dikira dari bilangan orang-orang Yang mendustakan ugama), maka kecelakaan besar bagi orang-orang ahli sembahyang - (iaitu) mereka yang berkeadaan lalai daripada menyempurnakan sembahyangnya; (juga bagi) orang-orang yang berkeadaan riak (bangga diri dalam ibadat dan bawaannya)"*[163]

Hadis ada menyebut riyak sebagai salah satu dari amalan syirik kecil dan tertegah dari memasuki Syurga.[164] Sabda Rasulullah s.a.w:

إِنَّ أَخْوَفُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ اَلشِّرْكُ اْلأَصْغَرُ وَهُوَ الرِّيَاءُ يَقُوْلُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِلْمُرَائِيْنَ إِذَا جَزَى اللهُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ: إِذْهَبُوا إِلَى الَّذِيْنَ كُنْتُمْ تُرَاءُوْنَ فِى الدُّنْيَا اُنْظُرُوْا هَلْ تَجِدُوْنَ عِنْدَهُمْ جَزَاءً

Maksud: *"Sesungguhnya apa yang aku paling takut berlaku atas kamu ialah syirik kecil, iaitu riyak. Pada hari kiamat di kala Allah SWT membalas semua manusia dengan amalan masing-masing, Dia akan berkata kepada orang yang menunjuk-nunjuk (riyak): "Pergilah kamu kepada orang yang kamu dahulunya di atas dunia (beramal kerana) menunjuk-nunjuk pada mereka, lihatlah apakah kamu mendapati di sisi mereka apa-apa balasan"*[165]

---

[161] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *al-Wābil al-Ṣayyib Min al-Kalim al-Ṭayyib*, hlm. 13. Riyak menurut beliau sebagai maksiat yang menghapuskan amalan kebaikan namun yang melakukan tidak menyedarinya. Sehubungan ini Nabi s.a.w. bersabda yang bermaksud: " Sesiapa yang meninggalkan solat 'Asar maka sesungguhnya telah terhapus amalannya" Hadis riwayat Bukhārī, kitāb mawāqīt al-solāt, bāb man taraka al-'Asr, jld. 2, hlm. 26. Al-Nasa'ī, Kitāb al-solāt, bab man taraka solāt al-'Asr, jld. 1, hlm. 236. Mafhum yang dapat difahami bahawa melakukan amalan kerana tujuan sesuatu yang lain terkandung makna syirik kecil yang tersembunyi. Sebaliknya, meninggalkan sesuatu amalan kerana takut diketahui orang lain piula terkangdung makna riyak.

[162] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *al-Wābil al-Ṣayyib Min al-Kalim al-Ṭayyib*, hlm. 13. Lihat juga, al-Mandili, Syeikh Abdul Qadir, *Penawar Bagi Hati*, hlm. 57.

[163] Surah al-Anbiyā', 21: 30.

[164] Al-Mandili, *Penawar Bagi Hati*, hlm. 58.

[165] Lihat Ahmad, *Musnad*, jld. 5, hlm. 428, hadis dari Mahmūd bin Labīd.

University of Malaya

Sabdanya lagi:

إِنَّ اللهَ حَرَّمَ الْجَنَّةَ عَلَى كُلِّ مُرَاءٍ

Maksud: *"Sesungguhnya Allah SWT telah mengharamkan syurga ke atas orang yang menunjuk-nunjuk (riyak)"*[166]

Sabdanya lagi:

رِيْحُ الْجَنَّةَ يُوْجَدُ مِنْ مَسِيْرَةِ خَمْسِمِائَةِ عَامٍ وَلاَ يَجِدُهَا مَنْ طَلَبَ الدُّنْيَا بِعَمَلِ الْآخِرَةِ

Maksud: *"Bau (haruman) syurga dapat dihidu dari jarak perjalanan lima ratus tahun, dan tiada dapat mencium bau haruman itu sesiapa yang menuntut (mencari) dunia dengan amal akhirat."*[167]

Sekiranya hati insani tidak berupaya untuk menggerakkan tindak laku zahir dan batin hanya untuk Allah SWT semata-mata sebaliknya mengharapkan pujian, persetujuan daripada manusia maka adalah jelas menunjukkan hati insani tersebut sudah dihinggapi penyakit riyak. Penyakit ini akan membawa kepada tindakan menyembunyikan realiti diri sebagai hamba Allah SWT yang diciptakan untuk beribadah. Justeru setiap tindak laku adalah hanya untuk mendapatkan keredaan Allah SWT dan bukan keredaan manusia.[168]

(8) *'Ujub*

Ibn Qayyim menjelaskan tentang *'ujub* antara penyakit hati yang mesti dihindari. Bahkan menurut beliau, *'ujub* dikategorikan sebagai maksiat yang besar. Kemunculan sifat ini kesan daripada kejahilan hati untuk menghambakan diri kepada Allah SWT dan lemah

---

[166] Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Nu'aim dan al-Dailamī dari Abū Sa'īd. Hadis ini dapat dibaca dalam al-Suyūṭī, *Jāmi' al-Saghīr*, 1: 263, no. 1725. Kata al-Suyūṭī, diriwayatkan oleh Abū Nu'aim dalam *al-Ḥilyat al-Auliyā'* sementara al-Dailamī meriwayatkannya dalam *Musnad al-Firdaus*. Dalam catatannya disebutkan hadis ini sebagai *ḍa'īf*.

[167] Diriwayatkan oleh al-Dailamī daripada Ibn Abbas r.a. Lihat al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, 2: 19, hadis no. 4486 dan dicatatkan sebagai hadis dhaif.

[168] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 1, hlm. 54 dan 84-85. Beliau menyatakan bahawa sebab-sebab utama yang mengakibatkan hati dihinggapi penyakit riyak iaitu: (1) Tidak memiliki sifat ikhlas kepada Allah SWT yang sebenar-benarnya dalam setiap tindakan yang selayaknya dikawal dan bertepatan syariat Islam. (2) Mempunyai keikhlasan namun tindakan tidak dikawal dan diperintah oleh syariat Islam. (3) Mematuhi perintah Allah SWT dengan sebaik-baiknya namun tersirat tujuan untuk mendapatkan pujian selain Allah SWT.

University of Malaya

usaha bagi memperelokkan jiwa.[169] Jelasnya, sifat *'ujub* merupakan kelakuan hati yang dicela oleh syarak dan akan membinasakan pahala ibadat. Al-Quran menceritakan tentang kesan sifat ini yang telah meracuni jiwa tentera muslimin dalam peristiwa peperangan Hunain. Allah SWT berfirman:

لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ ۙ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ ۙ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾

Terjemahan: *"Sesungguhnya Allah telah menolong kamu mencapai kemenangan dalam banyak medan perang dan di medan perang Hunain, Iaitu semasa kamu merasa megah dengan sebab bilangan kamu yang ramai; maka bilangan yang ramai itu tidak mendatangkan faedah kepada kamu sedikitpun; dan (semasa kamu merasa) bumi yang luas itu menjadi sempit kepada kamu; kemudian kamu berpaling undur melarikan diri"*[170]

Sehubungan dengan sifat ini juga Rasulullah s.a.w menjelaskan :

ثَلاَثٌ مُهْلِكَاتٌ: شُحٌّ مُطَاعٌ وَهَوَى مُتَّبَعٌ وَإِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ

Maksud: *"(Ada) tiga perkara yang merosakan: Sifat kedekut yang ditaati, hawa nafsu yang diikuti dan seseorang yang merasa takjub dengan dirinya."*[171]

Ibn Mas'ūd r.a. pula menyebut perihal rosaknya amalan mereka yang ada perasaan 'ujub dalam dirinya. Ujarnya:

اَلْهَلاَكُ فِى اثْنَيْنِ : اَلْقُنُوْطِ وَالْعُجْبِ

Maksud: *"Kerosakan itu ada pada dua perkara: Sifat putus asa dan 'ujub"*

Aisyah r.ha bila ditanya seseorang kepadanya: "Bila masanya seseorang itu ada mengerjakan kejahatan? Maka beliau menjawab: "Apabila ia menyangka yang dirinya berbuat kebaikan".[172]

---

[169] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 1, hlm. 94.
[170] Surah al-Taubah, 9: 25.
[171] Riwayat al-Tabarānī. Lihat dalam tulisan al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Saghir*, 1: 535, no hadis 3472. Hadis ditandai sebagai *ḍa'īf*.
[172] Al-Ghazāli, *Ihyā''Ulum al-Din*, 3: 347 seperti berikut: متى يكون الرجل مسيئا: قالت: إذا ظن أنه محسن . Maksudnya: Bilakah terjadinya seseorang itu sebagai orang yang berbuat jahat? Jawabnya: Apabila ia menyangka bahawa sesungguhnya ia seorang yang berbuat kebaikan.

University of Malaya

(9) Takbur

Ibn Qayyim menyatakan bahawa sifat takbur mempunyai pertalian yang rapat dengan penyakit riyak. Justeru, menurut beliau kaedah penyembuhan terhadap kedua-dua penyakit tercela ini perlu kepada penghayatan terhadap tauhid uluhiyyah dan rububiyyah dengan sebenar-benarnya secara bersepadu.[173] Sifat dalam hati seseorang yang merasakan dirinya memiliki ciri-ciri kesempurnaan atau keutamaan melebihi orang lain dan perasaan besar diri. Sebaliknya pula memandang orang lain dengan pandangan lebih hina daripada dirinya.[174] Sifat ini merupakan sebesar-besar maksiat yang tersembunyi dan neraka Jahannam adalah tempat yang disediakan Allah SWT untuknya.[175] Ayat al-Quran berikut meyatakan hal ini:

قِيلَ ٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ فَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلۡمُتَكَبِّرِينَ ٧٢

Terjemahan: *"(setelah itu) dikatakan kepada mereka: "Masukilah pintu-pintu neraka jahannam itu dengan keadaan tinggal kekal kamu di dalamnya; maka seburuk-buruk tempat bagi orang-orang yang sombong takbur ialah neraka jahannam."*[176]

Hadis qudsi menyebut tentang sifat ini adalah hak mutlak Allah SWT dan tidak sekali-kali layak untuk hamba-Nya:

اَلْكِبْرِيَاءُ رِدَائِىْ وَالْعَظَمَــةُ إِزَارِىْ فَمَنْ نَازَعَنِى وَاحداً مِــنْهُمَا أَلْقَــيْتُهُ فِىْ جَهَنَّمَ وَلاَ أُبَالِىْ

Maksud: *"Ketinggian itu selendang-Ku dan kebesaran itu kain-Ku, maka sesiapa yang menyentap salah satu dari keduanya daripada-Ku nescaya akan Aku campakkannya ke dalam neraka jahannam dan Aku tiada peduli."*[177]

---

[173] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 1, hlm. 75-76.
[174] Hasan Langgulung, (1983), *Teori-teori Kesihatan Mental*, Pustaka Huda, Kajang, hlm. 274 dan dan Puteh bin Ishak, (1988), *Pemikiran Ibn Qayyim Mengenai Pendidikan Kerohanian*, hlm. 250.
[175] Ibid.
[176] Surah al-Zumar, 39: 72.
[177] Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Mājah, *Sunan*, Kitāb al-Zuhd, Bāb al-Barā'ah min al-Kibr wa al-Tawādu', 2: 1397, no. 4174, Muslim, *Sahih* Kitāb al-Birr wa ṣilah wal ādāb, Bāb Taḥrīm al-Kibr, 8: 35-36, dengan lafaz: العز إزاره والكبرياء رداؤه فمن ينازعنى عذبته (kemuliaan itu kain-Nya, Takbur itu selendang-Nya, sesiapa yang merampasnya daripada-Ku, dia akan Ku azabkan); Abū Dawūd, *Sunan, Kitāb al-Libās,* Bāb Mā Jā'a fī al-Kibr, 4: 59. Hadis no. 4090, dengan lafaz di akhirnya: قذفته فى النار . (Aku akan campakkan dia ke dalam Neraka).

University of Malaya

Selanjutnya hadis Rasulullah s.a.w. menyatakan tentang balasan bagi orang yang takbur :

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْر.[178]

Maksud: *"Tidak akan masuk ke dalam syurga seseorang yang ada di dalam hatinya seberat biji sawi daripada sifat takbur."*

Lawan kepada sifat membesarkan diri adalah sifat tawaduk. Sifat takbur dicela, sementara sifat tawaduk dipuji oleh syarak. Selanjutnya Rasulullah s.a.w bersabda:

مَازَادَ اللهُ عَبْداً بِعَفْوٍ إِلاَّ عِـــزًّا وَمَا تَوَاضعَ أَحَدٌ للهِ إِلاَّ رَفَـــعَـــهُ اللهُ

Maksud: *"Allah akan menambahkan kemuliaan seseorang yang memaafkan orang lain dan Allah akan mengangkat (kemuliaan) seseorang yang tawaduk kerana Allah."*[179]

Dalam hadis lain Rasulullah s.a.w. menjelaskan lagi:

مَنْ تَرَكَ اللِّبَاسَ تَوَاضُعًا لِلَّهِ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ دَعَاهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رُءُوسِ الْخَلَائِقِ حَتَّى يُخَيِّرَهُ مِنْ أَيِّ حُلَلِ الْإِيمَانِ شَاءَ يَلْبَسُهَا

Maksud: *"Sesiapa yang meninggalkan pakaian (yang indah-indah) lantaran merendah diri kerana Allah sedang ia berkuasa memakainya nescaya Allah akan menyerunya pada hari kiamat di hadapan sekalian makhluk hingga diberi pilihan dari apa-apa perhiasan iman yang dikehendaki untuk dipakainya."*[180]

Sifat takbur adalah sangat besar dosanya sehingga menyebabkan pelakunya tidak dimasukkan ke dalam Syurga, iaitu sesiapa yang ada dalam hatinya walau sebesar biji sawi dari sifat takbur. Ada tiga macam kekejian bagi orang yang takbur:

(i) Merebut sifat khusus bagi Allah SWT iaitu sifat *kibriyā'* dan *'aẓamah* sepertimana yang dinyatakan dalam hadis sebelum ini (*al-kibriyyā'u ridā'i*).

---

[178] Abū Dawūd, *Sunan*, Kitāb al-Libās, Bāb Mā Jā'a fī al-Kibr, 4: 59, Hadis no. 4091. Ibn Mājah, *Sunan*, 2: 1397, Hadis no. 4173; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Imān, Bāb Lī Yadkhulu al-Jannah man fī Qalbihi Mithqāl Dharrah min Kibr, 1: 58, al-Tirmidhī, *Sunan*, Abwāb al-Birr wa al-Ṣilah, Bāb Mā Jā'a fī al-Kibr, 3: 243, Hadis no. 2066.

[179] Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dari Abū Hurairah. Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wal Ādāb, Bāb Istiḥbāb al-'Afwu wa al-Tawāḍu', 8: 21. Lihat juga al-Tirmidhī, *Sunan*, Abwāb al-Birr wa al-Ṣilah, Bāb Mā Jā'a fī al-Tawādu', 3: 254. Hadis no. 2098.

[180] Riwayat al-Tirmidhī, *Sunan*, Abwāb Ṣifat al-Qiyāmah, 4: 63, no hadis 2598.

University of Malaya

(ii) Mengingkari kebenaran dan menghina serta memandang rendah kepada orang lain. Sabda Rasulullah s.a.w. berhubung dengan perkara ini.

اَلْـــكِـــبْرُ مَنْ بَطَـــرَ الْحَـــقَّ وَغَمَطَ النَّاسَ

Maksud: *"Takbur ialah orang yang menolak kebenaran dan merendah-rendahkan manusia (lain)."*[181]

(iii) Tidak ada padanya sifat kasih sayang kepada sesama saudaranya yang Muslim sepertimana ia kasih kepada dirinya sendiri; ia tiada berupaya merendah diri, meninggalkan marah, dengki, tidak mampu berlemah lembut dalam memberi nasihat dan tidak berupaya meninggalkan perasaan riyak pada dirinya.

(10) Haloba

Ibn Qayyim menegaskan bahawa disebabkan oleh peranan dan pengaruh haloba maka Adam dan Hawa terusir daripada syurga. Iblis berjaya mempengaruhi daya haloba kedua-duanya untuk memakan buah larangan Allah dengan harapan agar kenikmatan yang dimiliki terus berkekalan. Akibat perlanggaran larangan tersebut maka kedua-duannya dikeluarkan daripada syurga.[182]

Sebaliknya pula, menurut Ibn Qayyim lagi bahawa Adam dan Hawa juga akan dikembalikan ke syurga disebabkan peranan dan daya sifat haloba juga.[183] Beliau menegaskan, hal tersebut terjadi apabila kedua-duanya berada di bumi dan melihat realiti kehidupan baharu dipenuhi dengan pelbagai cabaran dan dugaan.

---

[181] Hadis riwayat Muslim, *ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Imān, Bāb Tahrīm al-Kibriyā' wa Bayānuhu, 1: 65. Abū Dawūd, *Sunan*, 4: 59. Hadis no. 4092.

[182] Surah al-Baqarah, 2: 36. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *al-Wābil al-Ṣayyib Min al-Kalim al-Ṭayyib*, hlm. 7. Dilihat dari satu sudut sifat-sifat seperti haras (haloba), *al-hawa* (hawa nafsu), *al-ghaḍab* dan *al-hasad* sebagai suatu penyakit yang tercela. Namun dalam aspek atau dimensi lain, Ibn Qayyim melihat sifat-sifat tersebut memiliki potensi atau daya yang dapat diperkukuh dan dikembangkan sehingga dapat membentuk (mendorong) suatu sifat yang terpuji (*Ṭayyibah*). Bahkan, sebaliknya ia juga mampu melenyapkan unsur-unsur tercela (*khabithah*) di dalamnya. Selain daripada empat sifat yang tersebut, Ibn Qayyim juga turut membincangkan beberapa sifat-sifat lain yang memiliki potensi dan daya yang terarah kepada nilai terpuji. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tibyān*, hlm. 415-416.

[183] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (t.th.), *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, tahkik oleh al-Fāqī, Dār al-Ma'rifah, Beirut, hlm. 416.

University of Malaya

Iaitu suatu kehidupan yang sangat berbeza berbanding kehidupan sebelumnya di syurga. Hal ini mendorong kepada teransangnya fungsi daya haloba merindui kehidupan syurga, lantas daya tersebut mempengaruhi hati insani mereka untuk mentaati segala suruhan dan menjauhi apa jua larangan daripada Allah SWT. Daya ini turut menjadi nadi kekuatan untuk kedua-duanya bersabar menanggung sebarang ujian dan dugaan Allah SWT dengan harapan akan dikembalikan semula kepada kenikmatan kehidupan di syurga.

Justeru, bersandarkan situasi ini Ibn Qayyim selanjutnya menegaskan bahawa daya haloba amat memerlukan kepada pengurusan yang baik bagi mencapai sesuatu matlamat atau sasaran yang diharapkan.[184] Walhal sebaliknya, jika sifat haloba ini tidak dapat dikawal dan ditarbiyah dengan nilai-nilai kerohanian maka akan terjadi tindakan yang menyimpang daripada sasaran bahkan juga merosakkan hakikat dan nilai kemanusian. Jelas bahawa sifat haloba ini memiliki daya atau potensi yang sangat berperanan dan berpengaruh bagi menentukan halatuju seseorang sama ada cenderung kepada kebaikan atau keburukan.

(11) Bakhil

Menjelaskan tentang sifat bakhil, menurut Ibn Qayyim bahawa kebakhilan sebagai penghalang untuk berbuat ihsan, menegah untuk melakukan kebajikan dan kebaikan. Sifat ini kembali kepada diri sendiri yang mengakibatkan sempit dadanya, terhindar dari kelapangan, merasa gusar, kekurangan diri, kurang kegembiraan, sering kemurungan, gundah gulana dan bersedih, hajat tidak kesampaian dan tiada bantuan sesuatu yang diharapkan.[185] Kenyataannya, bakhil dan kedekut adalah sifat yang membinasakan di

---

[184] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (t.th.), *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 415. Lihat juga, *al-Wābil al-Ṣayyib Min al-Kalim al-Ṭayyib*, hlm. 8.

[185] Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *al-Wābil al-Ṣayyib Min al-Kalim al-Ṭayyib*, hlm. 41-42. Ibn Qayyim menjelaskan perbandingan antara kikir (al-shuḥḥ) dengan kedekut (bakhīl) iaitu: أن الشح هو شدة الحرص على الشيئ, والاحفاء في طلبه, والاستقصاء في تحصيله, وجشع النفس عليه. والبخل هو منع انفاقه بعد حصوله وحبه وإمساكه, فهو شحيح قبل حصوله, بخيل بعد

samping pada masa yang sama ia juga merupakan sifat hati yang dicela. Allah SWT berfirman:

فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ وَٱسۡمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيۡرًا لِّأَنفُسِكُمۡۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ

Terjemahan: *"Oleh itu bertaqwalah kamu kepada Allah sedaya supaya kamu; dan dengarlah (akan pengajaran-pengajarannya) serta taatlah (akan perintah-perintah-Nya); dan belanjakanlah harta kamu (serta buatlah) kebajikan untuk diri kamu. dan (ingatlah), sesiapa yang menjaga serta memelihara dirinya daripada dipengaruhi oleh tabiat bakhilnya, maka merekalah orang-orang yang berjaya."*[186]

Firman Allah SWT lagi:

وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ هُوَ خَيۡرًا لَّهُمۖ بَلۡ هُوَ شَرٌّ لَّهُمۡۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِۦ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٌ

Terjemahan: *"Dan jangan sekali-kali orang-orang yang bakhil dengan harta benda yang telah dikurniakan Allah kepada mereka dari kemurahan-Nya - menyangka bahawa keadaan bakhilnya itu baik bagi mereka. bahkan ia adalah buruk bagi mereka. mereka akan dikalongkan (diseksa) dengan apa yang mereka bakhilkan itu pada hari kiamat kelak. Dan bagi Allah jualah hak milik segala warisan (isi) langit dan bumi. Dan (ingatlah), Allah Maha mengetahui dengan mendalam akan segala yang kamu kerjakan*."[187]

Hadis Rasulullah s.a.w:

إِيَاكُمْ وَالشُّحَ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِالشُّحِ

Maksud: *"Waspadalah diri kamu daripada bersifat kedekut, kerana sesungguhnya telahpun binasa orang-orang (umat terdahulu) sebelum kamu dengan sebab kedekut."*[188]

Sabdanya lagi:

ثَلَاثٌ مُهْلِكَاتٌ شُحٌّ مُطَاعٌ وَهَوًى مُتَّبَعٌ وَإِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ

حصوله, فالبخل ثمرة الشحو والشح يدعو إلى البخلو والشح كامن في النفس, فمن بخل أطاع شحه, ومن لم يبخل فقد عصى شحهووقي شره, وذلك هو المفلح , وقال الله تعالى: " ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون"

[186] Surah al-Taghābun, 64: 16

[187] Surah Ālī ‘Imrān, 3: 180

[188] Riwayat Abū Dāwud, *Sunan*, Kitāb al-Zakāt, Bāb fī al-Shuhhi, 2: 133, Hadis no. 1698. Al-Ḥakim, *al-Mustadrak*, 4 juzuk, Dār al-Fikr, Beirut, 1978, Kitāb al-Imān, 1: 11. Juga ‘Alī al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al ‘Ummāl*, 3: Hadis no. 7402 dan 7405.

University of Malaya

Maksud: *"Ada tiga perkara yang membinasakan: (i) Kikir yang dituruti, (ii) Hawa nafsu yang diikuti, (iii) seseorang yang merasa takjub akan dirinya."*[189]

Selanjut Rasulullah s.a.w. bersabda:

اَلسَّخِيُ قَرِيْبُ مِنَ اللهِ قَرِيْبُ مِنَ النَّاسِ قَرِيْبُ مِنَ الْجَنَّةِ بَعِيْدٌ مِنَ النَّارِ
وَالْبَخِيْلُ بَعِيْدٌ مِنَ اللهِ بَعِيْدٌ مِنَ النَّاسِ بَعِيْدٌ مِنَ الْجَنَّةِ قَرِيْبٌ مِنَ النَّارِ وَالْجَاهِلُ السَّخِيُّ
أَحَبُّ إِلَى اللهِ مِنْ عَابِدٍ بَخِيْلٍ

Maksud: *"Seorang yang pemurah hampir dengan Allah dan hampir dengan manusia serta hampir pula dengan syurga dan jauh dari neraka, sementara orang yang bakhil jauh daripada Allah, jauh daripada manusia dan jauh daripada syurga dan hampir dengan neraka; dan orang yang jahil tetapi pemurah lebih dikasihi Allah daripada orang yang beribadat tetapi bakhil."*[190]

Syarak mencela sifat bakhil kerana keterlaluan dalam kasihkan harta boleh melalaikan manusia daripada mengingati Allah SWT dan mengarahkan hati kepada kehidupan dunia hingga ia merasakan terpaut kukuh dengannya di samping merasa berat hatinya untuk menemui Allah WT.[191] Sifat seperti ini ditegah oleh Allah SWT dalam beberapa ayat al-Quran.[192] Antaranya Firman Allah SWT:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُلۡهِكُمۡ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ
فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ٩

Terjemahan: *"Wahai orang-orang yang beriman! janganlah kamu dilalaikan oleh (urusan) harta benda kamu dan anak-pinak kamu daripada mengingati Allah (dengan menjalankan perintah-Nya). dan (ingatlah), sesiapa yang melakukan demikian, maka mereka itulah orang-orang yang rugi."*[193]

dan firman-Nya lagi:

إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞۚ ١٥

---

[189] Riwayat al-Ṭabārānī dari Ibn Umar. Menurut al-Suyūṭī Hadis ini daif. Lihat *al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, 1: 535. Hadis no. 3472.
[190] Lihat al-Tirmidhī, *Sunan*, Abwāb al-Birr wa Ṣīlah, Bāb Mā Jā'a fī al-Sakhā', 3: 231, Hadis no. 2027. 'Alī al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'Ummāl*, 6: Hadis no. 15928. Hadis ini daif. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyah, *al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'īf*, tahkik 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghiddah, Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyah, Ḥalb, cet., ke-7, 1994, hlm. 126.
[191] Ibid.
[192] Ibid.
[193] Surah al-Munāfiqun, 63: 9

Terjemahan: *"Sesungguhnya harta benda kamu dan anak-anak kamu itu hanyalah menjadi ujian, dan di sisi Allah jualah pahala yang besar."*[194]

Hadis Nabi s.a.w. melarang cenderung kepada mengumpulkan kemewahan dan kesenangan dunia. Sabda Nabi s.a.w:

لاَ تَتَّخِذُوا الضَّيْعَــةَ فَتَــرْغَبُوا فِى الــدُّنْيَــا

Maksud: *"Janganlah kamu mengambil ladang-ladang, nanti kamu akan cenderung kepada dunia."*[195]

Perasaan kasihkan harta adalah sifat yang boleh melalaikan dari zikrullah, dan menambat hati kepada dunia dengan suatu ikatan yang teguh, yang dengan sebabnya seseorang itu merasa berat untuk bertemu Allah SWT. Bagaimanapun, sekiranya tidak berlaku sedemikian maka tidaklah dicela. Perkara ini beliau sandarkan kepada ayat al-Quran berikut:

رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ ۙ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٣٧﴾

Terjemahan: *" (Ibadat itu dikerjakan oleh) orang-orang yang kuat imannya yang tidak dilalaikan oleh perniagaan atau berjual-beli daripada menyebut serta mengingati Allah, dan mendirikan sembahyang serta memberi zakat; mereka takutkan hari (kiamat) yang padanya berbalik-balik hati dan pandangan."*[196]

Menegaskan hal ini beliau menambah bahawa sifat harta itu sendiri tidaklah dicela lantaran semata-mata kerana ia harta malahan yang dicela ialah harta yang melalaikan pemiliknya daripada mengerjakan ibadat. Harta yang melebihi dari kadar keperluan terdapat padanya tiga bentuk kebinasaan:

(i) Mendorong seseorang kepada melakukan maksiat. Dalam kalangan orang yang kaya lebih berupaya melakukan maksiat berbanding dengan orang miskin. Kenyataan ini

[194] Surah al-Taghābun, 64: 15:
[195] Riwayat Imam Aḥmad, *Musnad*, 1: 377, "Musnad Abdullah bin Mas'ūd". Al-Tirmidhī, *Sunan*, jld. 3: hlm. 386, Hadis no. 2430. Al-Albānī menyebut Hadis ini turut diriwayatkan oleh al-Baihaqī. Lihat, *Mishkat al-Maṣābīḥ*: 1431. Hadis no. 5178. Juga al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, Kitāb al-Riqāq, 4: 322, katanya sahih isnad dan 'Alī al-Muttaqī al-Hindī menyebut dalam, *Kanz al-'Ummāl*, 3: no hadis 6152.
[196] Surah al-Nūr, 24: 37

University of Malaya

barangkali merujuk kepada kalangan kaya yang menggunakan ‘kuasa’ wang dalam melakukan maksiat.

(ii) Menganjurkan kepada berseronok-seronok dengan segala yang harus lagi halal. Bilamana hal ini terjadi, tubuh badan telah biasa dengan keseronokan itu, akhirnya sukar untuk meninggalkannya lalu menebal di dalam dirinya sifat bersangatan cintakan harta. Lanjutan daripada terlalu kasihkan harta itu pula akan membawanya melakukan beberapa kesalahan yang lain lagi.[197] Hakikat ini dapat diperhatikan dari kata-kata yang pernah diungkapkan oleh Nabi Isa a.s:

حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيْئَـــةٍ

Maksud: *“Cintakan dunia pokok segala maksiat.”*[198]

(iii) Boleh melalaikan seseorang dari *dhikrullah* kerana berkumpul dalam hatinya perbantahan, umpamanya dengan pekerjanya dan dengan rakan kongsinya yang sering kali membuat perkiraan untung rugi. [199]

Pemikiran seseorang yang berlebih-lebihan dalam memiliki harta ini sentiasa tertumpu pada bagaimana menghasilkannya jadi lebih banyak, bagaimana menjaganya dan membelanjakannya. Sifat-sifat tersebut membawa kepada gelapnya hati dan hilang kejernihannya, serta melalaikannya dari *dhikrullah* [200] berdalilkan kepada ayat al-Quran:

أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ﴿١﴾ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ﴿٢﴾

Terjemahan: *“Kamu telah dilalaikan (daripada mengerjakan amal bakti) oleh perbuatan berlumba-lumba untuk mendapat Dengan sebanyak-banyaknya*

---

[197] Ibid.

[198] Ungkapan ini boleh ditemui dalam tulisan al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 3: 192. Al-‘Irāqī (w: 806H) yang mentakhrijkan hadis-hadis dalam *al-Iḥyā’* menyebut bahawa hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Abī Dunyā dan al-Baihaqī dari al-Ḥasan dan hadis ini dalam kategori mursal. Lihat juga dalam Muḥṣin al-Kashānī [w: 1091H], *al-Maḥajjat al-Bayḍā’ fī Tahdhīb al-Iḥyā’*, 5: 353. Imam al-Suyūṭī memasukkan hadis ini dalam kitabnya *al-Jāmi‘ al-Saghīr* dengan menyebutkan bahawa ia diriwayatkan oleh al-Baihaqī dalam *Shu‘ab al-Imān*, dari al-Hasan secara mursal. Hadis ini daif. Lihat al-Suyūṭī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, 2 jilid, Dār al-Fikr, Beirut, tanpa tarikh, 1: 566, no hadis 3662. Lihat juga ‘Alī al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-‘Ummāl*, 3: no hadis 6114.

[199] Mandili, *Penawar Bagi Hati*, hlm. 45.

[200] Ibid, hlm. 45-46. Kenyataan ini diambil daripada tulisan al-Ghazālī, dalam *al-Arba‘īn fī Uṣūl al-Dīn*, hlm. 144.

University of Malaya

(harta benda, anak-pinak pangkat dan pengaruh), Sehingga kamu masuk kubur."[201]

(12) Ḥasad

Ibn Qayyimn menyatakan bahawa sifat *ḥasad* yang tercela akan memusnahkan semua nilai-nilai kebaikan. Hati yang ḥasad tidak berupaya untuk melihat keupayaan dan kelebihan orang lain dengan pandangan yang positif.[202] Sifat ini adalah haram lagi berdosa besar, malahan adalah antara penyakit daripada penyakit-penyakit hati yang tercela.[203] Firman Allah SWT:

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾

Terjemahan: "*Banyak di antara ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) suka kalaulah kiranya mereka dapat mengembalikan kamu menjadi kafir setelah kamu beriman, kerana dengki Yang timbul dari diri mereka sendiri, sesudah nyata kepada mereka kebenaran (Nabi Muhammad s.a.w). oleh itu, maafkanlah dan biarkanlah oleh kamu (akan mereka), sehingga Allah datangkan perintahNya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu.*"[204]

FirmanNya lagi:

أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۖ فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا ﴿٥٤﴾

Terjemahan: "*Atau Patutkah mereka dengki kepada manusia (Nabi Muhammad dan umatnya) disebabkan nikmat (pangkat Nabi dan ugama Islam) Yang telah diberikan oleh Allah kepada mereka dari limpah kurniaNya? kerana Sesungguhnya Kami telahpun memberi kepada keluarga Ibrahim: Kitab (ugama) dan hikmat (pangkat Nabi), dan Kami telah memberi kepada mereka kerajaan Yang besar.*"[205]

---

[201] Surah al-Takāthur, 102: 1-2.
[202] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (t.th.), *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 417 dan Puteh bin Ishak, (1988), *Pemikiran Ibn Qayyim Mengenai Pendidikan Kerohanian*, hlm. 74.
[203] Lihat Mandili, *Penawar Bagi Hati*, hlm. 38.
[204] Surah al-Baqarah, 2: 109
[205] Surah al-Nisā', 4: 54

University of Malaya

Rasulullah s.a.w bersabda:

اَلْحَسَدُ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ

Maksud: *"Hasad dengki itu memakan segala kebajikan sepertimana api memakan kayu-kayu yang kering."*[206]

Sabda beliau lagi:

لاَ تَحَاسَدُوْا وَلاَ تَقَاطَعُوْا وَلاَ تَبَاغَضُوْا وَلاَ تَدَابَرُوا وَكُوْنُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا

Maksud: *"Janganlah kamu saling dengki mendengki dan janganlah kamu saling memutuskan silaturrahim, dan jangan kamu saling marah memarahi dan janganlah kamu saling belakang membelakangi (sebaliknya) hendaklah kamu menjadi hamba-hamba Allah yang bersaudara."*[207]

Sabdanya lagi:

دَبَّ اِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ اَلْحَسَدُ وَالْبَغْضَاءُ

Maksud: *"Perlahan-lahan merayap ke atas kamu penyakit umat terdahulu sebelum kamu (iaitu) hasad dengki dan kebencian (kepada orang lain)."*[208]

Ibn Qayyim ketika menerihalkan tentang *ḥasad* yang terpimpin dan terdidik sesuai dengan peraturan syarak, memiliki potensi dan daya hingga menjadi sifat iri hati yang sihat (*ghibtah*) untuk berlumba-lumba melakukan kebaikan.[209] Menurut beliau lagi apabila potensi dan daya ini terdidik maka berkeupayaan menggerakkan hati ke arah kemajuan dan kesempurnaan dalam mencari keredhaan Allah SWT. Sebaliknya pula maka sifat ḥasad akan menjadi tercela.

---

[206] Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Dawūd dari Abū Hurairah. Lihat Abū Dawūd, *Sunan*, "Kitāb al-Adab, Bāb fī al-Ḥasad" dengan lafaz إياكم والحسد dan seterusnya.

[207] Riwayat al-Bukhāri dan Muslim. Lihat al-Bukhāri, *Sahih*, 4: 60, Kitāb al-Adab, Bāb Mā Yanhā 'an al-Tahāsad wa al-Tadābar. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 8: 8, Kitāb al-Birr wa silah wa al-Ādāb, Bāb al-Nahy 'an al-Tahāsad wa al-Tabāghad wa al-Tadābar. Juga al-Tirmidhi, *Sunan*, 3: 221, no hadis 2000, Abwāb al-Birr wa al-silah, Bāb mā jā'a fi al-Hasad.

[208] Hadis ini diriwayat oleh al-Tirmidhī, *Sunan*, 4: 74, Abwāb sifat al-Qiyāmah, Bāb 20, no hadis 2628. 'Alī al-Muttaqi al-Hindī, *Kanz al-'Ummāl*, 3: no hadis 7443.

[209] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (t.th.), *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 415 dan Puteh bin Ishak, (1988), *Pemikiran Ibn Qayyim Mengenai Pendidikan Kerohanian*, hlm. 57.

University of Malaya

(13) Marah (*al-ghaḍab*)

Ibn Qayyim menegaskan mengenai sifat marah sebagai pembunuh kepada kecerdasan akal manusia.[210] Sehubungan dengan ini daya marah perlu dikawal dan dididik kepada sasaran yang baik. Oleh itu, bagi mereka yang dapat menahan sifat marah Allah SWT golongkan dalam kalangan orang-orang yang bertaqwa yang disediakan bagi mereka keampunan dan syurga yang bidangnya seluas segala langit dan bumi. Allah SWT berfirman:

ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٣٤

Terjemahan: *"Iaitu orang-orang yang mendermakan hartanya pada masa senang dan susah, dan orang-orang yang menahan kemarahannya, dan orang-orang yang memaafkan kesalahan orang dan (ingatlah), Allah mengasihi orang-orang yang berbuat perkara-perkara yang baik."*[211]

Rasulullah s.a.w. menjelaskan tentang kedudukan orang yang dapat menahan diri ketika marah sebagai orang yang gagah sabda beliau:

لَيْسَ الشَّـــدِيْدُ بِالصَّرْعَةِ إِنَّمَا الشَّدِيْدُ الَّذِىْ يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِـــنْدَ الْغَضَبِ

Maksud: *"Tidaklah dianggap gagah seseorang yang kuat bergusti, hanya sanya orang yang gagah itu ialah orang yang mampu menahan dirinya di kala marah"*[212]

Menerusi sifat dan daya hawa nafsu dan marah yang menguasai diri manusia, Ibn Qayyim menyatakan bahawa ia sebagai laluan masuk bagi syaitan untuk mudah menewaskan manusia.[213]

(14) Cintakan Kemegahan

Ibn Qayyim ketika menjelaskan tentang potensi atau daya yang tertentu kepada hati, menghimpunkan antaranya *ḥubb al-māl*, *ḥubb al-jāh* dan *ḥubb al-riyāsah*. Beliau

[210] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (t.th.), *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 417.
[211] Surah Āli Imrān, 3: 134.
[212] Riwayat al-Shaikhān. Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Adāb, Bāb al-ḥadhar min al-Ghaḍab, 4: 67-68. Muslim, *Saḥīḥ*, Kitāb al-Birr wa al-ṣilah wa al-adāb, Bāb faḍl man Yamlik Nafsahu 'Inda al-Ghaḍab wa bī Ayyi Shay'in Yadhhab al-Ghaḍab, 8: 30.
[213] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (t.th.), *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 417.

University of Malaya

menekankan peri pentingnya dididik agar kecintaan terhadap harta, kemewahan dan pangkat tidak membentuk suatu sifat yang tercela.[214] Kegagalan untuk mendidik dan membina potensi kecintaan terhadap hal tersebut memunculkan cetusan hati yang cintakan kemegahan sehingga menjadi kelakuan yang dicela dan sebab yang membawa kepada kebinasaan. Allah SWT berfirman:

تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ

Terjemahan: *"Negeri akhirat (yang telah diterangkan nikmat-nikmatnya) itu, Kami sediakan bagi orang-orang Yang tidak bertujuan hendak mendapat pengaruh atau kelebihan di muka bumi dan tidak ingat hendak melakukan kerosakan; dan kesudahan yang baik adalah bagi orang-orang yang bertaqwa."*[215]

Firman Allah SWT yang lain menjelaskan:

مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَـٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾
أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ ۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَـٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟
يَعْمَلُونَ

Terjemahan: *"Sesiapa yang keadaan usahanya semata-mata berkehendakkan kehidupan dunia dan perhiasannya (dengan tidak disaksikan sama oleh Al-Quran tentang sah batalnya), maka Kami akan sempurnakan hasil usaha mereka di dunia, dan mereka tidak dikurangkan sedikitpun padanya. Merekalah orang-orang yang tidak ada baginya pada hari akhirat kelak selain daripada azab neraka, dan pada hari itu gugurlah apa yang mereka lakukan di dunia, dan batalah apa yang mereka telah kerjakan."*[216]

Mengenai perbandingan kedudukan dunia bagi kehidupan antara seorang muslim dengan orang kafir perumpamaannya digambarkan oleh Rasulullah s.a.w. dalam hadis berikut :

اَلدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ

[214] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (t.th.), *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 415-416.
[215] Surah al-Qasas, 28: 83.
[216] Surah Hūd, 11; 15-16.

Maksud: *"Dunia ini penjara kepada orang Mukmin dan Syurga bagi orang kafir."*[217]

Hadis ini tidak bermakna menyarankan orang beriman supaya mengasingkan dunia atau memandang jijik kepada dunia demi akhirat. Hal ini juga terlarang oleh Allah SWT. Nabi s.a.w. bersabda:

لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا تَعْدِلُ عِنْدَ اللهِ جَنَاحَ بَعُوْضَةٍ مَا سَقَى كَافِرٌ مِنْهَا شُرْبَةَ مَاءٍ

Maksud: *"Kalaulah dunia ini bernilai di sisi Allah taala seberat sayap nyamuk, nescaya tiadalah orang-orang yang kafir itu diberi minum daripadanya walaupun seteguk air."*[218]

Sabdanya lagi:

اَلدُّنْيَا مَلْعُوْنَةٌ وَمَلْعُوْنَ مَا فِيْهَا إِلاَّ ذِكْرَ اللهِ وَمَا وَالاَهُ وَعَالِمًا وَمُتَعَلِمًا ..

Maksud: *"Dunia itu ditinggalkan akan dia dan jauhkan akan dia dan ditinggalkan dan jauhkan barang yang di dalamnya melainkan zikrullah dan barang yang kasih Allah taala akan dia daripada segala taat dan orang yang alim dan yang belajar ilmu."*[219]

Ayat al-Quran menyebut sehubungan dengan hal ini :

وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ .... ﴿١٩٧﴾

Terjemahan: *"...dan hendaklah kamu membawa bekal dengan cukupnya kerana sesungguhnya sebaik-baik bekal itu ialah takwa (memelihara diri keaiban meminta sedekah."*[220]

---

[217] Riwayat Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Zuhd wa al-Raqā'iq, Bāb al-Zuhd fī al-Dunyā wa Hawāniha 'alā Allāh 'Azzawajala, 8: 210. Tirmidhī, *Sunan*, Bab Mā Jā'a anna al-Dunyā sijn al-Mu'min wa Jannat al-Kāfir, 3: 385. No hadis 2426. Ibn Mājah, *Sunan*, Kitāb al-Zuhd, Bāb mathal al-Dunyā, 2: 1378, no hadis 4113.

[218] Riwayat al-Tirmidhī dari Sahl bin Sa'īd r.a. Lihat al-Tirmidhī, *Sunan*, Abwāb al-Zuhd, Bāb Mā Jā'a fī Hawān al-Dunyā 'alā Allāh, 3: 383, no hadis 2422.

[219] Hadis riwayat Ibn Mājah, *Sunan*, Kitab al-Zuhd, Bāb mathal al-Dunyā, 2: 1377, no hadis 4112; juga oleh al-Tirmidhī, *Sunan*, Abwāb al-Zuhd, Bāb Mā Jā'a fī Hawān al-Dunyā 'alā Allāh, 3: 384. Hadis no. 2424. Terjemahan oleh Mandili. Beliau memberi erti *mal'ūnah* ini dengan ditinggalkan akan dia dan dijauhkan akan dia. Lihat *Penawar Bagi Hati*, hlm. 50. Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mu^cjam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*, hlm. 505 menyebut laknat sebagai:

الطرد والإبعاد على سبيل السخط وذلك من الله تعالى فى الأخرة عقوبة وفى الدنيا إنقطاع من قبول الرحمة وتوفيقه، ومن الإنسان دعاء على غيره . قال: ألا لعنة الله على الظالمين (هود: 18)

(*Melempar dan menjauhkan lantaran marah. Begitu juga dengan Allah taala di akhirat, mereka diberi balasan siksa, sementara di dunia ini mereka terputus dari memperoleh rahmat dan pertunjuk-Nya, dan dari manusia satu seruan atas yang selainnya (yang tidak baik). Sepertimana Quran menyebut: Bahkan laknat Allah atas orang-orang yang zalim*), Lihat Surah Hūd 11: 18.

[220] Surah al-Baqarah, 2: 197.

University of Malaya

Mengenai hal ini Rasulullah s.a.w. bersabda :

إِنَّمَا مَثَلُ صَاحِبِ الدُّنْيا كَالْمَاشِى فِى الْمَاءِ هَلْ يَسْتَطِيْعُ الَّذِى يَمْشِى فِى الْمَاءِ أَنْ لاَ تَبْتَلَّ قَدَمَاهُ؟

Maksud: *"Hanya sanya perumpamaan orang yang hidup di dunia seperti orang yang berjalan di dalam air, apakah orang yang tersebut tidak akan basah dua kakinya?"*[221]

Menurut Saidina 'Alī r.hu. bahawa usaha di dunia, halal atau haram tidak terkecuali daripada perhitungan di sisi Allah SWT:

حَلاَلُهَا حِسَابٌ وَحَرَامُهَا النَّارُ

Maksud: *"Usaha yang halal di dunia ini akan dihisab, manakala yang haramnya menyebabkan disiksa di neraka."*[222]

Menilai penyakit-penyakit hati yang telah dibincangkan, ia menggambarkan tentang penyakit yang meliputi hati insani umat Islam. Ibn Qayyim menegaskan bahawa hakikatnya pada hati insani mereka masih wujud unsur-unsur yang menghidupkan di samping unsur-unsur perosak tersebut. Kedudukan hati yang sakit berada dalam delima antara manyahut seruan Allah SWT atau seruan duniawi yang bersifat sementara. Oleh yang demikian setiap hati yang menyedari hati insaninya menghidap penyakit perlu berusaha dengan penuh kesungguhan untuk mencari ubat dan penawar yang benar-benar sesuai dalam proses penyembuhannya. Oleh itu, menurut beliau amat penting mendidik daya hawa nafsu dengan keinginan yang wajar.[223] Menjelaskan kedudukan hati dan amalan kebaikan sebelumnya selepas menjalani rawatan iaitu taubat nasuha maka Ibn Qayyim berpendapat ganjaran kebaikan terdahulu akan kembali semula. Sehubungan ini beliau menjelaskan:[224]

---

[221] Hadis ini telah diriwayatkan oleh al-Baihaqī daripada al-Ḥasan al-Baṣrī dari Anas r.a. Lihat al-Baihaqī, *Shu'ab al-Imān*, Bāb fī al-Zuhd wa Qaṣr al-Amal, jil. 7: no hadis 10583.

[222] Mandili, *Penawar Bagi Hati*, hlm. 51. Dinyatakan juga oleh al-Ghazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, "Bayān Dhamm al-Dunyā", juzuk 3: 198.

[223] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (t.th.), *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 415 dan Puteh bin Ishak, (1988), *Pemikiran Ibn Qayyim Mengenai Pendidikan Kerohanian*, hlm. 56.

[224] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *al-Wābil al-Ṣayyib Min al-Kalim al-Ṭayyib*, hlm. 14-15. Jelas Ibn Qayyim lagi selepas menyatakan perbandingan antara penyakit hati dengan penyakit jasmani bahawa

University of Malaya

"إذا تاب العبد توبة نصوحا, صادقة خالصة, أخرقت ما كان قبله من السيئات, وأعاد ت عليه ثواب حسناته"

Maksud: "*Apabila seseorang hamba itu bertaubat dengan taubat nasuha, benar lagi ikhlas, maka terhapuslah kesalahan yang lampau dan kembalilah kepadanya ganjaran daripada amalan kebaikannya*"

Pengkaji berpandangan bahawa keseluruhan penyakit hati tersebut akan mencemar bahkan memusnahkan kesihatan hati yang menjadi punca berbagai jenis penyakit rohani dan juga jasmani. Oleh itu, kaedah penyembuhannya perlu dilakukan secara bersepadu sekiranya ingin mengembalikan kesihatan diri yang mulai berkurangan mahupun punak sama sekali. Keupayaan penyakit-penyakit hati tersebut bukan hanya merosakkan hati dan diri yang menghidapinya bahkan punca kepada berlakunya kemusnahan diri manusia, haiwan, tubuh-tumbuhan dan seluruh penghuni dunia. Menghayati konsep *'Iyyāka Na'budu wa īyyāka Nasta'īn'* seperti yang dibincangkan oleh Ibn Qayyim sememangnya benar-benar mampu menjadi ubat dan penawar mujarab kepada ikhtiar penyembuhan bagi mengatasi segala macam jenis penyakit.

3.6 ANASIR-ANASIR *SHIFĀ'* BERASASKAN PEMAKANAN DAN MINUMAN MENURUT AL-QURAN

Al-Quran memperkatakan unsur-unsur *shifā'* (penyembuhan) dari dari dua aspek: rohani dan jasmani. Perbincangan selanjutnya berkisar tentang anasir-anasir *shifā'* berasaskan makanan dan minuman untuk penjagaan kesihatan dan penyembuhan aspek fizikal. Lanjutan perbahasan seterusnya menyentuh tentang anasir-anasir untuk menjaga kesihatan dan penyembuhan terhadap aspek rohani pula. Perbahasannya adalah seperti berikut:

---

kekuatan yang terdahulu akan kembali pulih dengan kebaikan, penyakit pula disebabkan dosa dan kembalinya kesihatan dan keafiatan dengan taubat"

University of Malaya

3.6.1 *Shifā'* Jasmani

Dimaksudkan dengan *shifā'* jasmani dalam perbincangan di sini ialah unsur-unsur alami yang digunakan bagi tujuan penyembuhan dan juga penjagaan kesihatan. Sebagai contoh al-Quran menyebut tentang aspek-aspek yang melibatkan jenis-jenis makanan dan minuman. Ternyata jenis-jenis makanan seperti buahan dan seumpamanya, begitu juga air sebagai sumber minuman yang disebut dalam al-Quran mengandungi nilai gizi yang tinggi. Bagi yang menggunakannya ternyata memberi banyak manfaat kepada dirinya. Malahan, ramuan ubatan dalam bentuk makanan sihat adalah jenis ubatan yang biasa digunakan oleh berbagai etnik di pelbagai negara. Para pakar perubatan yang terkenal menurut Ibn Qayyim sering berubat dengan menggunakan pemakanan sihat.[225] Oleh itu, selain makanan dan minuman sebagai suatu keperluan, ia turut bertindak sebagai ubat penyembuhan pelbagai penyakit juga.

Sehubungan hal yang tersebut, Ibn Qayyim memberikan beberapa panduan umum berkaitan soal pemeliharaan kesihatan dan penyembuhan terhadap aspek penjagaan makanan dan minuman antaranya:

(i) Makan dan minum secara seimbang iaitu sesuai dengan keperluan tubuh serta seimbang dalam ukuran dan kualitinya.[226] Ibn Qayyim menegaskan bahawa kaedah ini sangat berfaedah bagi kesihatan tubuh dan hati.[227]

(ii) Makanan dan minuman yang terdapat di suatu tempat adalah sangat sesuai bagi penduduk setempat. Ibn Qayyim berpandangan bahawa ia mungkin kesan dan pengaruh dari struktur tanah dan suhu udara (iklim) atau kedua-duanya. Setiap tanah

[225] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 10 -12. Lihat juga, Imam Ahmad Ibnu Nizar, (2013), *Buku Lengkap Kesihatan Harian: Pengenalan Penyebab Ragam Penyakit dan Terapinya*, hlm. 13-17

[226] Hal yang demikian akan membantu tubuh untuk mendapatkan manfaat yang lebih menerusi cara pengambilan makanan, sebaliknya bukan dengan banyak jumlah pengambilannya.

[227] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld.4, hlm. 18.

University of Malaya

mempunyai sifat khas dan tekstur sesuai dengan perbezaan watak manusianya sendiri.[228]

(iii) Pengambilan sesuatu yang berlawanan unsur yang terdapat dalam kandungan makanan dan minuman. Ibn Qayyim menjelaskan bahawa pendekatan ini termasuk semua jenis makanan dan ramuan ubatan yang akan memberi kebaikan dan pemulihan serta dapat mencegah pelbagai kesan negatif. Ia juga dapat membantu menjaga kesihatan tubuh, meningkatkan stamina dan pertumbuhan badan. [229]

(iv) Memberi keutamaan terhadap tuntutan keinginan atau selera yang sesuai terhadap sesuatu makanan atau minuman. Hal ini kerana keperluan tubuh secara normal sesuai dengan makanan atau minuman yang disukainya (selera) mampu menangkis bahaya.[230]

(v) Memberi keutamaan terhadap unsur-unsur yang terkandung dalam makanan atau minuman yang berkait rapat dengan sistem penghadaman. Unsur-unsur tersebut sama ada bersifat panas, sejuk, lembap atau kering atau gabungan dari sifat-sifat tersebut. Antara empat keadaan tersebut terdapat dua keadaan yang bersifat aktif iaitu; panas dan sejuk. Hal yang tersebut sangat dititik beratkan oleh Ibn Qayyim dalam membahaskan tentang faedah dan khasiat dalam fasal ubat dan makanan

[228] Sesuatu yang dijadikan sebagai ubat di suatu tempat malah menjadi makanan biasa di tempat lain. Terdapat juga ubat untuk penyakit tertentu di suatu tempat tetapi menjadi ubat penyakit yang lain di suatu tempat yang lain. Ramuan ubatan yang sesuai untuk penduduk di suatu tempat, mungkin tidak sesuai untuk penduduk di tempat yang lain, bahkan kadangkala tidak berguna sama sekali. Ibid, jld. 4, hlm. 98.

[229] Mencegah bahaya sesuatu yang berunsur sejuk ialah dengan sesuatu yang berunsur panas, begitu juga sebaliknya. Setiap satunya boleh meneutralkan unsur yang lain. Penggunaan kaedah ini sangat baik untuk menjaga kesihatan. Menurut Ibn Qayyim ia adalah formula perubatan yang komprehensif dan asas bagi menjaga kesihatan tubuh badan. Ibid, jld. 4, hlm. 102-103.

[230] Sebaliknya kecenderungan selera yang tidak sesuai terhadap sesuatu makanan atau minuman meskipun mengandungi khasiat boleh menimbulkan bahaya. Makanan yang lazat dan sesuai dengan selera dan dapat diterima oleh diri serta dihadhamkan dengan cara paling baik – tetutama sekali ketika selera sedang memuncak – menurut kebisaannya sangat baik sekali untuk kesihatan. Ibn Qayyim, *Zād al- Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 106.

University of Malaya

tunggal menurut panduan Nabi s.a.w.[231] Rujuk Lampiran (1) Empat intipati terhadap jisim.

Khasiat dan kesihatan adalah sangat berkaitan. Pengetahuan terhadap komposisi makanan dan minuman serta bagaimana tubuh menggunakannya adalah suatu perkara yang perlu dikuasai sebelum membincangkan tentang kategori sumber-sumber ubatan asli dan makanan tambahan. Kemahiran ini akan lebih memudahkan bagi seseorang untuk mengatur makanan seimbang yang berkhasiat bagi menjaga kesihatan dan keseimbangan tubuh badan. Pengkaji dapat merumuskan menerusi keterangan Ibn Qayyim mengenai sumber-sumber ubatan asli dan makanan tambahan kepada tiga kumpulan utama iaitu;

(i) Protein untuk membina tubuh badan.[232]

(ii) Galian[233] atau vitamin[234] untuk pembesaran melalui perkembangan yang sihat.

(iii) Karbohidrat[235] atau lemak[236] untuk menghasilkan tenaga dan memanaskan badan.

---

[231] Ibid, jld. 4, hlm. 9, 19 dan 51.

[232] Protein adalah sumber makanan utama untuk membina tubuh badan. Jantung, otak, buah pinggang, tisu-tisu dan otot-otot dipengaruhi oleh pengambilan protein. Kanak-kanak sentiasa memerlukan protein untuk membesar serta menggantikan tisu-tisu yang lemah. Sumber makanan yang kaya dengan protein antaranya daging, poultri, ikan, telur, susu, makanan tenusu yang lain, kacang panjang, kacang pea dan sebagainya. Muhammad Abdul Latif, (1998), *Gerak Penawar dan Pencegah Penyakit*, Cet. ke-2, Darul Nu'man, Kuala Lumpur, hlm. 183-184, Imam Ahmad Ibnu Nizar, (2013), *Buku Lengkap Kesihatan Harian: Pengenalan Penyebab Ragam Penyakit dan Terapinya*, hlm. 310-312 dan Mukhlas Asy-Syarkani al-Falahi, (2013), *Allah Doktorku: Wahyu Ubat Penyakit*, Telaga Biru Sdn. Bhd., Kuala Lumpur, hlm. 268-269, 285 dan 304.

[233] Pelbagai jenis galian yang diperlukan untuk memastikan tumbesaran tubuh yang sihat. Sumber galian yang cukup seperti kalsium dan fosforus dapat membina tulang dan gigi yang sihat dan kuat. Bahan galian magnesium dan zinkum membantu sel-sel darah merah membawa oksigen kepada setiap bahagian badan. Glan tiroid mengawal pembesaran fizikal dan pembentukan mental memerlukan iodin untuk berfungsi dengan baik. Sumber kalsium boleh didapati antaranya susu dan keju, kuning telur, hati, daging, biji-bijian dan sayuran yang hijau kaya dengan zat besi, makanan laut pula kaya dengan iodin. Muhammad Abdul Latif, (1998), *Gerak Penawar dan Pencegah Penyakit*, hlm. 184.

[234] Tubuh badan memerlukan sejumlah vitamian A, B, C, D dan E untuk berfungsi dengan baik. (1) Vitamin A penting untuk mata dan hati didapati antaranya melalui susu, lobak merah, tomato dan betik sebagai sumber yang kaya dengan vitamin A. (2) Proses perjalanan tubuh badan yang lancar dan sumber tenaga yang berterusan diperolehi menerusi karbohidrat yang diatur oleh vitamin B kompleks. Sumbernya boleh didapati antaranya dari susu dan tenusu, bijirin dan sayuran hijau akan memberi bekalan yang mencukupi. (3) Vitamin C dapat menjaga struktur tisu-tisu penyambung badan, membaiki luka dan menghindarkan jangkitan. Kebanyakan buahan segar dan sayur-sayuran kaya dengan vitamin C. (4) Vitamin D pula menambahkan penyerapan kalsium dan fosforus untuk pembentukan tulang dan gigi yang sihat dan kuat. Ikan berminyak seperti tuna dan saardin serta makanan lain seperti telur, susu, majerin mengandungi sedikit vitamin D. Tubuh badan boleh mengeluarkan vitamin D dengan sendiri menerusi pancaran matahari ke atas kulit waktu pagi.

[235] Karbohidrat adalah sumber yang membolehkan badan bergerak dengan aktif. Makanan seperti beras, kentang, roti, gandum, mi, dan bijirin mengeluarkan tenaga secara perlahan dan menjaga peredaran tubuh

University of Malaya

(iv) Meskipun air bukan dalam lingkungan kumpulan makanan namun ia sangat penting untuk tubuh badan. Berat badan mengandungi 60-70% kandungan air. Ia membantu mengedar suhu badan dan amat penting untuk melancarkan fungsi tisu-tisu badan. Tubuh perlu kepada kuantiti dan kualiti air yang mencukupi terutamanya ketika cuaca panas agar terjamin keseimbangan tubuh.

3.6.1.1 Kategori Sumber-Sumber Pemakanan

Keutamaan terhadap sumber makanan yang diperlihatkan oleh Ibn Qayyim dalam kitab perubatannya adalah berbentuk makanan-makanan tunggal. Kebiasaan umat atau bangsa yang majoriti makanan mereka terdiri daripada makanan-makanan tunggal menurut Ibn Qayyim jarang sekali diserang penyakit. Sekiranya terkena serangan penyakit maka perubatannya memadai dengan kaedah pengambilan makanan sihat.[237] Ubatan Asli dan makanan tambahan menurut petunjuk Nabi s.a.w. (*al-adwiyah wa al-aghdiyah al-mufradah*) dijelaskan oleh beliau dan perbahasannya diatur mengikut susunan *hurūf al-hijā'iyyah.*[238]

(1) Sumber buah-buahan

Ibn Qayyim menjelaskan tentang kurma termasuk buah, ubat, minuman dan manisan dan paling banyak mengandungi zat yang mengenyangkan serta diperlukan oleh tubuh kerana

---

badan. Muhammad Abdul Latif, (1998), *Gerak Penawar dan Pencegah Penyakit*, hlm. 184-185 dan 191-192. Lihat juga, El Manan, (2014), *Hidup Sihat Tanpa Ubat: Panduan Hidup Sihat Alami*, Terj. Nur Hanis Mohd Bukhari, al-Risalah Product Sdn. Bhd, Selangor, hlm. 34-44.

[236] Lelemak juga mengeluarkan tenaga apabila dihadamkan dan mempunyai lebih banyak tenaga berbanding karbohidrat. Kelebihan pengambilan makanan akan menukarkannya kepada lelemak dan tersimpan di dalam badan sebagai tenaga tambahan, Sumber ini terdapat di dalam minyak masak, tenusu, kacang, lemak daging dan sebagainya. Nilai tenaga di dalam badan adalah diukur di dalam kalori. El Manan, (2014), *Hidup Sihat Tanpa Ubat: Panduan Hidup Sihat Alami*, Terj. Nur Hanis Mohd Bukhari, al-Risalah Product Sdn. Bhd, Selangor, hlm. 42-43 dan Muhammad Abdul Latif, (1998), *Gerak Penawar dan Pencegah Penyakit*, hlm. 185-186 dan 189-193.

[237] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 10-11.

[238] Dihuraikan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengikut susunan abjad hurūf hijāiyyah dalam fasal 64 pada halaman 283-405.

University of Malaya

mengandungi unsur panas dan lembap. Selain itu ia juga mengandungi tenaga tambahan.[239] Anggur pula termaktub pada enam tempat dalam al-Quran sebagai nikmat yang Allah SWT kurniakan kepada hambanya di dunia dan di syurga. Ia termasuk buah, ubat, minuman dan manisan bersifat panas dan lembap. Menurut Ibn Qayyim, salah satu daripada tiga buah-buahan yang disebut sebagai raja buah ialah; anggur, tīn dan kurma basah.[240] Allah SWT menyebut tentang kurma dan angur dalam Firman-Nya**:**

وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Terjemahan: *"Dan dari buah tamar (kurma) dan anggur kamu jadikan daripadanya minuman haram dan makanan serta minuman yang halal; sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat satu tanda (yang membuktikan kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang mahu menggunakan akalnya."*[241]

Firman Allah SWT:

يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Terjemahan: *"Ia juga menumbuhkan bagi kamu dengan sebab hujan itu tanaman-tanaman dan pokok-pokok zaitun dan tamar (kurma) serta anggur; dan juga dari segala jenis buah-buahan. Sesungguhnya yang demikian mengandungi satu tanda (yang membuktikan kekuasaan Allah) bagi kaum yang mahu berfikir."*[242]

Firman Allah SWT:

أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا

Terjemahan: *"Atau (sehingga) Engkau mempunyai kebun dari pohon-pohon tamar dan anggur, kemudian Engkau mengalirkan sungai-sungai dari celah-celahnya dengan aliran yang terpancar terus-menerus."*[243]

Firman Allah SWT:

---

[239] Ibid, jld. 4, hlm. 292.
[240] Ibid, jld. 4, hlm. 340.
[241] Surah al-Naḥl, 16: 67.
[242] Surah al-Naḥl, 16:11.
[243] Surah al-Isrā', 17: 91.

University of Malaya

وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۗ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

Terjemahan: "*Dan Dia lah yang menurunkan hujan dari langit lalu Kami tumbuhkan dengan air hujan itu Segala jenis tumbuh-tumbuhan, kemudian Kami keluarkan daripadanya tanaman yang menghijau, Kami keluarkan pula dari tanaman itu butir-butir (buah) yang bergugus-gugus; dan dari pohon-pohon tamar (kurma), dari mayang-mayangnya (Kami keluarkan) tandan-tandan buah yang mudah dicapai dan dipetik; dan (Kami jadikan) kebun-kebun dari anggur dan zaiton serta buah delima, yang bersamaan (bentuk, rupa dan rasanya) dan yang tidak bersamaan. perhatikanlah kamu kepada buahnya apabila ia berbuah, dan ketika masaknya. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi tanda-tanda (yang menunjukkan kekuasaan kami) bagi orang-orang yang beriman*"[244]

Firman Allah SWT:

فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِۦ جَنَّٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَٰبٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَٰكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

Terjemahan:
"*Kemudian, Kami tumbuhkan untuk kamu dengan air itu, kebun-kebun tamar (kurma) dan anggur. kamu beroleh alam kebun-kebun itu (berbagai jenis lagi) buah-buahan yang banyak, dan dari kebun-kebun itulah kamu beroleh rezeki penghidupan kamu.* "[245]

Kurma masak yang segar dan belum dijemur dikenali sebagai ruṭab. Buah *ruṭab* ini menjadi makanan kegemaran Nabi s.a.w. ketika berbuka puasa sebelum beliau mendirikan solat. Ia bersifat panas dan lembap, kaya dengan zat, dapat menguatkan perut dan amat sesuai dengan keadaan perut secara alami, menambahkan stamina dan menyuburkan pertumbuhan badan.[246] Mengenai buah *ruṭab* terkandung dalam firman Allah SWT:

فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِى قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴿٢٤﴾ وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا

[244] Surah al-An'ām, 6: 99.
[245] Surah al-Mukminūn, 23: 19.
[246] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 9.

Terjemahan: *"Lalu ia diseru dari sebelah bawahnya:" janganlah engkau berdukacita (Wahai Maryam), Sesungguhnya Tuhanmu telah menjadikan di bawahmu sebatang anak sungai. dan gegarlah ke arahmu batang pohon tamar itu, supaya gugur kepadamu buah tamar yang masak."*[247]

Ibn Qayyim menyatakan bahawa Allah SWT bersumpah atas nama buah *tīn* dan *zaitūn* kerana mengandungi banyak khasiat dan kegunaan. Namun tiada hadis yang menyebut tentang buah *tīn* kerana tidak terdapat di kota Hijaz dan Madinah. Faktor tanah tempat tumbuhnya berlawanan dengan tanah tempat tumbuhnya pohon kurma. Buah *tīn* yang berwarna putih dan masak hingga ke kulitnya adalah yang paling baik, bersifat panas dan lembap. Ia mengandungi zat paling tinggi dan berfungsi sebagai anti toksid. Buah *tīn* yang bersifat panas dan kering pula sangat berguna untuk saraf dan dapat menjaga tubuh daripada unsur-unsur berbahaya.[248] Buah *zaitūn* pula minyaknya bersifat lembap di peringkat pertama. Jika minyaknya diambil daripada buahnya yang telah masak adalah jenis paling baik dan stabil, buah yang mentah bersifat sejuk dan kering, buah yang merah mempunyai kualiti sederhana, buah yang hitam pula mampu memberi kehangatan sekaligus kelembapan yang stabil. Berfungsi juga sebagai anti toksid, dapat melapangkan perut dan mengeluarkan cacing, menghaluskan kulit dan melambatkan pertumbuhan uban.[249] Buah *zaitūn* dan buah *tīn* sebagai bahan makanan disebut dalam firman Allah SWT:

وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ ۝١

Terjemahan: *Demi buah Tin dan Zaitun."*[250]

Delima termasuk jenis buah dan yang manis bersifat panas dan lembap,[251] yang masam bersifat sejuk dan kering[252] serta yang kelat bersifat sederhana dan cenderung

---

[247] Ibid, jld. 4, hlm. 9.
[248] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 9.
[249] Ibid.
[250] Surah al-Tīn, 95: 1.
[251] Buah delima ini sangat baik untuk perut dan dapat menguatkannya dengan kandungan daya sedutannya yang ringan serta menghasilkan panas dan angin yang cukup dalam perut. Ia amat sesuai untuk kerongkong, dada dan paru-paru di samping boleh menghilangkan batuk. Air perahannya mampu merawat perut dan memberi suntikan zat yang banyak pada tubuh. Digunakan juga untuk meningkatkan stamina namun tidak

University of Malaya

kepada jenis yang masam.[253] Sehubungan ini Allah SWT menyebut tentang buah delima dan zaitūn dalam firman-Nya:

وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۗ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

Terjemahan: *"Dan Dia lah Yang menurunkan hujan dari langit lalu Kami tumbuhkan dengan air hujan itu segala jenis tumbuh-tumbuhan, kemudian Kami keluarkan daripadanya tanaman yang menghijau, Kami keluarkan pula dari tanaman itu butir-butir (buah) yang bergugus-gugus; dan dari pohon-pohon tamar (kurma), dari mayang-mayangnya (Kami keluarkan) tandan-tandan buah yang mudah dicapai dan dipetik; dan (Kami jadikan) kebun-kebun dari anggur dan zaiton serta buah delima, Yang bersamaan (bentuk, rupa dan rasanya) dan yang tidak bersamaan. perhatikanlah kamu kepada buahnya apabila ia berbuah, dan ketika masaknya. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi tanda-tanda (yang menunjukkan kekuasaan kami) bagi orang-orang yang beriman."*[254]

Firman-Nya lagi:

فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴿٦٨﴾

Terjemahan: *"Pada keduanya juga terdapat buah-buahan, serta pohon-pohon kurma dan delima."*[255]

Selain daripada jenis buah-buahan yang tercatat dalam al-Quran di atas, Ibn Qayyim menjelaskan dalam susunan abjad huruf hijāiyyah tentang jenis buah-buahan yang

---

sesuai bagi orang yang mengalami demam. Jika dicampur dengan roti akan mengawetkan roti tersebut hingga tidak rosak dalam perut. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 292-293 dan Mukhlas Asy-Syarkani al-Falahi, (2013), *Allah Doktorku: Wahyu Ubat Penyakit*, hlm. 299-300.

[252] Jenis delima ini mengandungi daya penahan darah ringan (*styptic*) berguna mengubati radang usus, melancarkan pembuangan air kencing melebihi jenis yang lain. Digunakan juga untuk menstabilkan hempedu, menghentikan buang air akibat ubat pencahar, mencegah muntah, melembutkan serat makanan, mengurangi panas lever dan menguatkan setiap organ tubuh. Ia juga sesuai mengatasi jantung berdebar dan pelbagai penyakit berkaitan jantung dan bibir perut. Di samping itu berguna juga untuk menguatkan perut, mengubati sakit kuning dan menghentikan pendarahan. Ibid, jld. 4, hlm. 315-316 dan Asy-Syarkani al-Falahi, (2013), *Allah Doktorku: Wahyu Ubat Penyakit*, hlm. 299-300

[253] Buah delima jika dicampur dengan madu amat sesuai untuk merawat dan mengubati penyakit agnail dan kudis atau eksim basah bahkan boleh menyembuhkan luka pendarahan. Ibn Qayyim menukilkan pandangan sebahagian pakar perubatan bahawa "sesiapa memakan tiga putik delima setiap tahun maka akan terpelihara dari penyakit mata dalam satu tahun penuh." Ibid, jld. 4, hlm. 316.

[254] Surah al-An'ām, 6: 99.

[255] Surah al-Raḥmān, 55: 68.

University of Malaya

bermanfaat beserta keterangan khasiatnya bagi menjaga kesihatan tubuh, merawat dan mengubatinya. Kenyataan beliau dapat dirujuk dalam lampiran bab empat iaitu ubatan asli dan makanan tambahan (*al-adwiyah wa al-aghdiyah al-mufradah*).

(2) Sumber sayuran-sayuran

Sumber makanan dari jenis sayuran turut bermanfaat untuk menjaga kesihatan, merawat dan mengubati organ dan tubuh badan. Ibn Qayyim menjelaskan dengan susunan abjad *hijāiyyah* tentang jenis-jenis sayuran bermanfaat beserta keterangan khasiatnya bertajuk ubatan asli dan makanan tambahan (*al-adwiyah wa al-aghdiyah al-mufradah*).[256] Sehubungan dengan ini terdapat beberapa jenis sayuran yang tercatat dalam al-Quran. Dalam ayat berikut Allah SWT mengkhabarkan kisah Nabi Musa a.s. bersama umatnya yang mengharapkan kurniaan Allah SWT yang lebih baik daripada sesuatu yang tumbuh di bumi. Antara jenis-jenis sayuran yang tercatat dalam ayat ini ialah; mentimun,[257] bawang putih,[258] *'adas* (kacang dal)[259] dan bawang merah.[260] Allah SWT berfirman:

---

[256] Rujuk lampiran tentang ubatan asli dan makanan tambahan (*al-adwiyah wa al-aghdiyah al-mufradah*) di susun dalam bab keempat mengikut kandungan kitab Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 283-405.

[257] Timun bersifat sejuk dan basah pada peringkat kedua, memiliki kemampuan mengurangkan keradangan perut. Ia amat baik digunakan untuk penyakit pundi kencing. Baunya boleh menyedarkan orang pengsan. Sebaiknya di makan dengan bersama makanan lain bagi mengatasi unsur sejuknya dan kelembapan yang berlebihan. Jika dimakan dengan kurma atau kismis atau madu maka unsurnya dapat diseimbangkan. Ibid, jld. 4, hlm. 352-353.

[258] Bawang putih bersifat panas dan kering hingga peringkat keempat. Antara khasiatnya boleh meningkatkan kehangatan tubuh, amat sesuai bagi yang mengalami kesejukan dan masalah penghadaman akibat unsur kahak dan sesuai juga bagi yang hampir terkena sembelit. Selain itu ia juga boleh mengeringkan sisa sperma, membuka penyumbatan serta mengeluarkan angin, membantu penghadaman, mengurangkan dahaga, meringankan perut, melancarkan pembuangan air kecil, membantu mengurangkan sengatan binatang berbisa serta pelbagai pembengkakan sejuk dan mengubat luka sengatan ular dan kala jengking. Namun, di samping memiliki kelebihan dan khasiat ia juga meninggalkan kesan sampingan sekiranya berlebihan. Mengatasinya adalah dengan cara dimasak terlebih dahulu. Ibid, jld.4, hlm. 294-295. Perihal khasiat dan manfaat bawang putih ini sila baca tulisan Dra Iyam Siti Syamsisiah, Apt & Tajudin S.Si (t.thn), *Khasiat & Manfaat Bawang Putih Raja Antibiotik Semulajadi*, Synergy Media Books, Kuala Lumpur.

[259] Kacang dal (^{c}adas) dianggap sebagai kawan kepada bawang merah dan putih, jenisnya jantan tetapi sifatnya betina; sejuk dan kering. Terdapat dua unsur tenaga berlawanan di dalam kacang ini iaitu yang mengeraskan kotoran dan melembutkannya. Kulitnya bersifat panas dan kering pada peringkat ketiga dan keunikannya terdapat pada kulitnya. Ia turut mengandungi kesan sampingan sekira pengambilannya berlebihan. Ibid, jld.4, hlm. 344-345.

[260] Bawang merah mempunyai sifat panas pada peringkat kedua di samping itu ia juga mengandungi unsur lembap yang berlebihan. Selain itu ia berfaedah untuk mencegah bahaya air yang sudah berubah,

University of Malaya

وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ

Terjemahan: *"Dan (kenangkanlah) ketika kamu berkata: "Wahai Musa, kami tidak sabar (sudah jemu) dengan makanan yang semacam sahaja; maka pohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami, supaya dikeluarkan bagi kami sebahagian dari apa yang tumbuh di bumi; dari sayur-sayurannya, dan mentimunnya, dan bawang putihnya, dan adas (kacang dalnya), serta bawang merahnya". Nabi Musa menjawab: "Adakah kamu mahu menukar sesuatu yang kurang baik dengan meninggalkan yang lebih baik? Turunlah kamu ke bandar kerana di sana kamu boleh dapati apa yang kamu minta itu". dan mereka ditimpakan dengan kehinaan dan kepapaan, dan sudah sepatutnya mereka mendapat kemurkaan dari Allah. Oleh yang demikian itu ialah disebabkan mereka kufur (mengingkari) ayat-ayat Allah (perintah-perintah dan mukjizat-mukjizat yang membuktikan kebesaranNya); dan mereka pula membunuh Nabi-nabi dengan tidak ada alasan yang benar. Oleh yang demikian itu ialah disebabkan mereka menderhaka dan mereka pula sentiasa menceroboh."*[261]

(3) Sumber minuman

Ada tiga jenis sumber minuman yang disarankan oleh Ibn Qayyim dan turut bertindak sebagai sumber makanan juga iaitu madu, susu dan halia.

(a) Madu

Memerihal tentang minuman madu, Ibn Qayyim menegaskan bahawa madu yang baik ialah jenis yang paling jernih, yang putih dan tidak kuat (tidak terlalu pekat dan likat) serta yang paling manis (tanpa campuran gula dari manisan tebu). Madu yang diperolehi dari kawasan pergunungan dan pepohonan liar mengandungi khasiat yang tersendiri berbanding yang

---

menghilangkan bauan beracun, menambah selera makan, menguatkan perut, menambahkan ghairah, menambah hormon, mencerahkan warna kulit, menghilangkan kahak serta membersihkan perut. Di samping faedah-faedah tersebut bawang merah juga mengakibatkan kesan sampingan jika di makan terlalu banyak. Cara mengatasinya ialah dengan dimasak sehingga kekuatan dayanya dapat dikurangkan. Ibid, jld. 4, hlm. 289-290.

[261] Surah al-Baqarah, 2: 61.

University of Malaya

didapati dari sarang yang biasa. Kualitinya sangat bergantung kepada tempat dan sumber lebah mencari makanannya.

Selain daripada berfungsi sebagai makanan dan minuman, madu turut digunakan sebagai penawar yang berkesan untuk merawat dan mengubati berbagai penyakit menurut kesesuaian dan kadar serta penggunaan yang betul.[262] Menurut Ibn Qayyim, madu boleh dijadikan sebagai minuman, makanan, ramuan ubat, zat gula, penambah tenaga, pelembut kulit, penyubur dan pengawet jika dicampur mengikut kesesuaiannya.[263] Madu disebut dalam al-Quran, Allah SWT berfirman:

مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَـٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَـٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَـٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّـٰرِبِينَ وَأَنْهَـٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى ۖ وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ ۖ كَمَنْ هُوَ خَـٰلِدٌ فِى ٱلنَّارِ وَسُقُوا۟ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ

Terjemahan: *"Sifat syurga yang telah dijanjikan kepada orang-orang yang bertaqwa (ialah seperti berikut): ada padanya beberapa sungai dari air yang tidak berubah (rasa dan baunya), dan beberapa sungai dari susu yang tidak berubah rasanya, serta beberapa sungai dari arak yang lazat bagi orang-orang yang meminumnya, dan juga beberapa sungai dari madu yang suci bersih. dan ada pula untuk mereka di sana segala jenis buah-buahan, serta keredhaan dari Tuhan mereka. (adakah orang-orang yang tinggal kekal di dalam syurga yang sedemikian itu keadaannya) sama seperti orang-orang yang tinggal kekal di dalam neraka dan diberi minum dari air yang menggelegak sehingga menjadikan isi perut mereka hancur? (sudah tentu tidak sama)*! "[264]

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Terjemahan: *"Dan Tuhanmu memberi ilham kepada lebah: "Hendaklah engkau membuat sarangmu di gunung-ganang dan di pokok-pokok kayu, dan juga di bangunan-bangunan yang didirikan oleh manusia. Kemudian makanlah dari*

[262] Khasiat dan kaedah campuran bahan serta penggunaan madu lebah ini dapat dirujuk, Ahmed Lathiff dan Md. Firdaus, (1994), *Madu Lebah Penawar Penyakit Zahir & Batin*, Dār Nu'man, Kuala Lumpur dan Asy-Syarkani al-Falahi, (2013), *Allah Doktorku: Wahyu Ubat Penyakit*, hlm. 119-130

[263] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 33-36.

[264] Surah Muḥammad, 47: 15.

University of Malaya

segala jenis bunga-bungaan dan buah-buahan (yang engkau sukai), serta turutlah jalan-jalan peraturan Tuhanmu yang diilhamkan dan dimudahkannya kepadamu". (dengan itu) akan keluarlah dari dalam badannya minuman (madu) yang berlainan warnanya, yang mengandungi penawar bagi manusia (dari berbagai-bagai penyakit). Sesungguhnya pada yang demikian itu, ada tanda (yang membuktikan kemurahan Allah) bagi orang-orang yang mahu berfikir.''[265]

(b) Susu

Mengenai susu Ibn Qayyim menjelaskan bahawa ia sebagai kesepaduan semulajadi dari tiga jenis unsur iaitu:

(i) Unsur biologi yang bersifat sejuk dan lembap dapat memberi suntikan zat pada tubuh.

(ii) Unsur minyak atau lemak yang bersifat neutral antara panas dan lembap sesuai untuk tubuh yang sihat dan banyak mengandungi khasiat.

(iii) Unsur air yang bersifat panas dan lembap dapat memudahkan pembuangan air besar dan memberi kelembapan pada tubuh.

Susu yang paling baik ialah ketika baru diperah dan kualitinya akan terus menurun dalam tempoh beberapa jam. Ketika baru diperah susu itu bersifat lebih sejuk dan lebih lembap dan bersifat sebaliknya apabila diperam. Sehubungan dengan ini Ibn Qayyim menjelaskan tentang khasiat dan kegunaan susu sebagai minuman untuk menjaga kesihatan, merawat dan mengubati berbagai penyakit dalaman dan luaran tubuh badan.[266] Mengenai susu ini difirmankan Allah SWT dalam ayat-ayat berikut :

وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَـٰمِ لَعِبْرَةً ۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّـٰرِبِينَ ﴿٦٦﴾

Terjemahan: *''Dan Sesungguhnya pada binatang-binatang ternak itu, kamu beroleh pelajaran yang mendatangkan iktibar. Kami beri minum kepada kamu*

[265] Surah al-Naḥl, 16: 68-69.

[266] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 384-388 dan Aiman bin Abdul Fattah, (2006), *Pengubatan & Penyembuhan menurut Wahyu Nabi s.a.w.*, terj. Kathur Suhardi, Pustaka Dini, Serlangor, hlm. 147-151.

University of Malaya

daripada apa yang terbit dari Dalam perutnya, yang lahir dari antara hampas makanan dengan darah; (Iaitu) susu yang bersih, yang mudah diminum, lagi sedap rasanya bagi orang-orang yang meminumnya.”[267]
Firman-Nya:

مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَـٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَـٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَـٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّـٰرِبِينَ وَأَنْهَـٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى ۖ وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ ۖ كَمَنْ هُوَ خَـٰلِدٌ فِى ٱلنَّارِ وَسُقُوا۟ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ ﴿١٥﴾

Terjemahan: *“Sifat syurga yang telah dijanjikan kepada orang-orang yang bertaqwa (ialah seperti berikut): ada padanya beberapa sungai dari air yang tidak berubah (rasa dan baunya), dan beberapa sungai dari susu Yang tidak berubah rasanya, serta beberapa sungai dari arak yang lazat bagi orang-orang yang meminumnya, dan juga beberapa sungai dari madu yang suci bersih. dan ada pula untuk mereka di sana segala jenis buah-buahan, serta keredaan dari Tuhan mereka. (adakah orang-orang yang tinggal kekal di dalam syurga yang sedemikian itu keadaannya) sama seperti orang-orang yang tinggal kekal di dalam neraka dan diberi minum dari air yang menggelegak sehingga menjadikan isi perut mereka hancur? (sudah tentu tidak sama)!”*[268]

(c) Halia

Halia disebut sebagai minuman terkandung dalam firman Allah SWT berikut :

وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا

Terjemahan: *“Dan mereka dalam syurga itu, diberi minum sejenis minuman yang campurannya dari "Zanjabil.”*[269]

Ibn Qayyim memerihalkan tentang halia itu bersifat panas pada peringkat kedua dan lembap pada peringkat pertama. Ia boleh menghangatkan tubuh badan, membantu penghadaman, melembutkan makanan dalam perut dengan stabil dan berguna mangatasi penyumbatan hati kerana hawa sejuk dan lembap. Selain itu, halia juga dapat mengubati

[267] Surah al-Naḥl, 16: 66.
[268] Surah Muḥammad,47: 15.
[269] Surah al-Insān, 76: 17. Perkataan “*al-zanjabil*” ini bermaksud halia dan perkataan tersebut turut digunakan juga dengan pengertian arak. Pengkaji berpandangan bahawa perkongsian fungsi memanas atau menghangatkan tubuh badan yang ada pada maksud kedua-dua perkataan ini, maka satu perkataan turut sama digunakan. Namun, kemanfaatan dan khasiat yang terkandung dalam halia sudah pasti memiliki keistimewaan tersendiri sebab jelas kehalalan dan meluas aspek penggunaannya. Husin al-Habsyi, (2005), *Kamus al-Kautsar: Terjemahan Lengkap Arab- Bahasa Malaysia*, Penerbit Victory Agencie, Kuala Lumpur, hlm. 156.

University of Malaya

mata kabur akibat kelembapan jika dimakan dan dijadikan celak, membantu meningkatkan kemampuan seks serta mengeluarkan angin yang tertahan di usus dan perut.[270]

(4) Sumber makanan

Ayat berikut menyebut tentang Manna dan Salwa sebagai makanan. Allah SWT berfirman :

وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ ۖ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٥٧﴾

Terjemahan: *"Dan Kami telah menaungi kamu dengan awan (dari panas matahari di padang pasir) dan Kami turunkan kepada kamu "Mann" dan "Salwa", (serta Kami berfirman): "Makanlah dari makanan-makanan yang baik yang Kami telah kurniakan kepada kamu". dan tidaklah mereka menganiaya Kami (sebab mereka kufurkan nikmat itu), tetapi sebenarnya mereka adalah menganiaya diri sendiri."*[271]

Menjelaskan *Manna* dan *Salwā* sebagai makanan Ibn Qayyim menghubungkan huraian mengenainya dengan hadis sahih yang dikeluarkan oleh Bukharī dan Muslim iaitu:

"الكمأة من المن وماؤها شفاء للعين"

Maksud: *" Cendawan (truffle) itu termasuk sebahagian daripada 'madu syurga' dan airnya mengandungi ubat untuk mata "*[272]

Menjelaskan hadis ini Ibn Qayyim mengemukakaan dua pendapat mengenainya:

(i) Madu yang diturunkan kepada Bani Israil bukan yang berbentuk manisan sahaja bahkan selain itu banyak lagi yang Allah SWT berikan kepada mereka berupa tumbuhan yang tumbuh sendiri tanpa ada yang membuat, merawat atau menanamnya. Hal ini kerana kekata '*manna*' - yang diterjemahkan sebagai madu syurga - adalah kata benda yang membawa erti (*mafʿūl*) iaitu sesuatu yang

[270] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Maʿād fī Hadyi Khayr al-ʿIbād*, jld. 4, hlm. 319-310.
[271] Surah al-Baqarah, 2: 57.
[272] Hadis dikeluarkan oleh al-Bukhārī, *Ṣāḥīḥ*, dalam al-Ṭibb Bāb al-Mann Shifā' lī al-'Ayn, jld. 10, hlm. 137 dan 138, dan Muslim, *Ṣaḥīḥ*, dalam al-Āshribah Bāb Faḍl al-Kam'ah, hadis no. 2049, hadis daripada Saʿīd bin Zayd r.hu.

University of Malaya

dianugerahkan.[273] Allah SWT menganugerahkan cendawan (*truffle*) sebagai makanan asas sehingga menggantikan kedudukan roti. Lauk mereka pula adalah salwa iaitu burung puyuh menggantikan daging biasa. Manakala untuk manisannya Allah SWT menanugerahkan kepada mereka air embun yang turun di pepohonan kayu bagi menggantikan kedudukan gula sehingga kehidupan mereka menjadi sempurna.[274]

(ii) *Kam'ah* itu memang menyerupai 'madu syurga' yang diturunkan daripada langit. Hal ini kerana ia tidak dikumpulkan dengan susah payah dan tidak perlu untuk mengeluarkan tenaga bahkan juga tidak perlu ditanam dan disirami benihnya.[275]

Menjelaskan tentang khasiat dan kegunaan ' *manna*' dan '*salwa*' sebagai makanan untuk tujuan menjaga kesihatan khususnya mata, merawat dan mengubati penyakit di bincangkan oleh Ibn Qayyim dalam bab ubatan asli dan makanan tambahan (*al-adwiyah wa al-aghdiyah al-mufradah*) fasal *al-kam'ah* (cendawan) dan fasal *laḥm* (daging).[276]

(5) Sumber tumbuhan serta biji-bijian

Sumber-sumber makanan berupa biji-bijian dari jenis tumbuhan di dapati mengandungi banyak manfaat dan khasiat untuk menjaga kesihatan, merawat dan mengubati organ dan tubuh badan. Oleh itu, Ibn Qayyim turut menjelaskan dengan susunan abjad huruf *hijāiyyah* tentang biji-bijian dari berbagai jenis tumbuhan yang bermanfaat beserta keterangan khasiatnya. Kenyataan beliau dapat dirujuk dalam lampiran bab empat iaitu ubatan asli dan

[273] Pengertian ini bermaksud segala yang Allah SWT rezekikan secara mutlak tanpa campur tangan urusan hamba dan ia sebagai anugerah Allah SWT semata-mata. Meskipun seluruh nikmat boleh juga disebut 'manna' atau anugerah kepada hamba namun nikmat tanpa diusahakan dan dihasilkan oleh seorang hamba maka diberi pengkhususan dengan sebutan 'manna' atau anugerah. Ini kerana sifatnya adalah anugerah tanpa perantaraan usaha manusia.

[274] Maksud hadis "cendawan (*truffle*) adalah madu syurga yang Allah turunkan kepada Bani Israil" iaitu Allah SWT menjadikannya sebagai sebahagian daripada madu syurga dari sekian anugerah di dalam syurga. Hal ini adalah kerana madu yang diturunkan d pohon termasuk sebahagian daripada 'madu syurga' atau anugerah Allah SWT tersebut. Maka kekata 'manna' lebih umum diertikan sebagai madu menurut kebiasaan. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld.4, hlm. 361-364.

[275] Ibid, jld. 4, hlm. 362.

[276] Ibid, jld. 4, hlm. 361-365 dan 380-383

University of Malaya

makanan tambahan (*al-adwiyah wa al-aghdiyah al-mufradah*).[277] Menyatakan tentang biji-bijian dari jenis tumbuhan termaktub dalam firman Allah SWT berikut:

وَٱلۡحَبُّ ذُو ٱلۡعَصۡفِ وَٱلرَّيۡحَانُ ١٢

Terjemahan: *"Demikian juga terdapat biji-bijian yang ada jerami serta daun, dan terdapat lagi bunga-bungaan yang harum."*[278]

Sehubungan dengan ayat ini Ibn Qayyim menghubungkannya ketika menjelaskan khasiat dan kegunaan tentang *raihān* (daun kemangi).[279] Beliau juga menerangkan beberapa biji-bijian dari jenis tumbuhan antaranya; Atrujjah (sitron), aruz (nasi) dan arzah (beras kentan),[280] *ḥabbat al-saudā'* (jintan hitam),[281] ḥulbah (fenugrek), sanā (jintan), syūnīz (habbat al-saudā'), syubrum (kekacang), sya'īr (gandum),[282] 'adas (kacang dal), karafs (saleri/daun saledri),[283] marzanjush dan narjis (bunga lili/bakung). Perincian tentang unsur khasiat dan kegunaan semua biji-bijian dari tumbuhan yang tersebut telah dihuraikan oleh Ibn Qayyim secara jelas.[284] Umumnya, jenis tumbuhan dan bijian yang tersebut sangat baik dan berkhasiat bagi tujuan penjagaan kesihatan, merawat dan mengubati organ dan tubuh badan manusia.

(6) Sumber daging (ikan dan haiwan ternakan dan bukan ternakan)

Sumber-sumber makanan berupa daging mengandungi manfaat dan khasiat untuk menjaga kesihatan organ dan tubuh badan. Di samping itu ia juga berfungsi dan bertindak merawat dan mengubati untuk sesetengah penyakit. Sehubungan ini, Ibn Qayyim turut menjelaskan dengan susunan abjad huruf *hijāiyyah* tentang daging ikan, haiwan ternakan dan bukan

---

[277] Rujuk lampiran tentang ubatan asli dan makanan tambahan (*al-adwiyah wa al-aghdiyah al-mufradah*) di susun dalam bab keempat mengikut kandungan kitab *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, Ibn Qayyim al-Jawziyyah. jld. 4. hlm. 283-405.
[278] Surah al-Raḥmān, 55: 12.
[279] *Raihān* (daun kemangi) Ibid, jld. 4, hlm. 313-316.
[280] *Al-Aruz* (nasi) dan arzah (beras kentang)
[281] *Ḥabbat al-saudā'* (jintan hitam) atau *syūnīz*,
[282] *Sya'īr* (gandum)
[283] *karafs* (saleri/daun saledri)
[284] Ibid, jld. 4, hlm. 383-405.

University of Malaya

ternakan yang bermanfaat beserta keterangan mengenai khasiat dan kegunaannya. Kenyataan beliau dapat dirujuk dalam lampiran bab empat iaitu ubatan asli dan makanan tambahan (*al-adwiyah wa al-aghdiyah al-mufradah*) dalam fasal *samak* (ikan)[285] dan *laḥm* (daging).[286]

Daging haiwan dan ikan adalah antara makanan dan hidangan yang dikurniakan Allah SWT untuk kehidupan manusia di dunia serta akhirat. Mengenai ikan Allah berfirman:

وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Terjemahan: *"Dan Dia lah yang memudahkan laut, supaya kamu dapat makan daripadanya daging yang lembut hidup-hidup, dan dapat pula mengeluarkan daripadanya benda-benda perhiasan untuk kamu memakainya dan (selain itu) Engkau melihat pula kapal-kapal belayar padanya; dan lagi supaya kamu dapat mencari rezeki dari limpah kurnia-Nya; dan supaya kamu bersyukur."*[287]

Firman-Nya lagi:

وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ۖ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ۖ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Maksud: *"Dan tidaklah sama keadaan dua laut (sekalipun satu jenisnya), yang satu tawar lagi memuaskan dahaga serta sesuai diminum, sementara yang satu lagi masin lagi pahit. dan (kedua-duanya itu berfaedah kepada kamu): dari tiap-tiap satunya kamu dapat makan daging yang lembut - hidup-hidup, dan dapat pula kamu mengeluarkan benda-benda perhiasan untuk kamu memakainya; (selain itu) Engkau melihat pula kapal-kapal membelah air belayar padanya; (diadakan semuanya itu) supaya kamu dapat mencari rezeki dari limpah kurnia Allah, dan supaya kamu bersyukur."*[288]

Mengenai daging pula jelas terkandung dalam firman Allah SWT:

---

[285] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 325-327.
[286] Ibid, jld. 4, hlm. 371-383.
[287] Surah al-Naḥl, 16: 14.
[288] Surah Fātir, 35: 12.

University of Malaya

وَأَمْدَدْنَٰهُم بِفَٰكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢٢﴾

"*Dan (penduduk syurga itu) Kami tambahi mereka (dari semasa ke semasa), dengan buah-buahan dan daging dari berbagai jenis yang mereka ingini*."[289]

Firman-Nya Lagi:

وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾

"*Dan juga (dibawakan kepada mereka) buah-buahan dari jenis-jenis yang mereka pilih dan daging burung dari jenis-jenis yang mereka ingini*."[290]

Penjelasan Ibn Qayyim tentang sumber-sumber makanan dan minuman amat menekankan tentang unsur-unsur terkandung di dalamnya yang akan bertindak balas dengan keseimbangan dan keperluan tubuh penggunanya. Kenyataan ini merangkumi tujuan pengambilan makanan dan minuman tersebut, sama ada untuk menjaga dan meningkatkan tahap kesihatan organ dan tubuh badan, sebagai rawatan mahupun untuk digunakan sebagai bahan ubatan. Penekanan ini membuktikan betapa pentingnya pengetahuan terhadap bidang ilmu fisiologi dan farmakologi bagi mempastikan penggunaan makanan dan minuman perlu sesuai dengan keperluan tubuh seseorang.[291] Bahkan Ibn Qayyim turut mengambil berat tentang kesesuaian iklim, tanah, air, udara dan penempatan. Hal ini bertujuan bagi memastikan keberkesanan terhadap pengambilan makanan dan minuman kepada tubuh. Jelas bahawa mengambil kira aspek-aspek tersebut sama ada untuk menjaga kesihatan, rawatan, pengubatan mahupun penyediaan ubat-ubatan sangat penting dan perlu diutamakan.

---

[289] Surah al-Ṭūr, 52:22

[290] Surah al-Wāqi'ah, 56: 21-22.

[291] Pengkaji mendapati menerusi penulisan perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah bahawa beliau memiliki kemahiran terhadap bidang ilmu fisiologi dan mampu menguasainya dengan baik. Hal ini dapat dibuktikan dengan bayaknya penggunaan istilah yang berkaitan dengan cabang ilmu ini antaranya *al-mizāj* (temperamen), *al-harr* (panas), *al-bārid* (sejuk), *al-rutab* (lembap), *al-yābis* (kering), *al-'udw* (anggota atau organ), *al-quwā* (fakulti) dan *al-arwāh* (jiwa). Penekanan beliau terhadap unsur-unsur dalam makanan tunggal dan ubatan dan persekitaran yang akan bertindak balas terhadap keseimbangan temperamen menambahkan lagi bukti tentang kemahiran beliau terhadap bidang ilmu fisiologi dan farmakologi.

University of Malaya

3.6.2 *Shifā'* Dengan Makanan Dan Minuman Seimbang Menurut Keperluan

Allah SWT membimbing para hamba-Nya menerusi panduan Nabi s.a.w. supaya memelihara asas-asas keseimbangan dalam pengambilan makanan dan minuman. Keutamaan terhadap nilai keseimbangan ini bertujuan agar tubuh sentiasa segar dan sihat. Oleh yang demikian, bagi menggantikan unsur-unsur yang hilang pada tubuh badan kerana pembakaran semulajadi yang berlaku amat perlu kepada kesesuaian menurut kadar yang diperlukan oleh tubuh itu sendiri. Keperluan tubuh terhadap kesesuaian kadar makanan dan minuman tersebut meliputi kualiti mahupun kuantitinya. Kesihatan pasti akan terganggu apabila berlaku sikap berlebih-lebihan dalam mengambil makanan dan minuman, begitu pula sebaliknya dengan berlebih-lebihan dengan meninggalkan kedua-duanya. Berlebihan dalam makan dan minum (*isrāf*) terkandung dalam firman Allah SWT:

يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ

Terjemahan: *"Wahai anak-anak Adam! Pakailah pakaian kamu yang indah berhias pada tiap-tiap kali kamu ke tempat Ibadat (atau mengerjakan sembahyang), dan makanlah serta minumlah, dan jangan pula kamu melampau; Sesungguhnya Allah tidak suka akan orang-orang yang melampaui batas."*[292]

Bersandarkan ayat tersebut, Ibn Qayyim menegaskan bahawa menjaga kesihatan secara komprehensif dapat diambil pengajarannya menerusi kedua-dua arahan yang terkandung di dalamnya. Suatu yang pasti tentang sel-sel dan unsur-unsur dalam tubuh manusia akan sentiasa mengalami perubahan. Semakin kerap berlakunya proses perubahan dan pembakaran, unsur-unsur panas juga semakin melemah kerana kehilangan bahannya. Apabila kerap berlakunya proses pembakaran maka unsur-unsur sejuk juga akan menghilang. Jika unsur panas lemah proses penghadaman turut menjadi lemah dan natijah akhirnya melenyapkan unsur sejuk dan memadamkan panas tubuh sepenuhnya. Jelas Ibn

[292] Surah al-A'rāf, 7: 31.

University of Malaya

Qayyim, pada ketika itulah seorang hamba ditetapkan ajal kematiannya oleh Allah SWT sesuai dengan takdir yang berlaku ke atasnya.[293]

3.6.3 *Shifā'* Dengan Menghindari Makanan Yang Haram

Secara prinsipnya Islam menghalalkan makanan dan minuman yang baik dan mengharamkan sebaliknya. Pengambilan makanan dan minuman yang halal lagi baik merupakan gesaan dalam agama. Hal yang demikian bertujuan agar dapat memelihara kesihatan rohani mahupun jasmani kerana kesihatan adalah nikmat Allah SWT yang paling berharga di anugerahkan kepada hamba-hamba-Nya. Menyedari akan nilai kesihatan yang baik ini, maka sesiapa yang diberi taufiq dari Allah SWT nescaya akan berusaha semaksima mungkin untuk menjaga kesihatan rohani dan jasmaninya dari segala hal yang merosakkan aspek kedua-duanya.

Segala sesuatu yang diharamkan dalam syariat Islam pasti mengandungi unsur-unsur keburukan atau mendatangkan kemudharatan. Sebaliknya sesuatu yang bermanfaat pasti mengandungi keberkatan yang diciptakan Allah SWT. Menurut Ibn Qayyim, Allah SWT tidak pernah mengharamkan sesuatu makanan yang baik-baik untuk umat ini sebagaimana yang diharamkan terhadap Banī Isrā'il sebagai hukuman kepada mereka seperti dalam firman-Nya:

فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا

Terjemahan: *"Maka disebabkan kezaliman yang amat besar dari perbuatan orang-orang Yahudi, Kami haramkan atas mereka makanan yang baik-baik yang pernah dihalalkan bagi mereka, dan disebabkan mereka banyak menghalang manusia dari jalan Allah."*[294]

Allah SWT mengharamkan sesuatu kepada umat ini kerana sesuatu itu buruk dan mudharat. Pengharaman itu bertujuan bagi melindungi umat ini daripada memakannya agar

[293] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 213-214.
[294] Surah al-Nisā', 4: 160.

University of Malaya

kekal dalam sihat rohani dan jasmani serta baik kehidupan dunian dan akhiratnya. Jesteru itu, sesuatu yang diharamkan mesti dielakkan dan dijauhi dengan apa cara sekalipun termasuk juga menggunakannya bagi tujuan merawat atau mengubati penyakit dan seumpamanya. Meskipun sesuatu yang diharamkan itu dipercayai mengandungi khasiat untuk menghilangkan penyakit, namun Ibn Qayyim menegaskan bahawa hal ini pasti akan menimbulkan penyakit yang lebih parah lagi iaitu penyakit hati disebabkan unsur jahat yang terkandung di dalamnya. Dengan perkataan lain, berusaha menyembuhkan penyakit fizikal dengan mengundang risiko penyakit jiwa.[295]

Hakikat yang dapat dimaklumi tentang keyakinan seorang muslim terhadap sesuatu itu haram akan menghalang daripada munculnya keyakinan dalam dirinya tentang sesuatu itu mengandungi berkat dan manfaat. Seiring dengan sikap optimis ini tubuh akan dapat menerima menurut adatnya. Bahkan semakin tebal iman seseorang tentu ia akan semakin membenci terhadap sesuatu yang diharamkan dan akan hilang keyakinan bahkan akan bertambah benci terhadapnya. Jika dipaksa untuk memakannya maka ia akan menjadi penyakit dan bukannya ubat.[296] Memerihal tentang makanan yang diharamkan syariat, Allah SWT berfirman menyatakan mengenai pengharaman terhadap bangkai, darah dan khinzir:

---

[295]Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 156.

[296] Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah, berhubung dengan perkara yang diharamkan tidak boleh dijadikan ubat terkandung rahsia yang sangat mendalam. Hal ini kerana salah satu kriteria untuk sesuatu itu menjadi ubat mestilah sesuatu yang dapat diterima dan diyakini berkhasiat serta mengandungi keberkatan yang diciptakan oleh Allah SWT. Sesuatu yang diharamkan sama ada makanan, minuman, pakaian dan seumpamanya akan meninggalkan kesan yang buruk kepada tubuh, akal dan jiwa seseorang. Selain itu, jika ramuan yang haram itu dibenarkan terutama sesuatu yang amat disukai oleh hawa nafsu, pasti akan mengheret seseorang untuk mengikuti dorongan syahwat dan kecenderungan untuk mengambil jalan mudah semata-mata. Lebih-lebih lagi apabila hati seseorang mempercayai dan menyakini khasiat dari ubatan yang haram dapat menghilangkan penyakit sehingga ke peringkat sembuh sama sekali. Jadilah ramuan ubatan yang haram itu sebagai sesuatu yang paling disukai. Namun, panduan syariat tentu sahaja akan menutupi jalan-jalah ke arah itu sedaya dan semaksima mungkin (*sadd al-dharai'*). Tidak dapat diragui bahawa terdapat pertentangan antara menutupi jalan untuk menggunakannya dengan jalan untuk menggunakannya. Ibid, jld. 4, hlm. 156-158.

University of Malaya

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحۡمَ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۖ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ

Maksud: *"Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan kepada kamu memakan bangkai, dan darah, dan daging babi, dan binatang yang disembelih tidak kerana Allah maka sesiapa terpaksa (memakannya kerana darurat) sedang ia tidak mengingininya dan tidak melampaui batas (pada kadar benda yang dimakan itu, maka tidaklah ia berdosa), Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani."*[297]

Mengenai pengharaman memakan sembelihan yang bukan kerana Allah SWT, termaktub dalam firman-Nya:

وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٞۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ

Maksud: *"Dan janganlah kamu makan dari (sembelihan binatang-binatang halal) Yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya, kerana Sesungguhnya Yang sedemikian itu adalah perbuatan fasik (berdosa); dan Sesungguhnya syaitan-syaitan itu membisikkan kepada pengikut-pengikutnya, supaya mereka membantah (menghasut) kamu; dan jika kamu menurut hasutan mereka (untuk menghalalkan yang haram itu), Sesungguhnya kamu tetap menjadi orang-orang musyrik."*[298]

حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسۡتَقۡسِمُواْ بِٱلۡأَزۡلَٰمِۚ ذَٰلِكُمۡ فِسۡقٌۗ ٱلۡيَوۡمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمۡ فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِۚ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ

Terjemahan: *"Diharamkan kepada kamu (memakan) bangkai (binatang yang tidak disembelih), dan darah (yang keluar mengalir), dan daging babi (termasuk semuanya), dan binatang-binatang yang disembelih kerana yang selain dari Allah, dan yang mati tercekik, dan yang mati dipukul, dan yang mati jatuh dari tempat yang tinggi, dan yang mati ditanduk, dan yang mati dimakan binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih (sebelum habis nyawanya), dan yang disembelih atas nama berhala; dan (diharamkan juga) kamu*

[297] Surah al-Naḥl, 16: 115.
[298] Surah al-An'ām, 6: 121.

University of Malaya

merenung nasib dengan undi batang-batang anak panah. yang demikian itu adalah perbuatan fasik. pada hari ini, orang-orang kafir telah putus asa (daripada memesongkan kamu) dari ugama kamu (setelah mereka melihat perkembangan Islam dan umatnya). sebab itu janganlah kamu takut dan gentar kepada mereka, sebaliknya hendaklah kamu takut dan gentar kepadaKu. Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu ugama kamu, dan Aku telah cukupkan nikmatKu kepada kamu, dan Aku telah redakan Islam itu menjadi ugama untuk kamu. maka sesiapa yang terpaksa kerana kelaparan (memakan benda-benda yang diharamkan) sedang ia tidak cenderung hendak melakukan dosa (maka bolehlah ia memakannya), kerana Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani."[299]

Islam menerusi syariatnya telah menggariskan peraturan-peraturan tertentu untuk memelihara keseimbangan antara keperluan rohani dan jasmani manusia. Menyentuh aspek makanan dan minuman maka kaedah asal yang dipegang bagi keduanya adalah halal kecuali terdapat dalil yang sahih menegaskan keharamannya. [300] Jelas Islam memberi keluasan dalam soal makan dan minum, namun amat menitik beratkan soal kesucian, kehalalan dan keseimbangan dalam menentukan pengambilannya. Berdasarkan ayat -ayat yang tersebut di atas antara kategori makanan dan minuman yang dilarang adalah:

(i) Daging dari binatang yang mati

(ii) Daging dari binatang yang mati tercekik

(iii) Daging dari binatang yang mati dipukul

(iv) Daging binatang yang mati terjatuh dari tempat tinggi

(v) Daging binatang yang mati akibat berlaga

(vi) Daging binatang yang mati dibunuh oleh binatang buas.

(vii) Darah yang keluar dari tubuh selain darah yang terdapat dalam daging atau organ binatang tersebut

(viii) Sembelihan yang bukan kerana Allah SWT

[299] Surah al-Mā'idah, 5: 3.

[300] Rujuk lampiran (4) untuk penjelasan mengenai penggunaan dan keutamaan dalam urusan agama dan dunia menerusi Qawaid Fiqhiyyah. Penguasaan kaedah-kaedah ini sangat perlu bagi para pengamal perubatan, perawat mahupun pesakit dalam proses penjagaan kesihatan, rawatan dan pengambilan ubatan.

University of Malaya

(ix) Daging sembelihan untuk sembahan berhala

(x) Daging babi atau sesuatu yang dihasilkan menerusinya.

Larangan dan pengharaman minuman keras pula terkandung dalam beberapa firman Allah SWT. Ayat-ayat tersebut turun secara beransur-ansur pada tempat dan waktu yang berlainan. Bermula dengan ayat yang menjelaskan tentang arak dan judi adalah dosa besar dan kemudharatannya lebih besar berbanding munafaat yang terlalu sedikit.[301] Diikuti pula dengan larangan menghampiri solat dalam keadaan mabuk yang secara jelas akan mengakibatkan rosaknya fungsi akal dan jiwa.[302] Setelah itu turun ayat yang secara jelas Allah SWT mengharamkannya serta memerintahkan supaya menjauhinya kerana arak, judi, pemujaan berhala dan meramal nasib adalah perbuatan kotor dan keji yang merupakan amalan syaitan seperti yang tersebut dalam firman-Nya:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ

Terjemahan: "*Wahai orang-orang yang beriman! bahawa sesungguhnya arak, dan judi, dan pemujaan berhala, dan merenung nasib dengan batang-batang anak panah, adalah (semuanya) kotor (keji) dari perbuatan syaitan. oleh itu hendaklah kamu menjauhinya supaya kamu berjaya. Sesungguhnya Syaitan itu hanyalah bermaksud mahu menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu dengan sebab arak dan judi, dan mahu memalingkan kamu daripada mengingati Allah dan daripada mengerjakan sembahyang. oleh itu, mahukah kamu berhenti (daripada melakukan perkara-perkara yang keji dan kotor itu atau kamu masih berdegil?*"[303]

Sepuluh kategori yang pertama berdasarkan ayat dalam surah al-Māidah, 5: 3 dan kategori makanan dan minuman yang memabukkan atau menghayalkan termasuklahh dadah, alkohol dan seumpamanya berdasarkan kepada ayat dalam surah *al-Mā'idah*, 5: 90-91. Jelas bahawa segala pengharaman yang ditetapkan oleh Allah SWT terkandung di

[301] Surah al-Baqarah, 2: 219
[302] Surah al-Nisā', 4: 43
[303] Surah al-Mā'idah, 5: 90-91.

University of Malaya

dalamnya kerosakan dan kemudaratan terhadap akal, emosi, rohani mahupun jasmani manusia untuk kehidupan dunia dan akhiratnya.

3.6.4 Anasir-Anasir *Shifā'* Rohani

Al-Quran sebagai rujukan utama bagi *shifā'* rohani menggariskan beberapa elemen penting berfungsi sebagai media penyembuhan khususnya – sangat bermanfaat - berkaitan penyakit rohani dan bermanfaat juga bagi penyakit berkaitan fizikal. Memerihalkan keutamaan *shifā'* rohani dan beberapa elemen penting dan berkaitan yang akan pengkaji bincangkan, kenyataan Ibn Qayyim berikut dijadikan sandaran. Jelas beliau bahawa; terapi-terapi kerohanian dan kecekalan hati yang hanya dapat diperolehi daripada keimanan dan kepercayaan kepada Tuhan, memberi sedekah dan bersembahyang, bertaubat dan sentiasa memohon keampunan daripada-Nya, berbuat baik terhadap sesama manusia, memberi pertolongan kepada orang yang memerlukan dan meringankan kesengsaraan orang yang menderita."[304] Ujar beliau lagi "Kaedah perubatan ini telah digunakan dengan jayanya oleh masyarakat yang mempunyai pelbagai agama dan kepercayaan, dan berkeyakinan ia mendatangkan kesan yang tidak dapat dicapai (hanya) melalui sains, semua ujikaji dan analisis deduktif oleh pakar-pakar perubatan."[305]

Sehubungan dengan beberapa elemen penting yang diyakini keberkesanannya oleh masyarakat dalam kepelbagaian agama Ibn Qayyim menyandarkan kenyataan tersebut dengan pengalaman beliau sendiri. Tegas beliau bahawa; "Kami semua sudah mencubanya selalu dan mendapati kemujarabannya tidak dapat ditandingi oleh sebarang ubat-ubatan, malahan kaedah-kaedah ini jika dibandingkan hanya seperti tukang ramal berbanding dengan ubatan saintifik."[306]

---

[304] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād,* jld. 4, hlm. 11.
[305] Ibid, jld. 4, hlm. 11-12.
[306] Ibid, jld. 4, hlm. 12.

University of Malaya

Hujah dan alasan beliau tentang realiti keberkesanan kaedah yang dilaksanakannya sendiri di samping hujah sokongan dari keyakinan masyarakat malah beliau secara jelas menyatakan tentang keutamaan prinsip - menerusi kaedah ini - yang perlu diyakini dan diperjuangkan. Tegas Ibn Qayyim: "*Dan semua ini adalah mengikut hukum kebijaksanaan Tuhan -terhasil secara semulajadi- tanpa apa-apa diluarnya. Hal ini adalah kerana sebab-sebab hukum itu berlaku adalah pelbagai. Apabila hati manusia telah mendekati Tuhan semesta alam, pencipta penyakit dan penawarnya, yang memerintah alam menurut kehendak-Nya, penawar-penawar lain akan diberikan oleh-Nya yang tidak akan dapat dirasai oleh hati yang tidak mengingati-Nya. Melalui pengalaman, apabila roh seseorang benar-benar bersih dan juga jasad dan jiwa benar-benar kukuh, dengan sendirinya ia dapat melawan pelbagai jenis penyakit dan ini tidak dapat disangkal melainkan orang itu sememangnya benar-benar jahil*." [307] Elemen-elemen penting dan berkaitan dengan *shifā*' rohani menurut intepretasi Ibn Qayyim sangat menepati dan senada dengan konsep dan kenyataan ayat-ayat al-Quran yang berhubungan.

(1) Iman dan Taqwa

Bersandarkan pegangan kepada asas iman dan taqwa maka jaminan untuk memperolehi nilai keberkatan dari Allah SWT akan terbuka luas. Ibn Qayyim memiliki pandangan tersendiri ketika menghuraikan tentang rahsia sesuatu yang diharamkan oleh Allah SWT tidak boleh dijadikan ubat. Menurutnya salah satu kriteria mengenai sesuatu itu boleh menjadi ubat adalah penerimaan dan keyakinan bahawa ia mengandungi khasiat. Sesuatu yang bermanfaat (berkhasiat) pasti mengandungi nilai keberkatan yang diciptakan Allah SWT. Oleh itu, sesuatu yang paling bermanfaat adalah sesuatu yang paling banyak

[307] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 12.

University of Malaya

berkatnya. Bagaimana pula sesuatu yang jelas kekejian dan keburukannya seperti khamar (arak) bahkan merupakan amalan syaitan dapat dijadikan sebagai ubat.[308]

Sehubungan dengan penyembuhan (*al-shifā'*), pasti memerlukan makanan atau ubatan yang berkhasiat dan ia jelas berhubung rapat dengan penerimaan dan keyakinan seseorang. Penerimaan dan keyakinan yang bersandarkan iman dan taqwa sahaja yang mampu mendapatkan keberkatan sebenar daripada Allah SWT bahkan ia menjamin ketenangan dan kebahagian dalam kehidupan.[309] Mengenai nilai iman dan taqwa sebagai menjamin kesinambungan keberkatan yang dijanjikan Allah SWT diturunkan daripada langit dan bumi firman-Nya seperti berikut:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ

Maksud: *"Dan (Tuhan berfirman lagi): sekiranya penduduk negeri itu, beriman serta bertaqwa, tentulah Kami akan membuka kepada mereka (pintu pengurniaan) yang melimpah-limpah berkatnya, dari langit dan bumi. tetapi mereka mendustakan (Rasul kami), lalu Kami timpakan mereka dengan azab seksa disebabkan apa yang mereka telah usahakan."*[310]

Sebaliknya, orang yang berpaling dari keimanan dan ketaatan kepada Allah SWT, maka dia pasti akan merasakan kebimbangan, kesengsaraan dan kesempitan hidup di dunia, bahkan di akhirat nantinya akan menerima azab yang sangat pedih. Allah SWT berfirman:

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ

Terjemahan: *"Dan barangsiapa yang berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya baginya kehidupan yang sengsara (di dunia), dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta"*[311]

Berdasarkan ayat di atas membuktikan situasi dan kondisi diri seseorang yang sengsara dan menderita hidupnya di dunia adalah akibat berpaling dari asas iman dan

---

[308] Ibid, jld. 4, hlm. 156-158.
[309] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *al-Wābil al-Ṣayyib*, tahkik dan takhrij 'Abd al-Qādir al-Arna'ūṭ, Riāsah Idārah al-Buhūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irsyād, Saudi Arabiah, hlm. 60.
[310] Surah al-Ā'rāf, 7: 96.
[311] Surah Ṭāhā, 20: 124.

University of Malaya

takwa. Oleh yang demikian, iman dan taqwa sebagai elemen utama dalam *shifā'* rohani bertindak sebagai pemangkin untuk mendapatkan keberkatan dan kesembuhan daripada Allah SWT. Dapat diperhatikan secara jelas bahawa kaedah penyembuhan menerusi kaedah ini adalah berasaskan nilai kerohanian namun tumpuan penyembuhannya mencakupi penyakit rohani - sangat bermanfaat - dan penyakit jasmani.

(3) Ilmu dan Makrifah

Menjelaskan tentang ilmu Ibn Qayyim mengemukakan pandangannya yang berorientasikan wahyu bahawa ilmu yang sahih mesti bertepatan dengan apa yang tersemat (diyakini) dalam diri dan realiti serta disokong oleh sumber wahyu al-Quran dan hadis yang sahih.[312] Sehubungan dengan ilmu Allah SWT berfirman:

فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مُتَقَلَّبَكُمۡ وَمَثۡوَىٰكُمۡ

Terjemahan: *"Oleh itu, maka Tetapkanlah pengetahuanmu dan keyakinanmu (Wahai Muhammad) Bahawa Sesungguhnya tiada Tuhan yang berhak disembah melainkan Allah, dan mintalah ampun kepadanya bagi salah silap yang Engkau lakukan, dan bagi dosa-dosa orang-orang yang beriman - lelaki dan perempuan; dan (ingatlah), Allah mengetahui akan keadaan gerak-geri kamu (di dunia) dan keadaan penetapan kamu (di Akhirat)."*[313]

Firman-Nya lagi,

قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ

Terjemahan: *"Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?" Sesungguhnya orang-orang yang dapat mengambil pelajaran dan peringatan hanyalah orang-orang yang berakal sempurna."*[314]

---

[312] Beliau menegaskan bahawa ilmu perlu disokong oleh dalil dan ilmu yang bermanfaat adalah apa yang datang bersama Nabi s.a.w.. Oleh itu menurut beliau, setiap ilmu yang disandarkan kepada Nabi s.a.w. mesti bersifat benar dan bermanfaat. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 2, hlm. 372 dan (1992), *al-Fawā'id lī Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, tahqīq: Sa'īd al-Laḥḥām, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beirut, hlm. 92-94.

[313] Surah Muḥammad, 47: 19.

[314] Surah al-Zumar, 39: 9.

University of Malaya

Perkataan *'ilm* yang membawa maksud ilmu diulang dalam al-Quran sebanyak 27 kali, manakala perkataan *'ālim* yang bermaksud yang mengetahui pula digunakan dalam al-Quran sebanyak 140 kali. Memerihalkan tentang penggunaan istilah ilmu dan makrifah maka terdapat perbezaan antara kedua-duanya. Umumnya membawa maksud pengetahuan namun penggunaan makrifah lebih kepada pengetahuan yang cenderung bersifat mistik dan metafizik serta lebih mendalam maksudnya berbanding ilmu.[315]

Asas ilmu ialah mengetahui dan benar iaitu kepercayaan menerusi pengetahuan dari sumber yang benar dan boleh dibuktikan. Pengertian ini menjelaskan tiga perkara iaitu; mengetahui sesuatu makna bermakna seseorang itu mesti mempercayai, kepercayaan pula mesti betul dan benar dan kepercayaan tersebut mesti disertakan dengan alasan atau boleh dibuat justifikasi. Aspek yang terakhir ini perlu memenuhi beberapa kriteria lain seperti memerlukan unsur sukarela dan bukti yang kukuh.[316]

Sehubungan dengan kedudukan dan kepentingan ilmu yang lawannya adalah jahil sebagai ubat penyembuh meliputi aspek hati, roh dan jasad dihujahkan dengan kenyataan Ibn Qayyim ketika menjelaskan tentang penyembuh –ubat– kebodohan adalah bertanya. Ujarnya; bertanya (ilmu) sebagai penyembuh meliputi penyakit hati, roh dan jasad. Sesungguhnya Nabi s.a.w. mengungkapkan kejahilan sebagai penyakit dan menjadikan penyembuhannya dengan bertanya kepada ulama.[317]

(4) Ibadah Fardu

Melaksanakan ibadah yang difardukan - sama ada solat, puasa, zakat dan haji - dapat membersih dan menyucikan jiwa. Menunaikannya dengan penuh keikhlasan dan

[315] Groff, Peter S. dan Leaman, Oliver, (2007), *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh University Press, Edinburgh, hlm. 33.
[316] Ahmad Sunawari Long, (2008), *Sejarah Falsafah*, edi- 2, Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, hlm. 128.
[317] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa al-Dawā'*, hlm. 10.

University of Malaya

kesempurnaan menjadikan hati bersedia untuk menerima cahaya kasih murni dan rahmat dari Allah SWT. Keseluruhan bentuk ibadah yang dilakukan juga sebagai praktikal terhadap kemurnian nilai iman yang terpahat di hati. Namun, perlaksanaannya perlu dilakukan atas dasar ilmu yang benar dan hujah yang sahih. Memerihalkan peranan dan hubungan ibadah dalam kehidupan Ibn Qayyim menegaskan bahawa keseluruhan bentuk ibadah tersebut mengandungi senaman tertentu dalam menjaga kesihatan dan menghilangkan segala unsur-unsur tidak berguna. Walhal suatu yang ditegaskan syariat tentang kefardhuan ini membawa kepada kebaikan dan menolak keburukan dunia dan akhirat adalah lebih utama.[318] Jelas bahawa segala bentuk amalan ibadah yang difardhukan dapat memelihara keimanan namun dalam melaksanakan amalan yang bersifat kerohanian juga sangat menekankan tentang memelihara kebersihan dan kesihatan aspek jasmani. Hal ini dapat dilihat menerusi firman Allah SWT tentang syarat berwudhuk sebelum mengerjakan solat yang mengandungi aspek-aspek menjaga kebersihan bertujuan memelihara kesucian rohani dan syarat sebelumnya terlebih dahulu perlu membersihkan aspek jasmani. Allah SWT berfirman:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ
وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ
عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَـٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا
طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَـٰكِن
يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ

Maksud: "*Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadas kecil), maka (berwuduklah) Iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu, dan basuhlah kedua belah kaki kamu meliputi buku lali; dan jika kamu Junub (berhadas besar) maka bersucilah dengan mandi wajib; dan jika kamu sakit (tidak boleh kena air), atau dalam*

[318] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld.4, hlm. 248.

University of Malaya

pelayaran, atau salah seorang dari kamu datang dari tempat buang air, atau kamu sentuh perempuan, sedang kamu tidak mendapat air (untuk berwuduk dan mandi), maka hendaklah kamu bertayamum dengan tanah - debu yang bersih, iaitu: sapulah muka kamu dan kedua belah tangan kamu dengan tanah - debu itu. Allah tidak mahu menjadikan kamu menanggung sesuatu kesusahan (kepayahan), tetapi ia berkehendak membersihkan (mensucikan) kamu dan hendak menyempurnakan nikmat-Nya kepada kamu, supaya kamu bersyukur."[319]

Begitu juga halnya dengan ibadah-ibadah lain terkandung di dalamnya nilai-nilai penuh kerohanian dan persedian sebelumnya secara jelas begitu menitik beratkan tuntutan menjaga kebersihan rohani mahupun jasmani.

Memerihal tentang fungsi ibadah solat pula, Ibn Qayyim menjelaskan bahawa ia adalah komunikasi hati dan jiwa kepada Allah SWT, mendekatkan diri kepada-Nya dan mendapatkan kenikmatan dengan berdhikir mengingati-Nya, mengembirakan diri dengan bermunajat kepada-Nya serta menghadap Allah SWT dengan menggunakan setiap anggota badan, fakulti dalaman dan organ tubuh untuk menghambakan diri kepada-Nya iaitu; dengan meletakkan setiap anggota pada kedudukannya serta sibuk dengan solat sehingga tidak ada lagi bergantung, berhubung dan berkomunikasi sesama makhluk.[320] Tegas beliau lagi; solat adalah pembantu paling utama untuk mendapatkan pelbagai kebaikan dunia dan akhirat.[321]

(5) Doa dan Zikir

Memerihalkan tentang doa dan zikir menurut Ibn Qayyim, ia mengandungi unsur kekuatan kerohanian yang dapat membangkitkan rasa keyakinan diri (*self confident*) dan optimis mengharapkan kesembuhan. Peranan kedua-duanya sangat penting dan diperlukan bagi menjaga kesihatan hati, jiwa, minda dan jasad. Bahkan amat jelas manfaatnya bagi tujuan

---

[319] Surah al-Māidah, 5: 6.

[320] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 209.

[321] Teksnya: " فالصلاة من أكبر العون على تحصيل مصالح الدنياوالأخرة, ودفع المفاسد مصالح الدنياوالأخرة " Dalam kenyataan lain beliau menyatakan: "وأشرف العبودية عبودية الصلاة" . Lihat Ibid, jld.4, hlm. 160 dan 209.

University of Malaya

penyembuhan terhadap suatu penyakit di samping penggunaan ubat-ubatan dan kaedah rawatan dan perubatan doktor.[322]

Dalam konteks zikir pula Ibn Qayyim menyatakan bahawa; dhikr adalah jiwa (*rūḥ*) kepada setiap amalan salih. Apa jua bentuk amalan tanpa dhikr adalah seumpama jasmani insani tanpa roh insaninya.[323] Selanjutnya menurut beliau; (1) Allah SWT menyuruh hambanya berdhikir tanpa menghadkan masa-masa tertentu, (2) Allah SWT menyuruh hambanya memperbanyakkan berdhikir untuk mengelakkan kelalaian dan melupakan-Nya, (3) Allah SWT menghubungkaitkan kejayaan seseorang itu di dunia dan akhirat dalam keadaan seseorang itu sering dan memperbanyakkan dhikir kepada-Nya, (4) Allah SWT menjanjikan kerugian kepada hamba-Nya yang tidak berdhikir kerana dilalaikan oleh harta benda dan anak-anak, (5) Allah SWT menjanjikan untuk mengasihi hamba-Nya yang lidahnya sentiasa basah dengan dhikir mengingati-Nya. Sehubungan dengan kepentingan dhikir ini antaranya disebut dalam firman-firman Allah SWT seperti berikut:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا

Terjemahan: *"Wahai orang-orang yang beriman, (untuk bersyukur kepada Allah) ingatlah serta sebutlah nama Allah dengan ingatan serta sebutan yang sebanyak-banyaknya."*[324]

---

[322] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa al-Dawā'*, hlm. 11-12, *al-Wābil al-Ṣayyib*, hlm. 52, 58- 60 dan 97, dan Hawari, Dadang, (1998), *Doa dan Dzikir sebagai Pelengkap Terapi Medis*, Dana Bhakti Primayas, Jakarta, hlm. 8. Menurut Ibrahim Muhammad Hasan al-Jamal, dengan berdoa dan berdhikir seseorang akan merasakan kehadiran Allah SWT, kedamaian, ketenangan, meningkatkan spiritual, dan memperkukuhkan motivasi yang positif. disebutkan Dalam bukunya *"al-Istisfā' bī al-Du'ā'"* sebagai berikut: Mereka juga mengatakan, "Kalau kita melihat doa secara pengubatan para doktor dan kesan serta pengaruh positif terhadap jiwa, maka kita akan mengetahui bahawa doa sesungguhnya berfungsi untuk mempersiapkan seorang Mukmin yang sentiasa merasakan kehadiran Yang Maha Tinggi lagi Maha kuasa di hadapannya. Sehingga dengan doanya dia akan merasa sedang melakukan komunikasi dengan Dhat yang apabila menghendaki segala sesuatu hanya mengatakan, 'Jadilah (kamu) maka jadilah ia (kun fayakūn). "Selain itu, dia akan dapat merasakan kedamaian dan ketenangan. Di samping itu juga dapat merasakan betapa berharganya suatu kenikmatan ketika ia sudah tidak lagi mampu merasakan kenikmatan yang ada di dunia ini. Kesemuanya itu akan dapat meningkatkan kekuatan nilai-nilai dalam diri, memperkuat motivasinya dan menjadikan sebab segala jenis penyaki jiwa dan saraf tidak akan mengenainya." Lihat al-Jamal, (2003), *Penyembuhan dengan Dzikir dan Doa*, terj. cendekia Sentra Muslim, Jakarta.

[323] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 1, hlm. 424.

[324] Surah al-Aḥzāb, 33: 41.

University of Malaya

وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

Terjemahan: *"dan orang-orang lelaki yang menyebut nama Allah banyak-banyak serta orang-orang perempuan yang menyebut nama Allah banyak-banyak, Allah telah menyediakan bagi mereka semuanya keampunan dan pahala yang besar."*[325]

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَٱثْبُتُواْ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Terjemahan: *"Wahai orang-orang yang beriman! apabila kamu bertemu dengan sesuatu pasukan (musuh) maka hendaklah kamu tetap teguh menghadapinya, dan sebutlah serta ingatilah Allah (dengan doa) banyak-banyak, supaya kamu berjaya (mencapai kemenangan)."*[326]

فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ۗ فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْأَخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ

Terjemahan: *"Kemudian apabila kamu telah selesai mengerjakan amalan ibadat haji kamu, maka hendaklah kamu menyebut-nyebut dan mengingati Allah (dengan membesarkanNya) sebagaimana kamu dahulu menyebut-nyebut (memuji-muji) datuk nenek kamu, bahkan dengan sebutan yang lebih lagi. Dalam pada itu, ada di antara manusia yang (berdoa dengan) berkata: "Wahai Tuhan kami! berilah kami kebaikan) di dunia". (orang-orang ini diberikan kebaikan di dunia) dan tidak ada baginya sedikitpun kebaikan di akhirat."*[327]

وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِىِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا

Terjemahan: *"Dan jadikanlah dirimu sentiasa berdamping rapat dengan orang-orang yang beribadat kepada Tuhan mereka pada waktu pagi dan petang, yang mengharapkan keredaan Allah semata-mata; dan janganlah engkau memalingkan pandanganmu daripada mereka hanya kerana engkau mahukan kesenangan hidup di dunia; dan janganlah engkau mematuhi orang yang Kami ketahui hatinya lalai daripada mengingati dan mematuhi pengajaran Kami di dalam al-Quran, serta ia menurut hawa nafsunya, dan tingkah-lakunya pula adalah melampaui kebenaran."*[328]

Oleh itu, bagi menjamin peningkatan jiwa (*rūḥ*) dalam setiap amalan dan memperolehi ketenteraman hati maka amat perlu dipertingkatkan kualiti dan kuantiti doa

[325] Surah al-Aḥzāb, 33: 35.
[326] Surah al-Anfāl, 8: 45
[327] Surah al-Baqarah, 2: 200.
[328] Surah al-Kahfi, 18: 28.

University of Malaya

dan dhikir.[329] Kedua-duanya adalah amalan kerohanian bagi penyembuhan jiwa, namun sangat bermanfaat juga untuk menyembuhkan penyakit-penyakit fizikal.[330] Sehubungan ini, Allah SWT berfirman:

ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةًۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ

Maksud: *"Berdoalah kepada Tuhan kamu dengan merendah diri dan (dengan suara) perlahan-lahan. Sesungguhnya Allah tidak suka kepada orang-orang yang melampaui batas."*[331]

Firman-Nya lagi:

وَٱذۡكُر رَّبَّكَ فِي نَفۡسِكَ تَضَرُّعٗا وَخِيفَةٗ وَدُونَ ٱلۡجَهۡرِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ

Maksud: *"Dan sebutlah serta ingatlah akan Tuhanmu dalam hatimu, dengan merendah diri serta dengan perasaan takut (melanggar perintah-Nya), dan dengan tidak pula menyaringkan suara, pada waktu pagi dan petang dan janganlah engkau menjadi dari orang-orang yang lalai."*[332]

(5) Sedekah

Menurut Ibn Qayyim, keimanan dan kepercayaan kepada Tuhan, memberi sedekah dan bersembahyang, bertaubat dan sentiasa memohon keampunan daripada-Nya, berbuat baik terhadap sesama manusia, memberi pertolongan kepada orang yang memerlukan dan meringankan kesengsaraan orang yang menderita adalah antara metod-metod terapi

---

[329] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan tentang mempertingkatkan kualiti dhikir dengan menjauhkan keadaan tidak tenteram zahir dan batin, menyingkap rahsia sesuatu kepayahan dan kesusahan, menjadikan seorang yang berdhikir itu merasai mudah ketika ditimpa sesuatu kesusahan dan menjadikan hati insani yang muram kepada merasai gembira. Manakala meningkatkan kuatiti dhikir dengancara mempertingkatkan kekerapan dhikir di mana-mana sahaja dalam apa jua keadaan sama ada berdiri, duduk atau berbaring. Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 1, hlm. 423.

[330] Doa sangat penting bagi ketenteraman batin (jiwa). Menerusi doa dapat memupuk rasa optimis dalam diri serta menjauhkan rasa pesimis dan putus asa. Lebih dari itu, doa mempunyai peranan penting untiuk memelihara kesihatan mental dan semangat hidup. Doa mempunyai makna penyembuhan bagi stress dan gangguan kejiwaan. Doa juga mengandungi manfaat untuk pencegahan terhadap terjadinya kegoncangan jiwa dan gangguan kejiwaan. Lebih dari itu, doa mempunyai manfaat bagi pembinaan dan peningkatan semangat hidup, atau dengan kata lain, doa mempunyai fungsi kuratif, preventif dan konstruktif bagi kesihatan mental. Rujuk Zakiah D., (1992), *Doa Menunjang Semangat Hidup*, Yayasan Pendidikan Islam Ruhama, Jakarta.

[331] Surah al-A'rāf, 7: 55.

[332] Surah al-A'rāf, 7: 205.

University of Malaya

kerohanian dan kecekalan hati. Memerihalkan tentang peranan sedekah Allah SWT berfirman:

خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Terjemahan: *"Ambilah (sebahagian) dari harta mereka menjadi sedekah (zakat), supaya dengannya engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk); dan doakanlah untuk mereka, kerana sesungguhnya doamu itu menjadi ketenteraman bagi mereka. dan (ingatlah) Allah Maha Mendengar, lagi Maha mengetahui."*[333]

Menerusi ayat tersebut, secara jelas terkandung di dalamnya suruhan Allah SWT supaya bersedekah (zakat) dan amalan ini berfungsi sebagai amalan yang dapat membersih dan mensucikan hati dari dosa dan akhlak tercela. Allah SWT berfirman lagi:

وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ٩

Terjemahan: "*Dan orang-orang (Ansar) yang mendiami negeri (Madinah) serta beriman sebelum mereka, mengasihi orang-orang yang berhijrah ke negeri mereka, dan tidak ada pula dalam hati mereka perasaan berhajatkan apa yang telah diberi kepada orang-orang yang berhijrah itu; dan mereka juga mengutamakan orang-orang yang berhijrah itu lebih daripada diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam keadaan kekurangan dan amat berhajat. dan (ingatlah), sesiapa yang menjaga serta memelihara dirinya daripada dipengaruhi oleh tabiat bakhilnya, maka merekalah orang-orang yang berjaya.*"[334]

Dalam ayat yang lain Allah SWT berfirman:

فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ وَٱسۡمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيۡرٗا لِّأَنفُسِكُمۡۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ١٦

Terjemahan: *"Oleh itu bertaqwalah kamu kepada Allah sedaya supaya kamu; dan dengarlah (akan pengajaran-pengajarannya) serta taatlah (akan perintah-*

[333] Surah al-Tawbah, 9: 103.
[334] Surah al-Hasyr, 59: 9.

University of Malaya

perintah-Nya); dan belanjakanlah harta kamu (serta buatlah) kebajikan untuk diri kamu. dan (ingatlah), sesiapa yang menjaga serta memelihara dirinya daripada dipengaruhi oleh tabiat bakhilnya, maka merekalah orang-orang yang berjaya."[335]

Manakala dalam kedua-dua ayat yang tersebut di atas, Allah SWT memberi jaminan kejayaan bagi sesiapa yang membelanjakan harta dan berbuat kebajikan serta memelihara diri-Nya dari dipengaruhi sifat bakhil.[336] Keseluruhannya ayat-ayat yang tersebut terkandung dalamnya galakan supaya memperbanyak dan memberi keutamaan terhadap amalan sedekah. Jelas Ibn Qayyim; sesungguhnya bagi amalan bersedekah itu mempunyai pengaruh yang sangat unik untuk menolak bermacam jenis bala. Hal yang demikian berlaku tidak kira sama ada bersumber dari orang yang jahat, zalim bahkan juga yang kafir. Maka sesungguhnya Allah SWT akan menolak berbagai jenis bala daripada menimpanya. Perkara ini dimaklumi oleh kebanyakkan manusia dan diperakui kemujarabannya oleh seluruh penduduk bumi. Beliau turut menukilkan al-Āthār yang menyebut: " bersegeralah untuk bersedekah kerana susungguhnya bala itu tidak dapat melangkaui sedekah"[337]

Ibn Qayyim menukilkan peryataan yang didengari dari Ibn Taimiyyah rh.a. bahawa beliau berkata: Allah SWT mewahyukan kepada Nabi Ibrahim: " Adakah engkau mengetahui mengapa Aku menjadikanmu sebagai "khalīl". Jawab beliau: Tidak, kemudian Dia berkata: Ini adalah kerana engkau sangat suka memberi daripada

---

[335] Surah al-Taghābun, 64: 16.

[336] Menurut Ibn Qayyim terdapat perbezaan antara perkataan "*al-Shuḥḥ*" dan "*al-Bukhl*". Kalimah yang pertama bermaksud; terlalu menjaga terhadap sesuatu dan menyembunyikannya supaya orang tidak meminta dan sangat berkira-kira kerana sukar untuk mendapatkannya serta teragak-agak untuk memberinya. Ia mengakibatkan kebakhilan dan tersembunyi di hati. Sebaliknya kalimah kedua pula bermaksud; keengganan menginfaqkan setelah memperolehi sesuatu, menyukai dan menyimpannya sahaja. Sebelum terjadi sebagai "*al-Shaḥīḥ*" dan setelah terjadi adalah"*al-Bakhīl*". Manakala "*al-Bukhl*" adalah kemuncak dan kepatuhan terhadap "*al-Shuḥḥ*" dan siapa yang bakhil maka dia telah mentaatinya, sekira tidak bakhil maka telah menginkarinya. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 1, hlm. 41-42. Lihat juga, *Ighāthat al-Lahfān*, jld. 1, hlm. 71-72.

[337] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 39-40. Sehubungan dengan ini, terdapat keyataan hadis yang dikeluarkan oleh al-Bukhārī dalam al-Zakāt Bāb: al-Ṣadaqah ᶜalā al-Radd, jld. 3, hlm. 223 dan Muslim, dalam al-Zakāt Bāb: al-Ḥaththth wa Lau bī Shiqqi Tamrah, hadis no.1016, menyebut:

عن عدي بن حاتم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما منكم من أحد إلاَّ سيكلِّمَهُ ربُّهُ ليس بينه وبينه ترجمان, فينظر أيمن منه, فلا يرى إلا ما قدم, وينظر أشأم منه, فلا يرى إلا ما قدم, وينظر ما يديه, فلا يرى إلا النار تلقاء وجهه, فالتقوا النار ولو بشقِّ تمرة"

meminta" Tegas Ibn Qayyim, ini adalah sebahagian daripada sifat Allah SWT yang Maha Tinggi kemulian-Nya.[338]

(6) Taubat dan Istighfar

Taubat menurut Ibn Qayyim bermaksud kembalinya hati insani manusia kepada Allah SWT setelah melakukan kesalahan dan dosa. Kembalinya hati insani manusia ini dilakukan dengan penuh kerelaan, kasih murni, keimanan dan ketaatan kepada Allah SWT sebagai kembali yang sebenar-benarnya iaitu taubat nasuha. Menerusi taubat dari kesalahan dan dosa besar mahupun kecil maka hati insani manusia dapat dibersih dan disucikan daripada kesan-kesan kesalahan dan dosa tersebut.[339]

Oleh kerana pentingnya peranan dan pengaruh taubat terhadap hati insani manusia supaya tidak lagi mengulangi kesalahan dan dosa yang sama, maka Allah SWT memerintahkan supaya kembali kepada-Nya dengan taubat nasuha. Bahkan Allah SWT sangat mengasihi hambanya yang sentiasa bertaubat dan Dia sangat mengasihi hamba-Nya

Sehubungan ini Allah SWT berfirman:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَـٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ

Terjemahan: "Wahai orang-orang yang beriman! bertaubatlah kamu kepada Allah dengan " taubat Nasuha", Mudah-mudahan Tuhan kamu akan menghapuskan kesalahan-kesalahan kamu dan memasukkan kamu ke dalam

---

[338] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menegaskan tentang ketinggian sifat suka memberi dan tidak meminta-minta sebagai suatu perbandingan dan persamaan bagi menunjukkan keistiwewaan hamba yang memiliki. Ujarnya: "فإنه يعطي ولا يأخذ, ويطعم ولا يطعم, وهو أجود الأجودين, وأكرم الأكرمين, وأحب الخلق إليه من اتصف بمقتضيات صفاته, فإنه كريم يحب الكريم من عباده, وعالم يحب العلماء, وقادر يحب الشجعان, وجميل يحب الجمال" Sila rujuk, *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 43.

[339] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 1, hlm. 303. Lihat juga, *Ighāthat al-Lahfān min maṣāyid al-shaiṭān*, jld. 1, hlm. 71-72.

University of Malaya

syurga yang mengalir di bawahnya beberapa sungai, pada hari Allah tidak akan menghinakan Nabi dan orang-orang yang beriman bersama-sama dengannya; cahaya (iman dan amal soleh) mereka, bergerak cepat di hadapan mereka dan di sebelah kanan mereka (semasa mereka berjalan); mereka berkata (ketika orang-orang munafik meraba-raba Dalam gelap-gelita): "Wahai Tuhan kami! sempurnakanlah bagi kami cahaya kami, dan limpahkanlah keampunan kepada kami; Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu."

Allah SWT berfirman lagi:

إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ

Terjemahan: *"Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang Yang banyak bertaubat, dan mengasihi orang-orang Yang sentiasa mensucikan diri."*[340]

Menurut Ibn Qayyim matlamat daripada istighfar pula ialah untuk memohon keampunan daripada Allah SWT agar dihapuskan segala dosa. Ia termasuk juga menghapuskan daripada kesan-kesan dosa pada hati manusia dan menjauhkannya daripada pengaruh kejahatan.[341] Dalam konteks ini Ibn Qayyim menjelaskan bahawa terdapat perbezaan antara taubat dan istighfar. Menurutnya taubat adalah kembalinya hati insani manusia kepada Allah SWT sementara istighfar pula berpisahnya hati daripada kebatilan.[342] Keyataan ini membawa pengertian bahawa hati insani manusia akan dapat kembali kepada Allah SWT setelah dapat memisahkan keterikatannya dengan perbuatan-perbuatan batil yang menyebabkannya berdosa. Selanjutnya, Ibn Qayyim menyatakan bahawa di dalam istighfar mengandungi permohonan kepada Allah SWT agar terhapus dosa-dosa yang lalu manakala di dalam taubat mengandungi permohonan kepada Allah SWT supaya

[340] Surah al-Baqarah, 2: 222.
[341] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min maṣāyid al-shaiṭān*, jld. 1, hlm. 71-72. Lihat juga, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 1, hlm. 307.
[342] Setiap yang bertaubat namun masih lagi melakukan perbuatan-perbuatan yang batil, maka taubat tersebut belum memenuhi kriteria sebagai taubat nasuha. Oleh itu, taubat nasuha mesti disertai dengan istighfar dan tuntutannya. Kedua-duanya perlu dilakukan secara sepadu dan saling menyempurnakan tuntutan kedua-duanya. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 1, hlm. 308. . Lihat juga, *Ighāthat al-Lahfān min maṣāyid al-shaiṭān*, jld. 1, hlm. 71-72.

University of Malaya

melindungi hati insani manusia daripada melekukan perbuatan-perbuatan batil di masa mendatang.[343]

Ibn Qayyim menukilkan, para ulama yang soleh dan ilmuan setiap umat bersetuju dan bersepakat memperakui tentang peranan istighfar dalam menolak kemurungan dan kesedihan serta gangguan kejiwaan. Kenyataan ini dihujahkan kerana kemaksiatan dan keburukan sebagai faktor penyebab penyakit gundah gulana, keresahan, kesedihan, kemurungan, kesempitan jiwa dan segala penyakit hati lain. Bahkan terdapat sebahagian pelaku maksiat, apabila sudah merasa bosan terhadap sesuatu maksiat akan melakukan pelbagai maksiat lain untuk menenangkan jiwa dan membebaskan hati dari kemurungan dan kesedihan tersebut. Menurut Ibn Qayyim, jika demikian kesan dan pangaruh dosa dan maksiat dalam hati maka ubat dan penawarnya hanyalah dengan cara bertaubat dan beristighfar. Sedangkan amalan solat pula berfungsi untuk mententeramkan dan menguatkan jiwa serta mendapatkan kegembiraan dan kesenangan dari Allah SWT.[344] Jelasnya taubat dan istighfar sangat berperanan dan berpengaruh untuk menyembuhkan penyakit-penyakit rohani dan jasmani juga.

3.7 KESIMPULAN

Al-Imam Ibn Qayyim ketika menganalisis konsep al-Quran dan sunnah berkenaan penyakit membahagikannya kepada dua: Penyakit jasmani dan penyakit rohani. Penyakit jasmani melibatkan tubuh kasar manusia manakala penyakit rohani pula melibatkan aspek roh dan kejiwaan serta fakulti-fakulti dalaman manusia.

Pandangan beliau dari aspek anasir yang membawa penyakit juga melibatkan aspek-aspek fizikal seperti pemakanan dan aspek-aspek rohani seperti wujudnya akhlak tercela

---

[343] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 1, hlm. 308. . Lihat juga, *Ighāthat al-Lahfān min maṣāyid al-shaiṭān*, jld. 1, hlm. 71-72.
[344] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 208-209.

University of Malaya

dalam diri seseorang. Sifat-sifat seperti marah, dengki, kikir dan seumpamanya daripada akhlak mazmumah adalah antara penyakit-penyakit rohani yang juga mesti diubati demi memperolehi kesihatan yang sebenarnya. Bahkan Ibn Qayyim memberi penekanan yang amat serius terhadap penyembuhan penyakit aspek ini khususnya penyakit seperti jahil, syak, syubhat dan sebagainya kerana mengakibat kemudharatan dan kesengsaraan yang lebih besar sebagai hamba kepada Allah SWT.

Penyembuhan kepada penyakit rohani ini menurut Ibn Qayyim hendaklah bedasarkan kepada kaedah kerohanian seperti memperteguh hati dan akal dengan meningkatkan kemampuan iman dan ilmu, memperbaik pulih potensi hati dengan taubat nasuha, mempertingkat kecemerlangan diri menerusi amalan memperbanyakkan bersedekah dan seumpamanya. Jelasnya, aspek penyembuhan ini adalah berasaskan kepada pembangunan nilai akhlak mahmudah dan kesungguhan menggarap seluruh daya serta potensi nilai-nilai dalaman diri manusia bagi mengatasi penyakit dan menghindari gejalanya.

University of Malaya

BAB 4: PERUBATAN DAN METODE UMUM TERAPI IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH

4.1 PENGENALAN

Para ulama dan ilmuan yang memikul amanah ilmu sangat diperhatikan oleh Islam. Kedudukan mereka diberi pengiktirafan wahyu dengan keistimewaan ketinggian darjat[1] bahkan diperakui antara golongan yang paling khusyuk terhadap Allah SWT berbanding hamba-hambaNya yang lain.[2] Menyedari hakikat ini, pengkaji dengan rasa rendah diri cenderung untuk melakukan penilaian terhadap khazanah ilmu yang diwariskan oleh mereka. Berdasarkan dapatan hasil kajian yang dilakukan agar dapat turut serta memberi sumbangan ilmiah demi memperkasakan khazanah ilmu sekaligus menganjakkan paradigma ummah kepada budaya kehidupan yang lebih baik. Dalam bab ini, pengkaji berusaha memperhalusi dan menilai karya-karya penulisan Ibn Qayyim bagi mendapatkan fakta-fakta berkaitan metode-metode dan prinsip-prinsip umum terapi menerusi pemikiran perubatan beliau yang sangat bernilai.[3]

---

[1] Surah al-Mujādalah, 58: 11.

[2] Surah Fāṭir, 35: 28.

[3] Dalam beberapa penulisan yang membincangkan tentang bidang perubatan Islam yang lebih dikenali dengan perubatan nabi-nabi ini, terdapat sebahagian ilmuan dan pemikir Islam yang mempertikai kecenderungan penulisan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam bidang perubatan. Fazlurrahman menggariskan tiga objektif terhadap hasil penulisan karya perubatan Ibn Qayyim sebagai; (1) usaha penentangan golongan ortodoks Islam terhadap golongan perubatan musyrik Galen bagi pihak autoriti Rasulullah s.a.w., (2) usaha percubaan sesetengah pihak autoriti ulama untuk menghasilkan ilmu perubatan ringkas dengan memberikan preskripsi-preskipsi yang biasa dan diketahui umum. Kemudiannya dikembangkan menjadi berjilid-jilid yang terkandung banyak hadis-hadis dan (3) usaha mengislamisasikan ilmu perubatan yang sedia ada. Fadzlur Rahman, (1993), *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, S. Abdul Majeed & Co., Kuala Lumpur, hlm. 42-43 dan rujuk (1992), *Kesihatan dan Perubatan Dalam Tradisi Islam Perubahan dan Identiti*, (Terj Wan Mohd. Nor Wan Daud dan Shahrul Amar Abdullah), Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, hlm. 66-67. Pengkaji pula berkecenderungan bahawa Ibn Qayyim al-Jawziyyah menggunakan pendekatan perbahasannya mengenai perubatan dan rawatan penyakit secara ringkas. Beliau menegaskan " وهذا إنما نشير إليه إشارة " bersesesuaian dengan kaedah penulisan kitab *al-Ṭibb al-Nabawī* yang lebih cenderung memberi keterangan berasaskan petunjuk dan panduan Nabi s.a.w. berhubung dengan perubatan dan rawatan, dengan katanya: " فقد أرشد – سبحانه وتعالى – عباده إلى أصول الطب ومجامع قواعده، ونحن نذكر هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبيِّن أن هديه فيه أكمل هدي ". Bahkan dalam keterangan berkaitan pengubatan penyakit jasmani beliau sering memaparkan kaedah yang

University of Malaya

4.2 PANDANGAN UMUM PERUBATAN DAN RAWATAN IBN QAYYIM

Dalam usaha mencari kesembuhan, sebagai seorang muslim amat perlu merujuk kepada kaedah perubatan yang bertepatan dengan tuntutan syarak. Bahkan perlu juga membudayakannya sebagai suatu kaedah pilihan penyembuhan yang terbaik. Hal tersebut kerana jaminan fakta-fakta yang bersumberkan wahyu sangat diyakini kebenarannya dan Allah SWT Maha mengetahui setiap keperluan hamba-hambanya. Merujuk kepada asas sumber rujukan ini, Ibn Qayyim menyatakan bahawa pendekatan yang digunakan dalam penulisan kitab perubatannya sebagai fasal-fasal bermanfaat menerusi panduan Nabi s.a.w. dalam perubatan.[4] (Rujuk Lampiran A)

Sehubungan kenyataan tersebut, Ibn Qayyim memberi nisbah perbandingan antara kaedah perubatan para doktor (*ṭibb al-Aṭibba'*) dengan perubatan nabi. Beliau menjelaskan bahawa perubatan nabi merangkumi prinsip yang menyeluruh (*holistik*)[5] sementara ilmu perubatan saintifik memerihalkan perkara-perkara yang lebih terperinci. Kenyataan ini

---

digunakan oleh para doktor untuk tujuan pengukuhan selagi tidak bertentangan dengan dalil-dalil al-Quran dan al-Sunnah. Di samping itu, beliau juga mengemukan hujah-hujah agama yang saintifik merangkumi rawatan aspek rohani mahupun jasmani. Hal ini membuktikan bahawa dalam penulisan perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah ini terkandung nilai-nilai kerohanian tinggi yang dapat dilihat dalam *al-Ṭibb al-Nabawī* di samping bayak hasil-hasil penulisannya yang lain. Justeru, objektif penulisan dan metodologi perbahasan dan huraian dalam kitab *al-Ṭibb al-Nabawī* tidak boleh disamakan dengan buku-buku tentang perubatan yang perbincangannya adalah lebih khusus dan terperinci seperti *al-Qanūn fī al-Ṭibb* oleh Ibn Sīnā dan *al-Ḥāwī* oleh al-Razī. Bahkan dapat dirumuskan menerusi metode penulisan perubatan beliau sebagai suatu pendekatan gabungan teori perubatan Greek dan hadis-hadis Nabi s.a.w. yang jelas berbeza berbanding penulisan para ilmuan sebelumnya. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Maʿād fi Hadyi Khair al-ʿIbād*, tahkik, takhrij dan taʿlīq oleh Shuʿaib dan ʿAbd al-Qadir al-Arnaūth, Muassasah al-Risālah, Beirut, jld. 4, hlm. 5-10.

[4] Teksnya dicatatkan dengan: " فصول نافعة في هديه صلى الله عليه وسلم في طب الذي تطبَّب به ووصفه لغيره " Keterangan beliau mengenai "*fusul nāfiʿah*" ini, menggambarkan kaedah penyusunan fasal demi fasal, mengandungi ilmu bermanfaat bersandarkan kepada panduan-panduan perubatan yang diamalkan oleh Nabi s.a.w. sendiri dan disifatkan juga kepada yang lain. Ibid, jld. 4, hlm. 5.

[5] Konsep perubatan *holistik* ini tersirat dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, menurut beliau bahawa Allah SWT menurunkan penawar bagi setiap penyakit kecuali mati dan mempermudahkan jalan kesembuhan secara syarak dan usaha manusia. Barangsiapa yang menghendaki untuk berubat dengan jalan yang disyariatkan Allah SWT dan mendapatkan bantuan daripada usaha manusia di samping menjalani urusan tersebut melalui pintunya, maka dia akan memperolehi kesembuhan-Nya. Sebaliknya, sesiapa yang mencari penawar dengan cara yang bertentangan dan dilarang oleh syarak walaupun diuji degan keberkesannya menerusi usaha manusia, maka sesungguhnya dia telah melakukan kesilapan yang besar berubat daripada suatu penyakit dengan penyakit yang lebih parah lagi. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1995), *Rawdāt al-Muḥibbīn wa Nuzhat al-Mushtāqīn*, Komentar Aḥmad Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirūt, hlm. 153.

University of Malaya

ditegaskan oleh beliau selepas memerihalkan secara umum tentang pelbagai kaedah tradisi perubatan, ramuan ubatan, keutamaan dan kesesuaiannya;[6] sebab musabab secara analogi deduktif (*qiyas*), penyaksian (*mushahadah*),[7] pemerhatian (*ta'ammul*),[8] pengamatan (*tadabbur*)[9] dan penemuan ujikaji (*tajribah*)[10] yang dilakukan ke atas binatang dan intuisi yang benar oleh para ilmuan dan doktor.[11]

Apabila diperhalusi kenyataan Ibn Qayyim tentang pendekatan kaedah rawatan dan terapi kerohanian dapat mengubati berbagai penyakit, membuktikan kecenderungan dan peranan beliau untuk mengislamisasikan bidang ilmu perubatan. Selain itu, menerusi usaha dan kesungguhannya juga menjadi suatu tanda aras bagi meletakkan keistimewaan nilai dan ketinggian agama sebagai pusat tumpuan.[12] Bahkan beliau secara jelas menegaskan bahawa

---

[6] Kenyataan Ibn Qayyim al-Jawziyyah ini menggambarkan aliran-aliran yang wujud pada zaman beliau (*firāq al-ṭibb al-thalāthah*) antaranya; menggunakan kaedah ubatan tunggal (*al-adawiyyah al-mufradah)*, ramuan ubatan (*al-adawiyyah al-murakkabah*), makanan diet (*al-aghdhiyyah*). Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, (1992), jld. 4, hlm. 10-11. Sehubungan ini Sulaiman Noordin, (pnyl), meringkaskan tentang sistem-sistem perubatan yang wujud antaranya; perubatan Yunani, perubatan tradisional (perubatan Islam, akupuntur dan ayurveda), perubatan moden (alopati), perubatan homeopati, perubatan naturopati (tabi'ī), perubatan osteopati dan lain-lain lagi. (1995), *Sains Menurut Perspektif Islam*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, hlm. 166, 198-200.

[7] Penggunaan kaedah penyaksian peristiwa (*mushāhadah*) dapat dirujuk contoh penggunaannya oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, (1992), jld. 4, hlm. 68, 97, 101, 116 dan 172.

[8] Perkataan *ta'ammul* (pemerhatian) dalam bahasa Arab merujuk kepada makna perbuatan mengulang-ulang untuk mencapai kepada hakikat dan ketetapan terhadap suatu pandangan (*al-tathabbut*). Lihat Ibn Manẓūr, (1996), *Lisān al-'Arab*, jld. 1, hlm. 212 dan Jubrān Mas'ūd, (1986), *al-Rāid*, jld. 1, hlm. 352.

[9] Perkataan *tadabbur* membawa pengertian berfikir (pengamatan) dan melihat kepada suatu natijah atau kesan akhirnya (*al-tafakkur fī al-'awāqib*). Lihat Ibn Manẓūr, (1996), *Lisān al-'Arab*, jld. 4, hlm. 283 dan Jubrān Mas'ūd, (1986), *al-Rāid*, jld. 1, hlm. 378.

[10] Perkataan *tajribah* bermakna penemuan atau perolehan menerusi ujikaji yang dilakukan. Perkataan ini bayak digunakan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah, namun tidak ditemui kenyataan yang dapat membuktikan beliau menggunakan peralatan dan makmal sebagaimana proses ujikaji yang dilakukan seperti yang terdapat di masa kini. Penggunaan perkataan ini oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dapat dirujuk dalam *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, (1992), jld 4, hlm. 40, 48, 71, 89, 117, 170, 213, 231 dan 232.

[11] Penjelasan beliau tentang perbandingan yang menjadi keutamaan perubatan Nabi teksnya seperti berikut: "من الأدوية التي تشفي من الأمراض ما لم يهتد إليها عقول أكابر الأطباء، و لم تصل إليها علومهم وتجاربهم، وأقيستهم من الأدوية القلبية، والروحانية، وقوة القلب، واعتماده على الله، والتوكل عليه، والالتجاء إليه، والانطراح والانكسار بين يديه، والتذلل له، والصدقة، والدعاء، والتوبة، والاستغفار، والإحسان إلى الخلق، وإغاثة الملهوف، والتفريج عن المكروب....." Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 11. Setelah menjelaskan kaedah yang digunakan dalam perbincangan fasal-fasal rawatan dalam kitabnya dengan bersandarkan kepada panduan-panduan Nabi s.a.w., selanjutnya beliau menegaskan bahawa: "ما فيه من الحكمة التي تعجز عقول أكثر الأطباء عن الوصول إليها"

[12] Hal ini jelas kerana menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah tumpuan perubatan Nabi menjurus kepada aspek dalaman (*'ilāj al-qulūb wa al-arwāḥ*) manakala aspek luaran (*ṭibb al-abdān*) sebagai pelengkap kepada syariat dan dilakukan ketika keadaan memerlukan. Ibid, jld. 4, hlm. 24. Teori praktikal Ibn Qayyim dapat

University of Malaya

perubatan nabi termasuk dalam ilmu hikmah[13] yang kemampuannya tidak dapat dijangkau oleh rasional akal oleh kebanyakan para doktor.[14] Dalam ertikata lain, dapat juga difahami bahawa beliau berpegang teguh kepada prinsip bahawa wahyu adalah sumber rujukan ilmu - termasuk bidang ilmu perubatan - sangat diyakini kebenarannya secara mutlak, mengandungi hikmah dan manfaat yang kadangkala tidak terjangkau oleh akal manusia. Oleh yang demikian, segala panduan dan bimbingan Nabi s.a.w. jelas mengandungi hikmah dan manfaat mencakupi urusan kehidupan manusia sama ada dunia mahupun akhirat.[15]

Sebaliknya timbul pula persoalan, apakah menerusi autoriti perubatan Galen yang cenderung menggunakan ubat-ubatan sebatian, manakala metodologinya pula menerusi jangkaan (hipotesis) atau pengalaman serta pengamatan yang kejelasan natijahnya belum pasti, termasuk pengubatan yang sejajar dengan tuntutan Islam?[16] Merujuk kepada

---

dirujuk ketika beliau menjelaskan tentang dua puluh perkara yang perlu dipelihara oleh doktor dan pengamal perubatan yang cerdik dan sempurna (*ṭabīb al-ḥādhiq dan al-kāmil*) Ibid, jld. 4, hlm. 144.

[13] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan tentang kedudukan *al-ḥikmah* itu terbahagi dua: (1) *'Ilmiyyah* (teori) iaitu penemuan terhadap rahsia perkara-perkara yang tersirat dan mengetahui hubungan antara suatu sebab dan faktor penyebab sama ada secara kejadian dan perintah atau ketentuan dan syarak. (2) *'Amaliyyah* (praktikal). Beliau turut menjelaskan bahawa tiga rukun *al-Ḥikmah* iaitu; Ilmu, berhati-hati dan tenang lawannya adalah jahil, kurang berhati-hati dan gopoh. Tegasnya lagi, terdapat dua jenis *al-ḥikmah* dalam al-Quran. Ia di nyatakan dalam bentuk *mufradah* dan secara bergandingan dengan *al-kitāb*. Perkataan *al-ḥikmah* yang dinyatakan secara berasingan daripada *al-kitāb* dalam al-Quran ditafsirkan sebagai kenabian (*nubuwwah*) dan ilmu al-Quran. *Al-ḥikmah* yang digandingkan dengan *al-kitāb* pula ditafsirkan sebagai sunnah sepertimana tafsiran al-Shāfi'ī dan para imam yang lain. Ia juga membawa maksud ketetapan dengan wahyu dan pendapat ini lebih umum dan masyhur. Sebaik-baik pandangan mengenai *al-ḥikmah* ialah pandangan Mujāhid dan Mālik dengan tafsiran, kebenaran pengetahuan dan beramal dengannya serta menepatinya dalam perkataan dan amalan. Lihat, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2005), *Madārīj al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, al-Maktabah al-'Asriyyah lī al-Tibā'ah wa al-Nasyr, Beirut, jld. 2, hlm. 379-380. Imam al-ṣhāfi'ī mentafsirkan perkataan hikmah yang digandingkan dengan al-Quran sebagai sunnah antaranya ketika mentafsirkan ayat dalam surah al-Baqarah, 2: 129 dan surah Āli 'Imrān, 3:164. Lihat Majdī bin Manṣūr bin Sayyid al-Ṣhūrī, (1995*), Tafsīr al-Imām al-Shāf'ī*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirūt.

[14] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 5.

[15] Menurut Ibn Qayyim, ilmu yang benar adalah berasaskan kepada hujjah al-Quran dan al-Sunnah dan memberi manfaat bagi yang memilikinya. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārīj al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, jld. 2, hlm. 372.

[16] Berdasarkan pengamatan pengkaji, merujuk kepada sistem perubatan konvensional kini maka dapat diperhatikan bahawa haluan dan wawasannya sangat dipengaruhi oleh sistem kolonialisme yang realitinya lebih kepada mengharapkan keuntungan pulangan kewangan. Bahkan ia juga cenderung kepada falsafah sains materialisme-kapitalisme yang memisahkan manusia yang sakit dari penyakit. Pendekatan dalam kaedah perubatannya juga lebih kepada melihat aspek anatomi dan fisiologi dari perspektif fizikal semata-mata. Latihan yang diberikan turut lebih kepada melihat manusia seumpama barang gantian tanpa menghubungkan antara manusia sebagai pesakit dengan penyakit. Sebaliknya, aspek rohani pula dianggap sebagai luar daripada bidang perubatan. Keyataan yang tidak dapat dinafikan bahawa keperluan ubatan hanya sebagai sampingan dan bukan asas terpenting bahkan sebenarnya yang menjadi asas utama dalam perubatan adalah

University of Malaya

persoalan tersebut pengkaji berpandangan bahawa huraiannya dapat dijelaskan menerusi kajian yang dijalankan khususnya melalui penelitian terhadap hasil penulisan bidang perubatan Ibn Qayyim yang berautoriti iaitu *al-Ṭibb al-Nabawī* dalam *Zād al-Maʿād fi Hadyi Khair al-ʿIbād*. Selain itu, penilaian terhadap bahan-bahan rujukan lain yang berkaitan sama ada menerusi hasil penulisan beliau mahupun tokoh-tokoh ilmuan lain juga perlu ditekuni dan dinilai.

Umumnya, pendekatan ilmu perubatan yang digunakan Ibn Qayyim secara keseluruhannya amat cenderung ke arah usaha mengangkasakan prinsip-prinsip perubatan Nabi s.a.w. yang lebih bersifat *holistik* dan sarat dengan hikmah. Namun begitu, beliau turut mengiktiraf metode-metode yang digunakan dalam tradisi ilmu perubatan terdahulu. Hal ini dapat dirujuk khususnya dalam kitab perubatan beliau sama ada melalui pendekatan kaedah terapi penjagaan kesihatan, rawatan mahupun pengubatan yang dikemukakan dan penjelasannya akan diperhalusi dalam perbahasan selanjutnya.

4.3 PROFESION DAN PENGAMAL PERUBATAN

Umat Islam bukan sahaja mewujudkan satu asas yang kukuh untuk sains perubatan moden, malah telah membina satu tugu yang hebat di atasnya. Aspek pembinaan hospital, cara pengurusannya, tatacara merawat pesakit dan akhlak para pengamal perubatan, hubungan antara pengamal perubatan dan pesakit serta batasannya adalah antara perkara penting yang telah disumbangkan oleh sains perubatan Islam. Hakikat ini telah diterima dan dicontohi oleh dunia sains perubatan moden hari ini dan tiada yang membantah kecuali oleh mereka yang tegar kejahilannya.[17] Sehubungan ini, maka perbincangan berkaitan keperluan

---

kemampuan rawatan yang berupaya membangunkan jiwa dan daya tahan tubuh pesakit. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Maʿād fi Hadyi Khair al-ʿIbād*, jld. 4, h1m 4, 12, 17, 66 dan 144. Lihat juga, Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, āl-Īmām āl-Ḥāfiz Aḥmad bin ʿĀlī,(1988), *Fatḥ al-Bārī lī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cet. 2, Dār al-Bayān lī al-Turāth, Kaherah, jld. 10, hlm. 210-211.

[17] Ramli Awang, Zulkiflee Haron dan Mohd Nasir Ripin, (2012), *Sains Tamadun Islam*, Penerbit UTM Press, Universiti Teknologi Malaysia, Johor Bahru, hlm. 88.

University of Malaya

profesion para doktor dan pengamal perubatan antara topik yang menjadi isi perbahasan berikut.

4.3.1 Profesion Perubatan

Perubatan berasal daripada perkataan ubat yang membawa maksud benda yang digunakan untuk menyembuhkan penyakit atau menyihatkan badan. Justeru perubatan memberi erti perihal berubat atau perkara yang berkaitan dengan ubat dan usaha mengubati.[18] Istilah perubatan dalam bahasa Inggeris dikenali dengan perkataan *therapeutics* berasal daripada perkataan Yunani iaitu *therapeuein* bermaksud menyembuh[19] dan diungkapkan dalam bahasa Arab dengan perkataan *al-ṭibb* antara lainnya membawa makna profesion atau ilmu yang berkaitan bidang perubatan dan rawatan. Ia meliputi aspek jasmani dan kejiwaan (*shifā' al-jism wa al-nafs*) serta penjagaan kesihatan (*ḥifz al-ṣiḥah*), perasaan belas kasihan (*al-rifq*), perasaan hati (*ṭawiyyah*), adat kebiasaan (*al-ʿādah*), sihir (*al-siḥr*), nafsu syahwat (*al-shahwah*), keinginan (*al-irādah*) dan keadaan (*al-sha'n*).[20] Perkataan *ṭabīb* pula membawa makna seseorang yang memiliki sifat belas kasihan, bijak dan mahir dengan ilmu yang dikuasainya.[21]

Gelaran *ṭabīb* menjadi kiasan bagi orang yang bijak dan mahir dalam membuat keputusan dan menjatuhkan hukuman antara pihak yang berselisihan.[22] Berpandukan

---

[18] Teuku Iskandar, (2000), *Kamus Dewan*, Edi ke-3, Dewan bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, hlm. 1506.

[19] *Highroads Dictionary – Pronouncing & Etymological*, (1951), Thomas Nelson and Sons Ltd, London, hlm. . Mohamed Hatta Shaharom, (2000), *Perubatan – Psikologi – Islam*, Edi. Ke-2, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, hlm. 3.

[20] Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram bin ᶜAlī āl-Anṣārī, (1995), *Lisān al-ʿArab*, Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī wa al-Muassasāt al-Tarīkh al-ʿArabī, Beirut, hlm. dan Jubrān Masʿūd, (1986), *al-Rā'id: Muʿjam al-Lughawī ʿAṣrī*, Ed. Ke-5, Dār al-ʿIlmi lī al-Malāyīn, Beirut, hlm. . Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Maʿād fi Hadyi Khair al-ʿIbād*, jld. 4, hlm. 135-138

[21] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menghuraikan mengenai profesion perubatan dalam fasal ke-37 iaitu; petunjuk Nabi s.a.w. memilih rawatan daripada doktor yang lebih mahir dan fasal ke-38 iaitu; petunjuk Nabi s.a.w. tentang akibat orang yang merawat sedangkan dia tidak mahir tentang perubatan. Huraian kedua-dua fasal tersebut dijelaskan beliau secara ilmiah dengan menggunakan pendekatan aspek bahasa, fiqh dan perubatan. Ibid, jld. 4, hlm. 132-146.

[22] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, hlm. dan Jubrān Masʿūd, *al-Rā'id: Muʿjam al-Lughawī ʿAṣrī*, hlm. . Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Maʿād fī Hadyi Khair al-ʿIbād*, jld. 4, hlm. 135-138.

University of Malaya

kenyataan maksud dan kiasan tersebut dapat menjelaskan tentang kemulian profesion perubatan bahkan pengetahuan mengenainya adalah sebahagian daripada ilmu Allah SWT yang menghubungkan kebesaran dengan ciptaan-Nya. Jelas, bahawa amalan perubatan membawa manusia dekat kepada belas kasihan Allah SWT bahkan sebagai suatu ibadat dan kebajikan selain daripada sebahagian bidang kerjaya untuk mencari rezeki.

Profesion perubatan harus beroperasi mengikuti lunas-lunas rahmat Allah SWT tanpa menimbulkan sebarang permusuhan atau membuat apa-apa hukuman. Begitu juga, tidak memadai hanya sekadar menjadikan keadilan sebagai matlamat tetapi perlu bersifat belas kasihan dalam apa jua situasi dan keadaan. Kriteria ini seperti dijelaskan Ibn Qayyim sebagai suatu keperluan yang seharusnya dimiliki oleh mereka yang menyandang bidang kerjaya perubatan.[23] Status profesion ini juga tidak seharusnya tunduk kepada tekanan sosial yang di sebabkan oleh permusuhan atau perselisihan peribadi, politik mahupun ketenteraan. Hakikat yang perlu difahami bahawa setiap kepimpinan yang bebas dari kejahilan akan dapat mengekalkan keutuhan, ketelusan dan ketulusan profesion perubatan serta melindungi kedudukannya dari permusuhan dan perseteruan. Realiti ini tersirat dalam kenyataan Ibn Qayyim ketika menghuraikan hadis yang mengandungi arahan Nabi s.a.w. sendiri selaku pemimpin agung ketika menziarahi pesakit supaya menghantarnya menemui *ṭabīb* yang memiliki kepakaran.[24]

Menyediakan perkhidmatan perubatan dan keperluan pakar bidang adalah satu tuntutan agama ke atas masyarakat, iaitu fardu kifayah yang mesti disempurnakan bagi pihak masyarakat oleh anggota-anggotanya untuk mempelajari ilmu perubatan.[25]

---

[23] Kriteria "التلطف بالمريض، والرفق به، كالتلطف بالصبي" seperti yang disenaraikan oleh Ibn Qayyim sebagai asas yang perlu dimiliki oleh mereka yang layak digelar sebagai doktor dan pengamal perubatan yang cerdik lagi sempurna. Ibid, jld. 4, hlm. 144.

[24] Ibid, jld. 4, hlm. 132-134.

[25] Imam al-Ghazāli menegaskan bahawa profesion perubatan itu sebagai; *"fardu kifayah, satu tugas yang mesti dilakukan oleh sesetengah ahli di dalam sesebuah masyarakat. Amalan ini lazim dilakukan kerana*

University of Malaya

Kenyataan ini diisyaratkan Ibn Qayyim dengan sandaran beberapa hadis[26] dan perumpamaan[27] dalam fasal petunjuk Nabi s.a.w. memilih rawatan daripada doktor yang lebih mahir. Turut menjadi tanggungjawab pemerintah untuk memastikan profesion perubatan dan pengamalnya memiliki kepakaran bagi memenuhi tuntutan keperluan sesebuah tempat atau negara.[28] Dalam Islam, beban tugas ini bukan hanya sebagai tanggungjawab pemerintah negara[29] bahkan perubatan adalah satu keperluan agama bagi sesebuah masyarakat.[30]

---

keperluan kesihatan adalah satu keperluan asas. Jika kesihatan terjejas, apa jua di dunia ini tidak dapat dinikmati."

[26] Hadis riwayat Imam Malik daripada Zayd bin Aslam bahawa seorang lelaki terluka sehingga bergumpal darah nya semasa hayat Rasulullah s.a.w. dan lelaki tersebut telah memanggil dua orang lelaki dari kalangan Banī Anmār. Kedua-duanya memandang kepada Rasulullah s.a.w. dan beliau berkata kepada mereka. " Siapa di antara kalian berdua yang memiliki kepakaran?" bertaya lelaki tersebut bahawa apakah dalam bidang perubatan ada istilah lebih baik wahai Rasulullah? Maka Baginda s.a.w. menjawab: " Tentu, kerana Allah yang menurunka sakit dan Dia juga yang menurunkan ubat dan penawar." Lihat Imam Malik, al-Muwaṭṭa' , jld. 3, hlm. 328 dengan syarah al-Zarqānī dan hadis adalah mursal. Ibn Qayyim turut menyandarkan dengan bayak hadis-hadis lain seumpamanya, antaranya diriwayatkan oleh Amru bin Dinār dan Hilāl bin Yasaf. Hadis-hadis tersebut juga dikeluarkan oleh Aḥmad, al-Ṭayālīsī, āl Ṭābrānī, al-Baihāqī dan Ibn Khuzaimah dalam kitab al-Tawakkul. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 132-133.

[27] Tegas Ibn Qayyim al-Jawziyyah bahawa begitu juga dengan ahli fatwa dan petunjuk arah qiblat amat perlu memiliki kepakaran dalam bidang masing-masing. Hal yang demikian kerana ia selari dengan tuntutan dan memenuhi kehendak syariat, fitrah dan rasional.

[28] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan kepimpinan Nabi s.a.w. yang perlu diteladani ketika memerintahkan supaya pesakit yang diziarahi oleh beliau diutus kepada ṭabīb yang memiliki kepakaran. Kiasannya seumpama keperluan terhadap mufti dan penunjuk arah yang mahir dan pakar. Kenyataan tersebut juga dapat dirujuk kepada kriteria yang disenaraikan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah sebagai asas yang perlu dimiliki oleh mereka yang layak digelar sebagai doktor dan pengamal perubatan yang cerdik lagi sempurna. Ibid, jld. 4, hlm. 132-133 dan 143.

[29] Adalah menjadi kewajipan negara juga untuk memilih calon-calon yang sesuai dari kalangan pemuda-pemudi tempatan untuk dilatih bagi memenuhi tuntutan dan keperluan bidang perubatan. Tanggungjawab yang jelas ialah menubuhkan sekolah, fakulti, klinik, hospital dan institusi yang dilengkapkan dengan peralatan dan kakitangan yang secukupnya untuk tujuan tersebut.

[30] Hubungan yang dapat dilihat dari aspek agama bahawa apa jua yang diperlukan untuk sesuatu keperluan, maka secara tidak langsung ia akan menjadi keperluan. Oleh itu, pengecualian dari sesetengah hukum umum harus diberikan bagi membolehkan pelaksanaan dalam pengajaran dan pembelajaran bidang perubatan beroperasi dengan baik. Sebagai contoh, pemeriksaan rapi badan manusia sama ada hidup atau mati dibenarkan dan boleh dilakukan tanpa mencabuli kehormatan seseorang dan perlu juga melakukannya dengan rasa penuh ketaatan kepada agama serta menyedari hakikat kehadiran Allah SWT pada setiap masa dan keadaan. Untuk tujuan pengubatan, para doktor dan pengamal perubatan dibenarkan melihat bahagian tubuh yang tertutup dan juga bahagian yang sensitif (sulit). Kelonggaran ini dibuat berdasarkan kaedah ilmu hukum (larangan diketepikan bila perlu) dan menepati ajaran Islam yang membolehkan untuk melakukannya tanpa penyelewengan niat. Pada zaman awal Islam pasukan perubatan wanita menyertai tentera Rasulullah s.a.w di medan pertempuran untuk merawat tentera yang tercedera dan membalut luka di mana-mana juga bahagian badan. Alasan ini dapat dijadikan hujah bahawa pendapat di atas tiada keraguan lagi atau menimbulkan perselisihan pendapat. Keperluan untuk mengimport kepakaran perubatan dari kalangan orang bukan Islam untuk mengubati orang Islam hanya boleh diputuskan berdasarkan keadaan pesakit dan keupayaan doktor.

University of Malaya

Hakikat memelihara keselamatan nyawa seseorang pada dasarnya adalah matlamat utama yang perlu dicapai. Menjelaskan hal ini Ibn Qayyim membincangkan tahap kepakaran yang perlu dimiliki oleh para doktor dan pengamal perubatan serta hukum-hukum berkaitan kecuaian yang dilakukan menurut pandangan syarak.[31] Namun, bagi merealisasikan matlamat tersebut perlu disertakan dengan rasa tanggungjawab untuk menjaga kehormatan, kemuliaan dan perasaan pesakit. Bahkan tidak layak sama sekali perlakuan yang mencabuli sentimen dan anggota tubuhnya. Seorang pesakit berhak menerima layanan yang sebaiknya, mendapat penjagaan rapi di samping sentiasa berasa selamat ketika bersama para doktor dan pengamal perubatan. Keistimewaan dengan diberikan kelonggaran dan pengecualian terhadap sesetengah hukum umum perlu disertai rasa dan sikap penuh tanggungjawab di samping menjalankan tugasnya dengan teliti dan cemerlang di bawah pemerhatian Allah SWT. Kecemerlangan itu memerlukan hakikat kesedaran seorang hamba yang menyembah Allah SWT seolah-olah dia melihat-Nya. Walau tidak dapat melihat-Nya tetapi Allah SWT sentiasa melihat hamba-Nya.[32] Sehubungan dengan profesion perubatan ini Ibn Qayyim membahaskan dalam beberapa fasal khusus beserta ceraiannya mengenai kepentingan, kedudukan, kepakaran, keistimewaan dan tanggungjawab yang perlu dimiliki bagi mereka yang berkecimpung dalam profesion ini.[33]

Semenjak dahulu lagi negara Islam mengambil kepakaran doktor Kristian dari Jundishapur untuk bekerja dan memberi layan yang baik terhadap mereka. Tambahan lagi, pemandu jalan Rasulullah s.a.w. semasa peristiwa hijrah ialah Abdullah bin Uraikit yang bukan beragama Islam dipilih kerana kejujurannya dan juga pengetahuan yang baik mengenai selok belok jalan yang dilalui.

[31] Pengklasifikasian kepakaran para doktor dan pengamal perubatan yang dihubungkan dengan kadar kecederaan atau kematian pesakit disebabkan kelalaian atau kecuaian menurut pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dibahagikan kepada lima kategori , *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 139-141.

[32] Kandungan maksud hadis diriwayatkan oleh Muslim, Saḥīḥ, dalam kitāb al-Imān, no. 8.

[33] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 132-135 (fasal 37 iaitu; petunjuk Nabi s.a.w. memilih rawatan daripada doktor yang lebih mahir) dan hlm. 136-148 (fasal 38 iaitu; petunjuk Nabi s.a.w. tentang akibat orang yang merawat sedangkan dia tidak mahir tentang perubatan).

University of Malaya

4.3.2 Keprofesionalan Pengamal Perubatan

Sebagai panduan asas bagi para doktor dan pengamal perubatan, terlebih dahulu Ibn Qayyim ketika menjelaskan definisi *ṭabīb* dari aspek tugasnya menyatakan bahawa antara peranan para doktor dan pengamal perubatan ialah:[34]

(1) memisahkan sesuatu yang gabungannya membahayakan tubuh atau menggabungkan sesuatu yang pemisahannya membahayakan tubuh.

(2) mengurangkan sesuatu yang peningkatannya membahayakan tubuh atau menambahkan sesuatu yang pengurangannya membahayakan tubuh.

(3) mengembalikan kesihatan tubuh yang telah hilang atau menjaga kesihatannya dengan cara-cara tertentu atau yang serupa dengannya.

(4) merawat penyakit yang ada dengan memberi anti atau penawarnya.

(5) mengeluarkan penyakit atau menolak timbulnya penyakit itu dengan tindakan mencegah sebelum berlaku.

Menelusuri tugas dan peranan tersebut, Ibn Qayyim membincangkannya dalam fasal keperluan perubatan dan rawatan yang menurut beliau selayaknya diperolehi daripada pengamal perubatan yang mahir. Sebaliknya dalam ikhtiar untuk memenuhi tuntutan tersebut perlu menghindari daripada mendapatkan khidmat mereka yang tidak memiliki kamahiran. Hal yang demikian telah memberi ruang pengkaji untuk menjelaskan kepentingan status keilmuan dan perwatakan yang perlu dimiliki oleh setiap pengamal yang berkecimpung dalam bidang perubatan. Secara ringkasnya pengkaji membahagikan tiga kategori tahap keilmuan para pengamal perubatan menurut pandangan Ibn Qayyim iaitu:

(1) *Ṭabīb ḥādhiq kāmil* adalah doktor dan pengamal perubatan yang tergolong dalam kategori yang memiliki kebijaksanaan lagi sempurna pengetahuannya dalam bidang

[34] Ibid, jld. 4, hlm. 9, 10 dan 144. Pembahagian kepada tiga kategori tersebut juga berdasarkan kepada perbincangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengenai dua puluh ciri yang perlu dimiliki oleh para doktor dan pengamal perubatan yang bijak (*ṭabīb ḥādhiq*).

University of Malaya

perubatan dan rawatan fizikal (*ṭibb wa ʻilāj al-ṭābīʻah*), dan penyakit kejiwaan (*ṭibb wa ʻilāj al-qulūb wa al-arwāḥ).*[35]

(2) *Niṣf ṭabīb* adalah doktor dan pengamal perubatan yang memiliki kebijaksanaan dalam bidang perubatan dan rawatan fizikal (*ṭibb wa ʻilāj al-ṭābīʻah*), namun masih memiliki kekurangan dan tiada pengalaman dalam merawat penyakit kejiwaan (*ṭibb wa ʻilāj al-qulūb wa al-arwāḥ).*[36]

(3) *Mutaṭābbib qāṣir* adalah doktor dan pengamal perubatan yang tidak memiliki kemahiran dan kelayakkan sebaliknya mendakwa dirinya memiliki kemahiran bahkan sesetengahnya sebagai palsu. Ibn Qayyim menjelaskan bahawa kategori ini mewakili para doktor dan pengamal perubatan yang tidak berusaha mengubat atau merawat pesakit dengan cara memerhatikan aspek kejiwaan, meneliti kesihatan hati dan tubuh secara keseluruhan, tidak berupaya menguatkan mental dengan mengajak kepada sikap jujur, berbuat baik dan ihsan serta meminggirkan matlamat menuju Allah SWT dan hari akhirat.[37]

---

[35] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan ciri *ṭabib ḥādhiq* perlu memiliki ilmu dan pengalaman tentang penyakit kejiwaan kerana keberkaitan hubungan yang kuat antara elemen fizikal dan kerohanian dalam diri manusia. Hal ini dihujahkan juga berdasarkan kepada pendekatan kronologi perbahasan kategori tersebut dilakukan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah selepas membincangkan jenis-jenis *ṭabīb* dan kepelbagaian profesion perubatan yang terdapat pada zaman beliau. Menerusi ceraian fasal ke-38 dalam huraian tentang ciri-ciri *ṭabib ḥādhiq* yang mencapai tahap sebagai *al-kāmil* ditegas menerusi catatan teksnya: " والطبيب إذا كان عارفاً بأمراض القلب والروح وعلاجهما كان هو الطبيب الكامل " Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Maʻād fī Hadyi Khair al-ʻIbād*, jld. 4, hlm. 142 dan 144.

[36] Menjelaskan kategori ini Ibn Qayyim berpandangan: " والذي لا خبرة له بذلك – بأمراض القلب والروح وعلاجهما – وإن كان حاذقاً في علاج الطبيعة وأحوال البدن نصف الطبيب " Ibid, jld. 4, hlm. 144.

[37] Kenyataan Ibn Qayyim al-Jawziyyah ketika menjelaskan kriteria selayaknya tidak dimiliki oleh para doktor dan pengamal perubatan sehingga dikategorikn sebagai *mūṭābbīb qāṣīr* dicatatkan dalam teksnya: " وكل الطبيب لا يداوي العليل، بتفقد قلبه وصلاحه، وتقوية روحه وقواه بالصدقة، وفعل الخير، والإحسان، والإقبال على الله والدار الآخرة، فليس بالطبيب، بل مطبب قاصر " Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Maʻād fī Hadyi Khair al-ʻIbād*, jld. 4, hlm. 144. Menyakinkan hal ini beliau menekankan bahawa kaedah rawatan terbaik bagi penyakit antaranya menerusi anjuran terhadap perlakuan baik, berbuat ehsan, berdhikir, berdoa, bersikap tunduk dan patuh kepada Allah SWT, kembali bertaubat kepadaNya. Pendekatan menerusi kaedah tersebut sangat berpengaruh untuk menghapuskan punca-punca penyakit dan memperolehi kesembuhan berbanding rawatan menggunakan ramuan ubatan biasa. Walau bagaimana pun ia sangat bergantung kepada faktor kesedian diri dan keyakinan serta kepercayaan untuk sembuh dan manfaat menerusi kaedah kerohanian tersebut.

University of Malaya

Memperincikan ciri-ciri lain yang perlu dimiliki Ibn Qayyim turut menyenaraikan dua puluh perkara yang perlu diperhatikan oleh para doktor atau pengamal perubatan yang profesional dan bijak dalam usaha merawat dan mengubati pesakit.[38] Pengkaji mendapati terdapat beberapa kriteria umum yang perlu dan selayaknya dimiliki oleh para doktor dan pengamal perubatan menurut pandangan Ibn Qayyim antaranya:

(1) Keimanan

Dalam memahami maksud berkaitan hadis-hadis bahawa setiap penyakit ada penawarnya, Ibn Qayyim cenderung menginterpretasikannya secara umum dan bukan umum yang dikehendaki dengannya makna khusus. Pendekatan memahaminya secara umum bermaksud semua penyakit ada penawarnya termasuk penyakit yang mengakibatkan kematian dan tidak dapat disembuhkan oleh para *ṭabīb*.[39] Kefahaman ini secara tidak lansung memperakui bahawa ilmu perubatan adalah hikmah pemberian Allah SWT kepada hambanya yang terpilih untuk mengetahui berbanding orang lain yang tidak diizinkan untuk mengetahuinya sesuai dengan lafaz hadis " علمه من علمه وجهله من جهله " [40] Justeru, para doktor dan pengamal perubatan perlu memiliki kepercayaan dan keyakinan tinggi terhadap kekuasaan Allah SWT sebagai penyembuh mutlak yang menurunkan penawar bagi setiap

[38] Ibid, jld. 4, hlm. 142-145.
[39] Ibid, jld. 4, hlm. 14.
[40] Hadis riwayat Aḥmad, jld. 1, hlm. 377, 413 dan 453 dan hadis ini disahihkan dalam al-Ṣaḥīhah no. 451. Memerihalkan kesempurnaan hikmah Allah SWT dan rububiyyahNya Ibn Qayyim al-Jawziyyah menegaskan bahawa selain memberi ujian kepada hamba-hambanya dengan pelbagai penyakit, Allah SWT juga membantu dengan sesuatu yang mengembirakan mereka dengan ramuan ubatan dan penawar. Sebagaimana mereka diuji dengan dosa namun Allah SWT memberi pertolongan dengan taubat, pelbagai amalan kebaikan yang meleburkan dosa dan pelbagai cubaan serta musibah yang dapat menggugurkan kesalahan. Tegas beliau lagi, bahawa Allah menguji hamba-hambaNya dengan adanya kekuatan ghaib berunsur kejahatan dari gangguan syaitan, namun sebaliknya Allah SWT juga membantu hamba-hambanya juga dengan pasukan ghaib berunsurkan kebaikan dari kalangan para Malaikat. Allah SWT menguji umat dengan syahwat dan membantu dengan pelbagai cara memenuhi kehendak syahwat yang dibenarkan syarak dan peraturanNya. Setiap kali Allah SWT menguji hamba-hambaNya dengan sesuatu hal maka Dia akan memberi pertolongan dengan hal lain untuk menghadapi dan mengatasi ujian tersebut. Walau bagaimana pun menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah akan tetap ada perbezaan tingkatan berkaitan ilmu dan kefahamannya dalam kalangan hamba-hambaNya begitu juga dengan cara memperolehi ilmu dan kaedah untuk sampai kepadanya. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 134-135.

University of Malaya

penyakit. Di samping bertunjangkan keimanan yang jitu perlu juga menunaikan segala hak-hak Allah SWT, menyedari keagungan-Nya, mentaati perintah dan menjauhi larangan-Nya sama ada dalam suasana yang tersembunyi atau terbuka di khalayak ramai.

(2) Keilmuan

Ibn Qayyim mendefinisikan ilmu sebagai pemindahan gambaran sesuatu yang diketahui dari luar dan penetapannya dalam diri seseorang.[41] Merujuk kepada pernyataan beliau ini dapat dihujahkan bahawa:

(i) Ilmu melibatkan aktiviti pancaindera yang melaluinya berlaku pemindahan gambaran tentang sesuatu yang diketahui dari luar diri seseorang. Justeru, ilmu merujuk kepada sumber yang tertinggi iaitu wahyu. Kenyataan ini menjelaskan bahawa Allah SWT berperanan sebagai sumber sebenar ilmu termasuk juga ilmu perubatan.

(ii) Penetapan ilmu dalam diri seseorang menjelaskan kepentingan peranan manusia untuk mengerah daya usahanya bagi mendapatkan ilmu dari sumber yang dipercayai.[42]

---

[41]Ujar Ibn Qayyim menerangkan maksud ilmu itu "نقل صورة المعلوم من الخارج وإثباتها في النفس" Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *al-Fawāid*, tahkik Saʿīd al-Laḥḥām, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beirut, hlm. 97.

[42] Syed Muhammad Naquib al-Attas menjelaskan ilmu sebagai: " *Starting from the fact that God is its Original Saurce, knowledge is defined as the arrival of the meaning (ma^{c}nā) of a thing or an object of knowledge in the soul of the subject; and simultaneously, from the fact that the subject or the seeker of knowledge is the soul's arrival (wuṣūl) at the meaning of thet thing or the object of knowledge.* " Menurut Wan Mohd Nor Wan Daud ketika menterjemahkan definisi ilmu menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas menyatakan bahawa *" merujuk kepada Allah sebagai asal segala ilmu, ia (ilmu) adalah ketibaan makna sesuatu ke dalam diri seseorang. Apabila merujuk kepada diri sebagai pentafsir, ilmu adalah ketibaan diri seseorang kepada makna tentang sesuatu.*" Selanjutnya beliau turut mengulas dengan menyatakan bahawa takrif ilmu yang dijelaskan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas amat lengkap dan membayangkan peranan Allah SWT sebagai sumber sebenar ilmu serta diri manusia sebagai makhluk aktif dalam usaha mendapatkan ilmu. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, (1980), *The Conceptof Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. An address to the Second World Conference on Muslim Education, Islamabad, Pakistan, (1980); Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), second impression, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 17, Wan Mohd Nor Wan Daud, (1997), Cet. ke-3, *Penjelasan Budaya Ilmu*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala lumpur, hlm. 41.

University of Malaya

Selanjutnya Ibn Qayyim menjelaskan bahawa ilmu yang sahih mesti bersumberkan al-Quran dan Sunnah serta bertepatan dengan apa yang tersemat dalam diri dan sesuai dengan realiti.[43] Beliau menambah lagi bahawa ilmu ialah apa yang disokong oleh dalil dan bermanfaat seperti yang dibawa oleh Rasulullah s.a.w.[44] Menerusinya, Ibn Qayyim berpegang kepada prinsip bahawa setiap ilmu yang disandarkan kepada Nabi s.a.w. mestilah bersifat benar dan bermanfaat. Justeru, antara tiga aspek yang perlu diperhatikan sebagai memenuhi kriteria ilmuan para doktor dan pengamal perubatan iaitu;

i. Sumber perolehan ilmu yang sahih (wahyu).

ii. Peranan daya usaha (manusia).

iii. Hasil yang baik dan bersesuaian (sumber alam).

Keperluan ini menggambarkan tiga dasar hubungan antara manusia dengan pencipta, sesama manusia dan alam semesta yang sentiasa perlu dipelihara bagi memperolehi kemanfaatan dan keselamatan.[45]

Selaras dengan kepentingan ilmu dalam profesion perubatan ini Ibn Qayyim turut memerihalkan betapa perlunya para doktor dan pengamal perubatan memiliki kesempurnaan ilmu pengetahuan dan kebijaksanaan. Keperluan ini menurutnya mencakupi bidang perubatan dan rawatan fizikal dan penyakit kejiwaan sehingga semampunya mencapai tahap doktor atau pengamal perubatan yang bijaksana lagi sempurna (*Ṭabīb*

---

[43] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan tentang ilmu yang sahih sebagai: "الثابت في النفس مطابق للحقيقة في نفسه", *Madārīj al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, jld. 2, hlm. 372.

[44] Ibn Qayyim al-Jawziyyah turut menekankan asas kemanfaatan sebahagian daripada tanda bagi hakikat ilmu yang sahih "العلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول". *Madārīj al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, jld. 2, hlm. 372.

[45] 'Abd al-Razzāq Ashrāf Kaylāni, (1992), *Al-Haqā'iq al-Tibbiyyah fi al-Islām*, Maktabah al-Risālah al-Hadithah, Ammān, hlm.16-21, 46-54 dan 68-72. Pendekatan beliau ketika menghuraikan tentang hadis-hadis berkaitan perubatan dan penjagaan kesihatan, dilihat dari aspek kebenaran dan dasar perubatan Islam adalah menepati realiti keperluan masyarakat dan hasil pencapaian teori praktikal bidang perubatan moden.

University of Malaya

ḥādhiq kāmil). Tegas beliau ketika menyenaraikan dua puluh ciri yang perlu ada pada pengamal perubatan yang bijaksana (*ṭabīb ḥādhīq*):[46]

> " أن يكون له خبرة باعتلال القلوب والأرواح وأدويتها، وذلك أصل عظيم في علاج الأبدان، فإن انفعال البدن وطبيعته عن النفس والقلب أمر مشهود، والطبيب إذا كان عارفا بأمراض القلب والروح وعلاجهما، كان هو الطبيب الكامل."
>
> Maksud: "*Seorang pakar (al-tabib al-kāmil) perlu berpengalaman (menguasai) tentang penyakit kejiwaan dan kerohanian serta rawatannya, keperluan ini sebagai landasan utama dalam bidang rawatan penyakit berkaitan fizikal. Sesungguhnya tindak balas yang berlaku pada tubuh badan adalah pengaruh daripada jiwa dan hati. Hal ini telah terbukti kebenarannya, Jika seorang doktor menguasai perihal penyakit kejiwaan dan kerohanian serta rawatannya maka layak digelar sebagai doktor yang sempurna*."[47]

Para doktor dan pengamal perubatan wajib memiliki asas ilmu syar'iyyah dan fiqhiyyah. Kemahiran tersebut dapat membantu ketika memberi nasihat kepada pesakit. Penguasaan tentang hukum Islam amat diperlukan dalam rawatan penyakit jasad dan jiwa. Ditambah lagi dengan pengetahuan tentang isu-isu semasa seperti perancangan keluarga dan amal ibadah seperti solat, puasa serta perlaksanaan fardhu haji dan sebagainya.

Di samping itu juga, seseorang yang bergelar doktor atau pengamal perubatan selayaknya mempunyai kecenderungan dan minat dalam bidang pengkajian ilmu perubatan itu sendiri. Sifat-sifat yang ada pada dirinya seperti malas atau rajin, berilmu atau jahil pasti akan memberi kesan terhadap kesihatan pesakit yang dirawatnya. Sebagaimana golongan miskin jelas mempunyai hak ke atas mereka yang kaya, begitu juga halnya dengan pesakit pasti mempunyai hak ke atas masa yang perlu diluangkan oleh para doktor dan pengamal

---

[46] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 144-145. Rujuk juga pernyataan 'Abd al-Malik bin Ḥabīb al-Andalūsī al-Albīrī, ketika menjelaskan tentang keperluan integrasi ilmu oleh para doktor dan pakar perubatan, dan keperluan memahami tuntutan dan sandaran hadis ketika merujuk bidang ilmu perubatan. Ujarnya: " وقد اعتمد هذه النظرية الأطباء المسلمون، وكل من كتب في الطب بما في ذلك أولئك الأعلام من المحدثين والفقهاء الذي كتبوا في الطب النبوي من أمثال عبد الملك بن حبيب، والإمام علي الرضا، وابن القيم، والذهبي، والسيوطي والموفق البعدادي، والكحال ابن الطرخان الحموي" (1993), *al-Ṭībb al-Nabawī*, Dār al-Qalam, Dimashq, hlm. 25-29.

[47] Ibid, jld. 4, hlm. 144 dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2006), *al-Ṭibb al-Nabawiy: Berubat Mengikut Nabi s.a.w. Terapi Alternatif Bagi Orang Islam*, (Terj.) Mohd Rifqi Zainuddin, Jasmin Enterprise, Kuala Lumpur, hlm. 178.

University of Malaya

perubatan. Pengajian dan pengkajian sangat diperlukan bagi tujuan memperlengkapkan diri sebaik mungkin terhadap profesion ini. Para doktor dan pengamal perubatan perlu menyedari bahawa menuntut ilmu yang dilakukannya mengandungi dua tujuan iaitu;

(i) membawa kesan yang positif dalam bidang rawatan atau terapi, dan[48]

(ii) menyempurnakan matlamat untuk lebih tenang beribadah kepada Allah SWT.[49]

(3) Hikmah dan berbudi pekerti luhur

Menyentuh kedudukan hikmah dalam perubatan Nabi, Ibn Qayyim berpandangan bahawa pemikiran rasional para doktor tidak mampu untuk mencapainya.[50] Berdasarkan kepada peryataan ini, dapat di fahami bahawa terdapat jurang nisbah yang begitu besar antara perubatan kebanyakan para doktor berbanding hikmah yang terkandung dalam perubatan Nabi. Analogi perbezaannya seumpama perubatan golongan yang lemah berbanding perubatan kebanyakan para doktor. Oleh yang demikian, para doktor dan pengamal perubatan yang ikhlas berkhidmat kerana Allah SWT dan patuh kepada ajaran dan bimbingan yang dibawa oleh Nabi s.a.w. akan memperolehi ilmu dan kefahaman baik yang sangat bermanfaat buat dirinya bahkan juga membawa banyak kebaikan terhadap orang lain.[51]

Berdasarkan kenyataan di atas juga, terkandung maksud bahawa wahyu sebagai sumber utama yang kebenarannya dalam bentuk fakta dan bersifat mutlak jelas terjamin dari diungkap secara sia-sia[52] bahkan mengandungi hikmah dan manfaat yang tidak

---

[48] Rujuk surah Ṭāha, 20: 114 dan Mujādalah, 58: 11.

[49] Rujuk surah Fāṭir, 35: 28.

[50] Kenyataan Ibn Qayyim yang menjelaskan perkara ini: "ما فيه من الحكمة التي تعجز عقول أكثر الأطباء عن الوصول إليها" Selanjutnya beliau menegaskan dengan ungkapan: "وأن نسبة طبهم إليها كنسبة طب العجائز إلى طبهم". Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 5.

[51] Jelas Ibn Qayyim al-Jawziyyah: "العلم ما قام عليه الدليل والنافع منه ما جاء به الرسول". Lihat Surah al-Anbiyā, 21:107 dan Surah al-A'rāf, 7: 52

[52] Lihat Surah al-Najm, 53: 3-4.

University of Malaya

terjangkau oleh keterbatasan mahupun keupayaan akal manusia.[53] Oleh itu, dapat dipastikan bahawa apa jua yang datang daripada Nabi s.a.w. sama ada menerusi percakapan, perbuatan dan perakuan beliau semestinya memberi manfaat dan diyakini kebenaran dan kemujarabannya.[54]

Penjelasan tentang hikmah yang dikemukan oleh Ibn Qayyim diperkemaskan lagi dengan pandangan al-Rāghib al-Aṣfahānī sebagai penemuan kebenaran dengan menggunakan ilmu dan akal fikiran. Hikmah yang datang daripada Allah SWT adalah pengetahuan tentang perkara-perkara dan penciptaannya dalam bentuk yang paling rapi dan yang datang daripada manusia pula adalah pengetahuan tentang apa yang wujud dan melakukan kebaikan-kebaikan.[55] Syed Muhammad Dawilah al-Edrus melihat dari aspek kesan terhadap perlakuan menegaskan bahawa hikmah menandakan apa yang menghalang atau menyekat seseorang daripada kelakuan yang tidak elok. Menurut beliau kekata ini terbit daripada *ḥikmatun* yang menggambarkan:

(1) Penyesuaian kepada apa yang dijangka sebagai kelakuan yang terbaik.

(2) Bentuk penghalang yang menghalang pemiliknya daripada bergelumang dengan kelakuan yang jahat.

---

[53] Jelas Ibn Qayyim al-Jawziyyah: "العلم ما قام عليه الدليل والنافع منه ما جاء به الرسول". Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2005), *Madārīj al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, jld. 2, hlm. 372.

[54] Pengkaji berpandangan bahawa ilmu perubatan yang bersumberkan wahyu terkandung hikmah, bahkan pengamal perubatannya yang memelihara dan melaksanakan segala tuntutan syarak sebagai ahli hikmah. Kemampuan keilmuannya sebagai anugerah Allah SWT yang kadangkala tidak terjangkau oleh rasional akal untuk menanggapinya. Sehubungan dengan in, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menegaskan " Jika seorang hamba telah mendapat anugerah mampu mendalami kitabullah dan sunnah Rasul dengan sempurna bersandarkan pelbagai nas-nas dan tuntutan keperluannya, pasti tidak akan memerlukan hujah-hujah yang lain. Hal yang demikian disebabkan menerusi kedua-dua sumber tersebut dapat diambil kesimpulan yang benar untuk pelbagai disiplin ilmu. Matlamat utama segala ilmu adalah untuk mengenal Allah SWT, memahami urusan dan ciptaanNya. Segalanya perlu diserahkan kepada para Rasul sebagai ciptaan Allah SWT yang paling mengenaliNya, urusan dan ciptaanNya, paling memahami hikmah terhadap ciptaan Allah SWT dan urusanNYa" Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 414.

[55] Al-Rāghib al-Asfahānī, (t.th), *al-Mufradāt fi Gharib al-Quran*, hlm. 127.

University of Malaya

(3) Ilmu tentang sifat sebenar sesuatu benda dan tindakan menurut keperluan tertentu yang dapat dibahagikan kepada dua perkara iaitu intelektual dan bijaksana yang praktikal.[56]

Oleh itu, sebagai doktor dan pengamal perubatan perlu memiliki sikap berhikmah dan bijaksana. Menguasai kemahiran ini akan dapat meningkatkan kemampuan untuk bertindak sebagai penasihat yang baik dan menarik. Bahkan juga berperanan sebagai perangsang kegembiraan, murah senyuman, penyayang dan penyabar. Sebaliknya, bukan pelemah semangat.[57] Perumpamaan sikap berlemah lembut dan bersopan santun digambarkan oleh Ibn Qayyim seperti layanan yang perlu diberi terhadap anak kecil.[58] Keperibadiannya juga perlu mencerminkan sifat rasa belas ihsan, mudah memberi kemaafan dan bukan menghukum, tidak juga tunduk kepada perasaan dengki dan dendam. Di samping itu, sewajarnya sebagai doktor dan pengamal perubatan memiliki kesedaran dan rasa tanggungjawab dalam melaksanakan amanah. Selayaknya menyedari bahawa bidang kerjaya yang disandang sebagai wasilah kepada keadilan Allah SWT yang berperanan memberi perlindungan sebaliknya bukan mendedahkan keaiban pesakit.[59]

Selain daripada tiga kriteria umum iaitu keimanan, keilmuan dan hikmah serta berbudi pekerti luhur terdapat juga beberapa kriteria tambahan lain yang perlu dimiliki oleh setiap para doktor atau pengamal perubatan. Namun tiga kriteria yang dibincangkan

---

[56] Syed Muhammad Dawilah al-Edrus, (1993), hlm. 64.

[57] Saranan Ibn Qayyim al-Jawziyyah terhadap kemahiran yang dimiliki para doktor dan pengamal perubatan sebagai pendorong bijaksana dengan memberi bimbingan dan nasihat menerusi kaedah rawatan dan terapi kejiwaan dan kerohanian di samping rawatan fizikal. Para doktor dan pengamal perubatan memiliki kesempurnaan sekiranya mampu membangun kesediaan, penerimaan dan keyakinan jiwa pesakit untuk sembuh menerusi gabungan kaedah tersebut. Bahkan menurut Ibn Qayyim bahawa kaedah terapi kejiwaan dan kerohanian lebih berpengaruh berbanding ubat-ubatan. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 144. Pengkaji juga mendapati beliau turut membincangkan pendekatan psikologi dengan rawatan pengukuhan kendiri dan kejiwaan dalam fasal ke-31 bersandarkan kepada petunjuk Nabi s.a.w.. Ibid, jld. 4, hlm. 116-117.

[58] Ibid, jld. 4, hlm. 144.

[59] Mohamed Hatta Shaharom, (2000), *Perubatan – Psikologi – Islam*, hlm. 7. Ibn Qayyim menegaskankan: " Maka para doktor yang bijaksana (pakar) sekiranya dapat membantu pesakit dengan semaksima mungkin dengan menggunakan rawatan pelbagai antaranya; *ilāj al-Ṭobī'iyyah wa al-Ilāhiyyah wa bī al-Takhyīl* –" Ibid, jld. 4, hlm. 144.

University of Malaya

sebelum ini merupakan asas utama yang perlu di miliki sebagai *ṭabīb al-ḥādhiq al-kāmil* bagi mereka yang terlibat secara langsung dengan profesion perubatan. Di samping itu, menurut Ibn Qayyim terdapat kriteria tambahan lain yang perlu dimiliki sebagai pengukuhan dan pengkaji membincangkannya secara ringkas antaranya:

(4) Keikhlasan

Para doktor dan pengamal perubatan juga perlu mengetahui bahawa mendalami ilmu dalam Islam mempunyai dua tujuan. Selain daripada kegunaan dari aspek terapeutik, mendalami ilmu itu sendiri adalah suatu ibadah seperti yang diisyaratkan dalam al-Quran. Sehubungan ini, Ibn Qayyim menegaskan bahawa dalam perlaksanaan ibadah seorang hamba kepada Tuhannya sudah pasti perlu dilakukan atas dasar ilmu yang benar iaitu bersumberkan wahyu al-Quran dan panduan al-Sunnah.[60] Selanjutnya beliau turut menekankan, neraca timbangan amalan diterima bagi setiap amalan yang dilakukan pula perlu mematuhi dua syarat yang tidak terpisah antara kedua, bahkan saling memerlukan iaitu; (1) beramal dengan amalan yang soleh iaitu; bertepatan dengan al-Sunnah dan (2) ikhlas beribadah kepada Allah SWT dan tidak menyekutukanNya dengan sesuatu yang lain.[61] Oleh yang demikian, keikhlasan dalam memberikan rawatan dan mengubati pesakit adalah antara sifat yang perlu dimiliki oleh para doktor mahupun pengamal perubatan yang profesional. Hubungan antara perawat dan pesakit dan layanan yang selayaknya diberi dan diterima antara kedua-dua belah pihak juga sangat bergantung kepada tahap keikhlasan ini.

---

[60] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *al-Fawā'id lī Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beirut, hlm. 75-76.

[61] Surah al-Kahfī, 18: 110. Ibn Qayyim menghuraikan tentang kedua-dua pra syarat ini merangkumi seluruh amalan yang dilakukan sehingga layak dan diterima di sisi Allah SWT. Jelas beliau: " وينبغي أن يعلم أن سائر الأعمال تجري هذا المجرى، فتفاضل الأعمال عند الله بتفاضل ما في القلوب من الإيمان، والإخلاص، والمحبة وتوابعها " Tegasnya lagi: " وكون الأعمال غير مقيد بأتباع السنة أيضاً موجب لكونه باطلاً " Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib*, taḥqīq dan takhrīj oleh ᶜAbd al-Qādir al-Arnā'ūṭ, Ri'āsah Idārah al-Buḥūth al 'Ilmiyyah wa al-Ifta' wa al-Da'wah wa al-Irsyād, Saudi Arabia, hlm. 12-13.

University of Malaya

(5) Ketenangan dan kewibawaan

Para doktor dan pengamal perubatan mesti menjadi seorang yang tenang dan tidak gopoh dalam apa jua situasi dan keadaan. Sehubungan dengan ini jelas Ibn Qayyim bahawa suatu kepastian untuk memelihara dan memerhatikan kedudukan penyakit dan pesakit agar dapat memberikan rawatan yang sesuai berdasarkan tahap keperluannya.[62] Kemampuan mengawal ketenangan hati dengan baik dan tidak mungkin mengkompromi kemuliaannya. Menurut beliau lagi, layanan secara berlemah lembut juga antara sikap yang perlu dimiliki ketika melaksanakan urusan bidang kerjaya ini.[63] Bersikap benar dan jujur dalam percakapannya walaupun ketika bergurau. Berhikmah dan tidak kasar dalam tuturkata dan bicaranya, bersih serta kemas penampilannya, dipercayai dan didorongi supaya saling menghormati.[64] Selain itu, mereka juga perlu bersikap sopan dalam segala urusannya sama ada melibatkan golongan kaya mahupun miskin, rendah atau tinggi kedudukannya tanpa diskriminasi. Walaupun kaedah fiqh 'keperluan mengatasi larangan' boleh digunakan dalam suasana darurat atau keadaan terdesak, namun, para doktor dan pengamal perubatan Muslim semestinya berusaha sedaya upaya untuk mengelakkan daripada penggunaan cara-cara rawatan, pengubatan, pembedahan atau tingkah laku yang ditegah oleh Islam.

(6) Kejujuran

Para doktor dan pengamal perubatan perlu sentiasa bersikap jujur bila berkata, menulis atau memberi keterangan. Sehubungan ini adalah tidak wajar untuk bersikap tamak dan haloba sehingga kadangkala terlalu mudah dipengaruhi oleh nilai persahabatan atau tekanan pemerintah supaya membuat kenyataan atau memberi keterangan palsu. Nilai kejujuran

---

[62] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 117 dan 145.

[63] Perumpaan yang digambarkan Ibn Qayyim ketika menjelaskan kriteria ini sebagai keperluan bagi doktor dan pengamal perubatan yang bijaksana, jelas beliau: " التلطف بالمريض، والرفق به، كالتلطف بالصبي " Ibid, jld. 4, hlm. 144.

[64] Ibid, jld. 4, hlm. 116. Hal ini dibincangkan secara khusus oleh Ibn Qayyim dalam fasal ke-31 rawatan penyakit menerusi dorongan kesembuhan diri dan ransangan memperkukuh jiwa.

University of Malaya

yang ditunjukkan akan menambat hati pesakit untuk beroleh kesembuhan namun perlu dilandaskan dengan hikmah dan kebenaran.[65] Memberi keterangan yang benar adalah satu tugas yang sangat besar dan dititikberatkan dalam Islam.[66] Berkaitan profesion perubatan ini Ibn Qayyim memperincikan perbincangan bersandarkan hadis[67] " من تطبب و لم يعلم منه الطب قبل ذلك فهو ضامن " dengan tiga pendekatan iaitu; aspek bahasa, budaya dan syarak.[68] Oleh itu kejujuran dalam melaksanakan tanggungjawab adalah suatu tuntutan dalam profesion perubatan, namun perlu kepada kaedah ilmu yang benar dan berhikmah dalam usaha merawat dan mengubati pesakit.

(7) Ketauladanan

Para doktor dan pengamal perubatan mesti mempamerkan contoh yang terbaik seperti menjaga kesihatannya sendiri. Adalah tidak wajar baginya jika segala peraturan yang dianjurkan tidak dituruti oleh dirinya sendiri. Allah SWT menjelaskan hal ini dengan firman-Nya yang bermaksud "dan jangan kamu sengaja mencampakkan diri kamu ke dalam bahaya kebinasaan."[69] Rasulullah s.a.w pula bersabda bermaksud: "badan kamu mempunyai hak ke atas diri kamu". Sehubungann ini juga, para doktor dan pengamal

---

[65] Kejujuran dengan bersandarkan hikmah dan kebenaran membawa dua pengertian iaitu; jujur dengan tahap ilmu yang dimiliki sehingga layak dan diiktiraf akan kepakarannya dan jujur dalam mengimplimentasikan tuntutan keilmuan dan kepakaran melaksanakan tanggungjawab dalam kerjaya yang diceburi. Sehubungan dengan Ibn Qayyim membincangkan kedudukan para doktor dan pengamal perubatan yang mahir dan bijaksanan sehingga kesilapan atau kelalaian yang mengakibatkan berlaku kecederaan dan kematian dikenakan hukuman atau sebaliknya. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 139-142.

[66] Rasulullah s.a.w pernah bertanya kepada para sahabat "mahukah aku beritahu kamu apakah dosa yang paling besar ?" Apabila mereka berkata ya lalu baginda bersabda "mensyirikkan Allah, tidak memenuhi tanggungjawab terhadap ibubapa ...." dan selepas berhenti sejenak baginda berulang-ulang bersabda "dan sesungguhnya memberi ucapan bohong atau keterangan palsu."

[67] Riwayat 'Amru bin Shu'ayb daripada bapanya daripada datuknya dan hadis ini dikeluarkan oleh Abū Dawūd, *Sunan*, Kitāb al-Diyāt, Bāb fī man Taṭabbaba bī Gyair 'Ilmin fa A'nata, no hadis 3971, jld. 12, hlm. 177, al-Nasā'ī, *Sunan*, Kitāb al-Qassāmah, Bāb Ṣifat Syibh al-'Amdi, no hadis 4748, jld. 14, hlm. 485 dan Ibn Mājah, *Sunan*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb fī Man Ṭaṭabbaba wa Lam Yu'lam minhu al-Ṭibb, no. 3457, jld 10, hlm. 279. Sanadnya adalah hasan.

[68] Perbincangan dibahaskan oleh Ibn Qayyim dalam fasal ke-38 petunjuk Nabi s.a.w. tentang tanggungan terhadap rawatan bagi yang tiada kemahiran perubatan. Ibid, jld. 4, hlm. 135-146.

[69] Surah al-Baqarah, 2: 195.

University of Malaya

perubatan tidak sepatutnya membelakangkan diri terhadap pengajaran dari kemajuan ilmu perubatan kerana ia tidak akan dapat mempengaruhi pesakitnya sehingga mampu menunjukkan bukti yang meyakinkan. Hal ini menurut Ibn Qayyim kerana nilai kesediaan, penerimaan dan keyakinan adalah asas penting dalam rawatan dan pengubatan bagi memperolehi matlamat penyembuhan.[70] Oleh itu, menghubungkan asas keyakinan perlu bertepatan dengan realiti, maka jelas Ibn Qayyim bahawa fakta perubatan bersumberkan wahyu dan hadis yang sahih perlu diyakini secara mutlak kerana pastinya menepati realiti kerana sumber datangnya dari Allah SWT yang menurunkan penyakit dan penawarnya sekali.[71] Nilai kepercayaan dan keimanan yang tertanam dalam diri para doktor atau pengamal perubatan mahupun pesakit Muslim mampu memberi rangsangan, kekuatan dan peningkatan daya kemampuan institusi dalaman diri bagi menjayakan proses penyembuhan berbanding yang lain.

(8) Kehalalan

Walaupun apabila perlu maka larangan boleh diketepikan namun sebagai seorang doktor dan pengamal perubatan hendaklah menghindarkan diri daripada menggunakan ubat-ubatan atau kaedah-kaedah pengubatan, rawatan mahupun terapi yang diharamkan oleh Islam. Larangan tersebut dijelaskan Ibn Qayyim dalam fasal larangan berubat dengan sesuatu yang diharamkan. Perbincangan beliau bersandarkan beberapa hadis Nabi s.a.w. yang jelas tentang larangan tersebut.[72] Beliau turut menekankan tentang nilai halal dan baik

---

[70] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 11 dan 144.

[71] Bersandarkan kepada kebenaran sumber perubatan berasaskan wahyu dan hadis saḥīḥ yang bersifat mutlak sebagai pegangan kukuh Ibn Qayyim bahkan metode perubatan ini disandarkan kepada pengalaman beliau sendiri yang telah diulang cuba. Bahkan diperkukuhkan lagi dengan sandaran kepada pengalaman umat lain dalam kepelbagaian agama yang dianuti. Ibn, jld. 4, hlm. 11-12.

[72] Abū Dardā' meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda: " إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل الداء دواء فتداووا، ولا تداووا بالمحرم " Hadis dikeluarkan oleh Abū Dawūd, *Sunan*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb al-Adwiyyah al-Makrūhah, no. 3874 dan hadis ini adalah hasan. Pengkaji berpandangan, menerusi hadis ini tersirat makna yang umum tentang larangan berubat dengan sesuatu yang diharamkan menurut syarak. Maka, terkandung di dalamnya

University of Malaya

berperanan penting dalam proses pengubatan kerana kriteria sesuatu yang hendak dijadikan ubat itu mesti dapat diterima dan diyakini berkhasiat. Di samping itu, perlu ada nilai keberkatan yang diciptakan Allah SWT di dalamnya sebab sesuatu yang bermanfaat adalah yang mempunyai keberkatan.[73]

Sebaliknya pula, menurut Ibn Qayyim bahawa keyakinan seseorang Muslim tentang sesuatu itu diharamkan akan menghalang daripada munculnya keyakinan dalam dirinya bahawa sesuatu yang hendak digunakan itu mengandungi manfaat dan keberkatan. Seiring dengan optimis terhadap sesuatu itu hingga dapat diterima oleh tubuh mengikut adatnya. Semakin tebal iman seseorang maka akan bertambah pula rasa kebencian terhadap sesuatu yang haram bahkan semakin hilang keyakinan serta tubuhnya semakin jijik terhadapnya. Sekiranya dipaksa untuk memakannya maka sesuatu yang diharamkan itu menjadi penyakit baginya dan bukannya ubat. Namun, jika berubah daripada tabiat keyakinan tersebut sehingga menjadi sebaliknya dan menggunakan sesuatu yang diharamkan maka jelas ia bertentangan dengan konsep iman bahkan bakal mengundang penyakit yang lebih parah lagi.[74]

(9) Pemangkin kesinambungan hidup

Para doktor dan pengamal perubatan perlu menyedari hakikat bahawa nyawa seseorang itu adalah kepunyaan mutlak Allah SWT dan kematian itu adalah kesudahan hayat seseorang dan sebagai permulaan bagi kehidupan yang baru. Kematian adalah satu kebenaran yang pasti dan adalah kesudahan bagi semua kecuali Allah SWT. Sehubungan dengan hal yang tersebut, Ibn Qayyim ketika membincangkan tentang profession ini menegaskan bahawa adalah menjadi suatu kewajipan dan tanggungjawab setiap para doktor dan pengamal

---

maksud pengharaman yang mencakupi aspek proses pembuatan dan penggunaan ubatan serta kaedah pengubatan (rawatan, terapi, pembedahan dan lain-lain) bagi menghilangkan atau menyembuhkan penyakit.

[73] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 157-158.

[74] Ibid, jld. 4, hlm. 158.

University of Malaya

perubatan untuk berjuang bagi menyelamatkan dan mempertahankan nyawa pesakit sebaik mungkin dan seberapa yang terdaya olehnya.[75] Jelas di sini, ketinggian status dan peranan mereka adalah sebagai penggerak (pemangkin) kepada kehendak Allah SWT. Matlamat akhirnya agar nyawa dan kesihatan pesakit terpelihara dan mereka hanya bertindak sebagai alat atau penyebab dalam usaha menyembuhkan penyakit.

Oleh itu, memahami keistimewaan ini maka para doktor dan pengamal perubatan perlu memerhatikan enam perkara dalam proses dan urusan rawatan iaitu; memelihara kesihatan yang sedia ada, sedaya upaya mengembalikan kesihatan yang hilang, sedaya upaya melenyapkan punca atau mengurangkannya, menimbang antara yang paling sedikit bahaya bagi menghilangkan bahaya yang lebih besar, melenyap yang paling kurang manfaatnya bagi mendapatkan manfaat yang lebih besar.[76] Selayaknya mereka perlu senantiasa bersyukur dan memohon pertolongan dari Allah SWT. Di samping itu, perlu juga sentiasa merendah diri, bebas dari keangkuhan dan kemegahan. Jangan sekali-kali bercakap besar atau berbangga diri sama ada melalui percakapan, penulisan atau pengiklanan secara langsung atau sebaliknya, zahir mahupun tersembunyi.

4.4 ISTILAH DAN TEMA TERAPI IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH

Kajian mengenai pemikiran Ibn Qayyim telah banyak dilakukan khususnya berkaitan dengan aspek akidah, syariah, tafsir, hadis dan tasawuf. Kajian berkaitan aspek perubatan yang dilakukan hanya lebih kepada usaha terjemahan daripada kitab perubatan beliau

[75] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan dalam ceraian fasal ke-38 petujuk Nabi s.a.w. tentang tanggungan terhadap rawatan bagi yang tiada kemahiran perubatan. Menurut beliau apabila dilihat dari aspek gejala penyakit maka ia mempunyai empat keadaan iaitu; proses permulaan, peningkatan, pengakhiran dan yang masih tersisa. Para doktor dan pengamal perubatan perlu meneliti setiap satu dari keadaan gejala penyakit tersebut dengan menggunakan cara yang sesuai dengan setiap keadaannya. Dalam ceraian fasal seterusnya Ibn Qayyim al-Jawziyyah menekankan tentang kemampuan menggunakan kaedah rawatan paling mudah sebelum beralih kepada kaedah yang lebih sukar secara beransur-ansur dan sesuai mengikut keperluan serta keutamaan. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 145-146.

[76] Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengenalinya sebagai enam usul sekitar kaedah rawatan yang sangat perlu diperhatikan sebagai pemangkin bagi memelihara kesihatan dan nyawa pesakit. Ibid, jld. 4, hlm. 144-145.

University of Malaya

dalam pelbagai pendekatan terjemahan dan pemahaman yang berbeza oleh para penulis mahupun penterjemah. Namun kajian berkaitan terapi dalam pemikiran perubatan beliau meliputi kaedah rawatan dan ubatan rohani (*'ilāj wa ṭibb al-qulūb*) dan fizikal (*'ilāj wa ṭibb al-abdān*) belum dikaji secara mendalam. Oleh yang demikian, usaha memahami metode tersebut perlu kepada kajian ilmiah dengan memahami pengistilahan dan tema yang digunakan dalam berbagai latarbelakang bidang keilmuan dan pemikiran menerusi penulisan-penulisan beliau.[77]

4.4.1 Penggunaan Istilah-Istilah Dalam Metode Terapi

Terapi menurut bahasa sebagai kata nama kepada cara merawat atau mengubati penyakit; pengubatan; rawatan. Istilah *radio terapi* merujuk kepada cara mengubati penyakit dengan menggunakan x-ray; *occupational terapi* pula bermakna rawatan cara asuhan.[78] Metode terapi dilakukan secara proses pemulihan tanpa menggunakan ubat-ubatan yang mengandungi dadah atau pembedahan.[79] Dalam kajian ini metod terapi Ibn Qayyim adalah dikhususkan kepada kaedah yang berdasarkan kepada pemikiran perubatannya mencakupi aspek penjagaan kesihatan, rawatan dan ubatan sesuatu penyakit sama ada rohani maupun jasmani. Istilah-istilah dan tema-tema penting yang diguna pakai oleh beliau bagi menjelaskan maksud kaedah[80] terapi tersebut perlu dibincangkan terlebih dahulu dan perbahasannya seperti berikut:

---

[77] Lowry dan Stewart yang menukilkan kenyataan daripada Holtzman berpandangan bahawa karya Ibn Qayyim tersebar secara meluas dan meliputi hampir semua bidang ilmu. Beliau turut dikenali sebagai ilmuan khususnya dalam bidang ilmu-ilmu syariah seperti akidah (ahli Sunnah wa al-Jamaah), fikah (mazhab Hanbali) dan usul fikah, tafsir, hadis, kehakiman dan pentadbiran, bahasa Arab dan kesusasteraannya. Lowry, Joseph E. & Stewart Derin J., (2009), *Essays in Arabic Literary Biography*: 1350-1850, Harrassowitz Verlag, Wiebaden.

[78] *Kamus Dwi Bahasa* (1998), Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1998, hlm. 1429.

[79] *Kamus Dewan*, (1994), Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1990, hlm. 1306-1307.

[80] Istilah maksud terapi ini sangat berkaitan dengan pemakaian makna istilah yang digunakan oleh Ibn Qayyim dalam pengertian yang berbeza. Keseluruhan makna daripada istilah yang digunakan adalah milik mutlak pengarang kitab yang lebih mengetahui makna sebenarnya. Interpretasi maksud terapi yang dikemuka oleh pengkaji pula merujuk kepada kefahaman pengkaji terhadap tujuan dan makna penggunaan istilah-istilah yang ingin disampaikan. Oleh yang demikian maksud daripada interpretasi kaedah terapi yang pengkaji

University of Malaya

(1) Istilah *al-Ṭībb* dalam perubatan dan terapi

Penggunaan Istilah *al-Ṭībb*[81] yang disandarkan kepada pedoman-pedoman Nabi dijadikan pengenalan kepada penulisan perubatan Ibn Qayyim dikenali sebagai *al-Ṭibb al-Nabawī.* Pemakaian istilah ini turut diguna pakai dalam banyak fasal rawatan kitab ini dan beberapa karya penulisannya yang lain. Merujuk kepada pemakaian istilah tersebut Ibn Qayyim menukilkan hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dawūd, al-Nasāī dan Ibn Mājah[82] daripada Amru bin Shu^{c}aib beliau berkata bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

" من تطبَّبَ و لم يُعلَم منه الطِّبُّ قبل ذلك فهو ضَامِنٌ "

Maksud: *" Sesiapa yang cuba-cuba untuk mengubati sedangkan sebelum itu dia tidak mempelajari ilmu perubatan, maka dia perlu bertanggungjawab terhadap akibatnya*"

Beliau berpandangan dalam huraian hadis tersebut dengan merujuk kepada tiga aspek iaitu bahasa, fiqh dan perubatan. Menurut beliau dalam Bahasa Arab perkataan *al-ṭibb* ini menjelaskan makna pembaikan (*al-iṣlāḥ*), kebijaksanaan (*al-ḥidhq*), adat kebiasaan (*al-'ādah*) dan sihir (*al-ṣīḥr*).[83] Bersandarkan aspek bahasa ini, huraian perbahasannya dapat dihubungkan dengan matlamat pengubatan iaitu kesembuhan (*al-shifā'*), profesion perubatan yang memerlukan kepakaran dan kebijaksanaan para doktor dan pengamal perubatan, rawatan menerusi kaedah pemakanan dan terapi kerohanian.

Penggunaan perkataan *al-ṭabīb* kata jamaknya *al-aṭibba'* sering juga digunakan dalam penulisan kitab perubatan Ibn Qayyim, malah dalam bahagian mukaddimahnya

---

kemukakan tidak bersifat mutlak bahkan dapat dibentuk dan dikembangkan berdasarkan kemampuan pengkaji menilai menerusi pembacaan karya-karya penulisan Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Lihat Mana Sikana, (2005), *Teori sastera Kontemporari*, Pustaka Karya, Selangor, hlm.325-327.

[81] Menurut Ibn Manẓūr perkataan *al-ṭibb* adalah kata terbitan bagi tababa atau tabba membawa banyak erti yang antaranya diistilahkan sebagai rawatan fizikal dan jiwa (*'ilāj al-jism wa al-nafs*). Ibn Manẓūr (1995), *Lisān al-'Arab*, jld. hlm. dan Abu Jayb, (1998), *al-Qāmus al-Fiqhi Lughatan wa istilāhan*, jld. ,hlm. . Ibn Qayyim turut menggunakan perkataan *al-tibb* ini ketika mengklasifikasikan terapi hati (*ṭibb al-qulūb*) dan terapi fizikal (*ṭibb al-abdān*) dalam pelbagai hasil penulisannya berkaitan perbincangan dua aspek ini .

[82] Hadis riwayat Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, bāb *fī man taṭabbaba bi ghairi 'ilm*, no. 4586, al-Nasāī, fī al-Qasāmah, Bāb Ṣifāt Shibh al-'Amd, no 3466 dan fī al-Tibb, Bāb Man Taṭabbaba wa Lam Ya'lam Minhu al-Ṭibb dan sanadnya hasan.

[83] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 135-138.

University of Malaya

istilah ini dipakai ketika menjelaskan tentang tugas dan peranan *ṭabīb*. Penggunaan istilah ini kadangkala disandarkan dengan kata nama dan sifat dalam bentuk pujian[84] dan celaan[85] kepada sesetengah para doktor dan pengamal perubatan. Sandaran kepada istilah *ṭabīb* bertujuan untuk pujian antaranya diungkapkan dengan julukan *faḍīl al-aṭibba'* kepada Galen,[86] gelaran *ṭabīb al-'Arab* ditujukan kepada Ḥarith bin Kaladah[87] antara tokoh yang diperakui keilmuannya oleh Rasulullah s.a.w. sendiri. Istilah *ṭabīb al-qulūb* turut beliau gunakan sebagai julukan doktor kejiwaan kepada Abdullah bin Mubārak.[88] Pengkaji mendapati penggunaan julukan dan gelaran yang digunakan oleh Ibn Qayyim tersebut menggambarkan perihal sifat-sifat para doktor dan pengamal perubatan semasa zaman beliau dan sebelumnya. Nilai amanah dan tanggungjawab yang perlu dilaksanakan oleh para doktor dan pengamal perubatan turut menjadi aspek yang diberikan penekanan. Kenyataan tersebut secara jelas lagi dinyatakan ketika beliau memerihalkan sifat-sifat para doktor menerusi sandaran kepada perkataan *al-ṭibb* yang beliau gunakan dalam pelbagai versi.

---

[84] Antara perkataan lain yang digunakan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, berbentuk pujian seperti *arbāb al-tajārib min al-atibbā*' untuk para doktor pakar (hlm. 10), *akābir al-atibbā'* untuk para tokoh perubatan, (hlm. 11 dan 12), *hudhdhāq al-atibbā'* (hlm. 11, 40, 130 dan 144), *a^{c}lām al-atibbā'* untuk para doktor yang paling tinggi ilmunya (hlm. 12), *al-'uqalā' min al-atibba'* untuk para pemikir dalam kalangan doktor (hlm. 19, 66 dan 71), *fudhalā' al-atibbā'* untuk para doktor yang istimewa (hlm. 27 dan 90), *ahl al-ṭibb* untuk ahli perubatan (hlm. 37), *afdal al-atibbā' al-mutaakhirin* untuk doktor paling istimewa dalam kalangan doktor semasa (hlm. 43), *aimmāt al-tibb* untuk para kepimpinan perubatan (hlm. 43, 66, 112 dan 202), *al-ṭabīb 'ālim al-'ārif al-muwaffaq* (hlm. 112), *afāḍil ahl al-ṭibb* untuk doktor paling istimewa (hlm. 117), *al-ṭabīb al-ḥadhiq* untuk doktor yang cerdik (hlm. 139, 142 dan 144), *al-ṭabīb al-kāmil* untuk doktor yang sempurna (hlm. 144), *tabīb al-fādil* untuk doktor yang istimewa (hlm. 187) dan yang terakhir *al-ṭabīb al-nāṣiḥ* untuk doktor yang memberi khidmat nasihat (hlm. 203).

[85] Antara perkataan lain yang digunakan oleh Ibn Qayyim, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, berbentuk celaan seperti *ṭibb āl-ṭuruqiyyah wa al-^{c}ajāiz* untuk perubatan jalanan dan lemah fikiran (hlm. 11), *jahalāt al-aṭibbā'* untuk para doktor yang jahil (hlm. 25, 67, 117 dan 139), *zindīq al-aṭibbā'* dan *zanādiqāt al-aṭibbā'* untuk para doktor yang zindiq (hlm. 67 dan 210) dan orang yang mendakwa tahu mengenai perubatan digelar sebagai *muṭabbib* (hlm. 140 d1n 144).

[86] Ibid, jld. 4, hlm. 27.

[87] Ibid, jld. 4, hlm. 104 dan 117.

[88] Ibid, jld. 4, hlm. 203. Beliau adalah tokoh ilmuan hadis yang mencapai tahap al-hafidh dan Shaykh al-Islām dalam disiplin kajian ilmu keagamaan. Rujuk al-Zirikli, Khayr al-Din, (1995), *al-A^{c}lam: Qāmus tarājim lī Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā'mian al-'Arab wa al-Musta'ribin wa al-Mustashriqin*, edisi- 11, Dār al-'Ilmi lī al-Malāyin, jld. 4, hlm 115.

Umumnya, berdasarkan pemerhatian dalam penulisan Ibn Qayyim, perkataan *al-ṭibb* dapat diistilahkan sebagai pengubatan terhadap pesakit meliputi penyakit fizikal dan rohani. Implimentasi metode pengubatannya pula diterapkan menerusi terapi penjagaan kesihatan, rawatan dan ubatan. Perlaksanaan tiga kaedah tersebut dapat diperhatikan menerusi fasal-fasal rawatan penyakit dalam kitab *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād* dan beberapa karya lain yang lebih cenderung dan berkaitan dengan terapi kerohanian.[89]

(2) Istilah *al-'ilāj* dalam perubatan dan terapi

Perkataan *al-'ilāj* yang digunakan oleh Ibn Qayyim dalam fasal rawatan penyakit yang di sandarkan kepada panduan-panduan Nabi s.a.w. cenderung juga kepada maksud terapi. Beliau ketika membahaskan fasal demi fasal rawatan penyakit di bawah pembahagian jenis ubatan dan kaedah rawatan. Ujar beliau bahawa: "Terapi rawatan Nabi s.a.w. terhadap penyakit diklasifikasikan kepada tiga jenis iaitu; terapi dengan ubatan tabie (*al-'ilāj bī al-adwiyah al-ṭabi'iyyah*), terapi dengan ubatan bersumberkan wahyu (*al-'ilāj bī al-adwiyah al-īlāḥīyyāh*) dan kombinasi kedua-duanya iaitu terapi dengan ubatan tabie dan wahyu (*al-'ilāj bī al-adwiyah al-ṭabi'iyyah wa al-īlāḥīyyāh*).[90] (Lihat Lampiran B)

---

[89] Perbincangan aspek pengubatan rohani ini penyelidik mendapati ruanglingkup perbahasannya banyak dimuatkan oleh Ibn Qayyim menerusi penulisan beliau dalam kitab *Ighāthat al-Lahfān min Mashāyid al-Syaitān, Madārij al-Sālikin, Miftāh Dār al-Sa^{c}ādah, al-Dā' wa al-Dawā'* (*al-Jawāb al-Kāfī*), *Rawdāt al-Muhibbin, Ṭibb al-Qulūb, a l-Fawāid, Badāi' al-Fawāid, Wābil al-Ṣayyib, al-Rūh* dan *Tarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa'ādatayn*.

[90] Dalam menjelaskan penggunaan ketiga-tiga sumber dan bahan rawatan ini, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menarik perhatian pembaca tentang tujuan utama perutusan Rasulullah s.a.w. adalah memberi petunjuk dan menyeru kepada Allah SWT dan syurgaNya. Antara tugasnya juga menyeru ummah kepada mengenal Allah SWT dan menjelaskan segala yang diredahai dan suruhanNya , sebaliknya segala yang dimurkai dan tegahanNya yang perlu dijauhi. Selain itu, beliau juga ditugaskan untuk membawa pengkhabaran kepada ummahnya tentang nabi-nabi dan rasul-rasul terdahulu serta perihal ummat mereka, membawa pengkhabaaran tentang penciptaan alam, perihal kelahiran dan kebangkitan, jiwa yang bahagia dan sengsara serta sebab-sebabnya. Pernyataan Ibn Qayyim al-Jawziyyah ini bertujuan supaya dapat difahami dengan betul bahawa apa jua rawatan berkaitan tubuh badan itu hanyalah pelengkap kepada kesempurnaan syariatNYa yang dilakukan ketika perlu sahaja. Adapun tujuan atau matlamat utamanya adalah penyembuhan terhadap penyakit-penyakit hati dan ruhani, usaha memelihara kesihatan dan mencegah daripada segala sesuatu yang merosakkannya. Pengislahan terhadap badan tanpa diiringi dengan pengislahan hati dan ruhani tidak memberikan munafaat, sebaliknya binasa badan dengan hati dan ruhani yang baik mudharatnya amat sedikit dan akan beransur hilang kemudiannya diganti dengan munafaat sempurna dan berterusan. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm 24.

University of Malaya

Secara ringkas Ibn Qayyim menegaskan tentang tujuan rawatan aspek fizikal perlu disandarkan kepada pedoman-pedoman Nabi s.a.w. dengan alasan bahawa: (1) Tujuan utama perutusan rasul sebagai petunjuk dan menyeru kepada agama Allah SWT dan syurgaNya serta mengenaliNya. Perutusan beliau s.a.w. juga untuk menjelaskan kepada ummah mengenai perkara-perkara yang diredhai dan diperintahkan mentaatiNya, menjauhi kemurkaan dan larangan Allah SWT. Menyampaikan berita kenabian, kerasulan dan kisah bersama ummah mereka, mengkhabarkan tentang penciptaan alam dan hari kebangkitan juga tentang bagaimana sebab-sebab jiwa sengsara dan bahagia". (2) Rawatan aspek fizikal juga dilakukan bertujuan utuk menyempurnakan syariat. (3) Maksud yang paling unggul adalah terapi rawatan terhadap hati dan rohani, menjaga kesihatannya, menolak penyakitnya, di samping mencegah sesuatu yang merosakkannya.[91]

Jelas di sini bahawa penggunaan istilah *al-'ilāj* termasuk dalam pengertian terapi sama ada melalui pendekatan kaedah rawatan rohani atau jasmani. Terapi rawatan penyakit yang bersesuaian dilakukan setelah sesuatu penyakit dapat dikenal pasti simptom dan kaedah rawatannya. Terapi juga termasuk tindakan pencegahan penyakit (*daf' al-maraḍ*) daripada terus merebak, berterusan atau bertambah parah ketika penyakit mengenai seseorang.

(3) Istilah *al-adwiyah* dalam perubatan dan terapi

Perkataan *al-Adwiyah* kata jamak kepada *dawa'* sering digunakan oleh Ibn Qayyim antaranya seperti yang telah dinukilkan di bahagian awal pengenalan bab (4). Keratan teksnya : "من الأدوية القلبية، والروحانية، وقوة القلب، واعتماده على الله، والتوكل عليه، والالتجاء إليه ....." Perkataan *Al-adwiyah* seperti yang tercatat dalam teks dapat diterjemahkan sebagai terapi apabila Ibn Qayyim menghubungkannya dengan suatu kaedah atau pendekatan antarannya terapi hati,

[91] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, h1m 24.

kerohanian, kecekalan hati, keimanan kepada Allah SWT dan sebagainya.[92] Beliau turut menyandarkan perkataan *al-Adwiyah* dengan kaedah atau pendekatan penggunaan jenis ubatan iaitu; *al-adwiyah al-mufradah* bermaksud penggunaan ubatan tunggal atau bukan sebatian. Sebaliknya penggunaan ubatan sebatian atau ramuan pula dikenali sebagai *al-adwiyah al-murakkabah* atau *aqrabādhīn*.[93] Rawatan dan penggunaan ubatan termasuk kaedah yang digunakan dalam proses terapi penyakit rohani mahupun jasmanai.

Gambaran *al-adwiyah* diterjemahkan sebagai terapi juga dapat diperhatikan apabila Ibn Qayyim turut menggunakan perkataan tersebut ketika menghubungkannya dengan penggunaan kaedah diet (*al-adwiyah min jinsi al-aghdhiyah*) sebagai sebahagian daripada kaedah terapi. Hal ini dapat diperjelaskan lagi ketika beliau menegaskan beberapa prinsip penggunaan ubatan yang turut disepakati oleh para doktor: " Selagi mana memadai dengan penggunaan kaedah diet maka tidak perlu bertukar kepada penggunaan ubatan (*al-dawā'*). Selama mana boleh menggunakan ubatan bukan sebatian (*al-dawā'u al-basīt*) maka tidak perlu menggunakan ubatan sebatian (*al-dawā'u al-murakkab*). Setiap penyakit yang dapat diatasi melalui kaedah diet dan langkah pencegahan (*al-ḥimyah*) tidak perlu mengubatinya menggunakan kaedah ubatan".[94]

Oleh itu, perkataan *al-adwiyah* terkandung dalam pengertian dan istilah terapi apabila disandarkan kepada penggunaan kaedah diet makanan yang seimbang dan bergizi, ubatan dan pencegahan. Selanjutnya beliau menegaskan bahawa kecenderungan ubat-ubatan yang digunakan oleh Nabi s.a.w. dan para sahabatnya ialah ubatan asli, murni atau bukan sebatian (*al-adwiyah al-mufradah*) yang penggunaanya menjadi lumrah bagi

---

[92] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 11.
[93] Ibid, jld. 4, hlm. 10. *Aqrabādhīn* adalah formulasi perubatan yang mengandungi ubat-ubatan (*drugs*) dan bahan-bahan pengubatan (*medications*). Sebahagian ramuan mungkin mengandungi tiryāq, makjun, sebatian minyak dan bahan-bahan pengubatan untuk penyakit-penyakit dalaman dan luaran. Rujuk The Encyclopaedia of Islam, (1991), new edition, E.J. Brill, Leiden dan Levey, M, (1973), Early Arabic Pharmacology, An Introduction Based on Ancient and Medieval Sources, E.J. Brill, Leiden
[94] Ibid, jld. 4, hlm. 10.

University of Malaya

sesetengah lapisan masyarakat dunia khususnya Arab, Turki, India dan kaum Badwi. Pendekatan ini juga dimaklumi dan penggunaannya menjadi kebiasaan yang diterima pakai oleh para doktor pakar (*arbāb al-tajārib min al-aṭibbā'*) yang memiliki kemahiran dalam bidang perubatan.[95] Jelas bahawa maksud terapi yang dikehendaki dalam kajian adalah penjagaan kesihatan, rawatan tanpa pembedahan mahupun penggunaan ubatan tanpa kandungan bahan kimia atau dadah.

(4) Istilah *al-shifā'* dalam perubatan dan terapi

Perkataan *al-Shifā'* bererti kesembuhan menjadi matlamat utama yang diharapkan dalam setiap usaha berubat yang dilakukan. Dalam kenyataan Ibn Qayyim, beliau sering menghubungkan matlamat ini dengan kaedah-kaedah kerohanian yang dianggap paling selamat. Tegas beliau[96] " بل ههنا من الأدوية التي تشفي من الأمراض " ketika menyatakan perbandingan antara kaedah pengubatan dan ilmu menerusi sumber wahyu dengan keilmuan para doktor. Bahkan jelas beliau lagi, kaedah kerohanian ini dilakukan dengan jayanya oleh pelbagai bangsa yang berbeza aliran dan agama dalam merawat pesakit. Oleh itu, perkataan *al-adwiyah* yang tersebut di atas bermaksud sebahagian daripada media pengubatan iaitu terapi rawatan kerohanian yang diisyaratkan dan diyakini beliau antara kaedah paling berkesan untuk memperolehi matlamat daripada usaha terapi tersebut iaitu kesembuhan (*al-shifā'*)

Perkataan *al-shifā'* selain maksud kesembuhan dapat juga diterjemahkan sebagai penawar atau ubat, ruqyah atau jampi, kaedah rawatan, dihubungkan dengan solat yang membawa makna kaedah solat yang dapat menyembuhkan dan yang terakhir dihubungkan juga dengan sifat kebodohan (*al-'iyyī*). Oleh yang demikian, istilah *al-shifā'* melalui

[95] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 11.
[96] Ibid.

University of Malaya

pengertian yang tersebut, keseluruhannya terkandung dalam elemen-elemen terapi penyembuhan. Perincian perbahasannya telah dijelaskan dalam bab ketiga.

4.4.2 Tema-tema dalam metode terapi rawatan dan ubatan Ibn Qayyim

Metode penulisan hadis antara pendekatan yang digunakan oleh Ibn Qayyim ketika membincangkan tentang rawatan penyakit sama ada berkaitan aspekn rohani[97] mahupun jasmani.[98] Perbahasan beliau ketika menggunakan metode tersebut tertumpu kepada aspek tertentu atau tema utama yang terdiri daripada:

(1) Nukilan teks-teks hadis yang berkaitan aspek dan tema rawatan penyakit.

(2) Istinbath pengajaran daripada nukilan-nukilan hadis.

(3) Huraian maksud lafaz-lafaz tertentu yang terkandung dalam nukilan hadis.

(4) Membincangkan permasalah terhadap nukilan hadis dan menjelaskan jawapan jika terdapat kemusykilan.

(5) Justifikasi hadis dalam menangani isu-isu perubatan.

(6) Menghuraikan definisi penyakit dan istilah-istilah yang berkaitan dengan perubatan, rawatan dan ubatan.

(7) Menukilkan hadis-hadis tambahan lain yang berkaitan untuk memperkukuhkan lagi hadis-hadis yang mengandungi maklumat tentang rawatan sesuatu penyakit.

Ibn Qayyim turut menggunakan pendekatan fiqh dalam menghuraikan beberapa isu perubatan antaranya ketika beliau membincangkan tentang hukum memakai sutera bagi

---

[97] Pengkaji mendapati perbincangan aspek pengubatan dan rawatan penyakit rohani ini banyak perbahasan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dimuatkan dalam kitab *Ighāthat al-Lahfān min Mashāyid al-Syaiṭān*, *Madārīj al-Sālikīn*, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*, *al-Dā' wa al-Dawā'* (*al-Jawāb al-Kāfī*), *Rawdāt al-Muḥibbīn*, *Ṭibb al-Qulūb*, *al-Fawāid*, *Badāi' al-Fawāid*, *Wābil al-Ṣayyib*, *al-Rūḥ* dan *Ṭarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa'ādatayn*. Pengubatan aspek ini dalam *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, atau *Ṭibb al-Nabawiy* pula agak lebih ringkas dan beliau memperincikan perbincangan dalam fasal terapi ruqyah dan penyakit terkena *ᶜayn ḥasid*. Sebaliknya dalam fasal-fasal lain berkaitan perbahasan penyakit fizikal beliau turut menghubungkan secara tidak langsung dengan pengaruh penyakit rohani.

[98] Pengkaji mendapati Ibn Qayyim al-Jawziyyah memuatkan perbincangan aspek penyakit jasmani menerusi kaedah pengubatan dan rawatan serta penyembuhannya secara sistematik dengan pendekatan fasal demi fasal dalam kitab *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād* atau *Ṭibb al-Nabawiy*.

University of Malaya

lelaki yang menghidap penyakit kudis dan hukum dalam konsep pencegahan (*al-ḥimyah*) serta penyakit berjangkit (*al-'adwā*). Penggunaan qawā'id al-fiqhiyyah turut digunakan beliau dalam menjelaskan beberapa fasal rawatan penyakit.

Menerusi pendekatan tasawuf pula, dapat diperhatikan apabila Ibn Qayyim menggunakannya dalam perbincangan yang lebih tertumpu kepada aspek terapi pengubatan dan rawatan kerohanian. Namun kecenderungan ketika menggunakan pendekatan ini lebih cenderung kepada tasawuf sunni yang merujuk kepada dalil dan hujah daripada al-Quran dan al-sunnah.

Selanjutnya, menerusi huraian Ibn Qayyim tentang istilah-istilah berkaitan perubatan dan menjelaskannya secara linguistik membuktikan penguasaan dan kemahiran beliau dalam pelbagai bahasa. Beliau begitu prihatin dalam menghuraikan istilah-istilah yang keliru dan kurang jelas. Gambaran ini dapat dilihat melalui usahanya mendefinisikan sendiri beberapa istilah dalam fasal rawatan penyakit antaranya; taun, radang organ (*al-sitisqā'*), sejenis penyakit tulang/romothysme (*'irqun nasā*), radang pinggang (*dhāt al-janb*), pening kepala dan migrain (*al-sudā'*), kerongkong berdarah (*al-'udhrah*), penyakit hati/hepatitis (*al-maf'ūd*), sakit mata (*al-ramad*), bengkak (*al-waram*), kusta (*al-juzām*) dan sejenis kudis di bahagian kening (*al-namlah*).

Ibn Qayyim dalam kitab perubatannya turut menukilkan prinsip-prinsip dan asas-asas pengubatan ahli perubatan terdahulu dan semasa. Pendekatan ini dimuatkan dalam pendahuluan dan fasal-fasal terapi rawatan dan ubatan antaranya beliau menjelaskan: Sesungguhnya para doktor telah sepakat bahawa ketika memungkinkan pengubatan dengan bahan makanan maka jangan beralih kepada ubat-ubatan (kimiawi). Ketika memungkinkan menggunakan ubat yang sederhana, maka jangan beralih menggunakan ubat yang

kompleks. Para doktor mengatakan: ‘Setiap penyakit yang boleh ditolak dengan makanan tertentu dan pencegahan, janganlah mencuba untuk menolaknya dengan ubat-ubatan’.”[99]

Ibn Qayyim turut memberikan justifikasi sesebuah hadis menerusi pendekatan sains perubatan berdasarkan beberapa kaedah saintifik. Pengkaji merumuskan, apabila merujuk kepada sumber perolehan ilmu yang digunakan oleh Ibn Qayyim dalam rawatan dan perubatan, maka ia mencakupi sumber wahyu iaitu al-Quran dan hadis manakala sumber yang bukan wahyu pula terdiri daripada penyaksian,[100] pengamatan,[101] pemerhatian[102] dan penemuan menerusi ujikaji.[103]

4.5 SIHAT DAN SAKIT DALAM PEMIKIRAN PERUBATAN IBN QAYYIM

Dalam kehidupan manusia dua perkara yang sangat diinginkan dan penting serta tinggi nilainya iaitu kesihatan dan kesenangan. Sebaliknya pula manusia akan merasa takut dan bimbang sekiranya ditimpa penyakit dan kesusahan yang akhirnya akan membawa kepada penderitaan hidup atau kematian. Bahagia dan derita adalah nitijah daripada sihat dan sakit yang menyebabkan manusia kadangkala mengerahkan seluruh tenaga, daya dan usaha untuk mengecapi kebahagian tersebut dan sebaliknya menghindari kesengsaraan tersebut. Rasulullah s.a.w. bersabda:

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ الصِّحَّةُ وَالْفَرَاغُ

Maksud; *“Dua perkara yang sentiasa dirindukan oleh manusia, iaitu kesihatan dan kesenangan”*[104]

---

[99] Ibn Qayyim al-Jawziyyah *Zād al-Ma‘ād fī Hadyi Khair al-‘Ibād*, jld. 4, hlm. 10.
[100] *Mushāhadah* iaitu menerusi kaedah penyaksian peristiwa ini dapat dirujuk, Ibid, jld. 4, hlm. 68, 97, 101, 116 dan 172.
[101] *Tadabbur antara* kaedah pengamatan yang digunakan Ibn Qayyim dalam Ibid, jld. 4, hlm. 223 dan 239
[102] Menerusi kaeah *Ta’ammul* dapat ditemui dalam penulisan beliau, Ibid, jld. 4, hlm. 247.
[103] Penemuan kaedah *tajribah oleh* Ibn Qayyim dapat dirujuk dalam Ibid, jld. 4, hlm. 231-232.
[104] Hadis riwayat Bukharī, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Riqāq, Bāb Lā ‘Aysha Illā ‘Ayshu al-Ākhirah, no hadis 5933, al-Tirmidhī, *Sunan*, Kitāb al-Zuhd ‘an Rasūlillah s.a.w., Bāb al-Ṣiḥḥah wa al-Farāg Ni‘matān Maghbūnun fīhimā Khathīrun min al-Nās, no hadis 2226, al-Dārimī, *Sunan*, Kitāb al-Riqāq, Bāb al-Ṣiḥḥah wa al-Farāg, no hadis 2763. hadis hasan sahih.

University of Malaya

Berhubung perbincangan mengenai sihat dan sakit Ibn Qayyim menggariskan suatu panduan umum berasaskan pendekatan fisiologi iaitu teori humor atau cairan badan (*humural theory*).[105] Pembahagiannya tertumpu kepada lapan keadaaan temperamen (*al-mizāj*) iaitu; sejuk, panas, basah, kering, antara panas dan basah, panas dan kering, sejuk dan basah dan yang terakhir adalah sejuk dan kering. Bagi yang dapat mengekalkan keseimbangan dalam temperamannya dan sejahtera daripada sesuatu yang memudharatkan maka ia tergolong dalam kategori orang yang sihat. Sebaliknya, jika berlaku ketidak seimbangan dalam temperamen sehingga membawa kepada kemudharatan yang benar-benar dapat dirasai, maka dia tergolong dalam kategori orang yang sakit. Antara dua situasi ini walaupun kedudukannya berada di luar keseimbangan namun jika tidak membawa kepada kemudharatan maka ia masih lagi berada dalam lingkungan orang yang sihat.

Pengaruh keseimbangan temperamen (*i'tidāl al-mizāj*) begitu besar dalam menentukan tahap kesihatan seseorang yang menurut Ibn Qayyim terbahagi kepada tiga keadaan tubuh badan[106] iaitu:

(1) Berkeadaan biasa yang bermakna sihat.

(2) Sebaliknya berkeadaan luar daripada kebiasaan yang bermakna sakit.

(3) Peralihan antara sihat dan sakit (*mutawassiṭ*) dan antara dua keadaan tidak akan berubah kecuali perlu malalui situasi peralihan ini yang sangat dipengaruhi oleh faktor-faktor dalaman[107] dan luaran[108] dalam usaha menjaga keseimbangan tamperamen.

---

[105] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 8-9.
[106] Ibid, jld. 4, hlm. 9.
[107] Keadaan yang menyebabkan tubuh hilang keseimbangan yang wajar atau normal menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah berkemungkinan berpunca daripada dalam tubuh kerana berkeadaan panas, sejuk, lembap ataupun kering.
[108] Selain faktor dalaman tubuh berkemungkinan juga menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah dipengaruhi oleh faktor luaran disebabkan suhu yang diterima bersesuai atau sebaliknya terhadap tubuh badan. Bahaya yang mengancam keseimbangan dan kesihatan tubuh juga kadangkala berpunca daripada gangguan terhadap sistem penghadaman, sistem dan organ yang tidak berfungsi dengan baik akibat kecederaan atau kerosakkan atau

University of Malaya

Memerihalkan aspek penyakit rohani pula Ibn Qayyim menjelaskan tentang peri pentingnya keperluan untuk mengetahui sebab-sebab umum seseorang itu diserang penyakit hati iaitu;

(1) Lemahnya keimanan kepada Allah SWT serta kurangnya wirid-wirid yang mampu menundukkan hati. Sebaliknya keutuhan keimanan dan wirid-wirid yang tertentu adalah sebab utama menyihat dan memperkukuh hati.[109]

(2) Hilangnya keupayaan untuk menjauhi perbuatan-perbuatan maksiat dan perkara-perkara yang bertentangan dengan Islam. Sebaliknya keupayaan dengan menjauhi kedua-dua jenis perbuatan tersebut bertindak sebagai pelindung daripada serangan penyakit-penyakit hati.[110]

(3) Tiada usaha untuk menghapuskan unsur-unsur perosak hati seperti kesan-kesan perbuatan maksiat yang bertentangan dengan Islam. Usaha tersebut antaranya menerusi pendekatan taubat dan istighfar yang memiliki keupayaan untuk membersih dan menyucikan kesan-kesan sebagai akibat daripada kerosakan hati yang berlaku. Sekiranya langkah ini tidak dilakukan dengan bersungguh-sungguh maka akan menyebabkan hati menjadi kabur dan malap cahaya keimanannya.[111]

Selanjutnya tegas Ibn Qayyim bahawa hati yang sakit tidak memiliki kesihatan dan keseimbangan. Apabila hati tidak sihat bermakna unsur-unsur yang menyebabkan hati menjadi sakit telah mengusainya. Sementara unsur-unsur yang menyihatkan hati pula tiada

---

kelemahan staminaatau tenaga yang mempengaruhi gerakan tubuh. Keseluruhannya sangat berhubungan dengan peningkatan atau pengurangan sesuatu yang tidak diperlukan oleh organ-organ tubuh dan sistem penghadamannya.

[109] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1961*), Igāthat al-Lahfān Min Maṣāyidi al-Syaiṭān*, Tahkik: Muhammad Sayyed Kailaniy, Musṭafhā al-Babiy al-Halabiy, Kaherah, jld. 1, hlm. 22.

[110] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min Mashāyid al-Syaitān*, jld. 1, hlm. 22-23.

[111] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min Mashāyid al-Syaitān*, jld. 1, hlm. 23 dan (1979), *Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib*, taḥqīq dan takhrīj oleh ‘Abd al-Qādir al-Arnā’ūṭ, Ri’āsah Idārah al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Ifta’ wa al-Da^{c}wah wa al-Irsyād, Saudi Arabia, hlm. 14-15.

University of Malaya

keupayaan untuk bertindak secara seimbang sehingga terkena penyakit.[112] Jelasnya, kadar kesakitan hati tertakluk juga kepada kadar kesan yang mempengaruhinya. Oleh yang demikian, dalam suatu keadaan terdapat hati yang parah sehingga keadaannya mengundang kemungkinan sampai ke peringkat tidak dapat disembuhkan, bahkan sebaliknya terdapat pula kedudukan hati yang berpenyakit namun masih boleh untuk diselamat dan disembuhkan.[113]

4.5.1 Penawar dan Kesembuhan dalam Pemikiran Ibn Qayyim

Penyakit adalah perubahan yang dapat dirasakan dan keluar dari kondisi normal, hilangnya keseimbangan sama ada yang bersifat material mahupun spiritual serta mengakibatkan bahaya yang nyata.[114] Justeru penilaian terhadap hubungan antara aspek fizikal dan spiritual apabila seseorang yang terkena penyakit, kemudiannya berusaha mencari kesembuhan dengan pendekatan yang menyimpang daripada petunjuk Nabi s.a.w., hakikat sebenarnya akan terkena penyakit. Keberadaan berbagai penyakit itu pada hakikatnya adalah termasuk sunnah kauniyyah yang diciptakan oleh Allah SWT.

Secara umumnya, penyakit-penyakit yang menimpa seseorang sebagai suatu musibah dan ujian yang ditetapkan Allah SWT ke atas hamba-hamba-Nya, namun setiap musibah pada hakikatnya juga tersirat kemanfaatan yang banyak bagi manusia umumnya dan kaum mukminin khususnya. Sehubungan dengan kedudukan seorang mukmin yang terkena penyakit ini Shuhaib al-Rūmī r.a berkata: Rasulullah s.a.w. bersabda:[115]

عَجَبًا لأَمْرِ الْمُؤْمِنِ، إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَلِكَ لأَحَدٍ إِلاَّ لِلْمُؤْمِنِ، إِنْ أَصَابَهُ سَرَّاءُ شَكَرَ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَهُ ضَرَّاءُ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ

---

[112] Ibn Qayyim, *Shifā'*, hlm. 98.
[113] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1961*), Igāthat al-Lahfān Min Mashāyidi al-Syaiṭān*, jld. 1, hlm. 16 dan 24. Lihat juga (1979), *Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib*, hlm. 15.
[114] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1961*), Igāthat al-Lahfān Min Mashāyidi al-Syaiṭān*, jld. 1, hlm. 22.
[115] Hadis riwayat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Zuhd wa al-Raqāiq, Bāb al-Mu'min Amruhu Kulluhu Khayr, hadis no. 5318.

University of Malaya

Maksud: *"Sungguh mengagumkan perihal seorang mukmin. Sungguh seluruh perkara yang menimpanya adalah kebaikan. Yang demikian itu tidaklah dimiliki oleh seorangpun kecuali seorang mukmin. Jika ia mendapatkan kelapangan, ia bersyukur. Maka yang demikian itu baik baginya. Dan jika ia ditimpa kesusahan, ia bersabar. Maka yang demikian itu baik baginya."*

Antara keutamaan Allah SWT menjadikan sakit yang menimpa seorang mukmin ialah anugerah keampunan daripada dosa dan kesalahan serta peningkatan tahap keimanan mereka. Sebagaimana tersebut dalam hadis yang diriwayatkan oleh 'Abdullah bin Mas'ūd r.huma bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى مِنْ مَرَضٍ فَمَا سِوَاهُ إِلاَّ حَطَّ اللهُ بِهِ سَيِّئَاتِهِ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا

Maksud: *"Tidaklah seorang muslim ditimpa gangguan berbentuk sakit atau lainnya, melainkan Allah akan menggugurkan kesalahan-kesalahannya sebagaimana pohon menggugurkan daun-daunnya."*[116]

Sehubungan dengan keyataan yang tersebut di atas, amat perlu bagi seseorang yang tertimpa penyakit memahami beberapa asas penting dalam keghairahan usaha mencari kesembuhan atau berubat. Hal ini perlu supaya dalam mengejar sesuatu matlamat tidak sewenang-wenangnya membuka ruang bagi seseorang untuk manghalalkan segala cara dalam proses merealisasikan matlamat penyembuhan. Berikut dijelaskan perbincangan mengenainya menurut pandangan Ibn Qayyim.

4.5.2 Memahami konsep penawar penyakit

Sebagaimana Allah SWT menurunkan penyakit, maka Dia jualah yang menurunkan ubat bersama penyakit itu. Ubat itu menjadi rahmat dan keutamaan dari-Nya untuk semua hamba- hamba-Nya, baik yang mukmin mahupun yang kafir. Rasulullah s.a.w. bersabda

[116] Hadis riwayat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, Bāb Thawāb al-Mu'min fī Mā Yuṣībuhu Min Maraḍ aw Ḥuzn aw Naḥwi Dhālik Ḥattā al-Ṣyawkah Yushākuhā, hadis no. 4663 dan menurut riwayat Aḥmad, Musnad, dengan lafaz وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا عَلَى الْأَرْضِ مُسْلِمٌ يُصِيبُهُ أَذًى مِنْ مَرَضٍ فَمَا سِوَاهُ إِلَّا حَطَّ اللَّهُ عَنْهُ بِهَا خَطَايَاهُ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرُ وَرَقَهَا dalam Musnad al-Mukthirīn Min al-Ṣaḥābah, Bāb Musnad 'Abdullāh bin Mas'ūd r.hu, no hadis 3436, jld. 7, hlm. 471.

dalam maksud hadis daripada Abū Hurairah r.hu.: *"Tidaklah Allah menurunkan penyakit kecuali Dia turunkan untuk penyakit itu ubatnya"*[117] Begitu juga, Jābir r.hu. meriwayatkan hadis daripada Rasulullah s.a.w. yang bermaksud: *"Setiap penyakit ada ubatnya. Maka bila ubat itu bersesuaian penyakit akan sembuh dengan izin Allah SWT."* [118]

Dalam memahami maksud hadis-hadis bahawa setiap penyakit itu ada penawarnya, Ibn Qayyim cenderung berpendapat secara umum sebaliknya bukan umum yang membawa maksud khusus (*al-'ām al-murād bihī al-khās*).[119] Pandangan beliau ini bermaksud setiap penyakit itu terdapat penawarnya merangkumi penyakit-penyakit yang mengakibatkan kematian dan termasuk juga yang tidak dapat disembuhkan oleh para doktor kerana penawarnya belum lagi ditemui. Hakikatnya Allah SWT telah menyediakan penawarnya namun dengan keterbatasan kemampuan manusia, maka penawarnya masih belum ditemui atau Allah SWT belum lagi memberi petunjukNya untuk manusia mengetahuinya. Pendapat beliau ini juga memperakui bahawa ilmu perubatan adalah antara hikmah yang dikurniakan kepada hamba-hambanya yang terpilih. Sejajar dengan maksud ini Abdullah bin Mas'ūd r.huma mengkhabarkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. bersabda:

إِنَّ اللهَ لَمْ يَنْزِلْ دَاءً إِلاَّ وَأَنْزَلَ لَهُ دَوَاءً، جَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ وَعَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ

Maksud: *"Sesungguhnya Allah tidaklah menurunkan penyakit kecuali Dia turunkan pula ubatnya bersamanya. (Hanya saja) tidak mengetahui orang yang tidak mengetahuinya dan mengetahui orang yang mengetahuinya."*[120]

---

[117] Hadis riwayat Bukhari dalam kitāb al-Ṭib, Bāb Mā anzal Allah Dāan Illā Anzala Lahū Ṣyīfā, jld 10 hlm. 113, no. 5678 dan diriwayatkan juga oleh Ibn Mājah, hadis no. 3439.

[118] Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim Kitāb al-Salām, Bāb li kulli Dāin Dawā' wa Istihbāb al-Tadāwi, hadis no. 2204. Hadis daripada Jabir bin 'Abdillah r. huma bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda : " لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء، برأ بإذن الله عز وجل"

[119] Ibn Qayyim memberikan justifikasi bagi pendapat yang tersebut dengan mengemukakan konsep bahawa hakikat sebenar manusia tidak memiliki sedikit pun ilmu kecuali Allah SWT yang mengajarkannya (*lā 'ilm li al-khalq illā mā 'allamahu Allāh*) melalui perantaraan wahyu, penyaksian (*mushāhadah*), pengalaman (*tajribah*), pemerhatian (*ta'ammul*) dan pembelajaran (*ta'lim*). Rujuk kenyataan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 15.

[120] Hadis riwayat Ibn Mas'ūd :" إن الله لم ينزل داء إلا أنزله شفاء، علمه من علمه وجهله من جهله " Hadis dikeluarkan oleh Aḥmad, *Musnad*, jld. 4, hlm. 278, hadis no. 3578, 3922, 4236, 4267 dan 4334. Ibn Mājah, hadis no. 3438, beliau menjelaskan bahawa hadis : "إن الله عز وجل لم ينزل داء إلا أنزله شفاء، علمه من علمه وجهله من جهله" sandarannya

University of Malaya

Pandangan secara umum yang membawa maksud khusus (*al-'am al-murād bihī al-khās*) pula menurut Ibn Qayyim membawa kepada makna bahawa Allah SWT tidak menurunkan suatu penyakit kecuali menurunkan baginya penawar. Oleh yang demikian, hadis-hadis yang menyatakan bahawa setiap penyakit ada penawarnya mendorong kepada pemahaman bahawa penyakit yang tidak boleh dirawat adalah tidak terangkum dalam hadis-hadis tersebut.

Kefahaman tersebut disangkal sama sekali oleh Ibn Qayyim yang secara tegas berpandangan bahawa penyakit-penyakit yang tidak boleh disembuhkan oleh para doktor adalah disebabkan penawarnya belum ditemui. Hakikat kebenarannya bahawa sifat kasih sayang Allah SWT terhadap setiap hambaNya telah menyediakan penawar bagi segala penyakit. Hanya manusia dengan keterbatasan akal belum lagi mencapai tahap keilmuan untuk menemui penawarnya atau kerana Allah SWT belum memberi petunjuk kepada manusia untuk menemui penawar tersebut.

Oleh yang demikian, tafsiran yang tepat bagi penyakit-penyakit yang tidak boleh disembuhkan oleh para doktor sebenarnya ialah penyakit-penyakit yang masih boleh dirawat dan menerima penawar untuk memperolehi kesembuhan daripadaNya.[121]

4.5.3 Memahami sumber kesembuhan dan penggunaan ubatan

Sebagai seorang muslim yang percaya dan berpegang teguh kepada kitab suci al-Quran dan al-Sunnah yang sahih semestinya merujuk kepada kedua sumber ini yang sarat dengan berbagai penyembuhan dan ubatan yang bermanfaat untuk rohani, emosi, mental mahupun fizikal. Bahkan sebaliknya tidak terlebih dahulu berpaling dan meninggalkan keduanya

---

adalah sahih dan al-Būṣirī turut mensahihkannya dalam al-Zawāid wa al-Hākim, jld. 4, hlm. 196-197. Hadis ini juga turut disepakati al-Dhahabī dan disahihkan dalam al-Ṣaḥīhah no. 451.

[121] Ibn Qayyim berhujah dengan kalimah angin (*al-rīh*) dalam surah al-Ahqāf, 46:25 yang bersifat memusnahkan setiap sesuatu (*tudammir kulla shay'*) secara tepat ditafsirkan sebagai setiap sesuatu yang boleh menerima kemusnahan (*kullu shay' yaqbal al-tadmir*). Rujuk Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 14-15.

University of Malaya

untuk beralih kepada pengubatan kimiawi yang menjadi tumpuan utama manusia dalam usaha mencari penyembuhan dewasa ini.[122] Sehubungan dengan dasar yang tersebut juga Ibn Qayyim menjelaskan: "Maka menurut panduan Baginda s.a.w. sendiri supaya berusaha untuk mendapatkan pengubatan dan rawatan bahkan turut mengarahkannya bagi sesiapa yang tertimpa penyakit dari kalangan ahli keluarganya dan para sahabat juga. Akan tetapi tidaklah termasuk dalam panduan dan petunjuk Baginda s.a.w atau sahabat-sahabatnya untuk menggunakan ubat-ubatan sebatian yang dikenali sebagai *aqrabazin* (suatu nama yang agak umum bagi ubat-ubatan sebatian dalam ilmu perubatan Islam dan dikenali juga dengan istilah *al-Adwiyyah al-Murakkabah*).[123]

Ibn Qayyim menukilkan sesungguhnya para doktor telah sepakat bahawa ketika memungkinkan pengubatan dengan bahan makanan maka jangan beralih kepada ubat-ubatan (kimiawi). Ketika memungkinkan menggunakan ubat yang sederhana, maka jangan beralih menggunakan ubat yang kompleks. Para doktor mengatakan: "Setiap penyakit yang boleh ditolak dengan makanan tertentu dan pencegahan, janganlah mencuba untuk menolaknya dengan ubat-ubatan."[124] Tegas beliau lagi: "*Berpalingnya manusia dari cara pengubatan nubuwwah seperti halnya berpalingnya mereka dari pengubatan dengan al-Quran yang merupakan ubat bermanfaat*."[125]

---

[122] Abū Anas Majid al-Bankanī al-'Iraqī, *Ṣaḥiḥ al-Ṭibb al-Nabawī*, hlm. 5-6.

[123] Pengkaji berpandangan bahawa penggunaan ubatan tunggal, asli, murni atau bukan sebatian dan ramuan (*al-adwiyah al-mufradah*) yang ditegaskan disini bukan bermaksud penolakkan yang bersifat mutlak terhadap penggunaan kaedah ubatan sebatian atau ramuan (*al-adwiyah al-murakkabah* atau *aqrabādhin*) - sekarang lebih dikenali dengan istilah alopati - yang kebiasaannya digunakan oleh masyarakt Rom dan Yunan. Namun, penekanannya menjelaskan penggunaan kaedah tabiat pemakanan (*al-adwiyah min jinsi al-aghdhiyah*) dan pengaruh persekitaran (*'ādat al-'ārab*) menjadi keutamaan dalam rawatan dan pemilihan jenis ubatan Rasulullah s.a.w. dan sahabat-sahabatnya. Persamaan kecenderungan pendekatan ini seumpama masyarakat Arab dan India berbanding masyarakat Rom dan Yunan. Sejajar dengan keutamaan ini Ibn Qayyim, (1992, jld. 4, hlm. 10 dan 73) menjelaskan:

"وقد تقدم أن غالب عادات العرب وأهل البوادي الأمراض البسيطة، فالأدوية البسيطة تناسبها، وهذا لبساطه أغذيتهم في الغالب. وأما الأمراض المركبة، فغالبا ما تحدث عن تركيب الأغذية وتنوعها واختلافها، فاختيرت لها الأدوية المركبة. والله تعالى أعلم"

[124] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 10.

[125] Berdasarkan teks Ibn al-Qayyim berikut, beliau menetapkan beberapa syarat penting bagi memperolehi kesembuhan melalui pendekatan terapi rawatan dan pengubatan Nabi s.a.w. tegas beliau:

University of Malaya

Dapat dirumuskan berdasarkan kepada kenyataan tersebut, tidak seharusnya bagi seorang muslim menjadikan pengubatan *nabawiyyah* hanya sekadar suatu pendekatan alternatif. Justeru selayaknya perlu menjadikannya sebagai kaedah pengubatan yang utama - seiring dengan kaedah pengubatan alopati - kerana kepastian untuk sembuh itu datang dari Allah SWT dan kebenaran kaedahnyan pula dijelaskan menerusi lisan RasulNya s.a.w.. Sementara pengubatan dengan kaedah dan ubat-ubatan selainnya, kepastiannya tidak seperti yang diperolehi dengan *ṭibb al-nabawī*. Pengubatan yang diajarkan Nabi s.a.w. diyakini kesembuhan secara mutlak kerana bersumberkan fakta wahyu sebaliknya pengubatan dari selain nabi kebanyakannya berbentuk hipotesis, ujikaji atau percubaan dan pengalaman sahaja.[126]

Namun, suatu hal yang perlu diyakini berkaitan dengan kesembuhan suatu penyakit, seorang hamba tidak boleh bersandar semata-mata hanya dengan pengubatan tertentu. Bahkan amat ditegah apabila meyakini bahawa ubatlah yang menyembuhkan sakitnya. Sebaliknya perlu bersandar dan berg*antu*ng sepenuhnya kepada Allah SWT sebagai Pencipta Penyakit dan Dhat Penyembuh yang menjadikan penyakit dan menurunkan ubatnya. Seorang hamba perlu senantiasa bersandar kepada-Nya pada setiap masa dan keadaan. Hendaknya selalu berdoa memohon kepada Allah SWT dengan sepenuh keyakinan agar menghilangkan segala kemudharatan yang menimpanya. Allah SWT berfirman:

"وليس طبه صلى الله عليه وسلم كطب الأطباء، فإن طب صلى الله عليه وسلم متيقن قطعي إلّهي، صادر عن الوحي، ومشكاة النبوة، وكمال العقل. وطب غيره، أكثره حدس وظنون، وتجارب، ولا ينكر عدم الإنتفاع كثير من المرضى بطب النبوة، فإنه إنما ينتفع به من تلقاه بالقبول، واعتقاد الشفاء به، وكمال التلثي له بالإيمان والإذعان، فهذا القرآن الذي هو الشفاء قي الصدور – إن لم يتلق هذا التلقي– لم يحصل به شفاء الصدور من أدوائها، بل لا يزيد المناقثين إلا رجسا من رجسهم، ومرضا من مرضهم، وأين يقع طب الأبدان منه، فطب النبوة لا يناسب إلا الأبدان الطيبة، كما أن شفاء القرآن لا يناسب إلا الأرواح الطيبة وقلبوب الحية، فإعراض الناس عن طب النبوة كإعراضهم عن الإستشفاء بالقرآن الذي هو الشفاء النافع، وليس ذلك لقصور في الدواء، ولكن لخبث الطبيعة، وفساد المحل، وعدم قبوله، والله الموفق"

Kenyataan beliau dapat dirujuk dalam *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 36.

[126] Ibn Ḥajar al-'Athqalāniy, *Fath al-Bārī*, jld. 10, hlm. 210 dan Ibid, jld. 4, hlm. 35-36.

University of Malaya

أَمَّنْ يُجِيْبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْءَ

Maksud: *"Siapakah yang menjawab/ mengabulkan permintaan orang yang dalam kesempitan apabila ia berdoa kepada-Nya, dan (siapakah) Dia yang menghilangkan keburukan?"*[127]

Sungguh tidak ada yang dapat memberikan kesembuhan kecuali Allah SWT semata-mata. Oleh yang demikian, Nabi Ibrahim berkata memuji Rabbnya:

وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ

Maksud: *"Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkanku."*[128]

4.6 Hukum-hukum berkaitan *shifā'* menurut Ibn Qayyim

Dalam kehidupan manusia ada ketikanya melalui saat-saat yang penuh kesulitan atau musibah yang kadangkala sampai di suatu tahap merasakan seolah-olah tidak lagi mampu untuk menanggungnya. Sungguhpun demikian selaku orang yang beriman tetap berkeyakinan bahawa situasi seperti ini antara fitrah kehidupan yang ketentuannya telah ditetapkan Allah SWT ke atas hamba-hamba-Nya. Oleh sebab itu, bagi mereka yang berjaya menghadapi apa juga bentuk ujian akan mendapat keampunan dan ganjaran daripada Allah SWT.

Penyakit sama ada jasmani atau rohani adalah antara ujian yang sering menimpa manusia. Ada kalanya penyakit yang dihidapi sembuh dengan ubat yang digunakan, sebaliknya tidak kurang juga penyakit yang telah dikesan dan ubatnya juga telah ditemui namun pesakit masih gagal untuk diselamatkan. Manakala penyakit yang paling sukar dikesan ialah penyakit dalam hati manusia itu sendiri.

Penyakit berkaitan aspek fizikal, usaha untuk mendapatkan penawar atau ubat bagi jenis penyakit ini telah dilakukan sejak zaman Nabi Allah Adam a.s. sehingga sekarang dan usaha ini akan tetap berterusan. Jenis penyakitnya pula semakin bertambah dan lebih

[127] Surah al-Naml, 27: 62.
[128] Surah al-Syu'arā', 26: 80.

University of Malaya

kompleks seiring dengan perubahan gaya hidup manusia dan alam persekitaran. Walaupun pelbagai ubat telah dicipta, namun masih banyak lagi penyakit yang belum diketahui punca dan penawarnya dan umat Islam tidak terkecuali daripadanya. Memahami maksud ini Ibn Qayyim al-Jawziyyah menegaskan bersandarkan kepada beberapa hadis Rasulullah s.a.w. menggalakkan umatnya berusaha untuk menggunakan ubat bagi merawat setiap penyakit yang dihidapi.[129]

Ibn Qayyim juga menggariskan beberapa panduan dan kaedah berhubung usaha manusia mencari jalan kesembuhan daripada penyakit dalam fasal *sebab dan musabbabāt* kitab *Zād al-Ma'ād* seperti berikut:

4.6.1 Konsep sebab dan akibat

Meneliti aspek ini Ibn Qayyim berpegang kepada asas dan prinsip bahawa sesuatu akibat itu berlaku atas sebab-sebab tertentu. Ia sebagai suatu ketetapan Allah SWT yang terkandung hikmah dan sarat dengan manfaat serta kebaikan. Walaupun hal ini tidak secara mutlak merangkumi keseluruhan perkara, namun secara umumnya setiap urusan makhluk akan tunduk kepada hukum sebab dan akibat ini. Jelas beliau lagi, kehendak Allah SWT adalah sebab bagi segala sebab yang selalu melahirkan akibat. Tiada satu sebab pun

---

[129] Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Salām, Bāb li kulli Dāin Dawā' wa Istihbāb al-Tadāwi, hadis no. 2204. Hadis daripada Jabir bin 'Abdillah r. huma bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda : "لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء، برأ بإذن الله عز وجل" Hadis riwayat Bukhari dalam *kitāb al-Ṭib, Bāb Mā anzal Allah Dāan Illā Anzala Lahū Syīfā*, jld 10 hlm. 113 dan diriwayatkan juga oleh Ibn Mājah, hadis no. 3439; عن عطاء، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما أنزل الله من داء أنزل له شفاء" Hadis riwayat Aḥmad, jld. 4, hlm. 278, Ibn Mājah, hadis no. 3436, Abū Dawūd, *Sunan*, *Fī Awwal al-Ṭib*, hadis no. 3855 dan Turmuẓī, *al-Jāmi^c al-Ṣaḥiḥ*, dalam *al-Ṭib, Bab mā jā'a fī al-dawā' wa al-ḥatthi 'alaihi* beliau berkata sandaran hadis ini adalah ḥasan saḥiḥ dan turut mensaḥīḥkan Ībn Hibbān, hadis no. 1395 dan 1924. Dalam Musnad Aḥmad diriwayatkan hadis daripada Ziyād bin Ilāqah : كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم، وجاءت الأعراب، فقال: يا رسول الله،أنتداوى؟ فقال: نعم يا عباد الله، تداووا، فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له شفاء غير داء واحد. قالوا: ما هو؟ قال: الهرم" Sebahagian lainnya menukilkan dengan lafaz : "إن الله لم ينزل داء إلا أنزله شفاء، علمه من علمه وجهله من جهله" Dalam Musnad Aḥmad pula, hadis diriwayatkan Ibn Mas'ud, jld. 4, hlm. 278, hadis no. 3578, 3922, 4236, 4267 dan 4334. Ibn Mājah, hadis no. 3438, beliau menjelaskan bahawa hadis :"إن الله عز وجل لم ينزل داء إلا أنزله شفاء، علمه من علمه وجهله من جهله" sandarannya adalah sahih dan al-Būṣirī turut mensahihkannya dalam al-Zawāid Wa al-Hākim, jld. 4, hlm. 196-197. Hadis ini juga turut disepakati al-Dhahabī.

University of Malaya

melahirkan akibat dengan sendirinya, melainkan ia harus disertai sebab yang lain iaitu kehendak Allah SWT. Hakikatnya, Allah SWT menetapkan pada sebagian sebab, hal-hal yang dapat menggagalkan akibatnya. Adapun kehendak Allah SWT, tidak memerlukan sebab yang lain kecuali kehendak-Nya sendiri.[130] Tiada apa-apa sebab yang dapat menentang dan membatalkan kehendakNya. Namun terkadang Allah SWT menggagalkan hukum kehendak-Nya dengan kehendak-Nya (yang lain). Allah SWT yang menghendaki sesuatu lalu menghendaki lawannya yang mampu mencegah berlakunya.[131] Inilah sebab mengapa seorang hamba wajib pasrahkan dirinya, takut, berharap dan berkeinginan hanya ditujukan kepada Allah SWT sahaja. Rasulullah s.a.w. pernah menyebutkan dalam doanya:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوْذُ بِرَضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمَعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوْبَتِكَ، وَأَعُوْذُ بِكَ مِنْكَ

Maksud: *"Ya Allah, sesungguhnya aku berlindung dengan ridhaMu dari murka-Mu, dengan pemeliharaanMu dari siksaMu. Dan aku berlindung dengan-Mu dari-Mu."*[132]

وَلاَ مَنْجَى مِنْكَ إِلاَّ إِلَيْكَ

Maksud: *"Tiada tempat selamat dari DhatMu kecuali kepada DhatMu."*[133]

Antara sekian akibat yang memerlukan sebab adalah kesembuhan yang hukumnya terjadi dengan sebab berubat. Namun, kesembuhan itu datang dari Allah SWT, bukan dari ubat atau yang mengubati. Ubat akan mujarab dan membawa kepada kesembuhan bila Allah SWT menghendakiNya. Oleh yang demikian, seorang yang berubat atau berusaha mencari kesembuhan tidak boleh menyandarkan dirinya kecuali hanya kepada Allah SWT, sebaliknya bukan kepada ubat dan orang yang mengubati.

---

[130] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 14.
[131] Ibid, jld. 4, hlm. 15.
[132] Hadis riwayat Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Ṣolah, Bāb Mā Yuqāl fī al-Ruqū' wa al-Sujūd, no hadis 751, jld. 2, hlm 310, Abū Dāwūd, *Sunan*, no hadis 745, jld. 3, hlm. 40, Bāb al-Qunūt fī al-Witr, no hadis 1215, jld 4, hlm. 209, Ibn Mājah, *Sunan*, no hadis 1169, al-Nasā'ī, *Sunan*, no hadis 169, *Musnad Aḥmad*, no hadis 712.
[133] Hadis riwayat Sunan Abū Dawūd, Kitāb al-Adab, Bab Ma Yuqāl 'Inda al-Nawm, no hadis 4389 dan al-Tirmidhī, Sunan, Kitab al-Da'awāt 'an Rasulillāh s.a.w., Bāb Mā Jā' fī al-Du'ā' Idhā Awā ilā Firāshihi, no hadis 3316 dan 3317.

University of Malaya

4.6.2 Konsep tawakkal dalam usaha penyembuhan

Konsep tawakkal tidak bercanggah dengan usaha mencari kesembuhan sama ada dengan melalui kaedah rawatan mahupun penggunaan ubat-ubatan. Ibn Qayyim berhujah bahawa usaha berubat tidak menafikan tawakkal seperti menolak rasa lapar, dahaga, panas dan sejuk dengan perkara-perkara sebaliknya. Bahkan dengan tegas beliau menyatakan bahawa tidak sempurna hakikat tauhid kecuali dengan melakukan sebab-sebab yang telah ditentukan Allah SWT mengenai hukum sebab-akibatnya sama ada secara takdir maupun syariat.

Ibn Qayyim tegas berpandangan bahawa dengan menolak hukum sebab-akibat ini bermakna menjejaskan tawakkal itu sendiri, bahkan menurut beliau ia sama seperti mencemari dan meremehkan suruhan dan kebijaksanaan Allah SWT. Walhal meninggalkan dalam keadaan lemah usahanya juga sudah bercanggah dengan tawakkal yang hakikatnya adalah kebergantungan hati kepada Allah SWT untuk mendapatkan sesuatu yang berguna bagi diri seseorang dan sebaliknya menolak perkara-perkara berbahaya dalam urusan dunia dan akhiratnya. Pergantungan itu mesti diiringi usaha dan jangan jadikan kelemahan usahanya sebagai tawakkal atau tawakkalnya sebagai kelemahan.[134]

4.6.3 Konsep ketentuan baik dan buruk

Konsep ketentuan baik dan buruk (*al-imān bi al-qadar khairihī wa sharrihī*) dalam usaha mencari kesembuhan juga dijelaskan oleh Ibn Qayyim sebagai menjawab kekeliruan bagi sesetegah pihak yang keliru.[135] Beliau menukilkan sebuah hadis[136] yang menegaskan

---

[134] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 15.

[135] Pandangan setegah pihak yang keliru berpegang kepada pendapat jika kesembuhan itu sudah ditakdirkan olek Allah SWT , maka tiada gunanya usaha berubat. Setengah yang lain pula berpandangan bahawapenyakit hanya berlaku dengan takdir Allah SWT sedangkan takdir Allah SWT itu tidak dapat disangkal atau dinafikan sama sekali. Ibid, jld. 4, hlm. 15-16.

[136] Hadis diriwayatkan oleh Aḥmad dalam Musnadnya, jld. 3, hlm. 124, al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥiḥ*, hadis no : 2066, al-Hākim, jld.4, hlm. 199 dan Ibn Mājah, no hadis 3437. Di kategorikan sahih dan dipersetejui oleh al-Dhahabī.

University of Malaya

bahawa usaha-usaha berubat adalah termasuk dalam ketentuan Allah SWT (*min qadar Allah*) dan bukannya lari ketentuan Allah. Tegasnya bahawa tiada suatu pun yang keluar dari takdir Allah SWT dan takdirnya hanya dapat berubah dengan takdirNya sahaja. Bersandarkan hujah logik beliau mengemukan pandangan bahawa kekeliruan tersebut menyebabkan seseorang tidak boleh melakukan apa jua usaha sama ada yang boleh membawa manfaat atau menolak kemudharatan. Jika sesuatu manfaat atau mudharat telah ditakdirkan maka tiada suatu pun yang dapat menahan, sebaliknya jika tidak ditakdirkan maka tiada suatu jalan pun yang membolehkannya berlaku. Akibatnya pasti akan mengundang kerosakan dalam urusan agama, dunia dan alam. Menurut beliau hanya yang menetang kebenaran sahaja yang akan berpandangan sedemikian.[137]

4.6.4 Kaedah dan perlaksanaan usaha penyembuhan

Kaedah dan perlaksanaan dalam usaha mencari kesembuhan juga dibenarkan selagi ia tidak menyalahi ketetapan syariat Allah SWT seperti yang terkandung dalam keterangan Ibn Qayyim tentang konsep perubatan nabi yang bersifat holistik. Sehubungan dengan dasar yang tersebut juga beliau menjelaskan bahawa: "*Maka atas panduan Baginda s.a.w. sendiri untuk mendapatkan pengubatan dan rawatan. Beliau turut mengarahkan bagi sesiapa yang tertimpa ke atasnya penyakit dari kalangan ahli keluarganya dan para sahabat juga.*" Akan tetapi tidaklah termasuk dalam panduan dan petunjuk Baginda s.a.w. atau para sahabatnya untuk menggunakan ubat-ubatan sebatian yang dikenali sebagai *aqrabazin* atau *al-Adwiyyah al-Murakkabah* sebagaiistilah yang biasa digunakan dalam dunia perubatan Islam.

[137] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 16.

University of Malaya

4.6.5 Pandangan ulama tentang berubat dan meninggalkannya

Justeru, para ulama berbeza pendapat tentang hukum berubat dan meninggalkannya. Perselisihan mereka bertitik-tolak dari perbezaan dalam memahami dalil-dalil yang ada dalam permasalahan ini. Terdapat tiga pendapat dalam kalangan ulama untuk menentukan hukum berubat.

(1) Menurut sebahagian ulama bahawa berubat dibenarkan, namun yang lebih utama tidak perlu berubat.[138]

(2) Sebahagian ulama lain berpendapat bahawa berubat adalah perkara yang digalakkankan.[139]

(3) Terdapat juga dalam kalangan ulama yang cenderung kepada berubat dan meninggalkannya sama sahaja, antara keduanya tiada yang lebih utama.[140] Muḥammad bin Ṣolih al-'Uthaimīn memiliki metode yang cukup baik dalam mempertemukan beberapa pendapat di atas. Beliau menjelaskan hukum berubat menjadi beberapa keadaan, sebagai berikut:

(i) Bila diketahui atau diduga kuat bahawa berubat sangat bermanfaat dan meninggalkannya akan mengakibatkan kebinasaan, maka hukumnya adalah wajib.

(ii) Bila diduga kuat bahawa berubat sangat bermanfaat, namun meninggalkannya tidak mengakibatkan kebinasaan yang pasti, maka melakukannya lebih utama.

(iii) Bila dengan berubat diperkirakan kadar kemungkinan antara kesembuhan dan kebinasaannya sama, maka meninggalkannya lebih utama agar dia tidak melemparkan dirinya dalam kehancuran tanpa disedari.

---

[138] Pemdapat ini merupakan mazhab yang masyhur dari al-Imam Ahmad bin Hanbal.

[139] Pandangan ini merupakan pendapat para ulama pengikut mazhab al-Shāfi'ī. Bahkan al-Imām al-Nawawī dalam kitabnya *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* menisbahkan pendapat ini kepada mazhab umum para ulama terdahulu dan kemudiannya. Pendapat ini pula yang dipilih oleh Abu al-Muzhaffar. Beliau berkata: "Menurut mazhab Abu Hanifah, berubat adalah perkara yang sangat digalakkan. Hukumnya hampir mendekati wajib."

[140]Pendapat ini merupakan mazhab al-Imām Mālik. Beliau berkata: "Berubat adalah perkara yang tidak mengapa. Demikian pula meninggalkannya". Lihat *Fatḥ al-Majīd*, hlm. 88-89.

University of Malaya

Umumnya, usaha berubat merupakan perkara yang disyariatkan selama tidak menggunakan sesuatu yang haram. Hal ini sebagaimana ditegaskan Rasulullah s.a.w. dalam sabdanya:

إِنَّ اللهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالدَّوَاءَ وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوَوْا وَلاَ تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ

Maksud: *"Sesungguhnya Allah telah menurunkan penyakit dan ubatnya, demikian pula Allah menjadikan bagi setiap penyakit ada ubatnya. Maka berubatlah kalian dan janganlah berubat dengan yang haram."*[141]

Abū Hurairah r.hu turut menegaskan bahawa:

نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الدَّوَاءِ الْخَبِيْثِ

Maksud: *"Rasulullah s.a.w. melarang dari ubat yang buruk (haram)."*[142]

4.7 MANUSIA DAN KEKUATAN FITRAH

Sesungguhnya Allah SWT di samping penciptaan manusia turut juga membekalkan kesempurnaan fitrah yang berupaya memelihara dan menjaganya dari unsur-unsur yang merosakkan. Fitrah ini juga dilihat sebagai kesediaan untuk menerima segala kebaikan berpandukan petunjuk dari Allah SWT dari satu aspek *(spiritual immune system)* dan aspek lainnya sebagai kekuatan fitrah jasmani *(physical immune system).* Allah SWT berfirman:[143]

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Terjemahan: *"Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada peubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui"*

Pertentangan terhadap fitrah ini pada hakikatnya akan mengakibatkan berlakunya penurunan kualiti dalam diri manusia mencakupi kualiti kesihatan hati mahupun

---

[141] Hadis riwayat Abū Dawūd dalam Musnadnya dari Abū Dardā' r.hu.

[142] Hadis riwayat Abū Dāwud, al-Tirmidhī dan Ibn Mājah. Al-Syeikh al-Albāni mensahihkannya dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Mājah*, jld. 2, hlm. 255. Fahd al-Suhaimi (Dr.), *Ahkam al-Ruqā wa al-Tamā`im*, hlm. 21.

[143] Surah al-Rūm: 30:30.

University of Malaya

jasmaninya. Oleh yang demikian, dapat diperhatikan bahawa wujudnya hubungan yang erat antara kekuatan kesihatan fizikal dan kejiwaan. Dalam pengertian yang mudah, serangan penyakit degeneratif yang terkena tubuh badan seseorang sebagai akibat dari kelemahan hubungan nilai kerohanian dan kejiwaan dengan Allah SWT contohnya perlakuan maksiat, kemurungan, stress dan sebagainya. Demikian juga halnya dengan mengisi makanan berlebihan, lebih-lebih lagi dari sumber yang haram, sangat berperanan melemahkan jiwa dan diri seterusnya merosakkan sistem ketahanan tubuh badan manusia.

Berasaskan kaedah kebersilangan tersebut kekuatan rohani memegang peranan penting dalam penjagaan kesihatan, pengubatan serta rawatan malah sangat berpengaruh dalam menentukan bahkan menjayakan proses kesembuhan. Oleh yang demikian, pesakit perlu mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan menanamkan keyakinan yang tinggi bahawa Allah SWT yang Maha Menyembuhkan dan menyedari bahawa sakit adalah tanda kasih sayang Allah SWT. Sebagai seorang muslim yang ditimpa penyakit dan tetap sabar tanpa menafikan usaha mencari jalan penyembuhan akan mendapat keampunan Allah SWT. Ibn Qayyim menggunakan istilah pengaruh dorongan aspek rohani atau spiritual ini sebagai *quwā wa ṭabāi' mukhtalifah* (kekuatan dan daya tahan tubuh)[144] dan juga *ta'thīr al-arwāh fī al-ajsām* (pengaruh kerohanian/institusi/dorongan dalam tubuh)[145] dalam menjelaskan pengertian ini.

Kebenaran unsur dorongan dalaman ini benar-benar dapat dirasakan bagi seseorang yang memiliki nilai keimanan dan kepatuhan kepada Allah SWT. Ibn Qayyim menukilkan hadis "*Setiap penyakit itu ada ubatnya*" dan memberi gambaran dorongan dalaman tersebut

---

[144] Jelas Ibn Qayyim al-Jawziyyah bahawa: "والطبيعة هي القوة التي وكلها الله سبحانه بتدبير البدن وحفظه وصحته، وحراسه مدة حياته" Lihat, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 92.

[145] Beliau menjelaskan dalam teksnya: "ولا ريب أن الله سبحانه وتعالى خلق في الأجسام والأراح قوى وطبائع مختلفة وجعل في كثير منها خواص وكيفيات مؤثرة، ولا يمكن لعاقل إنكار تأثير الأرواح في الأجسام، فإنه أمر مشاهد محسوس،....." Beliau menegaskan lagi; "وقد علم أن الأرواح متى قويت، وقويت النفس والطبيعة تعاونا على دفع الداء وقهره، فكيف ينكر لمن قويت طبيعته ونفسه، ....." Rujuk Ibid, jld. 4, hlm. 12 dan 166.

University of Malaya

dapat bertindak sebagai daya tahan tubuh manusia dalam usaha menghadapi penyakit. Menurut beliau, menerusi hadis tersebut hati pesakit akan berpaut dengan semangat harapan akan sembuh sekaligus menurunkan kadar perasaan kecewanya dan meningkatkan nilai harapannya. Apabila jiwa menjadi kuat maka terpancarlah kehangatan tabiinya yang menjadi sebab kepada kekuatan jiwa yang hidup, berperasaan dan bersifat tabii. Apabila jiwanya kuat maka daya ketahanan tubuhnya meningkat (*quwā wa ṭabai'*) seterusnya mampu melawan penyakit dan menghindarkannya. Menurut beliau dengan bersandarkan kepada hadis ini juga bagi pihak doktor pula akan terus meningkatkan usaha mencari ubat dan penawar menerusi pemerhatian demi pemehatian untuk menghilangkan penyakit tersebut.[146]

Faktor berikutnya yang berpengaruh membangkitkan dorongan dalaman ini adalah peranan akal yang turut berperanan menentukan keberhasilan proses penyembuhan sama ada menerusi usaha penjagaan kesihatan, pengubatan mahupun rawatan penyakit. Apabila sistem imun menurun atau tubuh menghadapi penyakit, maka usaha *recovery*nya sangat memerlukan kajian ilmu yang benar dan realiti. Suatu penyakit - apabila diketahui punca dan titik kelemahannya - akan semakin cepat sembuh apabila terapi yang digunakan mengikut kaedah ilmunya. Penyakit berkaitan hati (*marāḍ al-qulūb*) perlu kepada terapi ubatan dan rawatan yang sesuai dengan keperluan dan kaedah ilmunya seperti iman dan ilmu, ibadah solat yang khusyuk, puasa, zakat dan sedekah, doa dan zikir, *ruqyah syar'iyyah*, taubat nasuha dan sebagainya. Sebaliknya, penyakit berkaitan tubuh badan (*marāḍ al-abdān*) juga perlu kepada terapi ubatan dan rawatan yang sesuai dengan keperluan dan kaedah ilmunya seperti fisiologi, patologi, anatomi, dietologi, herbalogi dan sebagainya. Jelasnya, pembangunan aspek kejiwaan, mental dan emosi akan mempengaruhi status kestabilan kesihatan tubuh badan. Di samping itu, pembangunan aspek tersebut juga

[146] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 17.

University of Malaya

berperanan penting menentukan keberhasilan proses penyembuhan sama ada melalui terapi kaedah rawatan atau ubatan dengan membangkitkan unsur kekuatan fitrah dalaman sekaligus dapat meningkatkan kekuatan dan kemampuan sistem imun.

Merujuk kepada penyakit hati dan badan yang tersebut, Ibn Qayyim turut menukilkan hadis-hadis yang menjelaskan setiap penyakit ada penawarnya. Menerusinya, beliau berpandangan bahawa antara penyakit berkaitan hati dan badan tidak berbeza dari sudut kewujudan kaedah penawarnya. Antaranya beliau turut menggariskan tiga syarat utama bagi mencapai kesembuhan daripada penyakit hati iaitu; (1) penemuan ubat penawar yang sesuai, (2) penggunaan ubat secara tepat, dan (3) mendapat keizinan daripada Allah SWT. Ketiga-tiganya juga turut terpakai dalam pengubatan penyakit fizikal yang akan dibahaskan dalam perbincangan seterusnya.[147] Penyakit hati (*maraḍ al-qulūb*) dan penyakit fizikal (*maraḍ al-abdān*) ini mensasarkan dua aspek pengubatan dan rawatanjuga iaitu; (*ṭibb wa 'ilāj al-qulūb*) dan (*ṭibb wa 'ilāj al-abdān*).

4.8 KLASIFIKASI PENYAKIT DAN PENGUBATAN MENURUT IBN QAYYIM

Ibn Qayyim membahagikan kategori penyakit kepada dua jenis iaitu penyakit rohani yang berkaitan dengan hati (*maraḍ al-qulūb*) dan penyakit jasmani yang berkaitan dengan sistem tubuh badan (*maraḍ al-abdān*). Sebagaimana yang tersebut, penyakit terbahahagi dua maka kaedah rawatan dan pengubatan yang bertindak sebagai lawannya menurut beliau juga terbahagi kepada dua aspek iaitu; pengubatan hati (*ṭibb wa ilāj al-qulūb*)[148] dan pengubatan badan (*ṭibb wa 'ilāj al-abdān*).[149]

---

[147] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm 17. Pra syarat ini terangkum dalam hadis Nabi s.a.w. yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abū Zubair, dari Ibn 'Abdullah, dari Nabi s.a.w.,[147] bahawa beliau berkata: *"Sesungguhnya Allah SWT tidak menurunkan penyakit melainkan Dia juga menurunkan ubatya, yang akan diketahui oleh siapapun yang mengetahuinya dan tidak diketahui siapapun yang tidak mengetahuinya. Jika suatu ubat dapat menyebuhkan penyakit (sesuai/tepat), maka orang yang sakit akan sembuh dengan izin Allah SWT."*

[148] Ibn Qayyim al-Jawziyyah turut menggunakan istilah *ṭibb al-arwāh* iaitu perubatan rohani dan kenyataan ini dijelaskan dalam perbahasan tentang kaedah berubat dengan al-Quran dan madu. Beliau menyatakan

University of Malaya

Menyentuh perbincangan tentang penyakit rohani berkaitan hati, pengkaji mendapati kaedah rawatan dan penyembuhannya tidak dijelaskan secara langsung oleh Ibn Qayyim di awal fasal kitab perubatannya *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al 'Ibād*. Namun, perbincangan mengenainya telah dimuatkan dalam perbahasan fasal demi fasal rawatan penyakit. Perinciannya tertakluk di bawah pembahagian bahan dan kaedah rawatan sama ada dengan ubatan tabii (*al-'ilāj bī al-adwiyah al-ṭabi'iyyah*), dengan ubatan dan kaedah rawatan bersumberkan wahyu (*al-'ilāj bī al-adwiyah al-ĩlāḥĩyyāh*) dan kombinasi kedua-duanya iaitu rawatan dengan ubatan tabii dan kaedah bersumberkan wahyu (*al-'ilāj bī al-adwiyah al-ṭabi'iyyah wa al-ĩlāḥĩyyāh*). (Rujuk Lampiran B)

Secara umum, kaedah pengubatan atau rawatan penyakit rohani ini urusannya diserahkan kepada Allah SWT dan RasulNya yang merujuk kepada panduan al-Quran dan al-Sunnah sebagai sumber utama terapi penyembuhannya yang sangat berkesan.[150] Selain

---

bahawa kedua-dua perkataan tersebut mengisyaratkan himpunan jenis perubatan kemanusiaan (*ṭibb al-bashari*) dan perubatan ketuhanan (*ṭibb al-Ilāhī*) atau perubatan badan (*ṭibb al-abdān*) dan perubatan rohani (*ṭibb al-arwāh*) atau ubatan bumi (*al-dawā' al-arādhī*) dan ubatan langit (*al-dawā' al-samā'ī*). Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 35-36.

[149] Pembahagian berdasar pendekatan tersebut digunakan juga oleh Ibn Hajar al-ᶜAsqalānī, Shihāb al-Ḍīn bin Aḥmad bin Ḥajar al-ᶜAsqalānī (773-852 H/1372-1449 M) (1988) dalam *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, edisi ke-2, Dār al-ayyān lī al-Turāth, Kaherah, jld 10, hlm. 140. Ia terbahgi kepada dua iaitu; perubatan jasad (*ṭibb al-jasad*) dan perubatan hati (*ṭibb al-qalb*).

[150] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 5-8. Beliau menegaskan: "فأما طب القلوب فمسلم إلى الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، ولا سبيل إلى حصوله إلا من جهتهم وعلى أيديهم" Perbandingan antara dua penyakit hati atau rohani ini mempunyai persamaan dan perbezaan, namun penyakit syubhat dan keraguan lebih parah berbanding penyakit syahwat. Kesembuhan penyakit syahwat dapat diatasi apabila syahwatnya dapat ditunduk atau dilampiaskan dengan cara yang dihalal dalam Islam. Sebaliknya penyakit syubhat dan keraguan, tidak akan sembuh selagi mana Allah SWT tidak memberi petunjuk, taufiq, hidayah dan limpahan rahmat-Nya. Seringkali penyakit hati bertambah parah tetapi pesakit tidak menyedarinya kerana ia tidak mengetahui atau jahil cara penyembuhan dan sebab-sebab timbulnya penyakit tersebut. Kadangkala hatinya sudah mati namun pesakit tidak menyedarinya sehingga sama sekali tidak merasa sakit akibat luka-luka dari berbagai perbuatan buruknya dan tidak mempedulikan nilai kebenaran. Dalam satu keadaan ada juga yang merasakan sakitnya namun tidak sanggup menaggung dan menahan pahitnya ubat. Selagi masih bersarang dan berpengaruhnya penyakit tersebut di hatinya, semakin sukar dirinya menelan ubat dengan melawan hawa nafsu yang berat bagi jiwa tersebut meninggalkannya. Dalam menangani penyakit hati ini pesakit kadangkala memaksa dirinya untuk bersabar, kemudian tekadnya luntur sedikit demi sedikit dan akhirnya tidak mampu meneruskannya lagi kerana kelemahan ilmu, keyakinan dan ketabahan. Menyedari permasalahan ini, pengkaji melihat banyak penekanan yang dibincangkan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam fasal-fasal rawatan penyakit samada jasmani mahupun rohani terarah kepada terapi penyembuhan dan rawatan penyakit hati ini. Pengkaji berusaha sedaya upaya untuk merangkumkan pendekatan beliau dalam menagani permasalahan dua aspek penyakit rohani dan jasmani tersebut sebagai satu kaedah terapi penyembuhan berkesan.

University of Malaya

daripada itu, pengkaji turut mendapati Ibn Qayyim dalam bayak fasal rawatannya turut menitik beratkan kaedah kebersilangan[151] (*al-ishtibāk*) sebagai suatu petunjuk atau pendekatan untuk menjelaskan bahkan memurnikan hubungan pengubatan mahupun rawatan kedua-dua aspek tersebut. Dalam usaha mencari kesembuhan keberkaitan antara eleman dalaman dan luaran tubuh manusia sangat penting dan berpengaruh bagi menentukan keberhasilan dalam proses pengubatan dan rawatan yang dilaksanakan.

4.8.1 Penyakit dan pengubatan aspek rohani (*ṭibb al-qulūb*)[152]

Menurut analisis Ibn Qayyim tentang penyakit hati yang mengenai seorang muslim, walaupun hatinya berpenyakit namun masih terdapat unsur-unsur yang dapat menghidupkan hatinya seperti beriman kepada Allah SWT, kasih murni, ikhlas dan bertawakkal kepadaNya. Di samping unsur-unsur yang menghidupkan masih ada di hatinya terdapat juga unsur-unsur yang merosakkan hatinya seperti kecenderungan kepada hawa nafsu, hasad, takabbur, riyak, ‘ujūb, cintakan kekuasaan dan kemewahan yang mendorong kepada melakukan kerosakkan di muka bumi.

Justeru, dengan sebab terdapatnya unsur-unsur yang merosakkan tersebut maka hati akan terkena penyakit. Dalam konteks ini Ibn Qayyim membahagikan penyakit hati ini kepada dua kategori:

---

[151] Ia dikenali juga sebagai *interweaving* atau *entangling* dalam bahasa Inggeris menurut Malik Badri, (1998), Abū Zayd al-Balkhī: a genius whose psychiatric contributions needed more than ten centuries to be appreciated, Malaysian Journal of Psychiatry, 6(2): 48-53. Interweaving sebagai kata sifat yang berasal daripada kata kerja interweave bererti sirat, anyam, menyilang anyam, tenunan dan anyaman. Lihat Kamus *Dwibahasa Bahasa Inggeris-Bahasa Melayu*, (2002) edi. Ke-2, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, hlm 1457; Kamus *Dwibahasa Oxford Fajar*, (1993) edi. Ke-8, Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., hlm. 179.

[152] Penggunaan istilah pengubatan hati ini (*ṭibb al-qulūb*) oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah kadangkala dinukilkan dengan istilah pengubatan rohani (*ṭibb al-arwāḥ*). Dalam mengklasifikasikan dan membandingkan dua aspek pengubatan ini juga digunakann istilah pengubatan ketuhanan (*al-ṭibb al-Ilāhī*) dan kemanusiaan (*al-ṭibb al-basharī*), pengubatan rohani (*ṭibb al-arwāḥ*) dan pengubatan badan (*ṭibb al-abdān*) dan aspek ubatan pula digunakan istilah ubatan langit (*al-dawā’ al-samā’ī*) dan ubatan bumi (*al-dawā’ al-araḍī*). Rujuk Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma‘ād fī Hadyi Khair al-‘Ibād*, jld. 4, hlm 34-35.

University of Malaya

(1) Penyakit syubhat dan keraguan

Penyakit hati kategori ini Ibn Qayyim menjelaskan bahawa yang menghidapi tidak merasakan gejalanya secara serta merta dan penyakit kategori ini lebih merbahaya seperti penyakit syubhat dan keraguan, kejahilan, riyak dan takabbur. Sehubungan dengan ini beliau meletakkan di bawah himpunan penyakit syubhat dan keraguan mengenainya Allah SWT berfirman dalam surah al-Baqarah, 2: 10.

فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾

Terjemahan: *"Dalam hati mereka ada penyakit lalu ditambah Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan mereka berdusta".*

Juga firman Allah SWT dalam surah al-Muddaththir, 74:31:

وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ۚ وَمَا هِىَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ ﴿٣١﴾

Terjemahan: *"Dan supaya orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit dan orang-orang kafir (mengatakan): "Apakah yang dikehendaki Allah dengan bilangan ini sebagai suatu perumpamaan?" Demikianlah Allah membiarkan sesat orang-orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan tidak ada yang mengetahui tentera Tuhanmu melainkan Dia sendiri. Dan Saqar itu tiada lain hanyalah peringatan bagi manusia.*

Allah SWT berfirman lagi dalam surah al-Nūr, 24: 50 :

أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓا۟ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥ ۚ بَلْ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٥٠﴾

Terjemahan: *"Apakah (ketidak datangan mereka itu kerana) dalam hati mereka ada penyakit, atau (karena) mereka ragu-ragu ataukah (kerana) takut kalau-kalau Allah dan rasul-Nya berlaku zalim kepada mereka? Sebenarnya, mereka itulah orang-orang yang zalim.*

Menurut Ibn Qayyim, akibat daripada peyakit hati dan kerosakkan yang berlaku maka si penderita tidak dapat merasakan gejalanya. Hal, ini disebabkan kerana kejahilan dan pengaruh hawa nafsu menghalang daripada merasakan wujudnya penyakit. Jika tidak

University of Malaya

kerana faktor tersebut, tentu penghidapnya akan merasa kesakitan yang menimpa hatinya. Kategori ini adalah jenis penyakit yang paling berbahaya dan paling sukar disembuhkan dan penawar kesembuhannya hanya dengan merujuk kepada sumber al-Quran dan al-Hadis dan hanya diperolehi menerusi panduan Rasulullah s.a.w..

(2) Penyakit syahwat

Sehubungan dengan penyakit syahwat pula, Ibn Qayyim berpandangan bahawa bagi yang menghidapi penyakit hati kategori ini dapat merasakan gejala sakitnya secara serta merta seperti kemurungan, resah, gelisah, sedih dan marah. Beliau meletakkan yang seumpama dengan penyakit hati jenis ini dalam himpunan penyakit syahwat. Sehubungan dengan ini Allah SWT berfirman dalam surah al-Ahzāb: 33:32:

يَـٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِۚ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلۡبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلۡنَ قَوۡلًا مَّعۡرُوفًا ﴿٣٢﴾

Terjemahan: *"Hai isteri-isteri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya dan ucapkanlah perkataan yang baik* "

Penyakit hati dalam kategori ini boleh di rawat dengan kaedah pengubatan yang biasa seperti dengan cara mencari punca dan menghilangkan sebabnya atau pengubatan melalui kaedah sesuatu yang berlawanan dengan sebab-sebabnya atau faktor-faktor yang dapat memulihkan kesihatannya. Justeru, kadangkala hati akan merasa sakit dengan sesuatu yang menyakiti anggota badan bahkan hati akan merasa malang disebabkan badan yang ditimpa kemalangan. Demikian pula sebaliknya, badan akan turut merasakan sakit dengan sesuatu yang menyakitkan hati dan badan akan merasa malang kerana sesuatu yang menyebabkan hati menjadi malang.

University of Malaya

Kedudukan penyakit hati seperti yang tertera di atas, membawa gejala kepada penghidapnya berada dalam delima antara menyahut seruan Allah SWT, RasulNya dan hari akhirat atau menyahut seruan duniawi yang bersifat sementara. Oleh yang demikian, bagi seorang muslim yang menyedari dirinya sebagai penghidap penyakit hati perlu berusaha dengan segenap upaya untuk mencari ubat dan penawar yang benar-benar dapat menyembuhkan penyakit-penyakit hati tersebut. Sebaliknya, bagi yang tidak menyedarinya tentang dirinya sebagai penghidap penyakit hati maka peranan orang lain amat diperlukan untuk memberi kesedaran kepada si penghidapnya bahkan perlu turut serta membantu untuk menyembuhkannya. Sekiranya hal ini tidak dilakukan maka mereka yang menghidap penyakit hati akan berterusan mendurhakai Allah SWT dan RasulNya dan melakukan kerosakkan di muka bumi.

Perbincangan aspek pengubatan rohani ini penyelidik mendapati banyak perbahasan Ibn Qayyim dimuatkan dalam kitab *Ighāthat al-Lahfān min Mashāyid al-Syaiṭān*, *Madārīj al-Sālikīn*, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*, *al-Dā' wa al-Dawā'* (*al-Jawāb al-Kāfī*), *Rawdāt al-Muḥibbīn*, *Ṭibb al-Qulūb*,[153] *al-Fawāid*, *Badāī' al-Fawāid*, *Wābil al-Ṣayyib*, *al-Rūḥ* dan *Ṭarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa^{c}ādatayn*. Pengubatan aspek ini dalam *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād* pula agak lebih ringkas dan beliau memperincikan perbincangan dalam fasal terapi ruqyah dan penyakit terkena '*ayn ḥasid*.[154]

Berkaitan aspek ini juga, Ibn Qayyim menegaskan bahawa antara keistimewaan perubatan Nabi terkandung dalam kemampuannya merawat penyakit-penyakit berkaitan

[153] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2007), *Ṭibb al-Qulūb*, Cet.ke-4, disusun atur oleh Ṣāliḥ Aḥmad al-Shāmī, Dār al-Qalam, Dimashq.
[154] Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm.

University of Malaya

hati yang hanya boleh disembuhkan melalui pengubatan bersumberkan wahyu melalui para rasul (*ṭibb al-rusul*).[155]

Pengislahan hati sebagai suatu kaedah terapi yang bertindak merawat penyakit yang merosakkan hati dan ia merupakan tempat terpahatnya akidah berpaksikan pegangan tauhid yang sebenar. Implimentasinya merangkumi proses mengenal tuhan (*ma'rifatullāh*) secara menyeluruh, mengenal nama-nama, sifat-sifat dan perbuatan-perbuatanNya (*ma'rifat al-asmā' wa al- siṣāt wa al-af'āl*) dan melaksanakan segala hukum-hukum ketetapanNya (*ma'rifat bī muqtaḍa al-Sharī'ah*)[156]

Ibn Qayyim selanjutnya menjelaskan pendekatan tauhid sebagai asas terapi rawatan penyakit-penyakit hati perlu disusuli dengan melaksanakan keseluruhan ketetapan syariahNya. Oleh yang demikian segala yang diperintahkan oleh Allah SWT perlu dipatuhi sebaliknya semua larangan-Nya perlu dijauhi sama sekali. Urusan ini terkandung dalam tuntutan (*'amal bi-al-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar*). Hal yang demikian ini akan membawa seseorang muslim memperolehi keredhaan dan kasih sayang Allah SWT sekaligus memiliki hati yang hidup dan sihat serta bebas dari penyakit-penyakit hati yang merosakkan. Terapi rawatan dan pengubatan rohani ini tidak boleh dicapai kecuali menerusi media wahyu yang disampaikan oleh para rasul.[157]

Unsur dalaman diri manusia menjadi aspek yang diberi perhatian oleh Ibn Qayyim dalam kitab *al-Rūḥ* antaranya persoalan tentang hakikat *al-nafs* (kejiwaan) dan perbandingannya dengan unsur roh. Beliau mambahagikan sifat-sifat kejiwaan kepada tiga

---

[155] Menjelaskan hal tersebut tegas Ibn Qayyim: "فأما طب القلوب فمسلم إلى الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، ولا سبيل إلى حصوله إلا من جهتهم وعلى أيديهم. فإن صلاح القلب أن تكون عارفة بربها وفاطرها وبأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه". Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 7.

[156] Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 7, 11, 39, 40, 144, 177-178.

[157] Menyatakan asas ini Ibn Qayyim menegaskan: " وأن تكون مؤثرة لمرضاته ومحابه، متجنبه لمناهيه ومساخطه، ولا صحة لها ولا حياة البته إلا بذلك، ولا سبيل إلى تلقيه إلا من جهة الرسل ". Ibid, jld. 4, hlm. 7.

University of Malaya

tahap iaitu; jiwa yang sentiasa mencela sebagai *al-nafs al-lawwāmah*, jiwa yang cenderung kepada kejahatan sebagai *al-nafs al-ammārah* dan jiwa tenang sebagai *al-muṭmainnah* yang menjadi kemuncak kesempurnaan dan kebaikan bagi tingkatan sifat-sifat nafsu manusia.[158] Aspek pengubatan penyakit hati melalui anasir-anasir pengimbang dalam diri manusia ini antara metode terapi kerohanian yang berkesan dan ia tidak terhad hanya kepada pengubatan hati bahkan merupakan media pengubatan berkesan terhadap penyembuhan penyakit-penyakit fizikal juga.

Berkaitan hawa nafsu pula, dalam bab terakhir kitab *Rawdāt al-Muḥibbīn wa Nuzhāt al-Mushtāqīn* beliau membahaskan tentang pujian bagi yang mampu menguasainya sebaliknya celaan bagi yang dikuasai hawa nafsunya dan gagal meninggalkan godaan dan hasutan darinya. Lantaran itu menerusi kefahaman terhadap konsep kecintaan (*al-maḥabbah*) dan kerinduan (*al-'ishq*) kepada yang selayaknya dikemukakan beliau sebagai dorongan yang mencetuskan keseimbangan dalam jiwa manusia, turut dibincangkan hukum berkaitan keduanya.[159] Perbahasan aspek ini juga disentuh dalam kitab *al-Jawāb al-Kāfī* ketika membahaskan tentang kesan-kesan dosa terhadap hati dan penawar penyakit liwat dan rindu.[160]

Perbincangan tentang jenis-jenis dan sifat-sifat hati dibahaskan Ibn Qayyim dalam *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah* dan turut menyentuh tentang kedudukan hati yang sejahtera (*al-qalb al-salīm*). Beliau memberikan perbandingan antara kedudukan penyakit hati berbanding penyakit badan yang penghujungnya hanya akan mengakibatkan kematian sebaliknya bagi penderita penyakit hati akibatnya akan menanggung kesengsasaraan yang berkekalan. Memperjelaskan tentang penawar terhadap penyakit hati ini pula beliau menekankan betapa

---

[158] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1991), *al-Rūh*, hlm. 339.
[159] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1995), *Rawdāt al-Muhibbin wa Nuzhāt al-Mushtāqin*, hlm. 13-39, 99-204 dan 331-342.
[160] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1995), *al-Jawāb al-Kāfi*, hlm. 17-403.

University of Malaya

perlunya peranan ilmu dalam usaha merawat dan menyembuhkannya. Tegasnya, keperluan hati kepada ilmu melebihi keperluan pernafasan kepada udara atau air yang menjadi sumber bagi kehidupan ikan. Sebagai mana perlunya cahaya kepada mata, pendengaran bagi telinga dan bertutur bagi lidah begitu juga keadaanya hati yang memerlukan ilmu untuk menjamin hati yang sihat dan sejahtera.[161] Sehubungan dengan ini beliau memperhalusi lagi dalam kitab *al-Fawāid* perbincangan mendalam berkaitan hati yang hidup, hubungan dan keperluan hati terhadap pengetahuan, kelembutan dan kekerasan hati, petunjuk dan peringkat kebahagiaan dan kesengsaraan serta sifat marah.[162]

Ibn Qayyim dalam kitab *Badāi' al-Fawāid* juga membicarakan tentang sifat hasad dan peringkat-peringkatnya serta kaedah untuk menghindarinya, sifat syak (*al-shak*) dan keraguan (*al-rayb*) yang kesemuanya termasuk dalam kategori penyakit hati. Di samping itu aspek kejiwaan ini turut dibahaskan dalam *Ṭarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa'ādatayn* dengan memperhalusi konsep taubat, sabar, tawakal, sedih, takut, cinta, rindu, fana', berharap dan bersyukur.[163] Perbincangan mengenai taubat daripada perlakuan dosa, berpura (*nifāq*), kesedihan (*al-ḥuzn*) dan takut (*al-khauf*) turut disentuh dalam kitabnya *Madārīj al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*.[164] Selain itu, dalam kitab *Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib* antara perbincangannya menyentuh tentang jenis-jenis kebahagiaan, kemantapan dan jenis-jenis hati dan dimuatkan juga dengan doa dan zikir yang perlu diamalkan dalam kehidupan muslim.[165]

Menerusi karya *Ighāthat al-Lahfān min Mashāyid al-Syaiṭān* Ibn Qayyim memberikan penjelasan lebih terperinci perihal pengubatan hati dan boleh dianggap sebagai sumber rujukan penting aspek pengubatan ini. Beliau memulakan perbahasan mengenainya

---

[161] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1995), *Miftāh Dār al-Sa'ādah*, hlm. 43, 305-307 dan 114-115.
[162] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1987), *al-Fawāid*, hlm. 10-11, 35-36, 111-112 d1n 159.
[163] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2007), *Badāi' al-Fawāid*.
[164] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2005), *Madārīj al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*.
[165] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1987), *Wābil al-Sayyib min al-Kalim al-Tayyib*.

University of Malaya

(*ṭibb al-qulūb*) dalam dua belas bab secara berturutan di bahagian awal kitabnya mengandungi bab; (1) pembahagian hati kepada tiga keadaan iaitu hati yang sihat, sakit dan mati, (2) hakikat hati yang sakit, (3) klasifikasi ubat penawar penyakit hati kepada tabii dan syarie, (4) hati yang hidup dan bersinar sebagai punca segala kebaikan sebaliknya hati yang mati dan gelap punca bagi segala keburukan, (5) hati yang hidup dan sihat tidak diperolehi kecuali untuk mendapatkan kebenaran, mahukan kebenaran dan mengutamakan kebenaran untuk yang lain, (6) tiada kebahagian, kelazatan, kenikmatan dan kebaikan bagi hati kecuali hanya dengan menyembah dan patuh kepada Allah SWT semata-mata, matlamat tertinggi dan kemuncak kecintaannya mengatasi semua yang lain, (7) al-Quran mengandungi ubat penawar dan rawatan segala penyakit hati, (8) penyucian hati, (9) pembersihan hati daripada segala kotoran dan najis, (10) tanda-tanda hati yang sihat dan sakit, (11) rawatan penyakit hati daripada belenggu nafsu dan (12) rawatan penyakit hati daripada hasutan syaitan. Selanjutnya, bab ketiga belas membincangkan tentang tipu daya syaitan terhadap anak-anak adam terkandung dalamnya fasal-fasal yang bermanfaat dan kebaikan yang menyeluruh sehingga padanya dinisbahkan nama kitab ini.[166] Karya ini turut menjadi rujukan berautoriti bagi penyelidik untuk membincangkan metode terapi melalui kaedah ini dalam bab seterusnya.

4.8.2 Penyakit dan Pengubatan Aspek Fizikal (*Ṭibb al-Abdān*)

Memerihalkan perbincangan tentang perubatan dan rawatan aspek fizikal, Ibn Qayyim membahagikannya kepada dua kaedah sama ada secara fitrah (*ṭibb fiṭrī*)[167] dan pemikiran

[166] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1961*), Igāthat al-Lahfān Min Mashāyidi al-Syaiṭān*, Tahkik: Muhammad Sayyed Kailaniy, Musṭafhā al-Babiy al-Halabiy, Kaherah.

[167] Beliau manjelaskan bahawa (*maraḍ fiṭrī*) boleh diatasi dengan kaedah pengubatan fitrah (*ṭibb fiṭrī*) yang dikurniakan Allah SWT kepada manusia seperti lapar, dahaga, sejuk dan penat termasuk dalam penyakit (maraḍ fiṭrī) dapat diatasi dengan lawannya. Lihat Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 8.

University of Malaya

atau analisis dan pemerhatian atau diagnos (*ṭibb fikrī wa ta'ammulī*).[168] Berdasarkan kepada analisis dan pemerhatian ini, bagi penyakit-penyakit yang saling menyamai dan berlaku dalam temperamen (*al-amrāḍ al-mutashābihah al-ḥādithah fī al-mizāj*) akan menyebabkan hilangnya keseimbangan tubuh. Keadaan ini sangat dipengaruhi oleh faktor perubahan suhu iaitu; panas, sejuk, kering dan lembap atau kombinasi dua keadaan suhu dalam waktu yang sama iaitu; antara panas dan basah, panas dan kering, sejuk dan basah juga sejuk dan kering. Bagi penyakit-penyakit yang mudah dirawat (*al-amrāḍ al-baṣiṭah*) apabila kedudukan pesakit tergolong dalam tabiat badannya panas, sejuk, kering dan lembap sebaliknya bagi empat kombinasi dua keadaan suhu pula dikategorikan sebagai penyakit yang kompleks (*al-amrāḍ al-murakkabah*). Ibn Qayyim mempertimbangkan kedudukan sihat, sakit dan keberadaan antara dua keadaan tersebut dengan berpandukan kepada lapan keadaan dan tabiat suhu tubuh badan ini.[169]

Menyentuh tentang kategori penyakit-penyakit fizikal atau material[170] (*al-amrāḍ al-ᶜāmmah*) yang saling menyamai dan berlaku dalam tamperamen (*al-amrāḍ al-mutashābihah al-ḥādithah fī al-mizāj*) Ibn Qayyim menyatakan bahawa ia disebabkan oleh material berlebihan dalam tubuh, mengganggu kestabilan aktiviti rutinnya. Penyakit dalam kategori ini terjadi ketika material berbahaya tersebut masih lagi berada dalam tubuh

---

[168] Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah, pengubatan yang memerlukan pemikiran dan pemerhatian atau diagnos (*ṭibb fikrī wa ta'ammulī*) iaitu; (1) penyakit-penyakit yang saling menyamai dan berlaku dalam temperamen dikenali sebagai (*al-amrāḍ al-mutashābihah al-ḥādithah fī al-mizāj*) dan (2) penyakit-penyakit berkaitan organ tubuh (*al-amrāḍ al-āliyah*). Kedua-dua jenis penyakit ini dikategorikan sebagai (*al-amrāḍ al-ᶜāmmah*) meliputi penyakit fizikal atau material dan penyakit kualitatif atau kondiktif (*al-amrāḍ al-māddiyyah wa al-kaifiyyah*).

[169] Lihat Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 8-9.

[170] Mohd Rifqi Zainuddin menggunakan pendekatan terjemahan (*al-amrāḍ al-ᶜāmmah*) penyakit fizikal dalam terjemahan kitab al-Ṭibb al-Nabawiy diikuti Jalāl Abū al-Rub manakala Penelope Johnstone menterjemahkannya sebagai penyakit material. Lihat Mohd Rifqi Zainuddin (pntrj), (2006), *Berubat Mengikut Nabi s.a.w. Terapi Alternatif bagi Orang Islam*, Jasmin Enterprise, Kuala Lumpur, hlm. 7, Jalāl Abū al-Rub (pntrj), (1999), Healing with the Madicine of the *Prophet*, Darussalam Publishers and Distributors, Riyādh, hlm. 20 dan Penelope Johnstone, (1998), *Medicine of the Prophet*, The Islamic Texts Society, Cambridge, hlm. 6.

University of Malaya

pesakit. Bagi penyakit kondiktif atau kualitatif [171] (*al-amrāḍ al-māddiyyah wa al-kaifiyyah*) pula terjadi selepas material berbahaya yang berada dalam tubuh berjaya dikeluarkan dan secara fizikalnya sudah tiada lagi namun masih terdapat kesannya dalam sistem tubuh. Berkaitan aspek penyakit-penyakit organ (*al-amrāḍ al-āliyah*) beliau menjelaskan berlakunya adalah disebabkan oleh ketidakstabilan salah satu daripada organ tubuh sama ada dengan berubah bentuknya, kelainan dalam rongga dan pembuluh darahnya, kulit menjadi kasar, berkurangan jumlah sel dan kelainan tulang atau perubahan kedudukannya.[172]

Membincangkan penyakit dan pengubatan aspek fizikal, pengkaji mendapati Ibn Qayyim turut menyentuh dalam perbahasan fasal-fasal penyakit dengan menggunakan pendekatan ilmu perubatan teori dan ilmu perubatan amali. Sehubungan dengan aspek pendekatan tersebut Osman Bakar turut menjadikannya sebagai bahan perbincangan dalam buku beliau *Tauhid and Science*. Menurutnya, ilmu perubatan teori (*'ilm al-ṭibb al-naẓarī*) mengandungi lima cabang utama iaitu ilmu fisiologi (*'ilm umūr ṭabī'iyyah*), ilmu anatomi (*'ilm al-tashrīḥ*), ilmu etiologi (*'ilm aḥwāl al-badan*) dan ilmu simtomologi (*'ilm bi al-dalā'il*). Manakala bidang ilmu perubatan amali pula dibahagikan kepada rawatan dan penjagaan kesihatan.[173]

Fisiologi dikenali dan diklasifikasikan juga sebagai cabang ilmu biologi[174] iaitu berhubungan dengan fungsi seluruh struktur, organ dan bahagian yang terdapat dalam tubuh manusia sebagai suatu organisma yang hidup.[175] Menurut pendefinisian yang lain menjelaskan bahawa fisiologi sebagai ilmu yang berkaitan dengan fungsi-fungsi normal

---

[171] Mohd Rifqi Zainuddin menggunakan pendekatan terjemahan (*al-amrāḍ al-kayfiyyah*) dengan penyakit kondiktif manakala Penelope Johnstone menterjemahkannya sebagai penyakit kualitatif. Menurut Jalāl Abū al-Rub ia adalah penyakit yang berkaitan dengan kondisi pesakit (*one that relates to temperament*)
[172] Lihat Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 8-9.
[173] Osman Bakar,(2008), *Tauhid and science*, hlm. 110-123.
[174] *Webster's New Explorer Medical Dictionary*, (1999), hlm. 528.
[175] Osman Bakar,(2008), *Tauhid and science*, hlm. 110.

University of Malaya

bagi organisma tumbuhan dan hidupan atau organ-organnya.[176] Selain daripada itu, turut terkandung dalam fisiologi ialah faktor-faktor dan proses-proses yang bersifat fizikal dan kimia yang terdapat dalam tubuh manusia.[177] Ibn Qayyim turut menggunakan pendekatan ilmu fisiologi ketika membincangkan tentang rawatan penyakit saling menyerupai yang berlaku dalam temperamen pesakit dan penyakit yang akan timbul sekiranya terkeluar temperamen seseorang daripada berkeadaan stabil (*khurūj al-mizāj* ^{c}*an i*^{c}*tidāl*). Beliau juga banyak menggunakan istilah yang berkaitan dengan cabang ilmu ini antaranya *al-mizāj* (temperamen), *al-ḥarr* (panas), *al-bārid* (sejuk), *al-ruṭab* (lembap), *al-yābis* (kering), *al-*^{c}*ūḍw* (anggota atau organ), *al-quwā* (fakulti) dan *al-arwāḥ* (jiwa).

Anatomi ialah ilmu yang membincangkan tentang struktur dalaman bagi tubuh haiwan dan manusia.[178] Definisi lain tentang anatomi diistilahkan sebagai bidang ilmu mengenai bahagian-bahagian tubuh haiwan dan manusia, tujuan penciptaannya, tanda-tanda kekuasaan dan kebijaksanaan pencipta yang dapat diperhatikan dan dibuktikan menerusi keunikan unsur dalaman ciptaannya. Oleh yang demikian, sebahagian doktor Muslim berpendapat bahawa anatomi adalah sebahagian daripada fisiologi.[179] Sehubungan dengan pendefinisian yang tersebut Ibn Qayyim turut menggunakan pendekatan anatomi sebagai bidang ilmu yang perlu difahami dalam pengubatan dan rawatan fizikal.[180] Hal ini dapat

---

[176] *Lexicon Webster Dictionary*, (1985), hlm.716.
[177] *Dorland's Pocket Medical Dictionary*, (2009),hlm. 651.
[178] *Lexicon Webster Dictionary*, (1985), hlm. 38. Teksnya menjelaskan anatomi sebagai: "*the science which treats with of the internal structure of organized bodies*".
[179] Osman Bakar,(2008), *Tauhid and science*, hlm. 110
[180] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1995), *Miftāh Dār al-Sa'ādah*, jld. 1, hlm. 194-202 dan 243-284. ^{c}Abd al-Laṭīf al-Baghdādī antara tokoh ilmuwan yang berperanan besar dalam menghasilkan penemuan dalam bidang anatomi. Hasil penemuan beliau dicatatkan dalam karyanya; *al-Ifādāt wa al-I*^{c}*tibār fi al-Umūr al-Mushāhadāt wa al-Ḥawādith al-Mu*^{c}*āyanat bī Arḍ Kiṣr*. Data dan fakta penemuan tersebut dihasilkan ketika berlaku kebuluran di Mesir pada tahun 1200 M tentang struktur tulang rahang di bahagian bawah (mandible) dan sakrum (unsur tiga segi melengkung pada tulang belakang yang terdiri daripada lima vertebra bercantum iaitu; vertebra sakral bersendi dengan vertebra lumbra terakhir di atas dengan koksiks di bawah serta tulang punggung di sisinya). Lihat Kamus Jururawat, (1997), cet, ke -17, Penerbit Fajar Bakti SDn. Bhd., Shah Alam, hlm. 487. Sehubungan dengan sumbangan al-Baghdādī ini, Pormann dan Smith (2007), dalam "*Medieval Islamic Medicine*" hlm. 60 memberi sanjungan bahawa penemuan ini membawa kepada

University of Malaya

dihujahkan menerusi beberapa aspek yang dapat dikesan ketika beliau menjelaskan hikmah daripada penciptaan manusia dan haiwan yang secara jelas menyentuh bidang anatomi iaitu:

(1) Hikmah pembahagian tubuh kepada otot (*al-aʻṣab*), tulang (al-aʻẓām), kelenjar peluh (*al-ʻurūq*), tulang rawan (*al-awtār*) dan sebagainya.

(2) Hikmah tentang penyusunan tulang dalam badan.

(3) Rahsia di sebalik penciptaan kepala daripada pelbagai jenis tulang.

(4) Fungsi cecair telinga, air liur, mulut, gigi dan lidah.

(5) Hikmah perbezaan antara tapak tangan manusia yang berkuku lembut dengan tapak tangan haiwan yang berkuku keras dan tajam.

(6) Tujuan dan matlamat daripada penciptaan manusia dan haiwan serta tanda-tanda kekuasaan dan kebijaksanaan Allah SWT yang terserlah menerusi kesempurnaan ciptaannya dalam tubuh manusia dan haiwan.

Pengubatan dan rawatan aspek fizikal juga sangat berkaitan dengan bidang patologi iaitu ilmu yang berkaitan dengan tabiat penyakit, simptom dan kesannya terhadap organism; keseluruhan keadaan yang membentuk suatu kondisi penyakit.[181] Kajian ilmu dalam bidang ini mencakupi tabiat dan manifestasi penyakit serta perubahan-perubahan dari aspek fungsi dan struktur dalam badan. Oleh itu, perkara utama yang diberikan perhatian dalam bidang ini ialah mengkaji dan mendiagnos perubahan-perubahan yang berlaku dalam tisu, organ, cecair tubuh dan autopsi (pemeriksaan menyeluruh) sama ada disebabkan oleh penyakit atau menjadi sebab penyakit.[182] Bagi pihak yang terlibat

---

penambahbaikan maklumat berkaitan bidang anatomi manusia tentang struktur tulang di bahagian rahang bawah dan sakrum berbanding penemuan Galen yang terbukti kurang tepat.

[181] *Lexicon Webster Dictionary*, (1985), hlm. 694. Teksnya menjelaskan patologi sebagai: " *the science dealing with the nature of diseases, the causes, symptoms, and effects on the organism; the entire set of circumstances which constitute a diseased condition*"

[182] *Dorland's Pocket Medical Dictionary*, (2009), Ed. ke-28, Elsevier Inc, Philadelphia, hlm. 630. Lihat juga, Toby E. Huff, (2003), hlm. 54, 246-247 dan 216-218,

University of Malaya

mengendalikan rawatan aspek fizikal berkaitan bidang ini pula sangat memerlukan kepada kemahiran ahli pakar bedah.[183] Pengkaji mendapati, pendekatan Ibn Qayyim yang memberikan keutamaan kepada kaedah rawatan menerusi penjagaan aspek pemakanan, kemudiannya disusuli dengan penggunaan kaedah ubatan tunggal dan ubatan campuran sebagai langkah terbaik dalam usaha merawat penyakit dan pesakit. Justeru, patologi yang berkait rapat dengan pembedahan (*'ilāj bī al-yad*) diletakkan sebagai pilihan terakhir dalam rawatan aspek fizikal ini.[184]

Etiologi dalam perubatan dan rawatan fizikal sebagai satu bidang ilmu yang khusus untuk mengetahui sebab bagi sesuatu penyakit atau keadaan tubuh yang tidak normal.[185] Bidang ini bersifat lebih umum berbanding patologi dari aspek kaedah mengetahui sebab sesuatu penyakit.[186] Walau bagaimana pun kedua-dua bidang ini mempunyai kaitan rapat kerana usaha untuk mengetahui perubahan-perubahan yang berlaku dalam tisu dan organ tubuh melibatkan berbagai kaedah yang termasuk juga di dalamnya kaedah pembedahan.

Simptomologi pula adalah bidang ilmu yang berkaitan dengan simptom-simptom (tanda-tanda) bagi sesuatu penyakit yang dapat diketahui menerusi bukti atau gejala berlakunya keuzuran atau penyakit.[187] Menyentuh perbincangan mengenai etiologi dan

---

[183] Kitab *al-Ḥāwī* (*continens*) karya al-Razī (m. 313H/ 925M) disifatkan sebagai sebuah koleksi petikan yang membincangkan tentang patologi dan terapi-terapi yang datangnya dari tulisan-tulisan pera pengarang berbangsa Greek, India dan Arab. Lihat Mannfred Ullmann, (1978), *Islamic Medicine*, Islamic Surveys, No. 11, Edinburgh University Press, Edinburgh. hlm. 43. ᶜAbd al-Qāsim al-Zahrāwī (m. 427H/ 1036 M) dikenali sebagai Abulcasis di Eropah mencipta peralatan pembedahan yang hebat pada zamannya dan sangat prihatin terhadap kaedah pembedahan. Karya penting dalam bidang patologi ini ialah; kitab al-Taṣrīf lī Man ᶜAjiza ᶜan al-Ta'līf yang diiktiraf sebagai ensikloped Perubatan. Lihat Muhammad Salim Khan, (2008), *Islamic Medicine*, Boston and Henlet: Routledge & Kegan Paul, London, hlm. 88 dan Baloch, (1997), hlm. 189.

[184] Kenyataan yang dapat pengkaji perolehi daripada kitab perubatan Ibn Qayyim berkaitan pembedahan iaitu rawatan penyakit bengkak dan bisul (*ᶜilāj al-Awram wa al-Khurājāt al-latī Tubra'u bī al-Baṭṭi wa al-Bazli*), merawat dengan kaedah memutus urat (*qatᶜu al-ᶜuruq*), rawatan menggunakan besi panas (*al-kayy*) dan berbekam (*al-ḥijāmah*). Namun, IbnQayyim meletakkan kaedah rawatan tersebut sebagai jalan terakhir dalam usaha mendapatkan kesembuhan. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*,, jld. 4, hlm. 50-63, 63-66 dan 114-116.

[185] Osman Bakar,(2008), *Tauhid and science*, hlm. 112.

[186] *Lexicon Webster Dictionary*, (1985), hlm. 337.

[187] Simptomologi adalah bidang ilmu yang lebih menumpukan kepada kajian tentang simptom-simptom bagi tujuan melakukan diagnos untuk mengenalpasti penyakit. Hasilnya dapat membantu para doktor atau pengamal perubatan mencari kaedah terapi pengubatan dan rawatan mengikut kesesuaian pesakit dan

University of Malaya

simptomologi dalam terapi pengubatan dan rawatan penyakit fizikal ini, Ibn Qayyim menekankan tiga elemen penting iaitu:

(1) Sebab yang membawa kepada keadaan sakit (al-sabab).

(2) Penyebab atau faktor yang menjadi perantara kepada penyakit (al-musabbib).

(3) Akibat yang timbul kesan daripada jangkitan sesuatu penyakit (al-musabbab).[188]

Berkaitan tiga elemen penting yang tersebut di atas, Ibn Qayyim menjelaskannya dengan bersandarkan kepada pendekatan nilai penuh keislaman ketika beliau membahaskan konsep penyakit yang telah disentuh pengkaji sebelum ini dalam subtopik 4.4.1 dan 4.4.2. Aspek yang menjadi tumpuan perbincangan ini melibatkan kefahaman mengenai penyakit, peranan Allah SWT yang menurunkan penyakit dan penawarnya serta peranan para *ṭabīb* atau pengamal perubatan dan ubatan atau penawar sebagai perantara atau alat bagi memperolehi kesembuhan.

Sehubungan dengan tumpuan antara dua aspek pengubatan rohani dan fizikal yang dirujuk kepada pengubatan Nabi, Ibn Qayyim menegaskan bahawa keutamaannya lebih kepada aspek dalaman (*'ilāj al-qulūb wa al-arwāḥ*) manakala aspek luaran (*'ilāj al-abdān*) adalah sebagai pelengkap kepada syariat dan digunakan ketika keadaan memerlukan. Jika keadaan badan seseorang itu sihat tetapi hatinya sakit maka sudah tentu tidak mendatangkan apa-apa manfaat kepadanya. Sebaliknya pula, hati yang sihat tetapi badannya sakit maka kemudharatannya adalah sedikit dan akan beransur-ansur hilang. Setelah itu akan diganti pula dengan manfaat yang kekal lagi sempurna.[189]

---

penyakit yang dihidapi. Kebiasaannya simptom penyakit bersifat subjektif yang hanya dapat dirasai dan dikesan oleh pesakit sendiri. Lihat *Lexicon Webster Dictionary*, (1985), hlm. 995 dan Osman Bakar, (2008), *Tauhid and science*, hlm. 112-113.

[188] Ibn Qayyim menegaskan: " وهو أن الله قدر كذا وكذا بهذا السبب، فإن أتيت بالسبب حصل المسبَّب، وإلَّا فلا " Menurutnya bahawa sesuatu penyakit terhasil dengan ketentuan Allah SWT. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 16

[189] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*,jld. 4, hlm. 24.

University of Malaya

4.9 METODE UMUM, PRINSIP DAN SYARAT TERAPI IBN QAYYIM

Berasaskan kepada pemerhatian pengubatan aspek rohani (*ṭibb al-qulūb*) dan fizikal (*ṭibb al-abdān*) maka kedudukan dan punca penyakit dapat dikenalpasti. Justeru, Ibn Qayyim memberi garis panduan berbentuk metode, prinsip dan syarat dalam usaha menjayakan proses terapi meliputi kaedah pemeliharaan kesihatan, rawatan dan penggunaan ubatan.[190] Perolehan maklumat berkaitan pengubatan penyakit fizikal (*ṭibb al-abdān*) rujukannya lebih tertumpu kepada kitab perubatan beliau *Zād al-Ma'ād* atau *al-Ṭibb al-Nabawī*.[191] Namun, menerusi penelitian pengkaji tentang metode, prinsip dan syarat tersebut turut digunakan juga untuk terapi rawatan dan pengubatan penyakit rohani. Hal ini berdasarkan kepada penerapan konsep kebersilangan (*al-ishtibāk*) dan kaedah pengubatan bersifat *holistik* yang terdapat dalam penulisan perubatan beliau ini. Perolehan maklumat yang menyentuh tentang aspek pengubatan rohani (*ṭibb al-qulūb*) ini juga perlu banyak dirujuk dalam hasil penulisan Ibn Qayyim yang lain. Sebelum meneruskan perbincangan tentang metode, prinsip dan syarat yang merujuk kepada terapi rawatan dan pengubatan dalam pemikiran perubatan Ibn Qayyim, gambaran umum mengenainya dapat diperhatikan dalam bahagian mukaddimah kitab perubatannya ketika menjelaskan tugas sebagai *ṭabīb*[192] Dan *ṭabīb ḥādhiq*.[193]

---

[190] Ibn Qayyim al-Jawziyyah membincangkan kaedah penting berkaitan penyakit dan pengubatan aspek fizikal yang bersifat teras dengan memperuntukkan sekitar dua puluh halaman daripada kitab *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*. Walau bagaimana pun beliau turut memuatkan penjelasan dengan kenyatan wujudnya persamaan antara keperluan kedua-duanya.

[191] Pengkaji berpandangan bahawa perbincangan berkaitan pengubatan fizikal atau badan dalam kitab perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah lebih mendalam berbanding pengubatan rohani, namun pandangan beliau dalam menjelaskan aspek pengubatan fizikal dilihat lebih kepada ilmu teori perubatan dan ilmu teori kepada amali perubatan. Apabila menyentuh pengubatan aspek rohani, perbincangan lebih mendalam beliau banyak diperolehi dalam penulisannya yang lain di samping turut menyelitkan kaedah pengubatan rohani ini dalam beberapa fasal kitab perubatannya. Kenyataan ini membawa pengertian tentang penglibatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam bidang perubatan yang bersifat amali atau praktikal lebih cenderung kepada pengamal perubatan kerohanian.

[192] "*Ṭabīb dilihat dari aspek tugasnya berperanan sebagai orang yang memisahkan sesuatu yang gabungannya membahayakann tubuh atau menggabungkan sesuatu yang pemisahannya membahayakan tubuh, atau mengurangkan sesuatu yang peningkatannya membahayakan tubuh atau menambah sesuatu yang dengan pengurangannya membahayakan tubuh. Maka dengan itu ṭabīb bertugas mengembalikan kesihatan*

University of Malaya

4.8.1 Metode-Metode Umum Terapi

Ibn Qayyim, menyebut bahawa terdapat tiga pendekatan metode terapi dalam *Tibb al-Nabawiyy*.[194] Beliau merumuskankan ketiga-tiga prinsip ini[195] dengan berlandaskan kepada ayat-ayat al-Quran yang menyentuh tentang *rukhsah* yang diberikan kepada orang berpenyakit ketika melaksanakan ibadah solat, puasa dan haji. Ketiga-tiga prinsip ini perbincangannya seperti berikut iaitu:

4.8.1.1 Metode Penjagaan Kesihatan (*Ḥifzu al-Siḥḥah*)

Ibn Qayyim dalam kitab perubatannya memuatkan perbincangan mengenai pemeliharaan kesihatan dalam (fasal 55-65). Sehubungan dengan kaedah ini[196] beliau menjelaskan dalam pendahuluan kitab perubatannya dengan menukilkan dan mengemukan *isṭinbath* menerusi firman Allah SWT dalam Surah al-Baqarah (2:184):

...فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

Terjemahan: *"...Maka barangsiapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain..."*

---

tubuh yang telah hilang atau menjaga kesihatannya dengan kaedah yang tertentu atau yang serupa dengannya. Seorang doktor juga berperanan menghilangkan penyakit yang ada dengan memberikan anti dan penawarnya dan mengeluarkan penyakit atau menolak sebab timbulnya penyakit itu dengan tindakan menerusi kaedah mencegah sebelum berlaku" Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*,jld. 4, hlm. 9-10.

[193] Tambah beliau lagi, "*antara tanda kebijaksanaan seorang doktor ialah keupayaan menggunakan cara rawatan paling mudah sebelum beralih kepada cara rawatan yang lebih susah. Begitu juga dari aspek penggunaan ubat yang bermula dengan ubat yang rendah kadar dosnya sebelum secara berperingkat-peringkat sebelum beralih kepada ubat yang lebih tinggi kadar dosnya. Selain daripada itu ialah dalam keadaan yang dibimbangi pesakit akan kehilangan tenaga tubuh, maka boleh menggunakan ubat yang lebih kuat kadar dosnya tanpa menunggu tindakbalas penggunaan ubat yang lebih rendah kadar dosnya terlebih dahulu. Seorang doktor yang bijak juga tidak memadai dengan menggunakan satu kaedah sahaja sehingga menyebabkan rawatannya sukar diterima oleh tubuh pesakit selain tindakbalasnya juga sedikit sekali*." Ibid, jld. 4, hlm 146.

[194] Ibn Qayyim menegaskan bahawa ketiga-tiga prinsip tersebut sebagai metode dan usul bagi rawatan fizikal dan menyatakan firman Allah SWT yang menjelaskan perkara berkaitan. Teksnya seperti berikut:

"..... وذلك أن قواعد طب الأبدان ثلاثة: حفظ الصحة، والحمية عن المؤذي، واستفراغ المواد الفاسدة، فذكر الله سبحانه هذه الأصول الثلاثة في هذه المواضع الثلاثة." Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*,jld. 4, hlm. 6-7. Lihat juga Rozali Muhammad Isa (2002), al-Tibb al-Nabawiy Panduan Rawatan Perubatan Berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah lī Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Percetakan Zafar Sdn. Bhd., Kuala Lumpur, hlm. 40-43.

[195] Berasaskan kepada tiga metode penyembuhan tersebut Ibn Qayyim turut mengaplikasikannya menerusi kaedah terapi kerohanian yang turut dikenali sebagai *"usūl al-Thalāthah"*

[196] Maksudnya: Memelihara Kesihatan. Ibid, jld. 4, hlm. 6.

University of Malaya

Dalam ayat ini, Allah SWT membenarkan orang yang musafir untuk berbuka puasa bertujuan menjaga kesihatan dan kekuatannya. Berdasarkan pendekatan ini juga dapat diperhatikan Ibn Qayyim menggunakannya dalam kaedah terapi merawat pesakit kerana menurutnya penyakit akan dapat disembuhkan dengan mengembalikan kekuatan sistem dalaman diri yang diciptakan Allah SWT untuk melawan penyakit.[197] Oleh kerana itu, salah satu usaha yang harus dilakukan oleh doktor atau pengamal perubatan ketika berhadapan dengan pesakit adalah dengan memberi atau mencadangkan pengambilan makanan tambahan yang dapat memulihkan tenaga dan kekuatan tubuhnya. Pemeliharaan kesihatan boleh disifatkan sebagai penyelesaian jangka panjang dan persediaan awal atau persiapan dalam menghadapi segala kemungkinan berlakunya serangan penyakit. Sebaliknya, rawatan pula boleh disifatkan sebagai penyelesaian jangka pendek dan segera terhadap masalah kesihatan dalam bentuk serangan penyakit.

Memerihalkan kenyataan di atas, menurut Osman Bakar bidang ilmu perubatan yang praktikal mengandungi dua cabang iaitu penjagaan kesihatan yang dikenali sebagai *hygien* atau *ḥifẓ al-ṣiḥaḥ* dan rawatan pula dikenali sebagai *therapeutics* atau *'ilm al-'ilāj.* Selanjutnya beliau menjelaskan bahawa penjagaan kesihatan mencakupi enam prinsip utama. Ia dikenali sebagai *sittah ḍarūriyyah* iaitu; Udara (*ḥawā*), makanan dan minuman (*ma'kūl wa mashrūb*), tidur dan berjaga (*naum wa yaqaẓah*), pergerakkan dan ketenangan badan (*ḥarakah wa sukūn badanī*), pergerakkan dan ketenangan jiwa (*ḥarakah wa sukūn nafsanī*), perkumuhan dan ritensi[198] (*istifrāgh wa iḥtibas*). Rawatan yang dikenali sebagai

---

[197] Menjelaskan maksud ini Ibn Qayyim menyatakan bahawa: "ولا ريب أن الله سبحانه وتعالى خلق في الأجسام والأراح قوى وجعل في كثير منها خواص وكيفيات مؤثرة، ولا يمكن لعاقل إنكار تأثير الأرواح في الأجسام، فإنه أمر مشاهد محسوس،....."وطبائع مختلفة، . Selanjutnya Beliau menegaskan lagi; "وقد علم أن الأرواح متى قويت، وقويت النفس والطبيعة تعاونا على دفع الداء وقهره، فكيف ينكر لمن قويت طبيعته ونفسه، ....." Rujuk Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 12 dan 166.:"والطبيعة هي القوة التي وكلها الله سبحانه بتدبير البدن وحفظه وصحته، وحراسه مدة حياته" Lihat, Ibid, jld. 4, hlm. 92.

[198] Ritensi bermaksud ketidakmampuan mengeluarkan air kencing yang tersimpan dalam pundi kencing yang boleh mengakibatkan akut dan sakit atau kronik dan tidak sakit.

University of Malaya

terapi pula terbahagi kepada enam bahagian. Ia mengandungi kaedah rawatan secara berkala (*'ilāj bī al-tadbīr*/regimental therapy), rawatan secara makanan seimbang (*'ilāj al-ghidhā'*/dietotherapy), rawatan secara ubatan (*'ilāj bī al-dawā'*/ pharmacotherapy) dan rawatan secara pembedahan (*'ilāj bī al-yad*/ surgery).[199]

Ibn Qayyim selepas menegaskankan bahawa terapi yang utama bagi diri dan orang lain itu adalah menjaga kesihatan hingga dapat mengekalkan keseimbangan unsur panas (*al-ḥarārah*) dan lembap (*al-ruṭubah*) yang dapat mengekalkan kemudaan, kesihatan dan kekuatan. Beliau merumuskan menerusi hasil pemerhatian (*ta'ammul*) terhadap panduan Nabi s.a.w. bahawa penjagaan kesihatan sangat bergantung kepada pengurusan yang baik (*ḥusn al-tadbīr*) beberapa elemen berkaitan. Elemen tersebut merangkumi aspek penjagaan makanan dan minuman, pakaian, tempat kediaman, pengudaraan, tidur dan berjaga, pergerakan, kerehatan, hubungan kelamin, perkumuhan dan ritensi. Perbincangan aspek yang dinyatakan beliau akan dilanjutkan perbahasan seterusnya dalam bab metod terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim.[200]

Ibn Qayyim turut menukilkan penerapan kaedah ini dalam kitabnya *Ighāthatu al-Lahafan min mashāyidi al-syaiṭān* sebagai *ḥifzhu al-quwwah*. Memelihara kekuatan hati dapat dilakukan dengan cara meningkatkan keimanan, memperbanyak melakukan ibadah dan segala amalan soleh seperti mambaca al-Quran dengan menghayati kandungan

[199] Osman Bakar, (2008), Tauhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science, ed. 2, Arah Publications, Kuala Lumpur, hlm. 112-119. Enam prinsip utama penjagaan kesihatan ini adalah pengubahsuaian dan penambahbaikan yang dilakukan oleh sarjana perubatan Islam antaranya al-Razī dan al-Baghdādī daripada buku-buku perubatan Yunani. Dalam bahasa Latin ia dikenali sebagai six non-naturals yang bergantung kepada keseimbangan equilibrium dalam enam aspek tersebut untuk menentukan kekal sihat atau sakit. Lihat Anees, Munawwar A. & Hamarneh, Sāmī, K., (1983), *Health Sciences in Early Islam*, Noor Health Foundation and Zahra Publications, Texas, hlm. 40-41

[200] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*,jld. 4, hlm. 214.

University of Malaya

maknanya, berzikir, mempelajari ilmu agama yang bermanfaat terutamanya ilmu tauhid dan cabang-cabang ilmu keagamaan yang lain.[201]

4.9.1.2 Metode Perkumuhan atau Mengeluarkan Unsur-Unsur Perosak (*al-Istifrāgh 'an mawād al-fāsidah*)[202]

Metode pembuangan bahan-bahan berbahaya daripada tubuh termasuk dalam kategori terapi kaedah rawatan penyakit fizikal kerana kemasukkan dan keberadaan material berbahaya tersebut akan menjejaskan kestabilan sistem dan fungsi tubuh. Sehubungan dengan metode ini Ibn Qayyim merakamkan firman Allah SWT dalam Surah al-Baqarah, 2:196:

فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ

Terjemahan: *"...Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka wajiblah atasnya berfidyah, iaitu berpuasa atau bersedekah atau berkorban..."*

Beliau menjelaskan, dalam ayat ini Allah SWT membolehkan bagi orang yang sakit atau orang yang ada masalah di kepalanya sama ada berupa gatal-gatal, kutu dan sebagainya supaya mencukur rambut ketika berada dalam ihram. Melalui kaedah bercukur ini akan dapat memberikan laluan keluar wap-wap atau angin dari liang-liang halus pada kulit kepala. Keadaan ini dapat dikiaskan pada setiap sesuatu yang tertahan menjadi penyebab kepada penyakit seperti berlebihan darah, limpahan sperma, air mani, kotoran, angin, muntah, tidur, lapar dan dahaga. Berdasarkan kepada metode terapi ini, Ibn Qayyim menjelaskan menerusi kaedah berbekam (fasal 12-13). *Hijamah* atau berbekam adalah salah satu kaedah terapi untuk mengeluarkan toksik, unsur-unsur yang mengotori darah dan sel-sel darah yang rosak kerana tua atau mati. Kaedah pemotongan urat dan penggunaan

---

[201] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, (1961*), Igāthat al-Lahfān Min Mashāyidi al-Syaiṭān*, Tahkik: Muhammad Sayyed Kailaniy, Musṭafhā al-Babiy al-Halabiy, Kaherah, jld. 1, hlm. 22-23.

[202] Maksudnya: Mengeluarkan unsur-unsur yang rosak. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 6.

University of Malaya

besi panas dijelaskan dalam (fasal 14) dan mencuci perut dengan kaedah muntah dalam (fasal 36) adalah termasuk kaedah terapi rawatan menerusi pembuangan bahan-bahan berbahaya daripada tubuh.

Menurut Ibn Qayyim kaedah *Istifrāg al-mawādd al-Fāsidah* terhadap penyakit berkaitan hati pula dapat dilakukan dengan cara menghilangkan atau membersihkan bekas-bekas kotoran dan noda-noda hitam dalam hati yang rosak. Unsur perosak hati ini adalah akibat dari perlakuan dosa dan maksiat yang pernah dilakukan. Beliau selanjutnya menjelaskan beberapa langkah terapi antaranya dengan beristighfar memohon keampunan dan bertaubat dengan taubat nasuha (ikhlas dan bersungguh-sungguh) kepada Allah SWT.[203]

4.9.1.3 Metode Berpantang atau Pencegahan (*al-Ḥimyah 'an kull al-mu'dhī*)[204]

Pencegahan daripada unsur-unsur berbahaya yang merosakkan tubuh dan berpantang dibincangkan oleh Ibn Qayyim secara khusus dalam (fasal 25) adalah metode rawatan yang berkesan dalam rawatan dan pemeliharaan kesihatan. Sehubungan dengan metode ini beliau menjelaskannya bersandarkann firman Allah SWT:

وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا

Terjemahan: *"...Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau kembali dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayammumlah kamu dengan tanah yang baik (suci)..."*.[205]

---

[203] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1961*), Igāthat al-Lahfān Min Mashāyidi al-Syaitān*, jld. 1, hlm. 22-23.

[204] Maksudnya: Pencegahan terhadap sesuatu yang merosakkan atau berpantang. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahawa kaedah berpantang dan menjaga kesihatan adalah dua kaedah terapi, apabila sudah dilakukan keduanya masih belum berhasil, perlu kepada kaedah terapi ketiga iaitu *Istifragh* yang sesuai bagi mengeluarkan unsur yang merosakkan. Teksnya ialah; "الدواء كله شيئان: حمية وحفظ الصحة، فإذا وقع التخليط، احتيج إلى اللإستفراغ الموافق، وكذا مدار الطب كله على هذه القاعد الثلاثة" Rujuk Ibid, jld. 4, hlm. 7 dan 103-105.

[205] Surah al-Nisā' 4: 43.

University of Malaya

Ibn Qayyim mengeluarkan *isṭinbath* menerusi firman Allah SWT di atas, membolehkan bagi orang sakit yang terhalang daripada menggunakan air untuk bersuci dengan bertayammum menggunakan debu sebagai pengganti. Keringanan ini bertujuan mencegah daripada bertambahnya sakit dan menggelakkan penyakit yang dihidapi semakin parah. Berpantang itu dalam dua keadaan iaitu: Pertama ialah berpantang dari makanan yang boleh mendatangkan penyakit bagi yang sihat dan yang kedua ialah berpantang dari makanan yang boleh menambahkan penyakit bagi yang sakit.

Menjurus kepada aspek penyakit hati, Ibn Qayyim menegaskan bahawa melalui kaedah a*l-Himyatu 'an al-Mu'dzi* dapat diterapkan dengan menjaga hati dari punca-punca yang mendorong dan mempegaruhi kepada timbulnya penyakit ini. Hal ini dapat dilakukan dengan cara menjauhkan diri dari perbuatan-perbuatan dosa, maksiat dan pelanggaran terhadap syariat Allah SWT kerana perbuatan tersebut menjadikan penyakit hati semakin bertambah parah.[206]

Penggunaan tiga kaedah yang tersebut di atas adalah antara kaedah terapi rawatan berdasarkan kepada istinbaṭ yang dilakukan oleh Ibn Qayyim menerusi penelitian dan pengamatan terhadap beberapa ayat al-Quran dalam situasi dan kondisi yang berasingan. Selain daripada pengamatan terhadap ayat-ayat al-Quran beliau turut mengemukakan kaedah tersebut menerusi kombinasi pengamatan dan kajian terhadap hadis-hadis Nabi s.a.w. yang menyentuh tentang kaedah rawatan penyakit fizikal. Perbincangan tiga metode terapi rawatan tersebut yang berhubung dengan aspek penyakit fizikal, implimentasinya sering diterapkan dalam fasal-fasal rawatan kitab al-Ṭibb al-Nabawī. Namun, penerapan tiga usul terhadap kaedah rawatan aspek rohani dapat diperhatikan secara khusus dalam karya penulisan yang lain di samping penekanannya secara ringkas turut di terapkan juga dalam beberapa fasal rawatan kitab perubatannya.

[206] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1961*), Igāthat al-Lahfān Min Mashāyidi al-Syaitān*, jld. 1, hlm. 22-23.

University of Malaya

Penekanan Ibn Qayyim terhadap usul-usul tersebut menjadi asas utama dan metode umum terapi rawatan dalam pemikiran perubatan beliau. Bersandarkan tiga usul kaedah umum terapi rawatan yang dikemukakan oleh beliau ini tidak bermaksud menghadkan hanya kepada tiga usul kaedah terapi ini sahaja dan menolak kaedah terapi yang lain. Kaedah yang digunakan untuk merawat penyakit antaranya berbekam, pemotongan urat, penggunaan besi panas dan membersihkan perut menerusi kaedah muntah. Keseluruhan kaedah tersebut terkandung dalam dua usul metode umum terapi iaitu melalui pencegahan dan pembuangan unsur-unsur atau bahan-bahan berbahaya yang merosakkan sistem dan organ tubuh. Hal yang tersebut dinukilkan menerusi riwayat al-Bukharī bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

" الشفاء في الثلاثة: شربة عسل وشرطة محجم وكية نار، وأنهى أمتي عن الكي "

Maksud: *"Kaedah rawatan penyakit ada tiga kategori iaitu minuman madu, berbekam dan dengan besi panas dan aku melarang ummatku merawat dengan besi panas"*

Ibn Hajar al-'Asqalānī mengulas hadis tersebut dengan kenyataan bahawa:

" ولم يرد النبي صلى الله عليه وسلم في الثلاثة، فإن الشفاء قد يكون في غيرها، وإنما نبَّه بها على أصول العلاج "

Maksud: *"Nabi s.a.w. tidak bermaksud membataskan hanya kepada tiga (minum madu, berbekam dan pembakaran dengan api), maka sesungguhnya kesembuhan itu boleh jadi berlaku dengan selainnya dan sesungguhnya Nabi s.a.w. memberi penekanan kepada asas utama rawatan"*[207]

Ibn Qayyim menegaskan bahawa dua komponen utama kesihatan sangat perlu diperhatikan iaitu; (1) rawatan yang perlu dilakukan untuk memulihkan kesihatan yang merosot dan (2) pemeliharaan kesihatan yang perlu dilakukan bagi tujuan memastikan supaya tetap sihat dengan kaedah yang sesuai. Ia termasuk mengelak penyakit yang sedia ada dengan memberi antidot (*al-ḍidd*) atau penawar (*al-naqīḍ*) sehingga penyakit tersebut hilang

[207] , Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, āl-Īmām āl-Ḥāfiz Aḥmad bin 'Ālī,(1988), *Fatḥ al-Bārī bī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cet. 2, Dār al-Bayān lī al-Turath, Kaherah, jld. 10, hlm. 210-211.

University of Malaya

sepenuhnya, atau mengelakkannya dengan menghalang penyakit menerusi kaedah pencegahan (*al-ḥimyah*).

4.9.2 Prinsip-Prinsip Umum dalam Terapi Rawatan dan Ubatan

Menjelaskan prinsip-prinsip berikut, keumumannya meliputi sama ada berkaitan metode dalam proses terapi rawatan mahupun penggunaan ubatan dalam proses mencari kesembuhan. Asas keperluannya juga sebagai suatu tuntutan yang selayaknya dimiliki oleh para doktor atau pengamal perubatan namun secara tidak langsung ia juga menjadi suatu keperluan kepada pesakit. Prinsip-prinsip yang ditekankan oleh Ibn Qayyim antaranya;

4.9.2.1 Keyakinan jitu Allah SWT Maha Penyembuh

Memahami konsep penyakit Ibn Qayyim menegaskan bahawa setiap penyakit adalah hak mutlak Allah SWT yang memiliki kekuasaan menurunkannya sekaligus menurunkan penawarnya. Usaha kesembuhan dengan berubat bagi pihak pesakit perlu dilakukan dan usaha mencari penawarnya pula mesti dilakukan oleh segolongan manusia yang memiliki ilmu dan kepakaran yang dikurniakan Allah SWT bagi pihak doktor atau pengamal perubatan.[208] Namun, keberkesanan penyembuhan dalam proses terapi sama ada melalui kaedah rawatan mahupun penggunaan ubatan bergantung kepada tahap penerimaan dan keyakinan seseorang terhadap keupayaan media penyembuhan yang dihadapi. Ketika menjelaskan kemanfaatan daripada perubatan Nabi, Ibn Qayyim berkata:

"إِنَّما يَنْتَفِعُ بِهِ مَنْ تَلَقَّاهُ بِالْقَبُوْلِ وَاعْتِقَادِ الشِّفَاءِ بِهِ وَكَمَالِ التَّلَقِّي لَهُ بِالإِيْمَانِ وَالإِدْعَانِ"

Terjemahan: "*Sesungguhnya orang yang memanfaatkan perubatan Nabi adalah orang yang menghadapinya dengan rasa penerimaan dan dengan keyakinan*

[208] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 13-14 dan 17. Lihat maksud hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abū Zubair dari Ibn 'Abdillah dari Nabi saw, bahawa beliau berkata: *"Sesungguhnya Allah SWT tidak menurunkan penyakit melainkan Dia juga menurunkan ubatya yang akan diketahui oleh siapapun yang mengetahuinya dan tidak diketahui siapapun yang tidak mengetahuinya. Jika suatu ubat dapat menyebuhkan penyakit (sesuai/tepat), maka orang yang sakit akan sembuh dengan izin Allah SWT."*

University of Malaya

terhadap keupayaan kesembuhan melaluinya serta penerimaan yang penuh terhadapnya dengan keimanan dan ketundukan"

Beliau turut menegaskan bahawa Allah SWT yang menurunkan setiap penyakit dan tidak menjadikan sesuatu penyakit itu secara langsung (*al-sabab al-mubāshir*), sebaliknya menetapkan sebab secara tidak lansung(*al-sabab al-ghayr al-mubāshir*).[209] Kenyataan beliau ini dapat disandarkan dengan hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukharī tentang sakit taun yang menimpa Banī Israil dengan menggunakan perkataan "*ursila*" yang membawa kepada pengertian dihantar atau diturunkan daripada Allah SWT.[210] Kenyataan ini menjelaskan bahawa Allah SWT yang menurunkan penyakit dan sebenar-benarnya pemberi kesembuhan. Namun, proses kesembuhan tersebut berlaku secara tidak langsung melalui perantaraan rawatan, ubatan dan para doktor atau pengamal perubatan.

Dalam usaha manusia mencari kesembuhan daripada suatu penyakit banyak aspek yang perlu diperhatikan dan diperhalusi. Keadaan pesakit yang tidak sabar menanggung derita kesakitannya kadangkala meminggirkan banyak aspek yang jelas menyalahi prinsip-prinsip berubat yang di anjurkan Rasulullah s.a.w.. Kecenderungan pihak yang merawat dan pesakit yang beranggapan bahawa hanya menerusi kaedah mahupun ubatan yang digunakan dapat menyembuhkan penyakit adalah keyakinan batil bahkan menjurus kepada syirik. Sehubungan dengan ini juga, dapat diperhatikan terdapat sesetengah pesakit yang berubat dan setelah memperolehi kesembuhan menjadikannya semakin jauh dari Allah SWT. Ia disebabkan oleh sandaran keyakinan yang salah bahawa yang menyembuhkan mereka adalah ubat disamping bahan ubatan yang digunakan tidak dapat dipastikan kehalalannya.

Oleh yang demikian, panduan daripada Rasulullah s.a.w. mengajarkan bahawa Allah SWT adalah Zat Yang Maha Penyembuh. Allah SWT berfirman yang bermaksud:

---

[209] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm 37 dan 39.
[210] Ibid, jld. 4, hlm 37.

University of Malaya

"Dan apabila aku sakit, maka Dialah yang menyembuhkan aku."[211] Keyakinan ini akan membantu pesakit untuk tenang dan dekat kepada Allah SWT yang kesan akhirnya akan mempercepat proses kesembuhannya. Oleh yang demikian, Rasulullah s.a.w. selalu mengajar orang yang sakit untuk berdoa kepada Allah SWT. Salah satu doa yang masyhur adalah doa Nabi Yunus : *Lā illāha illā anta subhānaka innī kuntu min al-ẓālimīn*[212] atau doa sebagai berikut :

"اللهمَّ رَبَّ النَّاسِ، أَذْهِبِ البَأْسَ، وَاشْفِ أَنْتَ الشَّافِيْ، لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ، شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا"

Maksud: *"Ya Allah, Tuhan pemelihara sekelian manusia, hilangkanlah penyakit ini dan sembuhkanlah,, Engkaulah Yang Maha Penyembuh, tidak ada kesembuhan melainkan kesembuhan dari-Mu, kesembuhan yang tidak meninggalkan sedikitpun penyakit"*[213]

Ibn Qayyim mengulas tentang terapi ruqyah bahawa proses perlaksanaannya mengandungi tawasul kepada Allah SWT dengan kesempurnaan pemeliharaan dan rahmatNya untuk sembuh, hanya Dia sahaja Zat Penyembuh, tiada kesembuhan melainkan kesembuhan daripadaNya. Maka jelaslah di sini dengan kaedah ruqyah akan terjalin hubungan dengan mentauhidkan Allah SWT belas ihsan dan pemeliharaanNya.[214]

4.9.2.2 Penggunaan dan pengambilan ubatan halal dan baik

Prinsip pengubatan dalam Islam yang diajarkan Rasulullah s.a.w. adalah ubat yang digunakan mesti dari sumber yang halal dan baik. Allah SWT yang menurunkan penyakit, maka hanya Dia sahaja yang memiliki hak mutlak untuk menyembuhkan. Bila kita menginginkan kesembuhan dari Allah SWT maka media ikhtiar (kaedah rawatan atau penggunaan ubatan) semestinya berasaskan sumber yang diredhaiNya. Allah SWT

[211] Surah al- Sya'arā',:26:80.
[212] Surah al-Anbiyā', 21: 87.
[213] Hadis riwayat al-Bukhari, dalam kitāb al-Ṭibb, Bāb āl-Nāfath fī al-Ruqyah, jld. 10, hlm. 178 dan Muslim, dalam *kitāb al-salām*, *bāb istiḥbāb ruqyah al-marīḍ*, no. 2191.
[214] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm 188.

University of Malaya

menggesa supaya makan dari sumber yang halal dan baik sebaliknya melarang daripada memasukkan unsur-unsur yang haram dan merosak ke dalam tubuh. Sehubungan dengan ini Allah SWT berfirman:

وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ

Maksud: "*Dan makanlah dari rezeki Yang telah diberikan Allah kepada kamu, Iaitu Yang halal lagi baik, dan bertaqwalah kepada Allah Yang kepadanya sahaja kamu beriman*.[215]

وَأَنفِقُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوٓاْ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ

Maksud: "*Dan belanjakanlah (Apa Yang ada pada kamu) kerana (menegakkan) ugama Allah, dan janganlah kamu sengaja mencampakkan diri kamu ke Dalam bahaya kebinasaan (dengan bersikap bakhil); dan baikilah (dengan sebaik-baiknya Segala usaha dan) perbuatan kamu; kerana Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang Yang berusaha memperbaiki amalannya*.[216]

Merujuk kepada perkara yang tersebut di atas, Ibn Qayyim menjelaskan dalam kitab perubatannya (fasal 40) dengan merakamkan beberapa hadis berkaitan, antaranya hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dawūd bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda :

"إنَّ اللهَ أنْزَلَ الدَّاء وَالدَّوَاء، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً، فَتَدَاوُوْا، وَلَا تَدَاوُوا بِالْمُحَرَّمِ"

Maksud: *"Sesungguhnya Allah menurunkan penyakit dan ubatnya, dan menjadikan setiap penyakit pasti ada ubatnya. Maka berubatlah kalian, tetapi jangan dengan sesuatu yang diharamkan."*[217]

Selanjutnya beliau menukilkan hadis riwayat al-Bukharī daripada Ibn Masʻūd r.hu :

"إنَّ اللهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءكُمْ فِيْمَا حَرَّمَ عَلَيْكُم"

Maksud: "*Sesungguhnya Allah tidak menjadikan kesembuhan kamu daripada sesuatu yang diharamkan ke atas kamu*.[218]

Pengharaman di atas bukan sahaja merujuk kepada sumbernya, malahan termasuk juga di dalamnya maksud sesuatu yang mengandungi unsur-unsur yang najis dan kotor, bersandarkan hadis riwayat Abū Hurairah r.hu dengan katanya:[219]

---

[215] Surah al-Māidah, 5:88.
[216] Surah al-Baqarah, 2:195.
[217] Hadis riwayat Abū Dāwud, Kitāb al-Ṭibb, Bāb al-Adwiyah al-Makrūhah, no 3874.
[218] Hadis riwayat al-Bukhārī ta'līq Kitāb al-Ṭibb, Bāb Sharāb al-Ḥalwā' wa al-'Asal, jld. 10, hlm. 68.

University of Malaya

"نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم عَنْ الدَوَاءِ الخَبِيْث"

Maksud: "*Rasulullah s.a.w. melarang daripada berubat dengan sesuatu yang kotor* "

Pengunaan ubat yang halal yang mengundang redha Allah SWT bertujuan supaya unsur dan sumber baik yang masuk dalam tubuh memberi jaminan dan kesan kepada pertumbuhan badan yang sihat. Berkaitan hal ini Ibn Qayyim menyatakan bahawa setiap yang haram bukanlah ubat. Setiap yang haram tidaklah menyembuhkan melainkan akan mendatangkan penyakit baru iaitu penyakit hati.[220]

4.9.2.3 Amalan (perawatan) yang berterusan

Penjelasan mengenai rawatan berterusan ini dalam (fasal 8) berhubung terapi sakit perut Ibn Qayyim menukilkan sebuah hadis diriwayatkan daripada Abū al-Mutawakkil dan daripada Abū sai^cīd al-Khudrī beliau menceritakan bahawa;

> *"seorang lelaki datang kepada Nabi s.a.w., lalu dia berkata: "Sesungguhnya saudaraku sakit perut." Maka beliau s.a.w. bersabda: "Minumkanlah kepadanya madu". Maka dia pun pergi lalu kembali lagi seraya berkata: "Aku telah meminumkan madu kepadanya tetapi tidak ada berkurang sedikitpun baginya". Dia kembali lagi dua atau tiga kali dan setiap kali didatangi Beliau s.a.w. mengatakan :"Minumkanlah kepadanya madu". Maka Beliau s.a.w. bersabda pada kali ketiga atau yang keempat: "Benarlah Allah dan dustalah perut saudaramu".*[221]

Ibn Qayyim mengulas tentang ucapan Rasulullah s.a.w. "صدق الله وكذب بطن أخيك" sebagai petunjuk kepada manafaat madu sebagai ubat penyembuhan kerana sakit yang tidak berkurang bukan bermakna ubat tersebut tidak berkesan tetapi ia disebabkan banyak bahan-bahan yang menjejaskan sistem dalam perut. Arahan supaya terus menerus menggunakan

---

[219] Hadis diriwayatkan oleh Abū Dāwud, *Sunan*, no. 3870, al-Tirmidhī, *Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, no. 2046, Ibn Mājah, no. 3459 dan Aḥmad, jld. 2, hlm. 305, 446 dan 478. Sanad hadis ini adalah sahih.

[220] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*,jld. 4, hlm 156.

[221] Hadis riwayat al-Bukhari, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, dalam kitab al-Tibb, Bāb al-Dawā' bī al-'Asal dan Bāb Qauluhu Ta'ālā "Fīhī Shifā' Lī al-Nās, jld. 10, hlm. 119 dan diriwatkan juga oleh Imam Muslim, *Saḥīḥ al-Muslim*, Kitāb al-Salām: Bāb al-Tadāwi bī al-'Asal, hadis no 2217.

University of Malaya

madu sebagai terapi sakit perut supaya sukatannya mampu menolak bahan-bahan berbahaya tersebut sehingga sembuh.

Hadis tersebut juga membuktikan betapa perlunya sukatan yang mencukupi untuk menentang kadar kemampuan punca penyakit menurut kebersesuainnya. Jika kurang sukatan maka penyakit berkemungkinan tidak dapat disembuhkan sepenuhnya, sebaliknya apabila berlebihan pula berkemungkinan akan timbul pula kemudharatan yang lain.[222] Apabila tubuh mengalami gangguan (sakit) salah satu kaedah dalam usaha terapi yang perlu dipatuhi ialah menggunakan ubatan secara terus menerus dan menghindari pantangan dari suatu penyakit. Apabila usaha pengubatan tidak dilakukan sehingga selesai atau pantangan suatu penyakit diabaikan maka besar kemungkinan penyakit tersebut sukar untuk disembuhkan.

Amalan rawatan yang berterusan dilakukan dalam tempoh yang ditentukan dibincangkan oleh Ibn Qayyim dalam (fasal 7) tentang rawatan penyakit demam (*al-ḥummā*). Bersandarkan hadis *marfū*‘ daripada Rāfi‘ bin Khudaij yang diriwayatkan oleh al-Thirmidhī:[223]

"إذا أصَابَتْ أَحَدُكُمْ الحُمَّى — وإنَّ الحُمَّى قِطْعَةٌ مِن النَّار— فَلْيُطْفِئْهَا بِالْمَاء البَارِد، ويَسْتَقْبِلْ نَهْرًا جَارِيًا، فليستقبل جرْيَةُ المَاءِ بعْدَ الفَجْرِ وَقَبْل طُلُوْعِ الشَّمْسِ، ولْيَقلْ : بسْمِ اللهِ اللهمَّ اشْفِ عَبْدَكَ، وصَدِّ قْ رَسُوْلَكَ، ويَنْغَمِسُ فيْه ثَلاثَ غَمَسَاتٍ ثَلاثَةَ أيَّام، فإنْ بَرِىءَ، وإلَّا فَفِيْ خَمَسٍ، فإنْ لم يَبْرَأ في خَمْسٍ، وسَبْع، فإنْ لم يَبْرَأ في سَبْع فتِسْع، فإنَّها لا تُجَاوز تِسْعًا بإذن الله."

Maksud:

Beliau membahaskan hadis ini selepas memerihalkan manfaat penyakit demam bagi tubuh badan dan jiwa serta larangan mencelanya kerana pelaku dianggap telah melakukan kezaliman dan menentang petunjuk Nabi s.a.w. Kaedah terapi rawatan yang dianjurkan

[222] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma‘ād fī Hadyi Khair al-‘Ibād*,jld. 4, hlm. 35.
[223] Hadis diriwayatkan oleh al-Tirmidhī, no. 2085 dan Ahmad dalam Musnadnya hadis diriwayatkan daripada Thaubān dan bukan daripada Rāfi[c] bin Khudaij, jld. 5, hlm. 281.

University of Malaya

dalam teks tersebut terkandung isyarat perlunya konsisten melaksanakan rawatan dalam kadar ketentuan masa yang ditetapkan sehingga memperolehi kekuatan untuk menolak penyakit. Menerusi pemerhatian beliau bersandarkan hadis tersebut, perlaksanaan terapi juga perlu memerhatikan kebersesuaian iklim sesuatu tempat, persedian diri (kesegaran tubuh selepas bangun tidur dan ketenangan waktu pagi), pengaruh suhu persekitaran (kedinginan udara waktu pagi) dan kekuatan ubatan (air yang mengalir). Keseluruhan elemen tersebut menghimpunkan kekuatan luarbiasa antara diri, ubatan dan persekitaran.[224] Pendekatan terapi dalam hadis ini juga mengandungi kombinasi rawatan dan ubatan rohani dan fizikal.

4.9.2.4 Menepati kadar dan cukup sukatan

Ibn Qayyim al-Jawziyyah menukilkan beberapa hadis berkenaan hal ini dalam tulisannya *Fatawa Rasulullah s.a.w.* dan kitab perubatannya. Antaranya ialah hadis daripada peristiwa pertanyaan orang Badwi mengenai berubat. Nabi s.a.w. menjelaskan:[225]

قَالَ تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يُنْزِلْ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ

Maksud: "*Berubatlah kamu semua kerana sesungguhnya Allah tidak menurunkan penyakit melainkan diturunkan juga shifa' (penyembuh atau ubat). Ia diketahui oleh orang yang mengetahuinya dan tidak diketahui oleh orang yang tidak mengetahuinya.*"

Sabdanya lagi dari Jābir r.hu:[226]

عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ فَإِذَا أَصَبْتَ دَوَاءَ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى

Maksud: *"Daripada Jabir, daripada Nabi s.a.w. telah bersabda: "Bagi setiap penyakit itu (ada) ubat. Apabila serasi ubat (dengan) penyakit (nescaya) sembuh (penyakit itu) dengan izin Allah SWT."*

---

[224] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*,jld. 4, hlm. 32.

[225] Musnad Aḥmad, Hadis Usamah bin Sharik r.hu.

[226] Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim Kitāb al-Salām, Bāb li kulli Dāin Dawā' wa Istihbāb al-Tadāwi, hadis no. 2204. Hadis daripada Jābir bin 'Abdillāh r. huma bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda : " لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء، برأ بإذن الله عز وجل"

Mendalami hadis tentang kaedah perawatan berterusan dengan meminum madu, dapat diperhatikan bahawa persoalan sakit perut dalam fasal *ilāj istiṭlāq al-baṭn* yang tidak kunjung sembuh disebabkan kurang sukatan sehingga kemampuan kadarnya belum mencukupi untuk melawan penyakit di samping perlu dilakukan secara berterusan. Jelas Ibn Qayyim:

"وفي تكرار سقيه العسل معنى طبي بديع، وهو أن الدواء يجب أن يكون له مقدار، وكمية بحسب حال الدواء، إن قصر عنه، لم يزله بالكلية، وإن جاوزه، أوهى القوى، فأحدث ضررا آخر، فلما أمره أن يسقيه العسل، سقاه مقدارا لا يفي بمقاومة الداءو ولا يبلغ الغرض، فلما أخبره، علم أن الذي سقاه لم يبلغ مقدار الحاجة، فلما تكرر ترداده إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أكد عليه المعاودة ليصل إلى المقدار المقاوم للداء، فلما تكرر الشربات بحسب مادة الداء، برأ بإذن الله، واعتبار مقادير الأدوية، وكيفياتها، ومقدار القوة المرض من أكبر قواعد الطب"

Merujuk teks tersebut Ibn Qayyim megemukakan bahawa sukatan ubatan yang betul, cara penggunaannya tepat dan menilai kadar kekuatan penyakit adalah asas utama dalam perubatan. Bahkan beliau turut menegaskan tentang keutamaan rawatan dengan minum madu dan anjuran pengubatan madu dan al-Quran melalui sebuah hadis *marfu*^{c} daripada Abū Hurairah r.hu yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah : " من لعق العسل ثلاث غدوات كل شهر، لم يصبه عظيم من البلاء" dan hadis "عليكم بالشفاءين : العسل والقرآن" ujarnya : maka terhimpunlah antara pengubatan kemanusiaan dan ketuhanan (*ṭibb al-basharī wa al-Ilāhī*), pengubatan badan dan rohani (*ṭibb al-abdān wa al-arwāḥ*) serta ubatan bumi dan langit (*al-dawā' al-araḍī wa al-dawā' al-sama'ī*).

4.9.2.5 Meminima kesan kemudharatan

Menyentuh aspek ini, Ibn Qayyim menegaskankan kesepakatan para tabib (perawat) tentang penggunaan kaedah rawatan dan ubatan yang digunakan, beliau menjelaskan:

> *"Sesungguhnya para tabib telah sepakat bahawa ketika memungkinkan pengubatan dengan bahan makanan maka jangan beralih kepada ubat-ubatan (kimiawi). Ketika memungkinkan menggunakan ubat yang sederhana, maka jangan beralih menggunakan ubat yang kompleks. Mereka mengatakan: 'Setiap penyakit yang boleh ditolak dengan makanan tertentu dan pencegahan, janganlah mencuba menolaknya dengan ubat-ubatan".*[227]

Prinsip ini meliputi kaedah dan ubatan yang digunakan dalam proses rawatan, memerihalkan prinsip yang perlu dipatuhi oleh kedua-dua pihak perawat mahupun pesakit. Seorang doktor muslim akan selalu mempertimbangkan penggunaan ubat kepada pesakitnya. Penyakit di tahap sederhana maka ubatnya juga yang sederhana dengan makanan atau ubatan alamiah. Sebaliknya, tidak terlebih dahulu memberikan pesakit dengan ubatan yang kompleks - ubat kimia - sebelum menggunakan ubat sederhana disebabkan ubat kompleks mengandungi sifat merosak tubuh dan meninggalkan kesan sampingan kepada pesakit.

Kadangkala terjadi DOC (*direction of cure*) atau *healing crisis.* DOC merupakan reaksi yang terjadi dari proses penguatan sel-sel tubuh atau pembersihan tubuh dari penyakit. DOC boleh berlaku dalam bentuk gatal-gatal, mual, tubuh terasa panas, terjadi sakit di bahagian tubuh selain bahagian yang terkena penyakit, mengulang sakit yang pernah dideritai sebelumnya dan sebagainya. DOC berbeza dengan kesan sampingan kerana kesan sampingan adalah reaksi tertentu (biasanya sakit) yang terjadi kerana terdapat bahagian dari ubat atau proses terapi yang tidak boleh diterima oleh tubuh. Contohnya kesan daripada kafein akan mengakibatkan jantung berdebar.

4.9.2.6 Menghindari pengubatan bersifat taḥayyul, bid'ah dan khurafat

Pengubatan yang disyariatkan dalam Islam adalah dengan kaedah yang dapat dikenalpasti dan diteliti secara ilmiah. Pengubatan dalam Islam tidak boleh sama sekali mengandungi unsur-unsur syirik antaranya dengan merujuk kepada ramalan bomoh atau dukun, berlaku

[227] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 10-11.

University of Malaya

pemujaan dan sebagainya. Allah SWT melalui firmannya menekankan bahawa penyembuhan akan diberikan melalui pengetahuan terhadap sebab suatu penyakit dan ubatan yang diusahakan perlu secara ilmiah.

Ibn Qayyim membahaskan perihal mencukur rambut dalam fasal kaedah rawatan kepala yang diserang kutu dibahagikan kepada tiga tujuan. Antara tujuannya yang dilarang apabila ia dilakukan dengan tujuan menyekutukan Allah SWT dan perlakuan *bid'ah*.[228] Begitu juga dengan penjelasan beliau tentang larangan meruqyah jika sekiranya amalan atau bacaannya mengandungi unsur-unsur syirik, *bid'ah* dan khurafat.[229]

4.9.2.7 Kesesuaian dan pilihan terbaik dalam *ikhtiyār* dan *tawakkal*

Islam menganjurkan bahawa dalam mencari kesembuhan atau usaha berubat perlu mencari ubat atau doktor yang lebih baik. Dalam etika kedoktoran Islam diajarkan bila ada dua ubat yang kualitinya sama maka pertimbangan kedua yang harus diambil adalah yang lebih efektif dan tidak memiliki kesan kemudharatan pesakit. Lantaran itu, Rasulullah s.a.w. menganjurkan kita untuk berubat kepada yang memiliki keahlian (pakar). Rasulullah s.a.w. bersabda:[230]

" من تطبب و لم يعلم منه الطب قبل ذلك فهو ضامن "

---

[228] Perlakuan mencukur rambut adalah antara amalan , *khudu'* , *'ubudiyyah* dan *dhull* kerana perbuatan mencukur rambut adalah rukun dalam ibadah Haji menurut Imam al-Shāfi'i. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menegaskan bahawa ia dilakukan dengan menundukkan ubun-ubun di hadapan Allah SWT dengan sepenuh keagugan kepadaNYa dan perasaan hina hamba terhadap kekuasaanNya. Sebaliknya, menjadi budaya sesetengah masyarakat Arab apabila ingin merendahkan diri mereka dan membebaskannya, maka mereka akan mencukur rambut bagi mendapatkan restu sheikh-shekh mereka yang menyesatkan. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 158-159.

[229] Ibid, jld. 4, hlm. 174-213. Beliau membincangkan fasal-fasal khusus panduan mengenai ruqyah syar'iyyah yang perlu diikuti dan ruqyah ghair syar'iyyah yang perlu dijauhi.

[230] Riwayat 'Amru bin Shu'ayb daripada bapanya daripada datuknya dan hadis ini dikeluarkan oleh Abū Dawūd, *Sunan*, Kitāb al-Diyāt, Bāb fī man Taṭabbaba bī Gyair 'Ilmin fa A'nata, no hadis 3971, jld. 12, hlm. 177, al-Nasā'ī, *Sunan*, Kitāb al-Qassāmah, Bāb Ṣifat Syibh al-'Amdi, no hadis 4748, jld. 14, hlm. 485 dan Ibn Mājah, *Sunan*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb fī Man Ṭaṭabbaba wa Lam Yu'lam minhu al-Ṭibb, no. 3457, jld 10, hlm. 279. Sanadnya adalah hasan.

University of Malaya

Maksud: *"Barang siapa yang melakukan pengubatan, sedang pengubatan tidak dikenalinya sebelum itu, maka dia bertanggung jawab (atas perbuatannya)"*[231]

4.10 Peraturan-peraturan memperolehi keberkesanan terapi

Ibn Qayyim menjelaskan beberapa peraturan untuk menangani penyakit jasmani yang berkaitan dengan sistem tubuh badan dan diaplikasikan juga penggunaannya untuk penyakit berkaitan rohani, antaranya;

(1) Mengetahui dengan tepat punca atau sebab yang mempengaruhi timbulnya penyakit.[232] Keperluan ini penting sangat bagi perawat dan pesakit.[233] Tegas Ibn Qayyim dalam menjelaskan beberapa punca atau sebab timbulnya penyakit. Pengaruhnya mengakibatkan berlakunya gangguan terhadap sistem tubuh badan antaranya; (i) racun (toksin) yang terlalu tinggi,[234] (ii) pengaruh suhu yang ekstrem,[235] (iii) berlaku ketidak seimbangan angin dalam tubuh,[236] (iv) gangguan

---

[231] Hadis riwayat Abū Dāwud, al-Nasāi dan Ibn Mājah meriwayatkan dari hadis 'Amr Ibn Syu'aib dari ayahnya dan dari datuknya.

[232] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*,jld. 4, hlm. 8. Ketidak seimbangan unsur dalam badan boleh terjadi dari dalam tubuh contohnya kerana stress atau kerana faktor dari luar seperti perubahan suhu, pengaruh bahan makanan berbahaya yang masuk dalam perut contohnya vetsin, pewarna dan sebagainya.

[233] Umumnya tiap-tiap penyakit itu ada sebabnya, walaupun tidak dapat diketahui keseluruhannya namun manfaatnya begitu besar sekiranya dapat diketahui punca-puncanya. Bagi pihak perawat atau terapis, apabila punca dan sebab sesuatu penyakit itu dapat diketahui - selain ia sebagai tugas - mereka juga perlu mempelajari sifat-sifat penyakit dan syarat-syarat paling utama bagi memulihkan kesihatan. Oleh yang demikian dua perkara yang perlu dilakukan iaitu; (1) Menghilangkan unsur-unsur atau racun-racun yang melemah dan merosakkan sistem tubuh. (2) Memberi makanan atau ubatan yang diperlukan untuk memperbaiki kerosakan yang berlaku dan membantu pertumbuhan serta perkembangan jaringan sel-sel tubuh. Bagi pihak pesakit pula, punca sebab berlakunya penyakit dapat dihilangkan dan usaha menghindarkannya dapat dilakukan. Punca dan sebab penyakit ini mencakupi penyakit-penyakit rohani dan jasmani.

[234] Racun boleh terkumpul dalam badan disebabkan terganggunya sistem eliminasi (pembuangan seperti; usus besar, ginjal, paru-paru, kulit) yang terganggu terutama usus besar (colon). Penumpukan racun dalam tubuh akan mengakibatkan turunnya kekuatan fitrah tubuh (sistem imun) yang mengakibatkan munculnya penyakit-penyakit kronik yang boleh menyebabkan kematian seperti : diabetes, radang paru-paru, tumor atau kanser, strok, darah tinggi dan sembelit yang jika tidak dirawat dengan baik akan mengakibatkan kematian.

[235] Berlaku tidak keseimbangan suhu dalam tubuh sama ada terlalu panas atau terlalu sejuk. Kaedah pemakanan yang berlebihan menggunakan bahan-bahan makanan dan minuman dalam keadaan terlalu panas dan sejuk juga berpengaruh merosak tubuh. Demikian halnya pengambilan makanan dengan satu jenis sahaja secara berterusan. Sebagai contoh unsur makanan yang panas antaranya ialah daging. Memakan daging dengan kadar berterusan berpotensi mengakibatkan ketidak seimbangan suhu tubuh yang akhirnya akan memberi kesan terhadap penurunan sistem imun tubuh dan akhirnya boleh mengakibatkan serangan penyakit. Menurut Ibn Qayyim, penyebab penyakit badan adalah ketidak seimbangan unsur-unsur dalam badan yang meliputi unsur panas, dingin, kering dan basah atau gabungan dari kombinasi keempat unsur tersebut iaitu;

University of Malaya

kejiwaan,[237] (v) kekurangan kandungan nutrein dalam pemakanan dan[238] (vi) kecederaan serta luka.[239]

(2) Mengetahui keperluan tubuh badan terhadap makanan bergizi kerana tabiat makanan yang mengandungi zat-zat berfaedah dapat membantu darah berfungsi dengan baik.

(3) Kerehatan yang mencukupi kerana istirehat sebagai ubat yang sangat mujarab bagi peyusunan semula sistem yang terganggu.

(4) Menghindari elemen-elemen yang mempegaruhi ketidakseimbangan.

(5) Emosi yang sentiasa terkawal dan ransangan memperolehi kesembuhan.

Ibn Qayyim ketika menjelaskan mengenai pendekatan terapi penyakit badan (jasmani) sangat menekan metode yang bersifat holistik dan kebersilangan. Implimentasinya dapat dirujuk melalui gabungan pengambilan makanan dan ubatan alami yang di padu dengan al-Quran, doa dan dhikir yang warid. Hal ini disebabkan sifat bahan alami bertindak sebagai ubat dan sangat sesuai untuk mengembalikan ketidak seimbangan organ serta unsur dalaman tubuh. Manakala keperluan doa dan dhikir bersumberkan wahyu pula sangat berperanan bahkan berpengaruh sebagai media penyembuhan berkesan kerana

---

unsur panas – kering (api), unsur panas – basah (angin), unsur basah – dingin (air) dan unsur dingin – kering (tanah). Manakala tubuh mengalami gangguan ketidak seimbangan salah satu unsur tersebut maka keadaan tubuh keluar dari keadaan normal yang boleh menyebabkan penurunan sistem imunisasi (kekuatan fitrah tubuh). Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm.8-9.

[236] Gangguan bekalan oksigen akibat daripada masalah peredaran darah yang kurang baik dan gangguan medan electromagnet (MEM) tubuh. Ketidak seimbangan angin juga berpotensi merosakkan tubuh.

[237] Kekuatan jiwa dan mental sangat berpegaruh terhadap keseimbangan tubuh. Jika jiwa lemah dan terganggu semua organ dan sistem tubuh turut terkesan. Oleh sebab itu, jiwa dan mental perlu disuntik dengan sifat-sifat kegembiraan dan kepuasan bagi menjamin kesihatan dan tenaga.

[238] Makanan seimbang dan berkhasiat sangat diperlukan bagi menjamin tubuh badan yang sihat dan mempengaruhi peranan organ serta sistem dalaman tubuh berfungsi dengan baik. Jika keperluan ini tidak mencukupi maka pertumbuhannya tidak sempurna dan kekurangan tenaga untuk berfungsi dengan baik. Ia juga akan megakibatkan berlaku gangguan terhadap daya melawan penyakit dan kesannya tubuh mudah dijangkiti serangan pelbagai penyakit.

[239] Penjelasan mengenai kecederaan dan luka telah dibincang sebelumnya dalam bab tiga yang menjadi sebahagian daripada punca berlakunya gangguan terhadap sistem tubuh.

University of Malaya

mengandungi nilai kebergantungan sepenuhnya seseorang hamba kepada Allah SWT sebagai Dhat Yang Maha Menyembuhkan secara mutlak.[240]

4.11 KESIMPULAN

Pendekatan Ibn Qayyim dalam membahaskan tentang perubatan dan kaedah rawatan berpandukan kepada petunjuk Nabi s.a.w. khususnya dalam karya perubatan beliau memberi suatu gambaran terhadap usaha dan kesungguhan beliau memartabatkan ketinggian nilai keagamaan. Bahkan selain daripada itu, beliau juga memperkenalkan suatu bentuk perubatan yang menggabungkan antara teori perubatan Greek dan hadis Nabi s.a.w. yang mewakili ajaran Islam.

Bila diselusuri aspek tumpuan perbincangan dan pendekatan perubatan nabi yang diketengahkan oleh para ilmuwan Islam di peringkat awal adalah berbeza dengan pendekatan para ilmuwan pada zaman Ibn Qayyim (abad 7-8 H/ 13-14 M). Pendekatan perubatan Nabi oleh para ilmuwan pada peringkat awal lebih bersifat himpunan hadis-hadis berkaitan perubatan sebaliknya para ilmuwan yang sezaman dengan Ibn Qayyim tidak terhenti hanya sekadar menghimpunkan hadis dan memberi komentarnya bahkan turut melibatkan usaha mengharmonikan antara petunjuk hadis Nabi s.a.w. dengan isu-isu perubatan yang berlaku pada masa tersebut. Oleh yang demikian, pendekatan Ibn Qayyim adalah sangat sesuai dengan keperluan dan tuntutan keadaan zaman yang dilaluinya.

Ibn Qayyim dengan tegas berpandangan bahawa wahyu adalah sumber ilmu yang kebenarannya bersifat mutlak dan terjamin daripada diungkapkan secara sia-sia, bahkan mengandungi manfaat yang mungkin tidak terjangkau oleh akal manusia. Oleh yang demikian, segala yang datang daripada Nabi s.a.w. semestinya memberi manfaat atau dalam erti kata lain diyakini kebenaran dan kemujarabannya. Hal ini adalah selaras dengan

[240] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād,* jld. 4, hlm. 8-9.

University of Malaya

matlamat perutusan Nabi s.a.w. sebagai pembawa rahmat kepada seluruh alam. Justeru, segala panduan baginda s.a.w. yang termasuk urusan perubatan mahupun rawatan semestinya bermanfaat dan membantu manusia dalam usaha memelihara kesihatan diri, mengubati dan merawat penyakit.

University of Malaya

BAB 5: METODE-METODE TERAPI *AL-SHIFĀ'*

IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH

5.1 PENGENALAN

Islam adalah agama semesta alam sarat dengan nilai-nilai kebaikan dan sentiasa mengajak manusia untuk beribadah, berusaha dan beramal yang dilandasi keimanan hanya kepada Allah SWT semata-mata. Sebagai agama yang *raḥmatan lī al-'ālamīn*, Islam mempunyai peraturan-peraturan hukum syariat yang melindungi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. *Dharūriyāt al-Khams* ini sangat berkait erat dengan aspek kesihatan dan kebersihan. Oleh yang demikian, ajaran Islam sangat memperhatikan tuntutan dan perlaksanaan memelihara kedua-dua asas tersebut mencakupi aspek rohani dan jasmani.[1]

Kesihatan merupakan suatu nikmat Allah SWT yang sangat berharga dan tiada tara nilainya. Oleh itu, berbagai cara dan upaya dilakukan manusia untuk menjaga kesihatannya bermula dengan kaedah tradisional hingga kepada kaedah yang paling moden sekarang ini. Penelitian demi penelitian dilakukan dan penemuan-penemuan berasaskan kemajuan sains dan teknologi baru dicipta bertujuan menjaga kesihatan tubuh. Bahkan pelbagai jenis ramuan ubatan dan terapi rawatan turut diperkenalkan untuk membantu proses penjagaan kesihatan sekaligus memenuhi keperluan penderita suatu penyakit agar segera sembuh. Namun apabila dicermati dari aspek lain, dalam keghairahan manusia merealisasikan tujuan dan impian tersebut maka semakin bertambah pula gejala dan gangguan berkaitan aspek kejiwaan sehingga kadangkala diri tidak mampu lagi dikendalikan. Sehubungan gangguan aspek fizikal pula didapati sering berlaku kecelaruan terhadap fungsi sistem tubuh sehingga berakibat daya tahan tubuh yang dimiliki menurun dan mudah diserang oleh pelbagai

---

[1] Dr. Achmad Mubarak, MA, (2000), *Konseling Agama: Teori dan kasus*, PT. Bina Rena Pariwara, Cetakan I, hlm. XIII.

University of Malaya

penyakit. Situasi ini dapat dilihat dengan munculnya penyakit-penyakit baru yang berlaku di zaman serba maju sekarang ini.

Seiring dengan pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi pula, umat manusia secara beramai-ramai sacara rakus memburu kemewahan hidup. Sebaliknya, wujud jurang perbezaan yang ketara kerana di sisi lainnya masih ramai lagi golongan manusia yang terkongkong dengan penderitaan hidup. Akibat tiada kemampuan untuk mengatasi kesulitan hidup maka ramai yang mengalami kegoncangan jiwa kerana tertekan dengan suatu keadaan dan desakan. Situasi yang menekan ini juga antara punca berlakunya kegoncangan jiwa yang mengakibatkan penderitaan batin dan muncul bermacam-macam penyakit kejiwaan, mental dan fizikal.[2]

Menurut Islam bagi mereka yang sakit sangat dianjurkan untuk berubat dan merujuk kepada ahlinya disertai dengan berdoa dan berzikir serta bertawakal. Pendekatan seumpama ini merupakan salah satu bentuk komitmen keagamaan dan keimanan seseorang.[3] Namun, sejajar dengan kepesatan perkembangan ilmu kedoktoran, timbul pula kesedaran dalam kalangan ahli biologi yang berpandangan bahawa pendekatan biologis sahaja tidak cukup untuk menangani masalah mereka yang terkena penyakit. Hakikat yang perlu disedari bahawa manusia sebagai mahluk ciptaan Allah SWT yang sempurna amat dipengaruhi oleh berbagai faktor seperti spiritual, mental, emosional, sosial budaya di samping pengaruh unsur biologinya sendiri. Oleh yang demikian pedekatan yang menyeluruh (*holistik*) merupakan pendekatan yang paling tepat dalam penjagaan kesihatan dan merawat penyakit.

Memerihalkan tentang perbincangan di atas, Ibn Qayyim mengambarkan bagaimana dorongan dan kekuatan luar biasa lahir dalam diri pesakit dan para doktor mahupun

---

[2] Drs. Mas Rahim Salaby, (2000), *Mengatasi Kegoncangan Jiwa: Perspektif al-Quran dan Sains*, Pt. Remaja Rosdakarya, Bandung, hlm. 6.

[3] Prof. Dr. H. Dadang Hawari, Psikiater, (Mac 2005), Makalah Doa *dan Zikir Sebagai Ubat (Prayer as Medicine)*, Seminar Islamic Psycology Fair, Auditorium Universitas Indonesia dengan tema: Menyongsong Lahirnya Psikoterapi Islam.

University of Malaya

pengamal perubatan bagi pihak perawat. Penjelasan beliau ini berdasarkan kepada hadis Rasulullah s.a.w. daripada Jabir r.hu. bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ، فَإِذَا أُصِيْبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ

Maksud: *"Setiap penyakit ada ubatnya. Maka bila ubat itu mengenai (bersesuaian) maka penyakit akan sembuh dengan izin Allah SWT."* [4]

Hal ini menurut Ibn Qayyim disebabkan oleh dorongan *al-Arwāḥ al-Ḥayawaniyyah wa al-Nafsiyyah wa al-Ṭobī'iyyah*.[5] Dorongan ini adalah suatu ransangan yang mampu membina kekuatan dalaman sistem tubuh dan ia sangat berpengaruh sebagai agen pemulihan dan penyembuhan terhadap gangguan serangan penyakit.[6] Sehubungan ini, dapat difahami bahawa sabda Rasullullah s.a.w. tersirat hikmah yang amat tinggi nilainya. Malahan, keistimewaan contoh tauladan baginda s.a.w. berjaya membentuk kecemerlangan dan budaya hidup yang sihat dalam kalangan para sahabatnya. Jelasnya, ummah juga tidak akan sihat dan cemerlang kecuali panduan generasi pertama diteladani. Nabi s.a.w. sebagai pembimbing terbaik tidak sewenang-wenang berkata-kata, bersikap dan bertindak kecuali kesemuanya adalah dengan bimbingan wahyu dari Allah SWT. Para sahabat pula mengisi

---

[4] Hadis diriwayatkan oleh Imam Muslim Kitāb al-Salām, Bāb li kulli Dāin Dawā' wa Istihbāb al-Tadāwi, hadis no. 2204. Berpandukan hadis ini menurut Ibn Qayyim, dapat memperkuatkan diri pesakit dan memberi rangsangan kuat bagi pihak perawat untuk mencari dan mengkaji apakah jenis ubatan dan metod rawatan yang menjadi sebab kepada penyembuhan. Maka sesungguhnya bagi diri pesakit pula apabila merasakan bahawa adanya ubat dan rawatan penyembuhan bagi penyakit yang dihidapi, hatinya akan bergantung dengan penuh harapan serta berkeyakinan tinggi untuk sembuh. Melalui bangkitnya nilai pengharapan dan keyakinan ini, mampu mendinginkan bahangnya berputus harap. Selanjutnya akan bertukar dengan suatu peningkatan tahap kehangatan menerusi nilai harapan tersebut. Kekuatan pesakit semakin bertambah dengan dorongan meningkatnya kehangatan nilai kekuatan dalaman diri. Ibn Qayyim selanjutnya menjelaskan bagi pihak perawat pula, apabila memahami konsep *"Setiap penyakit ada ubatnya"* dapat meransang kesungguhan untuk mencari dan mengkaji ubat penyembuhan bagi semua jenis penyakit jasmani mahupun rohani. Allah SWT tidak menjadikan bagi setiap penyakit yang menimpa jasmani (fizikal) mahupun rohani (*qalb*) kecuali ada penawar dan penyembuhan terhadapnya. Maka sesungguhnya seseorang yang terkena penyakit apabila mengetahui rahsia penyembuhan penyakit jasmani sesuai dengan rahsia penyembuhan penyakit hatinya serta menggunakan pendekatan tersebut dengan sebaik-baiknya dengan izin Allah SWT pasti disembuhkanNya.

[5] Ransangan dari ketiga-tiga unsur ini mendorong kebangkitan kekuatan fakulti dalaman diri yang memiliki keistimewaan kekuatan semulajadi, berfungsi menolak dari dalam segala unsur penyakit yang menyerang tubuh dan punca penyebabnya. Menurut Ibn Qayyim *al-Tobi'ah* ialah daya kekuatan atau ketahanan yang Allah SWT wakilkan untuk mentadbir, memelihara dan menyihatkan tubuh badan serta menjagainya sepanjang hayat. Perbincangan ini akan diperhalusi di bahagian metode-metode terapi *al-shifā'* seterusnya. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, tahqiq, takhrij dan ta'liq oleh Shu'aib dan 'Abd al-Qādir al-Arna'ut, Muassasah al-Risālah, Beirut jld. 4, hlm. 17 dan 92.

[6] Ibid.

University of Malaya

hari-hari kehidupan mereka selama lebih dua puluh tahun dengan menjiwai semua keteladanan dan panduan daripada Nabi s.a.w. secara langsung, kreatif dan independen.

Selanjutnya, berbagai usaha dilakukan para ulama dari berbagai zaman untuk menggali dan merumuskan *manhaj* Rasulullah s.a.w. serta rahsia bimbingan dan didikan terhadap Muslimin generasi pertama sehingga menjadi sebaik-baik ummat manusia yang unggul sepanjang zaman. Ruang lingkup kecemerlangan ini mencakupi segenap aspek kehidupan termasuk bidang perubatan yang menjadi tuntutan kedua selepas memenuhi tuntutan keperluan bidang keagamaan. Perbahasan berikut menekankan pendekatan metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim yang dimurnikannya degan nilai penuh kerohanian. Berikut dikaji dan diperhalusi beberapa pendekatan metod-metod tersebut berpandukan pelbagai sumbangan karya ilmiyyah beliau yang berkaitan. Lanjutan daripada hasil perbahasan bab sebelumnya tumpuan metode terapi memfokuskan kepada dua aspek iaitu:

5.1.1 Metode Terapi Aspek Rohani (*Rūḥiyyah*)

Pendekatan terapi menerusi kaedah kerohanian yang dikemukan lebih kepada usaha penjagaan dan penyembuhan aspek rohani atau kejiwaan berdasarkan pemikiran perubatan Ibn Qayyim. Metode-metode yang dibincangkan juga sangat berkaitan dan berkepentingan bahkan berpengaruh dalam proses penyembuhan aspek fizikal. Implimentasi terhadap metode-metode umum terapi Ibn Qayyim yang bersifat *holistik* dan penerapan kaedah *ishtibāk* yang dikemukakan dalam perbincangan bab sebelumnya juga menjadi asas keumuman penggunaan metod-metod terapi rohani *al-shifā'* Ibn Qayyim merangkumi kedua-dua aspek. Oleh hal yang demikian, setiap perbincangan yang menyentuh tentang metod-metod terapi terhadap penjagaan kesihatan dan pengubatan aspek rohani secara keseluruhannya turut juga bertindak sebagai asas kepada terapi aspek jasmani.

5.1.2 Metode Terapi Aspek Jasmani (*Badaniyyah*)

Umumnya, pendekatan metode-metode terapi *al-shifā'* aspek jasmani Ibn Qayyim dapat disandarkan kepada beberapa asas penting iaitu; *ḥusn al-tadbīr* , *'ilāj al-tadbir*, *'ilāj bī al-ghidhā'* dan *'ilāj bī al-dawā'*. Metode-metode terapi *al-shifā'* jasmani atau fizikal menjadi aspek tumpuan dalam topik perbincangan, namun realitinya tidak boleh dilihat dalam bentuk yang terpisah dengan metode *al-shifā'* rohani. Hal ini kerana pendekatan terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim lebih bersifat *holistik*. Di samping itu, pendekatan metode-metode terapi jasmani yang dikemukakan beliau juga sangat mementingkan asas *ishtibāk* dan *qawāid al-usūl al-thalāthah* yang padat dengan nilai-nilai penuh kerohanian. Keseimbangan kedua-dua aspek penyembuhan rohani dan jasmani ini menjadi asas penting metode-metode *terapi al-shifā'* Ibn Qayyim. Pengkaji berusaha sedaya upaya untuk memperincikannya dalam perbincangan berikut.

5.2 POTENSI KEROHANIAN (*RŪḤIYYAH*) SEBAGAI ASAS TERAPI

Menurut Ibn Qayyim bahawa potensi kerohanian itu bukan sekadar teori semata-mata, bahkan nilai kemampuannya adalah kenyataan hakiki yang sebenarnya dapat dirasakan oleh sesiapa yang memiliki hakikat keimanan dan ketaatan yang kuat kepada Allah SWT.[7] Beliau juga menegaskan tentang kesan dan pengaruh pendekatan potensi *ruḥiyyah* adalah sangat signifikan dan berpengaruh. Hujah beliau ini bersandarkan kepada kepercayaan dan

[7] Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam menyatakan hal ini menegaskan bahawa: *"Malahan terdapat terapi-terapi yang tidak dapat difikirkan oleh ahli-ahli intelek, dan para doktor pakar tidak mampu merperbaikinya, dan semua sains dan analogi-analogi deduktif mereka tidak mampu menandinginya. Contohnya terapi-terapi kerohanian dan kecekalan hati yang hanya dapat diperolehi daripada keimanan dan kepercayaan kepada Tuhan, memberi sedekah dan bersembahyang, bertaubat dan sentiasa memohon keampunan daripadaNya, berbuat baik terhadap sesama manusia, memberi pertolongan kepada orang yang memerlukan dan meringankan kesengsaraan orang yang menderita."* (1992), *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād,* jld. 4, hlm. 11. Lihat juga, (1988), cet. 2, *al-Jawāb al-Kāfī lī Man Sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfi*, Dār al-Bayān li al-Turāth, al-Qāherah, hlm. 4-6.

University of Malaya

keyakinan masyarakat serta pengalaman yang dilaluinya sendiri.[8] Di samping alasan tersebut, pengkaji juga mendapati penjelasan beliau tentang pengaruh dan kesan potensi *ruḥiyyah* ini sebagai asas terapi berasaskan kepada pendekatan prinsip dan kaedah yang dipegang oleh para doktor turut dijadikan sandaran. Penguasaan Ibn Qayyim dalam menjelaskan kesimbangan humor (temperamen) dan dorongan fakulti dalaman serta daya tahan tubuh manusia (imun) yang dihubungkan dengan metode terapi kerohanian seperti kaedah *al-usūl al-thalāthah* adalah sangat menyokong setiap keyataan beliau.

Menyentuh perbincangan metode terapi kerohanian yang akan diperhalusi dalam subtopik seterusnya, pengkaji berpandangan adalah perlu diperjelaskan terlebih dahulu tentang pendekatan Ibn Qayyim mengenai roh insani manusia. Penjelasan aspek ini bertujuan supaya perbincangan mengenai metode terapi *al-shifā'* ini dapat difahami dengan lebih jelas lagi. Penerapan nilai roh insani ini juga dapat dihubungkan ketika pengkaji membahaskan elemen-elemen penting yang bertindak sebagai sebahagian daripada aplikasi yang perlu diterapkan dalam metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim. Aspek perbincangan ini juga sebagai rentetan dan kesinambungan daripada konsep *al-shifā'* menurut pemikiran perubatan beliau sebagaimana yang telah pengkaji jelaskan dalam bab tiga.

---

[8] Menjelaskan hal ini tegas Ibn Qayyim bahawa; "*Kaedah perubatan ini telah digunakan dengan jayanya oleh masyarakat yang mempunyai pelbagai agama dan kepercayaan, dan yakin ia mendatangkan kesan yang tidak dapat dicapai (hanya) melalui sains, semua ujikaji dan analisis deduktif oleh pakar-pakar perubatan. Kami semua sudah mencubanya selalu dan mendapati kemujarabannya tidak dapat ditandingi oleh sebarang ubat-ubatan, malahan kaedah-kaedah ini jika dibandingkan hanya seperti tukang ramal berbanding dengan ubatan saintifik. Dan semua ini adalah mengikut hukum kebijaksanaan Tuhan (terhasil secara semulajadi) tanpa apa-apa diluarnya. Tetapi sebab-sebab hukum ini berjalan adalah pelbagai. Apabila hati manusia telah mendekati Tuhan semesta alam, pencipta penyakit dan penawarnya, yang memerintah alam menurut kehendak-Nya, penawar-penawar lain akan diberikan olehNya yang tidak akan dapat dirasai oleh hati yang tidak mengingatiNya. Melalui pengalaman, apabila roh seseorang benar-benar bersih dan juga jasad dan jiwa benar-benar kukuh, dengan sendirinya ia dapat melawan pelbagai jenis penyakit dan ini tidak dapat disangkal melainkan orang itu benar-benar jahil.*" Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād,* jld. 4, hlm. 12.
.

University of Malaya

5.2.1 Roh insani manusia

Mengenai hakikat *nafs* dan *rūḥ* sebagai suatu dimensi utama bagi kewujudan manusia, Ibn Qayyim memperincikan perbincangan tersebut melalui kitabnya *al-Rūḥ*. Penilaian yang diperolehi dan dirumuskan dalam perbahasan beliau mengenai kedua-dua hakikat tersebut antaranya:

(1) Kewujudan manusia terdiri daripada dua unsur utama iaitu jasad dan *rūḥ*.[9]

(2) Hakikat *rūḥ* manusia sebagai jisim murni yang berlainan berbanding unsur jisim yang zahir.[10]

(3) Hakikat *rūḥ* manusia adalah makhluk yang diciptakan namun tidak akan musnah dengan musnahnya jasad manusia dan akan kembali ke alam arwah.[11]

(4) Kedudukan *al-nafs al-muṭmainnah*,[12] *al-lawwāmah*[13] dan *al-ammārah*[14] adalah *nafs* yang satu dan zat yang dikenali juga sebagai *rūḥ*. Perbezaannya dilihat dari segi sifat dan bukan zat.[15]

Sehubungan dengan perbincangan di atas, wujud relasi antara pendekatan Ibn Qayyim dengan keyataan yang di firmankan Allah SWT bermasud: "*Mereka (yang setia) itu Allah menetapkan iman dalam hati mereka dan telah menguatkan hati mereka dengan rūḥ daripadaNya*."[16] Menurut beliau ketika menginterpretasikan ayat ini menjelaskan bahawa roh insani bagi orang yang beriman diperteguhkan dengan *rūḥ* mengenali Allah SWT, mentauhidkanNya, mengasihiNya, pengabdian secara mutlak kepadaNya tanpa

---

[9] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *Kitāb al-Rūḥ*, Dār Kutub al-ʻIlmiyyah, Beirut, hlm. 178.

[10] Sehubungan dengan kejisiman roh insani, Ibn Qayyim melakukan penilaian yang dapat pengkaji kategorikan kepada tiga peringkat. (1) Terdapat 116 dalil mengenai kejisiman roh insani. Lihat *al-Rūḥ*. hlm. 179-196. (2) Terdapat 22 kritikan orang lain terhadap teori Ibn Qayyim mengenai roh insani. Lihat al-*Ruh*, hlm 197-200. (3) Respon Ibn Qayyim terhadap kritikan tentang teori roh insani beliau. Lihat *al-Rūḥ*, hlm. 201-218.

[11] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Rūḥ*, hlm. 145 dan 179.

[12] Surah al-Fajr, 89: 27.

[13] Surah al-Qiyāmah, 75: 2.

[14] Surah Yusuf, 12: 53.

[15] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Rūḥ*, hlm. 220.

[16] Surah al-Mujādalah, 58: 22.

University of Malaya

sebarang penyekutuan,[17] segera kembali kepadaNya, ilmu yang benar,[18] ikhlas, tawakkal, benar, pemerhatian, pendengaran, penaakulan dan kebijaksanaan.[19] Penjelasan yang tersebut memberi petunjuk yang jelas bahawa *rūḥ* ini membawa makna kekuatan (*quwwah*), kemantapan (*thabat*), dan pertolongan (*naṣr*).[20] Nisbah *rūḥ* ini kepada roh insani diumpamakan seperti roh insani kepada jasmani manusia. Apabila roh insani kehilangan *rūḥ* ini, hal ini sama seperti jasmani manusia kehilangan roh insaninya.[21]

Menurut Ibn Qayyim *rūḥ* ini sangat penting kepada roh insani manusia sebagai penyebab untuk hidup dan berfungsi bahkan sebaliknya tanpa *rūḥ* ini maka roh insani manusia berkeadaan mati.[22] Gambaran lebih jelas dapat diperhatikan melalui roh dan hati insani golongan yang jahil (kafir) berkedaan mati meskipun jasmaninya masih lagi hidup. Jasmani golongan ini menjadi kubur bagi roh insani yang telah mati.[23] Selanjutnya roh insani manusia yang telah mati itu dihidupkan oleh Allah SWT dengan *rūḥ* yang lain iaitu *rūḥ* mengenali Allah SWT, mentauhidkanNya, mengasihiNya, pengabdian secara mutlak kepadaNya tanpa sebarang penyekutuan dan sebagainya.[24]

5.2.2 *Rūḥ* wahyu al-Quran

Membincangan mengenai wahyu al-Quran sebagai *rūḥ*, Ibn Qayyim menjelaskan bahawa hakikat daripada Allah SWT menggunakan gantinama al-Quran sebagai *rūḥ* kerana ia dapat menghidupkan hati dan roh insani. Oleh yang demikian, kehilangan *rūḥ* al-Quran ini

---

[17] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2005), *Madārij al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, al-Maktabah al-'Asriyyah lī al-Tibā'ah wa al-Nasyr,Beirut, jld. 3, hlm. 258.
[18] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ruh*, hlm. 220.
[19] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld 3, hlm. 247.
[20] Ibn Qayyim menjelaskan bahawa *ruh* ini bukan bermaksud roh insani. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ruh*, hlm. 219 dan 153.
[21] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Rūḥ*, hlm. 220.
[22] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld 3, hlm. 258.
[23] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld 3, hlm. 262.
[24] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld 3, hlm. 258.

University of Malaya

membawa kepada kerugian hidup di dunia bahkan lebih parah lagi di akhirat.[25] Sehubungan dengan perkaitan *rūḥ* ini dengan wahyu al-Quran Allah SWT berfirman:

يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓا۟ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ

Maksud: "*Tuhan menurunkan malaikat membawa rūh (wahyu) dengan perintahNya kepada sesiapa yang dikehendakiNya dari hamba-hambaNya (yang layak menjadi Rasul); (lalu Dia berfirman kepada Rasul-rasul): "Hendaklah kamu menegaskan kepada umat manusia bahawa tiada Tuhan melainkan Aku. Oleh itu, bertaqwalah kamu kepadaku*".[26]

Allah SWT berfirman lagi:

وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ

Maksud: *"Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) al-Quran sebagai rūh (yang menghidupkan hati dengan perintah kami); Engkau tidak pernah mengetahui (sebelum diwahyukan kepadamu): Apakah Kitab (al-Quran) itu dan tidak juga mengetahui apakah iman itu; akan tetapi Kami jadikan al-Quran: Cahaya yang menerangi, Kami beri petunjuk dengannya sesiapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba kami. dan sesungguhnya engkau (wahai Muhammad) adalah memberi petunjuk dengan al-Quran itu ke jalan yang lurus"*[27]

Rūḥ wahyu al-Quran memiliki hubungan sepadu dengan *rūḥ* kekuatan, kemantapan dan pertolongan yang mampu menghidupkan hati dan roh insani begitu juga sebaliknya. Roh insani memerlukan *rūḥ* kekuatan, kemantapan dan pertolongan untuk merealisasikan kewujudannya dan melaksanakan tanggungjawab sebagai hamba dan khalifah Allah SWT. Oleh yang demikian, setiap masa dan keadaan roh insani sangat mengharapkan Allah SWT memperkukuhkan *rūḥ* kekuatan, kemantapan dan pertolongan bagi mencapai tahap yang paling maksimum. Pengukuhan (*reinforcement*) ini akan meneguhkan perhubungan antara

[25] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 3, hlm. 258.
[26] Surah al-Naḥl, 16: 2.
[27] Surah al-Syurā, 42: 52.

hamba dengan Allah SWT dan nilai perhubungan ini terjalin di atas asas kasih murni yang bersifat timbal balik.

Sehubungan dengan hal yang tersebut di atas, dapat dihujahkan berdasarkan pendekatan Ibn Qayyim mengenai realiti roh insani sangat memerlukan kepada peranan yang dihidupkan oleh *rūḥ* wahyu al-Quran. Jelasnya, ketika roh dan hati insani manusia hidup dan disuburkan dengan *rūḥ* wahyu al-Quran maka segala sifat-sifat yang buruk dan tercela (*khabīthah* dan *mazmūmah*) yang dimiliki ketika roh dan hati insani sakit atau mati akan hilang lenyap sama sekali. Bahkan *rūḥ* wahyu al-Quran ini bertindak menghidupkan sifat-sifat yang baik dan terpuji (*ṭoyyibah* dan *maḥmūdah*) yang terserlah pada diri manusia. Kehidupan yang dilalui oleh setiap manusia yang memiliki kekuatan dan kemantapan rohani dan jasmaninya akan senantiasa mendapat pertolongan dan pemeliharaan daripada Allah SWT.

5.2.3 Hati insani manusia dan potensi dalaman diri menurut Ibn Qayyim

Ibn Qayyim mengklasifikasikan hati kepada dua iaitu hati zahir dan hati maknawi. Pengkaji hanya menumpukan perbahasan mengenai hati maknawi menurut beliau dan menggunakan istilah hati insani yang membawa maksud yang sama dengan hati maknawi seperti istilah roh insani kepada roh manusia yang digunakan pengkaji dalam perbincangan sebelum ini.

Hati insani didefinisikan oleh Ibn Qayyim sebagai suatu anugerah Allah SWT yang sangat halus dan indah (*laṭifah*) yang bersifat *rabbānī*, *raḥmānī* ḍān *ruḥānī*.[28] Beliau meletakkan kedudukan hati insani ini sebagai raja kepada anggota zahir mahupun batin bagi manusia dan sebagai hakikat kemanusian bagi manusia.[29] Hati insani yang sihat dapat

[28] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (t.th.), *al-Tibyān fi Aqsām al-Qur'ān*, taḥqīq oleh al-Fāqi, Dār al-Ma'rifah, Beirut, hlm. 414.
[29] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tibyān fi Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 413-414.

University of Malaya

menyingkap sesuatu kebenaran, menerimanya dan terikat kukuh untuk menghayatinya.[30] Seseorang yang memiliki hati yang sihat juga menurut beliau mesti selamat daripada melakukan sebarang perbuatan syirik kepada Allah SWT, bid'ah, sesat dan bathil.

Berdasarkan kepada nilai kedudukan hati insani yang begitu tinggi sebagai satu anugerah daripada Allah SWT kepada manusia maka sudah pasti Allah SWT juga membekalkan potensi yang dapat meletakkan keistimewaan kepadanya.[31] Dalam konteks terapi kerohanian potensi ini pastinya memiliki kemampuan yang boleh diperkukuh, diperkembang dan diperkayakan terutamanya apabila hati insani ini dapat dihubungkan dengan roh insani secara bersepadu dan berterusan.

Membahaskan tentang potensi dalaman diri pula, Ibn Qayyim menjelaskan bahawa terdapat dua sifat yang penting iaitu kasih murni dan kehendak.[32] Kedua-duanya apabila bersepadu di dalam hati insani maka akan mempengaruhi gerak laku yang menuju kepada sesuatu yang dikasihi dan dikehendaki.[33] Kedua-duanya juga bertindak sebagai pusat kepada sebarang gerak laku manusia.

Ibn Qayyim membahagikan kasih murni dan kehendak ini kepada dua kategori iaitu baik dan buruk.[34] Oleh yang demikian, beliau menegaskan bahawa peranan ilmu yang bermanfaat dan keadilan adalah sangat penting bagi menjamin potensi dalaman diri yang hendak dibangunkan dan terjamin kebaikannya. Ilmu yang bermanfaat adalah cahaya yang dapat menyinari kehidupan manusia dan memberi keupayaan kepada hati insani untuk mengenali sesuatu yang baik dan buruk. Berdasarkan pengenalan tersebut maka kehendak

---

[30] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1961*), Igāthat al-Lahfān Min Masāyid al-Syaitān*, taḥqīq oleh Muhammad Sayyed Kailaniy, Mustafhā al-Babiy al-Halabiy, Kaherah, jld. 1, hlm. 16.

[31] Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah, hati insani juga mempunyai potensi untuk menakul, memahami dan melihat kebenaran. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāh Dār al- Sa'ādah*, jld. 1, hlm. 105 dan 107.

[32] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Igāthat al-Lahfān Min Masāyid al-Syaitān*, jld. 2, hlm. 130 dan *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 414.

[33] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Igāthat al-Lahfān Min Masāyid al-Syaitān*, jld. 2, hlm. 127.

[34] Kasih murni dan kehendak adalah baik apabila kedua-duanya dapat memberi kebahagian kepada manusia menurut Islam bahkan sebaliknya sebagai buruk jika kedua-duanya membawa kesengsaraan kepada manusia. Lihat *Igāthat al-Lahfān*, jld. 2, hlm. 131.

University of Malaya

hati insani akan terarah kepada sesuatu sasaran dengan adil. Jelas Ibn Qayyim bahawa keilmuan dan keadilan adalah punca segala kebaikan.[35]

Selanjutnya menurut Ibn Qayyim, hati insani tidak dapat mengenali sesuatu itu sama ada baik atau buruk dengan setepatnya (*jāhil*) akan mengakibatkan kedudukan hati berada dalam kegelapan.[36] Kejahilan ini menyebabkan hati insani terarah kepada sasaran yang tidak wajar. Ketidakwajaran ini akan membawa kepada penyimpangan gerak laku manusia daripada sasaran yang selayaknya yang mengakibatkan berlakunya perkara-perkara yang tidak adil dalam kehidupan manusia. Jelasnya, kejahatan itu adalah berpunca daripada kejahilan dan ketidakadilan.[37]

Selain daripada potensi kasih murni dan kehendak ini, menurut Ibn Qayyim bahawa Allah SWT menyediakan juga potensi daya (*quwwah*) yang tertentu dalam hati insani. Pemakaian istilah daya ini juga dapat diistilahkan sebagai naluri dan emosi sejajar dengan kesesuaiannya dalam disiplin ilmu perubatan. Beliau menyenaraikan beberapa daya atau potensi (*quwwah*) antaranya; daya haloba (*quwwah al-haras*), daya hawa nafsu (*quwwah al-shahwah*), daya pemilikan harta (*quwwah ḥubb al-māl*), daya kewibawaan diri (*quwwah ḥubb al-jāh*), daya memiliki kedudukan (*quwwah ḥubb al-riyāsah*), daya berhibur (*quwwah al-la'ab wa al-lahwī*), daya tipu helah (*quwwah al-tahayyul wa al-makr*), daya marah (*quwwah al-gaḍab*) dan daya hasad (*quwwah al-ḥasad*).

Ibn Qayyim menghimpun dan mengkategorikan daya haloba,[38] hawa nafsu,[39] marah[40] dan ḥasad[41] sebagai daya induk berbanding daya-daya yang lain.[42] Dalam konteks

---

[35] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1939), *Igāthat al-Lahfān Min Masāyid al-Syaitān*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, jld. 2, hlm. 132.

[36] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāh Dār al-Sa'ādah wa Manshur wilayāh al-'Ilm wa al-Irādah*, jld. 1, hlm. 53.

[37] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Igāthat al-Lahfān Min Masāyid al-Syaitān*, jld. 2, hlm. 132.

[38] Daya haloba telah memberikan kesan terhadap kewujudan manusia apabila Adam dan Hawa terusir daripada syurga bahkan akan dikembalikan semula ke syurga kerana peranan yang dipengaruhi oleh daya haloba. Sebaliknya Iblis juga berjaya mempengaruhi daya haloba Adam dan Hawa sehingga kedua-duanya melanggar larangan Allah SWT lalu dikeluarkan daripada syurga. Daya haloba perlu kepada pengurusan yang

University of Malaya

daya induk ini, beliau menegaskan bahawa manusia akan memperolehi manfaat yang sangat besar apabila keempat-empatnya terdidik dengan baik dan sewajarnya.[43] Hanya dengan menghayati dan mematuhi tuntutan dan kehendak Islam - sebagai suatu cara hidup yang paling sempurna dan menyeluruh - sahaja dapat memperkukuh, memperkembang dan memperkayakan potensi hati insani sehingga berkemampuan menerima pencahayaan (*istinārah*) al-Quran.

5.2.4 Fakulti-fakulti dalaman diri dan kombinasi nilai keyakinan dan ketenangan

Berdasarkan penelitian pengkaji terhadap teori konsepsual dan paraktikal dalam pemikiran perubatan Ibn Qayyim memperlihatkan kecenderungan beliau lebih kepada usaha membina kekuatan roh dan fakulti dalaman diri insani dalam menangani pelbagai jenis penyakit. Kecenderungan beliau ini dapat dibuktikan menerusi pandangannya tentang sifat-sifat umumnya dilihat sebagai tercela (*mazmūmah*). Namun, dari dimensi lain menurut Ibn Qayyim sebagai suatu potensi yang memerlukan didikan (*tarbiyyah al-rūḥiyyah*) sehingga menjadi terpuji. Selain itu, apabila diteliti menerusi penjelasan beliau tentang fasal-fasal

---

baik supaya terarah kepada sasaran yang betul. Lihat surah al-Baqarah, 2: 36 dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tibyān fi Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 416.

[39] Daya hawa nafsu membentuk potensi yang amat asasi bagi kelangsungan hidup manusia. Menerusi daya ini manusia bernafsu untuk makan, minum, berkelamin dan sebagainya. Apabila daya nafsu ini terdidik dan diurus dengn baik maka manusia akan memperolehi kebahagiaan bahkan jika berlaku sebaliknya maka akan mengundang kesengsaraan. Daya hawa nafsu tidak terpuji dan terkeji secara mutlak dan sangat bergantung bagaimana ia terdidik dan terurus sama ada menjadi pengikut hawa nafsu atau wahyu. Lihat surah al-A'rāf, 7: 176, al-Muddathir, 74: 50 dan surah al-Kahfi, 18: 28. Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tibyān fi Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 416.

[40] Daya marah jika tidak dapat dikawal akan membunuh kecerdasan akal manusia. Oleh yang demikian daya marah perlu dididik supaya manusia dapat bertindak dengan wajar dan mampu menguasai kemarahannya. Ibn Qayyim menegaskan bahawa kebayakkan manusia tewas apabila daya hawa nafsu dan daya marah mempengaruhi dan menguasai diri. Bahkan menerusi daya marah yang terdidik dan terbimbing akan menjadi suatu sifat terpuji apabila ia muncul dan berdiri di atas dasar hak dan kebenaran menurut Islam. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tibyān fi Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 417.

[41] Ibn Qayyim ketika menyentuh tentang daya hasad menegaskan bahawa daya ini perlu dididik sehingga terbina sifat iri hati yang sihat yang menghasilkan kecenderungan berlumba-lumba dalam melakukan kebaikan. Tambahan lagi menurut beliau, apabila daya ini dapat dididik dengan baik maka ia akan menggerakkan hati insani untuk mempertingkatkan kemajuan dan kesempurnaan dalam usaha mencari keredhaan Allah SWT. Sebaliknya daya hasad yang tidak mampu dididik dan dicermati maka ia akan menjadi sebahagian daripada akhlak yang tercela. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tibyān fi Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 415 dan *al-Ruh*, hlm. 251-252.

[42] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tibyān fi Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 415-416.

[43] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tibyān fi Aqsām al-Qur'ān*, hlm. 417.

University of Malaya

penyakit, kaedah penjagaan kesihatan, terapi rawatan melalui kaedah pemakanan dan pengambilan ubat-ubatan. Maka dapat diperhatikan, beliau sering menekankan aspek kepentingan dan pengaruh nilai-nilai kerohanian, kemampuan serta keutamaan fakulti dalaman diri insani sebagai suatu pendekatan terbaik dan selamat.[44]

Merungkai tentang kecenderungan Ibn Qayyim ini, pengkaji mendapati matlamat dari penekanan terhadap pembangunan kekuatan rohani dan fakulti dalaman diri yang sering diketengahkan beliau, bertujuan bagi memperolehi nilai keyakinan dan ketenangan (*sakīnah* dan *muṭmainnah*) yang sebenar.[45] Apabila *rūh*, *qalb* dan *'aql* menyatu dengan nilai keyakinan dan ketenangan yang sebenar-benarnya menurut kehendak Allah SWT, maka segala permasalahan, ujian dan penyakit akan dapat diatasi dengan jaya dan selamat. Penekanan aspek ini manurut Ibn Qayyim adalah sangat penting dan selayaknya diberi keutamaan sebagai jaminan memperolehi kesejahteraan – *al-ṣiḥḥah wa al-'āfiah* – diri di samping usaha-usaha lainnya.

5.3 METODE-METODE TERAPI KEROHANIAN IBN QAYYIM

Perbahasan tentang metode-metode terapi kerohanian Ibn Qayyim, pengkaji cenderung menggunakan pendekatan memberi suatu gambaran yang signifikan keberkaitannya sebagai suatu kaedah terapi penyembuhan penyakit aspek rohani. Turut dihujahkan berlandaskan metode-metode tersebut juga digunakan bagi penyembuhan penyakit berkaitan fizikal menurut pemikiran perubatan Ibn Qayyim. Jelas bahawa perbincangan mengenainya sebagai metode terapi *al-shifā'* sangat berkaitan dan perlu dihubungkan dengan peranan

---

[44] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 12, 17, 24, 40, 71, 92, 101, 116 dan 166.

[45] Ibn Qayyim al-Jawziyyah ketika menjelaskan tentang kasih murni Allah SWT turut menekankan nilai sakinah dan mutmainnah dan menegaskan bahawa sangat perlu menyatukannya dengan keprihatinan, keazaman dan kehendak hingga mndapatkan syurga dunia dan kenikmatan yang tiada taranya, penyejuk mata bagi yang mencintaiNya dan kehidupan bagi yang mengetahuiNya. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Toyyib*, tahqiq dan takhrij oleh 'Abd al-Qādir al-Arna'ut, Riāsah Idārah al-Buhuth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irsyād, al-Mamlakah al-'Arabiah al-Su'udiyyah, hlm. 62.

University of Malaya

pembangunan roh insani dan *rūḥ* wahyu al-Quran. Kemampuan aspek-aspek fakulti dalaman diri insani dan potensi hati yang dapat diperkukuh, diperkembang dan diperkayakan sepertimana diperjelaskan dalam topik sebelumnya turut mendasari perbincangan metode-metode terapi *al-shifā'* ini.

5.3.1 Terapi Iman (*Imāniyyah*)

Ibn Qayyim menjelaskan bahawa nilai iman dapat dirasakan dalam dua bentuk iaitu;

(1) kebahagian dan ketenangan hidup di dunia

(2) perasaan gembira dan senang ketika beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah SWT.[46] Hal ini Allah SWT rakamkan dalam banyak ayat al-Quran antaranya:

قُلْ يَٰعِبَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۗ وَأَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌ ۗ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿١٠﴾

Terjemahan: *"Katakanlah: Wahai hamba-hamba-Ku yang beriman, bertaqwalah kepada Rabbmu. Orang-orang yang berbuat baik di dunia ini memperolehi kebaikan. Dan bumi Allah itu adalah luas. Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang disempurnakan pahala bagi mereka dengan tanpa batas (di akhirat)"*[47]

Allah SWT berfirman:

مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

Terjemahan: *"Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki mahupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik (di dunia) dan sesungguhnya akan Kami berikan balasan kepada mereka (di akhirat) dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan."*[48]

---

[46] Nilai daripada perasaan tersebut sebagai suatu balasan kebaikan yang Allah SWT segerakan bagi hamba-hamba-Nya yang beriman dan taat kepada-Nya di dunia, setelah itu di akhirat mereka akan mendapatkan ganjaran yang lebih baik dan sempurna. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Toyyib*, hlm. 60.

[47] Surah al-Zumar, 39: 10.

[48] Surah al-Nahl, 16: 97.

University of Malaya

Allah SWT berfirman:

وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ظُلِمُواْ لَنُبَوِّئَنَّهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗۖ وَلَأَجۡرُ ٱلۡأٓخِرَةِ أَكۡبَرُۚ
لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ﴿٤١﴾ ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٤٢﴾

Terjemahan: *"Dan orang-orang yang berhijrah kerana Allah sesudah mereka dianiaya, pasti Kami akan berikan kepada mereka (balasan) kebaikan di dunia. Dan sesungguhnya pahala di akhirat adalah lebih besar, kalau mereka mengetahui. (iaitu) orang-orang yang sabar dan hanya kepada Rabb saja mereka bertawakkal"*[49]

Allah SWT berfirman:

وَأَنِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ يُمَتِّعۡكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى وَيُؤۡتِ كُلَّ ذِي
فَضۡلٖ فَضۡلَهُۥۖ وَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٖ كَبِيرٍ ﴿٣﴾

Terjemahan: "*Dan hendaklah kamu meminta ampun kepada Tuhan kamu (dari perbuatan syirik), kemudian hendaklah kamu rujuk kembali taat kepadanya; supaya ia memberi kamu nikmat kesenangan hidup yang baik (di dunia) hingga ke suatu masa yang tertentu, dan (di akhirat pula) ia akan memberi kepada tiap-tiap seorang yang mempunyai kelebihan (dalam sebarang amal yang soleh) akan pahala kelebihannya itu; dan jika kamu berpaling (membelakangkan tiga perkara itu), maka Sesungguhnya Aku bimbang kamu akan beroleh azab hari kiamat yang besar (huru-haranya)*"[50]

Menjelaskan keseluruhan ayat-ayat tersebut, Ibn Qayyim berpandangan bahawa "Allah SWT menyebut bahawa Dia akan memberikan balasan kebaikan bagi orang yang berbuat kebaikan dengan dua balasan iaitu; balasan (kebaikan) di dunia dan balasan (kebaikan) di akhirat."[51] Menyelami hakikat jaminan balasan kebaikan dunia yang Allah SWT janjikan kepada mereka yang memperhalusi nilai keimanan dan ketaatan, terkandung juga maksud di dalamnya nikmat kesihatan jiwa, mental dan tubuh badan. Berdasarkan nilai keutuhan iman dan keyakinan yang jitu ini boleh dijadikan sebagai penawar yang sangat berkesan ketika menangani apa jua kesulitan dan cabaran kehidupan. Bahkan pendekatan ini juga

[49] Surah al-Naḥl, 16: 41-42.
[50] Surah Hūd, 11: 3.
[51] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1979), *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 60.

University of Malaya

dapat dijadikan sebagai suatu metode ketika mengimplementasikan kaedah terapi *al-shifā'* yang tidak hanya terhad bagi penyakit rohani bahkan meliputi aspek jasmani juga.[52]

Beberapa asas metode terapi berasaskan iman yang jitu ini juga dapat dirujuk antaranya melalui sebuah *athār* yang sering dinukil oleh dalam beberapa kitab beliau *"Miftāḥ Dār al-Sa'ādah", "al Wābil al-Ṣayyib"* dan *"al- Dā'u wa al-Dawā'"*. Ucapan masyhur ini dipetik daripada Syeikh al-Islām Ibn Taimiyyah yang terkandung di dalamnya beberapa metode bagi memperolehi keimanan yang jitu, matlamat dan pengaruh iman terhadap aspek pembangunan fakulti dalaman diri manusia, ujar beliau;

> *"Sesungguhnya di dunia ini ada jannnah (syurga), barangsiapa yang belum masuk ke dalam syurga di dunia ini maka dia tidak akan masuk ke dalam syurga di akhirat nanti".*[53] *Makna "syurga di dunia" ini adalah kecintaan (yang utuh) dan ma'rifah (pengetahuan yang sempurna) kepada Allah SWT (dengan memahami nama-nama dan sifat-sifatNya dengan baik dan benar) serta selalu berzikir kepadaNya, yang disertakan dengan perasaan tenang dan damai (ketika mendekatkan diri) kepadaNya, serta selalu mentauhidkan (mengesakan)Nya dalam kecintaan, rasa takut, berharap, bertawakkal (berserah diri) dan bermuamalah, dengan menjadikan (kecintaan dan keredhaan) Allah SWT satu-satunya yang mengisi dan menguasai fikiran, tekad dan kehendak seorang hamba.*[54]

Ibn Qayyim menjelaskan bahawa kenikmatan dunia itu tiada bandingannya, sekaligus merupakan penyejuk atau penenang hati (*qurratu al-'ain*) bagi mereka yang mencintai dan mengenal Allah SWT.[55] Beliau menambah lagi:

---

[52] Metode terapi kerohanian berteraskan iman yang jitu dan ilmu yang benar menjadi asas paling utama dalam keseluruhan metode rawatan terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim. Lihat Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 11-12.

[53] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Toyyib*, hlm. 60.

[54] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 11. Lihat juga, *al-Wābil al-Ṣayyib*, hlm. 60 dan *Madārij al-Sālikīn*, jld 3, hlm. 344-345.

[55] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al-Sayyib min al-Kalim al-Toyyib*, hlm. 61-62. Bahkan, Ibn Qayyim menyebutkan kisah nyata gambaran kenikmatan hidup yang dialami guru beliau, Syeikh al-Islām Ibn Taimiyyah – ولا أزكي على الله أحدا –, yang kenikmatan ini, semakin jelas pada diri beliau sewaktu beliau sedang mengalami siksaan yang berat dan celaan dari musuh-musuh beliau kerana memperjuangkan aqidah ahlus sunnah wal jama'ah. Ibn Qayyim berkata: *"Dan Allah SWT yang maha mengetahui bahawa aku tidak pernah melihat seorang pun yang lebih bahagia hidupnya daripada beliau (Ibn Taimiyyah), walhal kehidupan beliau sangat susah, jauh dari kemewahan dan kesenangan duniawi. Tambahan lagi dengan (siksaan dan penderitaan yang beliau rasai) yang berupa (siksaan dalam) penjara, ancaman dan penindasan (dari musuh-musuh beliau). Namun, aku mendapati beliau adalah termasuk orang yang paling bahagia hidupnya, paling*

University of Malaya

"*Seandainya para raja dan panguasa mengetahui - kenikmatan hidup - apa yang kami rasakan - dengan memahami nilai keutuhan iman dan ketaatan kepada Allah SWT- nescaya mereka akan berusaha merebut kenikmatan tersebut dari kami dengan pedang-pedang mereka*".[56]

Dengan menghayati hujah-hujah yang tersebut dapat difahami dengan jelas bahawa kebahagiaan dan ketenangan hidup yang hakiki hanya dirasakan oleh orang yang mengisi hidupnya dengan keimanan dan ketaatan kepada Allah SWT. Ketenangan yang hakiki ini adalah asas terpenting untuk membangun kekuatan seluruh fakulti dalaman diri manusia bagi menangani segala permasalahan dalam kehidupan. Menerusi kekuatan dari keyakinan tersebut akan dapat mempengaruhi emosi, pemikiran (minda) dan tindak tanduk manusia yang sihat. Keperluan ini sangat diperlukan dalam kaedah terapi *al-shifā'* bagi mengatasi penyakit-penyakit rohani mahupun jasmani.[57] Sebaliknya, orang yang berpaling dari keimanan dan ketaatan kepada Allah SWT, maka dia pasti akan merasakan kebimbangan,

---

lapang dadanya, paling tegar hatinya dan paling tenang jiwanya, terpancar pada wajah beliau sinar keindahan dan kenikmatan hidup (yang beliau rasakan). Kami (murid-murid Ibn Taimiyyah), jika kami ditimpa perasaan takut yang berlebihan atau timbul (dalam diri kami) prasangka buruk, atau (ketika kami merasakan) kesempitan hidup, kami (segera) mendatangi beliau (untuk meminta nasihat), maka dengan hanya memandang beliau dan mendengarkan ucapan (nasihat) beliau serta merta hilang semua kegundahan yang kami rasakan dan bertukar dengan perasaan lapang, tegar, yakin dan tenang".

[56] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 61.

[57] Jika sekiranya hakikat keimanan itu sebagai terapi berkesan mengapa ramai yang melakukan ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah SWT, terutamanya ibadah-ibadah yang dianggap berat seperti solat malam, puasa sunat, bersedekah dan sebagainya, masih merasakan berat dan susah ketika melaksanakan ibadah-ibadah tersebut. Melalui contoh perbandingan, situasi ini dapat diperjelaskan dengan membayangkan suatu makanan yang dianggap paling sedap dan lazat yang disepakati oleh semua orang yang sihat dan berakal. Seandainya makanan tersebut dihidangkan di hadapan seorang yang sedang sakit demam, selsema atau badan kurang sedap dan sebagainya. Mungkinkah makanan tersebut dimakan seperti hidangan di hadapan orang yang sihat. Jawabnya tentu sahaja tidak kerana sebahagian dari organ tubuhnya kurang sihat dan tidak berfungsi sebagaimana mestinya, maka dia tidak dapat merasakan keenakan dan kelazatan makanan tersebut. Dalam hal ini, permasalahan yang perlu diperbaiki adalah kedudukan diri orang yang sakit dan bukan makanan tersebut. Demikian juga halnya ibadah-ibadah yang Allah SWT syariatkan, kenikmatan dan kelazatan ibadah-ibadah tersebut hanya akan dirasakan oleh orang yang benar-benar sihat dan sempurna keimanannya. Adapun orang yang kurang sihat imannya kerana masih ada penyakit dalaman hati, maka pasti tidak dapat merasakan kemujaraban terapi keimanan ini. Oleh itu, pesakit perlu berusaha keras dan berjuang untuk menyembuhkan dan menghilangkan penyakit tersebut, dengan cara memaksa diri untuk melakukan terapi mengubati penyakit hati atau iman tersebut – yang terapi ini telah dijelaskan oleh para ulama berdasarkan dalil-dalil dari al-Quran dan Sunnah Rasulullah s.a.w. – Natijahnya, setelah penyakit hati tersebut sembuh dan jiwanya telah sihat, barulah dia akan merasakan kenikmatan dan kemanisan ketika beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 58-59 dan (1988), *al-Jawāb al-Kafī lī Man Sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī*, hlm. 5-6.

University of Malaya

kesengsaraan dan kesempitan hidup di dunia, bahkan di akhirat nantinya akan menerima azab yang sangat pedih. Sehubungan ini, Allah SWT berfirman:

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾

Terjemahan: *"Dan barangsiapa yang berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya baginya kehidupan yang sengsara (di dunia), dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta"*[58]

Berdasarkan ayat di atas membuktikan situasi dan kondisi diri seseorang yang sengsara dan menderita hidupnya di dunia adalah akibat berpaling dari asas iman dan takwa. Fakta ini sekaligus menolak kekeliruan terhadap penilaian kebanyakan orang jahil bahawa kebahagiaan itu diukur hanya dengan banyaknya harta dan kemewahan dunia yang dimiliki seseorang. Penilaian seperti ini tidak lebih dari penilaian orang-orang yang dicela oleh Allah SWT dalam firman-Nya:

يَعْلَمُونَ ظَـٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ غَـٰفِلُونَ ﴿٧﴾

Maksud: *"Mereka hanya mengetahui yang zahir (sahaja) dari kehidupan dunia; sedang mereka tentang (kehidupan) akhirat adalah lalai"*[59]

Walau bagaimana pun, ujian dan cubaan mesti dialami oleh orang yang beriman dan bertakwa di dunia ini dalam mempertahankan keimanan mereka. Hal ini disebutkan dalam banyak hadis-hadis yang sahih antaranya sabda Rasulullah s.a.w. yang bermaksud:

> *"Orang yang paling banyak mendapatkan ujian/cubaan (di jalan Allah SWT) adalah para Nabi, kemudian orang-orang yang (kedudukannya) setelah mereka (dalam keimanan), (setiap) orang akan diuji sesuai dengan (kuat/lemahnya) agama (iman)nya, kalau agamanya kuat maka ujiannya pun akan (semakin) besar, kalau agamanya lemah maka dia akan diuji sesuai dengan (kelemahan) agamanya, dan akan terus-menerus ujian itu (Allah SWT) ditimpakan kepada seorang hamba sampai (akhirnya) hamba tersebut berjalan di muka bumi dalam keadaan tiada dosa (sedikitpun)."*[60]

---

[58] Surah Tāhā, 20: 124.
[59] Surah al-Rūm: 30: 7.
[60] Hadis diriwayatkan dalam *Musnad Aḥmad*, jld. 6, hlm. 369, *Sunan al-Dārimī*, jld. 2, hlm. 412, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, jld. 7, hlm. 160, *al-Mustadrak al- Ḥākim*, jld. 1, hlm. 99, dan disahihkan oleh Syeikh al-Albānī dalam *Ṣaḥīḥ al-Jāmi'*, jld. 1, hlm 100.

University of Malaya

Kenyataan dalam maksud hadis tersebut sama sekali tidak bertentangan dengan keterangan sebelumnya iaitu iman sebagai metode terapi. Jika kita renungkan hikmah-hikmah yang agung dari ujian dan cubaan tersebut, kita dapati bahawa semuanya itu mendatangkan kebaikan dan manfaat yang besar bagi orang-orang yang beriman dalam usaha mempertingkat keimanan dan semakin mendekatkan diri mereka kepada Allah SWT. Antara hikmah-hikmah tersebut ialah;

(1) Allah SWT menjadikan cubaan tersebut untuk membersihkan dan menghapuskan dosa-dosa hambaNya yang beriman.

(2) Ujian juga bertujuan bagi menyempurnakan penghambaan diri dan ketundukan mereka kepada Allah SWT.[61]

Adapun metode terapi *al-shifā'* melalui pendekatan iman dan keyakinan yang jitu bagi tujuan mengubati penyakit hati perlu dihubungkan dengan *rūh* wahyu al-Quran. Kenyataannya telah dijelaskan secara lengkap dalam al-Quran dan Sunnah Rasulullah s.a.w.. Sehubungan dengan ini Allah SWT menyifatkan kitab al-Quran sebagai *shifā'* – ubat, penawar dan kaedah penyembuh – dalam maksud firman-Nya:

> *"Dan Kami turunkan dari al-Quran suatu yang menjadi penyembuh dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan al-Quran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian."*[62]

Juga dalam ayat lain Allah SWT berfirman yang bermaksud:

> *"Wahai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu (dalam al-Quran) pelajaran dari Rabbmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada (hati) serta petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman."* [63]

Berdasarkan pengamatan terhadap ayat-ayat al-Quran dan hadis-hadis Rasulullah s.a.w., Ibn Qayyim menyebutkan bahawa metode terapi iman untuk menyembuhkan

---

[61] Sehubungan dengan hikmah-hikmah yang lain, Ibn Qayyim al-Jawziyyah memperincikannya dalam kitab beliau, *Igāthat al-Lahfān Min Mashāyidi al-Syaitān*, jld. 2, hlm. 187-195.
[62] Surah al-Isrā', 17: 82.
[63] Surah Yūnus, 10: 57.

University of Malaya

penyakit hati tersimpul dalam tiga cara yang beliau istilahkan sebagai *"madār al-Ṣiḥḥah"* (ruang lingkup penyembuhan). Menurut beliau, ketiga-tiga metode ini dilaksanakan oleh para doktor dan pengamal perubatan dalam merawat pesakit mereka. Tiga cara penyembuhan tersebut seperti yang dibincangkan sebelumnya dalam *"usūl al-Thalāthah"* iaitu:

(1) *Ḥifzh al-quwwah* ialah dengan cara memelihara kekuatan hati (*qalb*) iaitu; meningkatkan keimanan dengan memperbanyak melakukan ibadah dan amalan soleh seperti mambaca al-Quran dengan menghayati kandungan maknanya, berzikir, mempelajari ilmu agama yang bermanfaat terutamanya ilmu tauhid dan sebagainya.[64]

(2) *Al-ḥimyah 'an al-mu'dhī* dengan cara menjaga hati dari penyakit-penyakit lain iaitu; menerusi pendekatan kaedah menjauhkan diri dari perbuatan-perbuatan dosa, maksiat dan pelanggaran terhadap syariat Allah SWT. Hal ini kerana perbuatan dosa dan maksiat tersebut menjadikan penyakit hati semakin bertambah parah.[65]

(3) *Istifrāhg al-mawādd al-fāsidah* yang boleh dilakukan dengan menghilangkan atau membersihkan bekas-bekas kotoran dan noda-noda hitam dalam hati yang rosak. Ia sebagai akibat dari perlakuan dosa dan maksiat yang pernah dilakukan. Terapinya dapat dilakukan dengan cara beristighfar (meminta pengampunan) dan bertaubat dengan taubat nasuha (ikhlas dan bersungguh-sungguh) kepada Allah SWT.[66]

Sepanjang proses terapi penyakit hati ini seorang muslim memerlukan persedian bagi memperolehi keberhasilan antaranya:

---

[64] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Igāthat al-Lahfān Min Mashāyidi al-Syaitān*, jld. 1, hlm. 23 dan *al-Jawāb al-Kafi li Man Sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfi*, hlm. 5 dan 128.

[65] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Igāthat al-Lahfān Min Mashāyidi al-Syaitān*, jld. 1, hlm. 23 dan *al-Jawāb al-Kafi li Man Sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfi*, hlm. 46 dan 128.

[66] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Igāthat al-Lahfān Min Mashāyidi al-Syaitān*, jld. 1, hlm. 22-24, , *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 15 dan *al-Jawāb al-Kafi li Man Sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfi*, hlm. 46, 88 dan 128.

University of Malaya

(1) Kesungguhan dan usaha yang kuat untuk menundukkan dan memaksa hawa nafsunya agar melaksanakan kaedah-kaedah terapi keimanan yang disarankan dengan sepenuh keyakinan dan penerimaan.

(2) Sebelum mencapai kesempurnaan iman dan dapat merasakan kemanisannya, kepahitan dan kesusahan perlu dilalui terlebih dahulu dalam proses terapi penyakit hati atau imannya.

(3) Pesakit perlu berusaha dan berjuang dengan sungguh-sungguh untuk mengamalkan kaedah-kaedah terapi agar proses penyembuhan penyakit hati tersebut berlangsung dengan baik dan sempurna. Perumpamaannya seperti orang sakit yang tidak dapat merasakan nikmatnya makanan lazat. Jika benar-benar ingin sembuh, maka pesakit perlu berusaha dan memaksa dirinya untuk meminum ubat yang rasanya pahit secara teratur dan mengambil makanan yang bergizi untuk menjaga kesihatannya. Meskipun pengambilan makanan tersebut terasa pahit di lidah dan sukar untuk ditelan.[67] Proses inilah yang diisyaratkan dalam sabda Rasulullah s.a.w.:

"حجبت الجنّة بالمكاره وحجبت النار بالشهوات"

Maksud:"*Jannah (syurga) itu dikelilingi (ditutupi) dengan perkara-perkara yang susah dan tidak disenangi oleh nafsu manusia, sedangkan neraka itu dikelilingi dengan perkara-perkara yang disenangi oleh nafsu syahwat manusia*"[68]

[67] Kepayahan dan kesulitan ini hanya dirasakan di permulaan menempuh jalan mencapai keredhaan Allah SWT sepanjang proses terapi penyembuhan penyakit hati berlangsung. Hal tersebut berlaku kerana Allah SWT menguji kesungguhan dan kesabaran seorang hamba dalam berjuang menundukkan hawa nafsunya yang kemudian setelah terbukti keikhlasan, kesungguhan dan kesabaran hamba tersebut – Allah SWT Maha Mengetahui segala sesuatu – kemudiannya memberikan taufik dan hidayahNya kepada hamba tersebut, dengan menghilangkan penyakit hatinya dan menganugerahkan kesempurnaan dan kemanisan iman kepadanya. Hidayah Allah SWT tersebut tergantung hasil keikhlasan, kesabaran dan kesungguhan seorang hamba dalam menempuh jalanNya.

[68] Hadis riwayat al-Bukhāri, *Sahih*, Kitāb al-Riqāq, Bab Hujibat al-Jannah bi al-Makārih, no hadis 6006, jld. 5, hlm. 2379 dan Muslim, *Sahih*, Kitāb al-Jannah wa Sifat Na'imihā wa Ahlihām Bāb Huffat al-Jannah bi al-Makārih, no hadis 5049, jld. 4, hlm. 2174, Sunan Abi Dāwud, no hadis 4119, dari Abu Hurairah r.hu., Sunan Tirmidhi, no hadis 2482, Musnad Ahmad, no hadis 12101 dan Sunan al-Dārimi, no hadis 2899 dari Anas bin Mālik r. hu.

University of Malaya

Allah SWT berfirman:

وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٦٩

Terjemahan: *"Dan orang-orang yang berjuang dengan sungguh-sungguh (dalam menundukkan hawa nafsu) untuk (mencari keredhaan) Kami, benar-benar akan Kami berikan hidayah kepada mereka (dalam menempuh) jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik"*[69]

Ibn Qayyim menjelaskan bahawa dalam ayat ini Allah SWT menggandingkan hidayah dari-Nya dengan perjuangan dan kesungguhan manusia. Orang yang paling sempurna untuk mendapatkan hidayah daripada Allah SWT adalah orang yang paling besar perjuangan dan kesungguhannya."[70] Landasan ini sebagai suatu metode, diperkukuhkan lagi dengan kenyataan beliau dalam *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*. Ketika menjelaskan proses pencapaian kebahagian yang hakiki dan kemanisan iman maka perlu didahului dengan kesusahan dan kepahitan.[71] Begitu juga bagi yang ingin sembuh daripada serangan penyakit jasmani perlu kepada keyakinan dan penerimaan, perjuangan dan kesungguhan. Berhadapan dengan situasi kesusahan dan kepahitan sepanjang proses mencari jalan kesembuhan dan ingin segera sembuh adalah suatu realiti yang pasti ditempuhi.

Beliau juga menegaskan beberapa elemen penghalang terhadap keberhasilan metode terapi iman ini antaranya hawa nafsu dan kejahilan, tegasnya; " Kalaulah bukan kerana kejahilan (ketidaktahuan) majoriti manusia akan merasakan kemanisan dan kelazatan iman, serta agungnya kedudukan ini. Maka pasti mereka akan saling memerangi untuk

[69] Surah al-'Ankabūt, 29: 69.

[70] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawāid*, jld. 1, hlm. 59. Rasulullah s.a.w. juga mengisyaratkan makna ayat di atas dalam sabda beliau: "orang yang berjihad atau berjuang dengan sungguh-sungguh (yang sebenarnya) – dalam riwayat lain: Jihad/perjuangan yang paling utama – adalah orang yang berjuang dengan sungguh-sungguh untuk menundukkan hawa nafsunya di jalan Allah SWT – dalam riwayat lain: dalam ketaatan kepada Allah SWT –" Hadis diriwayatkan dalam *Musnad Aḥmad*, jld. 6, hlm. 21-22, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibban*, jld. 11, hlm. 203, disahihkn oleh Syeikh al-Albāni dalam "*Sahih al-Jāmi*^{c} , jld. 1, hlm. 201 dan 1163.

[71] Jelas Ibn Qayyim: "Kebahagian (kemanisan iman) ini, meskipun pada permulaannya tidak lepas dari berbagai macam kesusahan, penderitaan dan perkara-perkara yang tidak disenangi oleh hawa nafsu. Sesungguhnya nafsu manusia itu kalau dipaksa dan ditundukkan untuk menempuh jalan Allah SWT ini dalam keadaan suka atau tidak serta dipaksa untuk bersabar menghadapi kesusahan dan beratnya rintangan yang menghalangi. Natijahnya nanti akan membawanya kepada taman-taman yang indah, tempat yang penuh kebahagiaan dan kedudukan yang mulia" Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*, jld. 1, hlm. 108.

University of Malaya

merebutkan kenikmatan tersebut dengan pedang-pedang mereka. Namun, Allah SWT menghijab (menutupi) kemanisan iman tersebut dengan perkara-perkara yang tidak disukai oleh nafsu manusia, sebagaimana majoriti manusia juga dihalangi atau ditutupi dengan hijab kejahilan. Hal ini bertujuan agar Allah SWT memilih dan mengkhususkan sesiapa yang dikehendaki di antara hamba-hambaNya untuk mencapai kedudukan merasakan kemanisan iman, dan Allah SWT maha memiliki kurnia yang agung".[72]

Implimentasi metode terapi iman ini secara khusus berkaitan dengan penyakit rohani. Namun dapat diperhatikan, Ibn Qayyim menekankan kaedah terapi ini menerusi pembangunan fakulti dalaman diri manusia. Peranan dan keperluan fakulti ini sangat berkaitan serta berpengaruh bagi menagani aspek penyakit fizikal. Antaranya dalam fasal terapi penyakit, beliau secara jelas turut menghubungkan metode terapi iman bagi mengatasi penyakit-penyakit seperti demam panas,[73] sakit perut,[74] wabak taun,[75] sawan,[76] rasa kurang selera makan[77] dan lain-lain lagi.

Bersandarkan kenyataan beberapa contoh terapi penyakit yang berkaitan fizikal di atas membuktikan bahawa terapi iman sebagai kaedah terapi berkesan bukan terhad kepada penyakit hati sahaja. Malahan, pendekatan metode terapi ini sangat mempengaruhi apa juga bentuk penyakit jasmani. Jelas bahawa menerusi nilai kekuatan iman akan dapat merangsang dorongan kekuatan fakulti dalaman diri manusia. Kemampuan yang terbina

---

[72] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah,* jld. 1, hlm.109.

[73] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. jld. 4, hlm.30. Beliau merakamkan beberapa riwayat hadis terkandung dalamnya nilai iman sebagai terapi penyakit ini.

[74] Ibn Qayyim mengulas hadis tentang keistimewaan minum madu sebagai terapi sakit perut yang memerlukan keyakinan di samping kadar sukatan yang mencukupi untuk mengatasi kadar kerosakannya. Ibid., hlm. jld. 4, hlm. 35.

[75] Ibn Qayyim membincangkan tentang sebab berlakunya wabak taun yang tidak diketahui oleh para doktor kecuali hanya yang memiliki iman yang benar dan perincian perbincangan terapi ini terkandung dalam terapi *ruqyah*. Ibid., jld. 4, hlm. jld. 4, hlm. 39-40.

[76] Ibn Qayyim membahagikan kategori sawan dan menghubungkan penyakit ini dengan gangguan roh-roh yang jahat. Kategori ini memerlukan pendekatan nilai keimanan dan ketakwaan sebagai terapi paling berkesan. Ibid., jld. 4, hlm. 66-70.

[77] Ibn Qayyim menjelaskan tentang hikmah yang tersembunyi daripada rasa kurang selera makan dan minum bersandarkan hadis yang diriwayatkan dalam *Sunan Ibn Mājah*. Ibid. jld. 4, hlm. 90-94.

University of Malaya

berdasarkan tahap keyakinan dan ketenangan ini mampu membentuk bahkan memperteguh suatu sistem yang dikenali sebagai kekuatan daya tahan tubuh (imun) untuk menolak segala penyakit yang dihidapi. Realitinya, keyakinan dan ketenangan jiwa menjadi harapan yang diburu oleh semua manusia, namun hakikat kebenarannya perlu didasari dengan nilai keimanan dan Islam. Kenyataan yang pasti bahawa setiap diri yang terkena penyakit tetapi mempunyai hubungan yang harmoni dengan Tuhannya akan cepat sembuh. Allah SWT akan mengabulkan doanya serta mewujudkan cita-cita dan harapannya.[78]

5.3.2 Terapi Ilmu (*al-'Ilmiyyah*)

Dalam sebuah hadis yang sahih Rasulullah s.a.w. menggambarkan bahawa petunjuk yang beliau s.a.w. terima dari Allah SWT berfungsi untuk menghidupkan dan menyembuhkan penyakit hati manusia. Hal ini sebagaimana hujan yang Allah SWT turunkan ke bumi dapat menghidup dan menumbuhkan tanah yang gersang lagi tandus. Dari Abu Musā al-Asy'arī r. hu, bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنْ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا

"Sesungguhnya perumpamaan dari petunjuk dan ilmu yang aku bawa dari Allah adalah seperti hujan (yang baik) yang (Allah SWT) turunkan ke bumi…"[79]

Maka untuk membersihkan dan mensucikan jiwa serta mengubati penyakit hati, terapi terbaiknya adalah dengan mengamalkan petunjuk dan syariat Allah SWT bertepatan dengan petunjuk al-Quran dan Sunnah Rasulullah s.a.w. meliputi aspek rohani mahupun jasmani. Hal ini perlu dilakukan atas dasar ilmu dan bukan dengan cara-cara *bid'ah* – yang diada-adakan – oleh individu secara perseorangan mahupun kelompok tertentu hanya

[78] Jalaludin al-Suyūṭī, Muḥammad Ibrahīm Salim, (2015), *al-Quran sang Penyembuh: Terapi Melalui Keagungan Ayat-Ayat Suci al-Quran*, Keira Publishing, Cilangkap, Depok, Jawa Barat, hlm. 16 dan 72.

[79] Hadis riwayat al-Bukhāri, *Sahih*, Kitāb al-'Ilm, Bāb Man 'Alima wa 'Allama, no hadis 77, jld. 1, hlm. 42 dan Muslim, *Sahih*, Kitāb al-Fadhā'il, Bāb Bayān Mathali Mā Bu'itha bihi al-Nabiyy s.a.w. Min al-Hudhā wa al-'Ilm, no hadis 4232, jld. 4, hlm. 1787.

University of Malaya

berdasarkan kepada mimpi, khayalan, bisikan jiwa, akal atau perasaan.[80] Syariat Islam adalah lengkap dan sempurna dengan menjelaskan segala sesuatu yang diperlukan dalam urusan agama berasaskan kepada dalil-dalil dan hujah-hujah ilmiah. Terutamanya dalam masalah penting seperti penyucian jiwa dan terapi penyakit hati ini.[81]

Ibn Qayyim menjelaskan:[82] semua sifat baik yang dengannya Allah SWT memuji hambanya dalam al-Quran adalah buah dan hasil dari ilmu yang bermanfaat. Manakala semua sifat kekejian yang Allah SWT cela dalam al-Quran adalah buah dan hasil dari kejahilan.[83] Jelas bahawa asas ilmu itu teramat penting bagi menentukan halatuju seseorang. Oleh itu, tuntutannya mesti menjadi hal pertama untuk difahami dengan baik. Para ulama salaf telah menempatkan perhatian mereka untuk memberikan penjelasan tentang batasan ilmu, mafhum, manhaj dan kepentingannya. Ia dilakukan kerana mereka benar-benar memahami bahawa sebab-sebab terjadinya penyimpangan orang-orang yang sesat berpunca daripada kekeliruan tasawwur (pandangan/wawasan) mereka tentang batasan ilmu. Hal yang demikian termasuk juga apa yang diperlukan oleh pesakit rohani mahupun jasmani ketika berusaha berubat atau ingin sembuh. Begitu juga bagi pihak doktor dan perawat serta pengamal perubatan ketika memberikan rawatan kepada pesakit.

---

[80] Sebaliknya, rujukannya sama sekali tidak melalui sumber dari al-Quran dan Sunnah Rasulullah s.a.w. seperti cara-cara dan wirid-wirid bid'ah yang dilakukan oleh kelompok-kelompok tarekat sufiyah yang menyeleweng dan sebagainya.

[81] Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab *Igāthat al- Lahfān, al-Dā' wa al-Dawā', Miftāḥ Dār al-Sa'ādah, al-Wābil al- Ṣayyib* dan *Madārij al-Sālikīn*. Manakala Syeikh Salim bin 'Ied al-Hilāliyy telah menulis kitab khusus untuk menjelaskan masalah penting ini dengan judul "*Manhāj al-Anbiyā' fi Tazkiyat al-Nufūs*"

[82] Ibn Qayyim al- Jawziyyah, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*, jld. 1, hlm. 115.

[83] Bahkan beliau menukilkan sebuah *athār* yang sahih dari 'Alī bin Abī Ṭalib r.hu tentang keutamaan orang yang berilmu dan fungsi ilmu tersebut dalam usaha membawa mereka meraih kesempurnaan dan kemanisan iman dengan katanya:*"Ilmu itu membawa mereka (dengan tanpa mereka sedari) untuk merasakan hakikat (kesempurnaan dan kemanisan) iman, sehingga mereka merasakan ringan dan mudah (melaksanakan ibadah dan pendekatan diri kepada Allah SWT) yang semua ini dirasakan berat oleh orang-orang yang melampaui batas (sehingga lalai dari ilmu), dan mereka merasa senang dan suka (melakukan amalan-amalan sālih dan ketaatan kepada Allah SWT) yang semua ini tidak disukai oleh orang-orang yang jahil*".Athār ini dinukil oleh Ibn Qayyim dalam *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*, jld. 1, hlm. 123. Beliau turut menukilkan ucapan al-Khatīb al-Baghdādī yang mengatakan bahawa hadis (athār) ini adalah hadis yang hasan. Ia termasuk hadis yang paling baik maknanya dan paling indah susunan kata-katanya. Athār ini juga disahihkan oleh para ulama lainnya.

University of Malaya

Sehubungan denga hal yang tersebut, perlu juga diketahui bahawa pemahaman atau orientasi seseorang tentang ilmu akan menjadi benar dan bermanfaat jika didasari oleh iman dan keyakinan yang benar. Dalam mengemukakan asas ini Ibn Qayyim menegaskan bahawa; "Iman dan keyakinan akan melahirkan *ma'rifat* (pemahaman) serta kehendak yang benar, dengannya akan dapat melahirkan serta mengkukuhkan keimanan". Jelas di sini bahawa penyimpangan kebanyakan manusia dari iman adalah disebabkan penyimpangan mereka dari *ma'rifat* serta kehendak yang benar. Sementara itu iman tidak akan menjadi sempurna kecuali *ma'rifat* mengenainya diterima daripada *misykat nubuwwah* (sumber wahyu dan kenabian) dan disertai dengan kehendak yang bersih dari segenap unsur noda hawa nafsu dan keinginan untuk mencari perhatian makhluk."[84] Ini adalah hakikat manusia yang paling benar ilmu serta amalannya.[85] Oleh yang demikian, persoalan ilmu memang ada dua kemungkinan, ilmu yang benar dan ilmu yang salah. Kenyataan ini sesuai dengan pernyataan Ibn Kathīr ketika menafsirkan ayat: "*Dan di antara manusia ada yang membantah tentang Allah tanpa Ilmu*"[86]. Tanpa ilmu disini iaitu tanpa ilmu yang benar.

Berdasarkan penjelasan tersebut maka semestinya setiap hamba Allah SWT mengulangkaji semula tentang kebenaran ilmu yang diyakini – termasuk juga bidang

---

[84] Pernyataan Ibn Qayyim ini adalah senada dengan apa yang dikatakan oleh seorang sahabat 'Ubādah bin Sāmit: "Kalau kamu suka, saya akan khabarkan kepada kamu bahawa ilmu yang paling pertama yang akan dihilangkan dari manusia adalah khusyu'". Maksud dari rasa *khusyū'* (tunduk dan patuh) inilah maka sebuah ilmu yang benar akan terbangun. Jelas yang dimaksudkan oleh 'Ubādah dengan Ilmu ini adalah ilmu yang secara langsung berkait dengan keselamatan seseorang di dunia mahupun akhirat iaitu; ilmu tentang Allah SWT dan *Din al-Islām*. Oleh yang demikian, ilmu itu bersumber dari misykat wahyu, sedangkan kehendak adalah kerana Allah SWT dan keinginan menuju kepada alam akhirat.

[85] Pernyataan Ibn Qayyim tersebut berkenaan dengan hadis Rasulullah s.a.w.: *"Sesungguhnya Allah SWT tidak mencabut ilmu dengan serta merta dari hamba-Nya, akan tetapi Dia mencabut ilmu dengan dicabutnya nyawa para ulama, hingga manakala Dia tidak menyisakan satu orang Alim sekalipun* - Dalam riwayat lain; hingga manakala tidak tertinggal satu orang Alim sekalipun-, *manusia akan menjadikan pemimpin-pemimpin dari orang-orang yang bodoh, maka tatkala mereka akan ditanya (tentang masalah agama), lalu mereka akan berfatwa tanpa ilmu, akhirnya mereka sesat dan menyesatkan.* Hadis dikeluarkan oleh al-Bukhāri dalam Kitāb al-'Ilm, jld. 1, hlm. 234 dan Muslim dalam Kitāb al-'Ilm, jld. 6, hlm. 223.

[86] Surah al-Ḥajj: 22: 8.

University of Malaya

perubatan – supaya ia bukan hanya sekadar angan-angan dan prasangka sahaja.[87] Ibn Qayyim menyatakan: "ilmu ialah memindahkan gambaran yang diketahui dari kenyataan alam luar kemudian ditetapkannya (dimasukkan hingga tetap) ke dalam diri, sedangkan amal adalah memindahkan (mewujudkan) gambaran ilmiah dari arah dalam diri, kemudian dicurahkan dalam alam nyata.[88] Apabila yang ditetapkan dalam diri ternyata sesuai dengan kenyataan (realiti), bererti ia adalah ilmu yang benar. Jadi Ibn Qayyim memberi syarat bahawa: *"suatu ilmu boleh disebut ilmu, apabila sesuai dengan realiti"*.[89]

Selanjutnya, Ibn Qayyim menyatakan: " Segala yang terpahat dalam diri yang sesuai dengan realiti (ilmu yang benar) itu ada dua kategori:

---

[87]Timbul pula persoalan apakah definisi atau pengertian ilmu itu? Maka seperti dikatakan oleh Syeikh Muhammad bin Abdillah al Khur'an, adalah sukar untuk membuat definisi tentang ilmu, sebab disamping istilah ilmu itu sendiri ketika didengar oleh sesorang, ia akan secara sepontan dapat mengerti maksud istilah tersebut. Juga kerana sebuah definisi tentu memerlukan bahasa-bahasa sinonim yang secara tepat mampu memberikan penjelasan hingga keseluruhan maknanya dapat difahami secara baik dan menyeluruh. Oleh itu, yang penting disini bukanlah membahas tentang definisi ilmu tetapi tentang persyaratan-persyaratan ilmu, atau dengan kata lain bagaimana suatu hal atau suatu perkataan disebut ilmiah, haq dan benar.

[88] Demikian juga yang dikatakan oleh al-Syātibī bahawa: "Ilmu yang dikehendaki di sini maksudnya ialah agar supaya terjadinya amal-amal perbuatan dalam wujud nyatanya seiring dengan ilmu tersebut tanpa ada perselisihan. Sama ada amal-amal itu merupakan perbuatan hati, lidah atau anggota badan" dan "Dengan demikian, jika suatu perbuatan biasanya berlangsung seiring dengan ilmunya tanpa ada perselisihan sedikitpun antara keduanya, bererti dalam kaitan ini ia merupakan ilmu sebenarnya. Sekiranya tidak bererti ia bukan ilmu kerana tiada kesesuaian antara keduanya (teori dengan kenyataan). Bererti hal ini bathil, sebab kebalikan ilmu adalah jahil (bodoh)." Kesimpulannya, al-Syātibi mensyaratkan bahawa kesesuaian di sini adalah kesesuain dengan kenyataan dalam perkara-perkara inderawi, maknawi dan juga qauli (bersifat perkataan, perkataannya benar)

[89] Persoalannya ialah bagaimana kaedah (tentang ilmu) di atas dapat berlangsung dalam hubungannya dengan perkara-perkara ghaib misalnya tentang Allah SWT, asma' dan sifat Nya, malaikat, wahyu, hari akhirat dan sebagainya. Perkara yang tidak memungkinkan bagi seseorang untuk secara inderawi membuktikan kenyataannya melalui pendekatan realistik. Asas yang perlu difahami terlebih dahulu ialah maksud kenyataan yang realistik. Kenyataan realistik ialah segala sesuatu yang nyata adanya, baik yang dapat terjangkau oleh indera maupun yang diluar jangkauan indera (ghaib). Jadi perkataan ghaib termasuk bagian dari kenyataan realistik (asal jelas kenyataannya). Pembuktiannya pula melalui periwayatan yang benar dan dipercayai. Sehubungan dengan ini, Syeikh Islam Ibn Taymiyyah menyatakan: "Sesungguhnya segala hal yang telah sabit (jelas adanya) berdasarkan dalil *sama'i* (wahyu) atau dalil lainnya, bererti jelas adanya, baik subut-kejelasan adanya- itu diketahui dengan akal, atau tidak dengan akal atau sebaliknya tidak diketahui baik dengan akal atau tidak dengan akal. Jadi ketidaktahuan seseorang akan sesuatu, tidak menunjukkan bahawa sesuatu itu tidak ada. Ketidaktahuan kita akan berbagai hakikat yang ada, tidak bererti meniadakan adanya hakikat yang ada tersebut". Dengan demikian perkara-perkara yang ghaib jelas merupakan kenyataan realistik yang boleh diketahui tidak melaui pandangan mata, rabaan pendengaran mahupun penghiduan tetapi dapat diketahui kerana dua hal iaitu: (1) Perkara-perkara itu tidak mungkin dimungkiri adanya. (2) Diketahui melalui khabar yang secara pasti dijamin kebenarannya dan dijamin kebenaran periwayatannya.

University of Malaya

1) Jenis ilmu yang menjadikan diri manusia semakin sempurna dengan memahami dan mengilmuinya; iaitu ilmu tentang Allah SWT, asma, sifat, perbuatan-perbuatan, kitab-kitab, perintah-perintah dan larangan-laranganNya.

2) Jenis ilmu yang tidak membawa manusia menjadi sempurna; iaitu segenap ilmu yang apabila tidak dimengerti atau diilmui, tidak akan mendatangkan bahaya. Ini ialah gambaran bagi ilmu yang tiada bermanfaat.[90]

Oleh itu, tingkat keutamaan suatu ilmu ditentukan berdasarkan keutamaan dan keperluan sesuatu yang mesti diilmuinya. Tiada lain yang lebih diutama dan diperlukan kecuali ilmu tentang Allah SWT beserta segala ilmu yang menjadi rangkaiannya. Ungkapan Ibn Qayyim di atas adalah benar dan meletakkan syarat iaitu ilmu-ilmu tersebut membawa pemiliknya menjadi semakin kagum tentang keagungan serta kekuasaan Allah SWT, Pencipta Alam semesta. Aspek kemampuan ilmu dan kesedaran yang seperti ini sangat perlu dimiliki oleh para doktor dan pengamal perubatan dalam proses memberi rawatan dan bagi pihak pesakit ketika terkena penyakit dan menjalani proses rawatan dan pengubatan.

Demikian huraian Ibn Qayyim dan sebahagian ulama tentang hakikat ilmu, batasan-batasan, syarat-syarat dan keutamaan ilmu-ilmu utama dan penting yang harus difahami. Berlandaskan kepada asas ilmu dan keyakinan yang benar menjadi suatu tuntutan dan keperluan utama serta bertindak sebagai pemangkin dalam mengimplimentasikan metode terapi. Secara jelas, pihak yang terlibat dalam proses terapi rawatan dan pengubatan sangat memerlukan kepada asas ilmu yang benar sama ada mewakili bagi pihak doktor, perawat, pengamal perubatan mahupun pihak pesakit itu sendiri.

[90] Oleh itu, Nabi Muhammad s.a.w. berdoa memohon perlindungan dari ilmu yang tidak bermanfaat. Seumpama yang dapat dilihat pada kebanyakan "ilmu yang benar" ilmu yang pasti dan sesuai dengan realiti, namun jika tidak diilmui tidak akan mendatangkan bahaya apa-apa; misalnya ialah: ilmu falak dengan kerumitan serta tingkatan-tingkatannya, jumlah bintang, jarak dan ukurannya. Begitu pula ilmu bilangan gunung , warna, luas, besar dan sebagainya ....."

University of Malaya

5.3.2.1 Keperluan ilmu bagi pihak doktor dan pengamal perubatan

Memiliki kebenaran ilmu untuk mengatasi penyakit hati (kejiwaan) dan jasmani adalah kemahiran yang selayaknya diilmui dan dicermati oleh para doktor dan pengamal perubatan. Huraiannya dirujuk bab keempat, ceraian fasal (4.3), (4.7) dan (4.8). Kemahiran bagi mencapai tahap *ṭabīb al-ḥaziq*[91] sangat diperlukan dalam usaha menangani semua jenis penyakit yang hakikat sebenarnya berpunca dari hati dan jiwa yang berpenyakit.

Apabila di teliti secara mendalam kebanyakkan penyakit berkaitan jasmani juga adalah akibat daripada sikap dan tindak tanduk manusia yang tidak terkawal atau berlebih-lebihan dalam menangani segala perkara dan ketika memenuhi keperluan dalam urusan kehidupan. Sikap dan tindakan tersebut adalah kesan daripada penyakit hati atau sifat tercela (*mazmumah wa khabīthah*).[92] Kenyataan ini bersesuaian dengan saranan Ibn Qayyim bahawa penyakit hati tidak berbeza dengan penyakit fizikal dari sudut kewujudan penawar bagi setiap penyakit.[93] Menurutnya lagi, terdapat tiga syarat untuk memperolehi kesembuhan iaitu; (i) keserasian antara ubat dan penyakit, (ii) penggunaan ubat atau penawar secara betepatan dan (iii) mendapat keizinan dari Allah SWT untuk sembuh.[94]

---

[91] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menyebut tentang tanda kebijaksanaan doktor atau pengamal perubatan yang bijak (*ṭabīb al-ḥaziq*) antaranya; (1) berupaya menggunakan metode terapi rawatan yang lebih mudah sebelum beralih kepada yang lebih sukar, (2) berupaya menentukan penggunaan ubatan yang lebih rendah kadar dosnya sebelum secara berperingkat-peringkat beralih kepada ubat yang lebih tinggi dosnya, (3) hal tersebut terkecuali dalam keadaan pesakit dibimbangi kehilangan tenaga tubuh, maka boleh menggunakan ubat yang lebih kuat dosnya terlebih dahulu tanpa menunggu tindak balas daripada penggunaan ubat yang lebih rendah dosnya, (4) berupaya menggunakan pelbagai metode rawatan dan tidak memadai dengan menggunakan satu sahaja jenis rawatan sehingga menyebabkan rawatannya sukar diterima oleh tubuh pesakit selain tindak balasnya amat sedikit. Lihat Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 146.

[92] Lihat Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 17-18.

[93] Ibid, jld. 4, hlm. 17.

[94] Ibid, jld. 4, hlm. 13. Pengkaji berpandangan bahawa syarat penyembuhan sukar untuk dicapai sekiranya status sebagai *ṭabīb al-ḥāziq* tidak dimiliki. Walaupun dilihat dari ukuran aspek luaran, pesakit seakan sembuh setelah menerima pelbagai rawatan daripada selain *ṭabīb al-ḥāziq.* Namun, realitinya pasti akan meninggalkan implikasi atau juga komplikasi yang bakal mengundang pelbagai masalah lain. Kesannya dapat dirasai sama ada dalam jangkamasa yang singkat atau panjang dan kadangkala timbul penyakit lain yang lebih parah daripada sebelumnya. Hal ini berlaku kerana tindakan yang tidak didasari dengan asas ilmu yang benar dan epistemologi yang mutlak benar. Kemunculan segala sesuatu yang nyata mencakupi segala aspek, hakikat sebenarnya berpaksikan kepada sumber dalaman diri manusia. Menerusi kesedaran dan keinginan diri untuk menghasilkan sesuatu maka manusia akan mula berfikir untuk membangun teknologi, berkreativiti dan

University of Malaya

Keseluruhannya meliputi sama ada aspek penyakit rohani mahupun jasmani. Hal yang tersebut tidak dapat direalisasikan sekiranya tidak didasari dengan asas memiliki hakikat ilmu yang benar oleh para doktor mahupun pengamal perubatan.

5.3.2.2 Keperluan ilmu bagi pesakit

Bagi pihak pesakit, dengan memahami hakikat kebenaran ilmu akan dapat memelihara dirinya ketika berusaha mencari kesembuhan atau sabar ketika menghadapi ujian dari Allah SWT. Perbahasan tentang keperluan ilmu dalam memahami permasalahan sihat dan sakit menurut pemikiran Ibn Qayyim, aspek-aspeknya telah diperincikan seperti dalam perbincangan bab keempat, ceraian fasal (4.5.1) iaitu; keperluan memahami konsep penawar penyakit dan sumber kesembuhan serta kaedah penggunaan ubatan. Selain itu, bagi pihak pesakit seharusnya juga memahami dengan jelas asas-asas hukum berkaitan *shifā'* yang penjelasannya dibahaskan dalam ceraian fasal (4.5.2) antaranya; konsep sebab dan akibat, tawakkal dalam usaha penyembuhan, ketentuan baik dan buruk, kaedah dan perlaksanaan usaha penyembuhan serta ceraian fasal (4.5.3) saranan ulama tentang berubat dan meninggalkannya. Keperluan memahami asas-asas tersebut dengan baik sangat membantu dan berperanan bagi menentukan tahap keberhasilan proses terapi rawatan dan pengubatan yang dilalui pesakit. Begitu juga sebaliknya, tanpa asas ilmu dan menyalahi aspek-aspek tersebut bakal mengundang banyak implikasi dan kesan negatif terhadap kemampuan rohani dan jasmani pesakit.

---

berinovasi. Keseimbangan ilmu yang terbangun berdasarkan nilai dalaman diri, kejiwaan dan fikiran yang dipenuhi nilai kesedaran rohani ini yang kurang dimiliki sehingga tiada keseimbangan dan pertimbangan serta kekeliruan punca dalam proses – sebelum, ketika dan sesudah – rawatan yang dilakukan. Rujukan temubual bersama Miftahul Amani bin Zahari (Pengamal Perubatan) RT 009 RW 002 Pusat Rawatan Desa Langgen, Adiwera, Kecamatan Talang, Tegal, Jawa Tengah, Indonesia pada 21-22 April 2015.

University of Malaya

5.3.3 Terapi Ibadah (*al-'Ibādah*)

Selain dari kepentingan iman dan ilmu, Ibn Qayyim turut menekankan metode terapi *al-shifā'* menerusi aspek penghayatan amalan dalam melaksanakan ibadah kepada Allah SWT. Perbincangan seterusnya adalah beberapa contoh aspek-aspek ibadah dalam pemikiran perubatan Ibn Qayyim yang bertindak sebagai terapi penyembuhan aspek rohani secara khusus. Namun, dengan memahami konsep *ishtibāk* dalam metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim, maka penyembuhan aspek jasmani atau penyakit fizikal juga dapat diimplimentasikan menerusi kaedah terapi berikut.

5.3.3.1 Zikrullah dan doa

Secara umum zikrullah adalah perbuatan mengingati Allah SWT dan mengagungkanNya. Sehubungan ini, tuntutannya dapat difahami meliputi hampir semua jenis ibadah, perbuatan baik, berdoa, membaca al-Quran, mematuhi kedua ibubapa, membantu orang dalam kesusahan, menghindarkan diri dari segala kejahatan juga perbuatan zalim dan sebagainya. Secara khususnya pula, zikrullah adalah menyebut nama Allah SWT sebanyak-banyaknya dengan memenuhi tata tertib, metode, rukun dan syarat tertentu seperti yang diperintahkan Allah SWT dan RasulNya.[95]

Manakala doa secara etimologi bererti ibadah, *istighāthah* memohon bantuan dan pertolongan,[96] permintaan dan permohonan,[97] percakapan,[98] memanggil dan memuji.[99]

---

[95] Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab *"al-Dā' wa al-Dawā."*, hlm. 9-29. Lihat juga *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah,* hlm. Lihat juga *al-Wābil al- Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 46. Beliau turut membahaskan dalam tujuh puluh lima fasal berkaitan kelebihan zikir dan doa beserta nas-nas yang warid, hlm. 47-210. Lihat juga *Madārij al-Sālikin,* hlm. dan *al-Fawāid li Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, (1992), taḥqīq oleh Sa'īd al-Laḥḥām, Dār al-Fikr al-Lubnāni, Beirut, hlm. 23-24 dan 113. Menurut Ibn Qayyim, zikrullah yang dimaksudkan bukan terhad hanya kepada zikir lisan bahkan ia adalah zikir hati dan lidah. Mendalami makna zikir yang dimaksudkan beliau juga dapat dilakukan dengan mengingati nama-nama dan sifat-sifatNya, mematuhi perintah dan menjauhi laranganNya serta menghayati kalamNya. Keseluruhannya dapat dilakukan apabila didasari dengan ma'rifah, iman dan akidah tauhid. Hakikat zikir itu perlu difahami dengan pengertian yang menyeluruh seperti zikir dengan mensyukuri segala nikmat dan kurnian serta ihsan terhadap makhlukNya.

[96] Surah al-Baqarah, 2: 23.

[97] Surah al-Mu'minun, 23: 60.

University of Malaya

Menurut istilah pula, doa ialah melahirkan kehinaan dan kerendahan diri serta menyatakan hajat dan ketundukan kepada Allah SWT.[100] Dalam doa terkandung juga unsur zikir yang memiliki pengaruh terapi yang kuat terhadap aspek jiwa mahupun raga.[101] Pendekatan terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim menerusi metode ini, gambaran praktikal, peranan dan pengaruhnya diaplikasikan menerusi kaedah terapi jampi (*ruqyah*) dan berbekam (*ḥijāmah*). Salah satu petunjuk al-Quran tentang pelaksanaan zikrullah terkandung dalam Firman Allah SWT:

وَٱذۡكُر رَّبَّكَ فِي نَفۡسِكَ تَضَرُّعٗا وَخِيفَةٗ وَدُونَ ٱلۡجَهۡرِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ ٢٠٥

Maksud: *"Dan sebutlah serta ingatlah akan Tuhanmu dalam hatimu, dengan merendah diri serta dengan perasaan takut (melanggar perintah-*

---

[98] Surah Yūnus, 10: 10.

[99] Surah al-Isrā', 17: 110.

[100] Sehubungan dengan doa ini dapat diperhatikan dari maksud dalil-dalil berikut. Allah SWT berfirman bermaksud: "*Dan Tuhanmu berfirman berdoalah kepada-Ku nescaya akan Aku perkenankan bagimu, sesungguhnya orang orang yang menyombongkan diri dari menyembahku akan masuk neraka jahanam dalam keadaan hina dina*". Surah al-Ghāfir, 60. Allah SWT berfirman lagi bermaksud: "*Dan apabila hamba hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku maka jawablah bahwasannya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apa bila ia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka itu memenuhi perintah-Ku dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada kebenaran*". Surah al-Baqarah, 2: 186. Dalam sabda Nabi s.a.w. doa adalah ibadah: "*Tuhanmu telah berfirman berdoalah kepada Ku, nescaya akan Aku perkenankan bagimu*." Hadis riwayat Abu Dāwud, Kitāb al-Solāh, Bāb al-Du'ā', no hadis 1264, Tirmidhi, Kitāb Tafsir al-Qur'ān 'an Rasulillāh s.a.w., Bāb wa Min Surat al-Baqarah, no hadis 2995, beliau berkata hadis ini hasan sahih, dan Ibn Mājah., kitāb al-Du'ā', Bāb Fadhl al-Du'ā', no hadis 3818. Sabda Nabi s.a.w. bermaksud: "*tidak ada seorang muslim yang berdoa kepada Allah dengan suatu permohonan yang tidak mengandung unsur dosa mahupun pemutusan tali persaudaraan kecuali Allah akan memberikan kepadanya satu antara tiga perkara iaitu permohonan yang dikabulkan, permohonannya disimpan untuk urusan akhiratnya, atau dia akan menjauhkannya dari kejahatan yang sepadan dengan doa yang diminta. Para sahabat bertanya: Jika demikian kami memperbanyak doa. Nabi bersabda:"Allah lebih banyak kurniannya*". Hadis riwayat al-Tirmidhī, *Sunan*, Kitāb al-Da'awāt 'an Rasūlillāh s.a.w., Bāb Mā Jā' Anna Da'wat al-Muslim Mustajābah, no hadis 3303, beliau berkata bahawa hadis ini hasan sahih gharib min hādha al-wajhi dan Aḥmad, *Musnad*, Bāb Musnad 'Ubādah bin Somit, no hadis 21720.

[101] Ibn Qayyim memberi keutamaan kepada kaedah zikrullah dan doa sebagai suatu metode yang berkesan dalam memelihara dan menyuburkan rohani dan jasmani sehingga beliau meletakkan di bawah fasal khusus (fasl: wa Amurukum An Tadhkuru Allāh Ta'ālā) dalam karya penulisannya *al-Wābil al- Sayyib min al-Kalim al-Toyyib*. hlm. 46. Bahkan beliau t menjelaskan bahawa faedah zikrullah melebihi seratus dan hanya menbincangkan 79 faedah berserta sandaran dalil dan hujah, hlm. 52-209. Perbincangan turut dimuatkan dengan doa-doa harian dalam fasal-fasal berkaitan. Zikrullah dan doa memiliki pengaruh terapi yang kuat terhadap aspek jiwa mahupun raga ini dapat dirujuk Dr. M. Solohin, M.Ag. (2004), *Terapi Sufistik: Penyembuhan Penyakit Kejiwaan Perspektif Tasawuf*, Penerbit Pustaka Setia, Bandung, hlm. 87 dan Prof. Dr. H. M. Amin Syukur M.A. dan Dra. Hj. Fatimah Usman M.Si., (2012), *Terapi Hati*, Penerbit Erlangga, Jakarta, hlm. iix-xii.

University of Malaya

Nya), dan dengan tidak pula menyaringkan suara, pada waktu pagi dan petang dan janganlah engkau menjadi dari orang-orang yang lalai."[102]

Manakala menyentuh tentang doa pula, Allah SWT berfirman:

ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةًۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ٥٥

Maksud: *"Berdoalah kepada Tuhan kamu dengan merendah diri dan (dengan suara) perlahan-lahan. Sesungguhnya Allah tidak suka kepada orang-orang yang melampaui batas."*[103]

Oleh yang demikian pendekatan zikrullah dan doa sebagai sebahagian daripada metode terapi ibadah petunjuknya secara jelas terkandung dalam firman Allah seperti yang tercatat antaranya; berzikir dan berdoa dalam kesedaran dan sepenuh hati, merendah diri, mentaati perintah Allah SWT dan menjauhi laranganNya, memperlahankan nada suara serta mengutamakan keperluan masa yang baik dan mustajab. Perincian metode zikrullah dan doa sebagai terapi dalam perbincangan selanjutnya.

(a) Metode terapi menerusi zikrullah dan doa

Matlamat utama terapi menerusi kaedah zikrullah bertujuan untuk melahirkan penghayatan nilai keyakinan, ketenangan dan ketenteraman.[104] Dapat diperjelaskan bahawa amalan zikrullah yang dilakukan dengan penuh kekhusyukan dan terus menerus akan membiasakan hati sanubari senantiasa dekat dan akrab dengan Allah SWT. Selanjutnya, tanpa disedari akan berkembanglah rasa kecintaan yang mendalam kepada Allah SWT (*ḥubb Allāh*) dan semakin erat hubungan antara hamba dengan Rabbnya (*ḥabl min Allāh*).[105]

---

[102] Surah al-A'rāf, 7: 205.
[103] Surah al-A'rāf, 7: 55.
[104] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 52, 55 dan 61-62.
[105] Jelas Ibn Qayyim bahawa antara keistimewaan zikrullah ialah mendapat redha dan kasih Allah SWT, menghilangkan keresahan dan kegelisahan, beroleh kegembiraan, kesenangan dan kelapangan jiwa, memperteguh rohani dan jasmani, mendapat kebahagian dan kejayaan, mendapat perlindungan tatkala berhadapan dengan bala bencana dan lain-lain lagi. Tambah beliau , zikrullah itu kekuatan bagi jiwa dan ruh sekiranya lenyap antara keduanya seumpama musnahnya daya kekuatan daripada tubuh badan. Jelas bahawa zikrullah dan doa berperanan sebagai metode terapi yang sangat berpengaruh dalam menjaga aspek rohani dan jasmani agar senantiasa berkeadaan sihat dan afiat. Ibid, hlm. 52-53 dan Jalaludin al-Suyūṭī, Muḥammad Ibrahīm Salim, *al-Quran sang Penyembuh: Terapi Melalui Keagungan Ayat-Ayat Suci al-Quran*, hlm. 16-22.

University of Malaya

Secara psikologi, menerusi rasa kecintaan yang mendalam kepada Allah SWT (*ḥubb Allāh*) maka akan berkembang penghayatan akan kehadiran Allah SWT dalam setiap gerak geri kehidupan. Selain tanpa merasa hidup sendirian di dunia kerana ada Dhat yang Maha Mendengar atas segala kesusahan yang dihadapi. Ketenangan dari zikrullah akan menghasilkan kesan relaksasi yang bermakna bagi seseorang yang menjalani proses penyembuhan dan antara tahap-tahap yang perlu diperhatikan antaranya adalah seperti berikut:

(1) Tahap kesedaran sebagai hamba[106]

Inti dari terapi di tahap ini adalah membangkitkan kesedaran. Kesedaran terhadap rasa kehambaan dan kesedaran akan kelemahan sebagai manusia. Bentuk kesedaran ini akan membawa seseorang yang berdoa berada dalam keadaan merasakan dirinya lemah dan insaf.[107] Tanpa adanya kesedaran akan kelemahan diri ini maka kesungguhan dalam berzikir dan berdoa sukar dicapai. Hakikat berzikir dan berdoa adalah mengingati dan meminta dan yang meminta tentu kedudukannya harus lebih rendah (hamba) daripada yang diminta (Allah SWT). Oleh itu, sebelum seseorang berdoa sebaik-baiknya merendahkan diri di hadapan Allah SWT.[108]

Bentuk kesedaran diri ini dapat dilakukan dengan melihat kepada penciptaan diri sendiri. Muncul rasa kesedaran diri apabila melihat penciptaan jantung yang berdegup namun bukan kita yang menggerakkan, darah yang mengalir tatapi bukan atas kehendak diri sendiri dan sebagainya. Dalam konteks menangani masalah atau penyakit, lahir rasa kesedaran diri apabila melihat masalah yang sedang dihadapi. Ketidakberdayaan dan

---

[106] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 9.

[107] Ibid, hlm. 62. Lihat juga, Jalaludin al-Suyūṭī, Muḥammad Ibrahīm Salim, *al-Quran sang Penyembuh: Terapi Melalui Keagungan Ayat-Ayat Suci al-Quran*, hlm. 11-15.

[108] Rujuk surah al-A'rāf, 7: 55 dan 205. Lihat *al-Jawāb al-Kāfi li Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, hlm. 9. Lihat juga Muhammad Khalaf Yusuf, (2007), *al-Syifaa Ubat Penyejuk Jiwa*, Jasmine Enterprise, Kuala Lumpur, hlm. 7-32, turut membincangkan tentang pengaruh doa, metode dan syarat serta kemampuannya sebagai penangkal kejahatan dan bala.

University of Malaya

ketidakmampuan mengatasi hal tersebut diserlahkan dengan rasa penuh kesedaran diri. Natijahnya, sehingga dapat melahirkan sikap menerima dan pasrah hanya semata-mata kepada Allah SWT.[109] Pada tahap ini seseorang juga disedarkan tentang gangguan kejiwaan atau penyakit yang dialami. Penyakit tersebut bukan ditolak, namun diterima sebagai sebahagian dari ujian terhadap diri dan memohon serta berharap hanya kepada Allah SWT supaya disembuhkan.[110]

(2) Tahap keyakinan jitu terhadap kekuasaan Allah SWT[111]

Keyakinan jitu terhadap kebesaran dan kasih sayang Allah SWT adalah langkah pengisian seterusnya yang perlu dilakukan setelah menyedari akan segala kelemahan diri dan tidak berdaya lagi. Bagi yang menderita sakit dengan sepenuh hati perlu meyakini bahawa Allah SWT Maha Penyembuh. Jelasnya, di tahap ini akan timbul rasa kesedaran tentang hakikat sakit yang dideritai berasal dari Allah SWT dan hanya Dia sahaja secara mutlak yang akan menyembuhkan.[112] Kesedaran akan kekuasaan Allah SWT ini juga dapat dilakukan dengan menghayati kehebatan dan keagunganNYa menghidupkan dan mentadbir segala sesuatu.[113]

Tahap ini juga dapat meningkatkan keyakinan kepada Allah SWT atas kemahuan dan kehendakNya sahaja yang boleh menyembuhkan. Bagaimamana seseorang dapat berdoa untuk sembuh jika dirinya sendiri tidak mengenal atau meyakini bahawa

---

[109] Sehubungan kenyataan ini, Ibn Qayyim menjelaskannya dalam huraian berkaitan hadis '*sayyid al-Istighfār*' tentang pengakuan terhadap segala kurnia dan menyingkap kelemahan diri serta amal yang dilakukan. Lihat *al-Wābil al- Sayyib min al-Kalim al-Toyyib,* hlm. 9. Hadis diriwayatkan dalam Sahih al-Bukhāri, Kitāb al-Da'awāt, Bāb Afdal al-Istighfār, no hadis 8531, Sunan Abi Dāwud, , Kitāb al-Ādab, Bāb Mā Yaqul Idhā Asbaha, no hadis 4408, Sunan al-Tirmidhi, Kitāb al-Da'awāt 'an Rasulillāh s.a.w., no hadis 3315, Sunan al-Nasā'i, Kitāb al-Isti'ādhah, Bāb al-Isti'ādhah min Sharr Mā Sana'a, no hadis 5427, Sunan Ibn Mājah, Kitāb al-Du'ā', Bāb Mā Yad'u bihi al-Rajul Idhā Asbaha wa Idhā Amsa, no hadis 3862, dan Musnad Imām Ahmad, Hadith Buraidah al-Aslami r.hu, no hadis 21935. Hadis adalah hasan sahih.

[110] Ibn Qayyim menyatakan tentang kepentingan asas penerimaan, permohonan dan pengharapan ini ketika berdoa sangat mempengaruhi keberhasilan sesuatu yang dihajati. Lihat, *al-Jawāb al-Kāfi li Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, cet. 2, Dār al-Rayyān li al-Turath, al-Qāherah, hlm. 5-6 dan 42.

[111] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Sayyib min al-Kalim al-Toyyib,* hlm. 10.

[112] Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 12-13 dan *al-Wābil al- Sayyib min al-Kalim al-Toyyib,* hlm. 52-53 dan 58-60.

[113] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*, jld 1, hlm 212 -213.

University of Malaya

penyembuh tidak dapat menyembuhkan. Keyakinan juga merupakan syarat utama dari sesuatu doa kerana Allah SWT dalam prasangka hambaNya. Setiap hamba yang bersangka baik terhadap Allah SWT maka Dia berada dalam prasangka baik hambaNya, demikian pula sebaliknya.[114] Kegagalan utama terhadap jawapan Allah SWT atas setiap doa yang di tujukan kepadaNya adalah kerana faktor keraguan ini. Seringkali ketika berdoa namun hati mengatakan "dikabulkan atau tidak" atau mengatakan "mudah-mudahan dikabulkan". Ungkapan ini difahami dengan maksud tidak ingin mendahului Allah SWT namun sebenarnya ia adalah ungkapan yang meragukan keyakinan terhadap kemakbulan doa yang diminta.[115] Sehubungan ini, hadis diriwayatkan oleh Anas r.hu. bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

إِذَا دَعَا أَحَدُكُمْ فَلْيَعْزِمْ فِي الدُّعَاءِ وَلَا يَقُلْ اللَّهُمَّ إِنْ شِئْتَ فَأَعْطِنِي فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا مُسْتَكْرِهَ لَهُ

Maksud: "*Apabila seseorang di antara kamu berdoa maka bersungguh-sungguhlah dalam permohonan doanya. Janganlah memohon dengan ucapan Ya Allah jika sekiranya Engkau menghendaki maka kurniakanlah, maka sesunggunhnya Allah Azza wa Jalla tidak mengabulinya*"[116]

(3) Tahap komunikasi

Setelah mampu melahirkan rasa kesedaran akan kelemahan diri terhadap penyakit yang dialami dan menyedari hakikat kebesaran Allah SWT, maka tahap seterusnya adalah berkomunikasi dengan Allah SWT sebagai bahagian penting dari proses terapi zikir dan doa. Tahap komunikasi ini dapat dirasakan dalam bentuk:

---

[114] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Jawāb al-Kāfi li Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, hlm. 5-6.

[115] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa al-Dawā,* hlm. 11-12 dan *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 101. Terdapat perbezaan antara mendahului kehendak Allah SWT dengan keyakinan yang ditujukan kepadaNya. Jika mendahului biasanya menggunakan kata seharusnya begini, harus begini, tapi jika yakin kita optimis akan kehendak Allah SWT dan tidak masuk pada kehendakNya. Sebagai contoh bila kita berdoa ya Allah hilangkan kesedihan hati saya maka kita yakin kepada Allah SWT bahawa Dia memberikan kesembuhan. Hal yang penting juga adalah afirmasi terhadap doa yang kita panjatkan kalau berdoa harus yakin dikabulkan tidak ada alasan lain untuk tidak yakin selain dikabulkan. Sebab Allah SWT akan mengabulkan apa yang kita yakini daripada apa yang kita baca dalam doa kita. Lihat juga, (1988), *al-Jawāb al-Kāfī lī Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfī*, hlm. 8-9 dan 41-42.

[116] Hadis riwayat Ahmad, *Musnad*, dalam Bāqi Musnad al-Mukthirin, Bab Musnad Anas bin Mālik r.huma, no hadis 11542.

University of Malaya

(i) Langkah permulaan dengan mengungkap pengakuan terhadap segala kesalahan diri dan dosa yang dilakukan dengan taubat nasuha. Menerusi hati yang bersih maka akan terjalin hubungan hati dan kasih murni (*maḥabbah*) yang lebih jernih dengan Allah SWT.[117]

(ii) Tahap mengungkap curahan hati dalam kedudukan hati yang begitu dekat dan tiada sesuatu pun yang terselindung. Segalanya diungkap dengan penuh kejujuran kepada Allah dari sesuatu yang dirasai, difikiri dan dibimbangi.[118] Tahap ini jika dilakukan dengan benar sudah merupakan terapi terhadap jiwa. Seumpama halnya seorang pesakit yang mencurahkan segala rasa hatinya, kemudian didengar oleh pakar psikologi dengan penuh penerimaan dan rasa penuh kasih sayangnya. Menzahirkan kegundahan hati dan kegelisahan yang dialami, memberi kesan yang mendalam untuk bebas dari segala permasalahan diri. Dalam konteks ini, perlu menyerahkan segala kegalauan hati kepada Allah SWT. Selain itu dengan pengungkapan jujur yang dilakukan akan menumbuhkan rasa semakin dekat kepada Allah SWT.[119]

(iii) Permohonan menerusi zikir dan doa kesembuhan terhadap sesuatu yang dialami. Tahap ini perlu disertai dengan rasa kerendahan hati dan kebergantungan sepenuhnya hanya kepada Allah SWT. Kedudukan hamba yang berzikir dan berdoa hanya diberi hak untuk meyakini bahawa segala permohonan dikabulkan. Sebaliknya pula, bukan zikir dan doa yang terkandung di dalamnya unsur-unsur memaksa Allah SWT mengabulkan permintaannya. Ketentuan adalah hak Allah

---

[117] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 8-9 dan 15, *al-Jawāb al-Kāfi lī Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, hlm. 9 dan 46. Jelas beliau, perlu diketahui bahawa dosa dan maksiat itu memudharatkan dan pasti mengenai hati seumpama racun di dalam tubuh badan. Kedudukan bahayanya yang berbagai peringkat bergantung kepada kadar kekuatan dan kemampuan racun tersebut. Kejahatan dan penyakit di dunia dan akhirat berlaku adalah disebabkan pengaruh dosa dan maksiat.

[118] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Jawāb al-Kāfi li Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, hlm. 42, *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 23.

[119] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Sayyib min al-Kalim al-Toyyib*, hlm. 9 dan 118.

University of Malaya

SWT, namun meminta dengan penuh kesungguhan dan yakin dimakbulkan itu sebagai hak yang layak dimiliki oleh seorang hamba kepada Allah SWT.[120]

(4) Tahap mengharap dan menyakini permohonan dimakbulkan[121]

Tahap menunggu dan diam tenang namun hati tetap melakukan permohonan kepada Allah SWT. Doa merupakan bentuk komunikasi antara yang meminta dan yang memberi.[122] Ketika proses permintaan sudah disampaikan maka proses pemberian (dijawab doanya) harus ditunggu kerana pemberian atau dijawab itu bersifat langsung. Syarat untuk dapat menerima jawapan ini adalah dengan sikap rendah diri, terbuka dan tenang (tidak tergesa gesa).[123] Sikap ini akan dapat menangkap kalam Allah SWT (jawapan doa) yang tidak berbentuk ucapan tidak berbentuk huruf tapi berbentuk pemahaman, pencerahan, ilham (*enlightment*) atau berbentuk perubahan perubahan emosi tidak tenang menjadi tenang dan sedih menjadi hilang kesedihannya.[124]

Tahap ini merupakan tahap respon yang diberikan oleh Allah SWT kepada hambaNya yang berdoa sebagai jawapan doa yang diminta. Tahap ini juga disertai dengan sikap pasrah secara sempurna kepada Allah SWT mengikuti apa pun jua kehendakNya, bahkan sikap ini akan dapat menangkap secara langsung jawapan daripada Allah SWT.[125]

---

[120] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa al-Dawā,* hlm. 11-12, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 101 dan *al-Jawāb al-Kāfi li Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, hlm. 8-9, 15 dan 41-42. Rujuk juga hadis riwayat Ahmad, *Musnad*, dalam Bāqi Musnad al-Mukthirin, Bab Musnad Anas bin Mālik r.huma, no hadis 11542.

[121] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Jawāb al-Kāfi li Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, hlm. 5-8, 9 dan 13. Ibn Qayyim memetik hadis dalam Mustadrak al-Hākim, diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.hu, bahawa Nabi s.a.w. bersabda yang bermaksud: "*Berdoalah kamu kepada Allah dalam keadaan sepenuh keyakinan bahawa permohonan doa dikabulkan*" Lihat juga, *al-Wābil al- Sayyib min al-Kalim al-Toyyib,* hlm. 23.

[122] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Igāthat al-Lahfān Min Maṣāyid al-Syaitān*, jld. 2, hlm. 131, *al-Jawāb al-Kāfi li Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, hlm. 6, 9 dan 13,

[123] Ibn Qayyim menjelaskan dalam *al-Jawāb al-Kāfi li Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, hlm. 9; وإذا جمع مع الدعاء حضور القلب وجمعيته بكليته على المطلوب، وصادف وقتا من أوقات الإجابة، وصادف خشوعا في القلب، وانكسارا بين يدي الرب، وذلا له وتضرعا ورقة

[124] Rujukan temubual bersama Miftahul Amani bin Zahari (Pengamal Perubatan) RT 009 RW 002 Pusat Rawatan Desa Langgen, Adiwera, Kecamatan Talang, Tegal, Jawa Tengah, Indonesia pada 21-22 April 2015.

[125] Ibid dan lihat juga *al-Jawāb al-Kāfi li Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, hlm. 15-16.

University of Malaya

(b) Panduan proses terapi zikrullah dan doa

Beberapa asas yang dapat dijadikan panduan dalam proses terapi zikrullah dan doa[126] menurut Ibn Qayyim seperti berikut:

(1) Tanamkan niat dalam diri,[127] bagi pesakit minta disembuhkan Allah SWT.

(2) Tenangkan diri[128] dan seluruh anggota tubuh bermula daripada kaki hingga kepala, sebaliknya elakkan daripada keadaan yang akan menyebabkan boleh berlaku ketegangan otot.[129]

(3) Sedari keluhan yang dirasakan, amati keluhan itu kemudian ikuti dengan kesedaran yang tulus bahawa kita hamba yang lemah, tidak berdaya dan tidak memiliki kemampuan apa pun.

(4) Sedari kebesaran Allah SWT dengan mensyukuri dan menghargai kehebataan daripada segala penciptaan dan kurniaanNya. Dia Allah SWT yang menghidupkan dan yang mematikan, juga hanya Dia sahaja yang menurunkan sakit dan memberi sembuh.

(5) Ungkapkan seluruh keluhan yang dirasakan hanya ditujukan kepada Allah SWT dan memohon kesembuhan hanya kepadaNya.[130]

---

[126] Muhammad Khalaf Yusuf, *al-Syifaa Ubat Penyejuk Jiwa*, hlm. 7-32, turut membincangkan tentang pengaruh doa, metode dan syarat, kemampuannya sebagai benteng pertahanan daripada pengaruh kejahatan dan bala serta halangan doa dimakbulkan.

[127] Jelas beliau: "*sesungguhnya kebaikan amal perbuatan dan tindakan sesuai dengan ketulusan niat dan matlamat yang hendak dicapai. Oleh itu, seluruh amalan akan menepati niat, tujuan dan kehendak setiap amalan yang hendak dilakukan*." Sehubungan ini, pengkaji berpandangan bahawa amat perlu bagi pesakit, tanamkan niat dengan rasa penuh kesedaran dan keyakinan Allah SWT akan memberi kesembuhan. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Igāthat al-Lahfān Min Maṣāyid al-Syaitān*, jld. 2, hlm. 131.

[128] Bagi jiwa yang tenang (*mutma'innah*) menurut Ibn Qayyim akan sentiasa kembali kepada Tuhannya. Suatu keadaan bagi sesiapa yang memiliki hak menikmati kemanisan iman. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Igāthat al-Lahfān Min Maṣāyid al-Syaitān*, jld. 2, hlm. 196-197.

[129] Nilai ketenangan dalam diri dan rohani yang mampu diwujudkan akan mempengaruhi tindakan jasmani.

[130] Panduan bagi langkah 3, 4 dan 5 terkandung huraiannya dalam kenyataan ringkas Ibn Qayyim, ujar beliau: "وإذا جمع مع الدعاء حضور القلب وجمعيته بكليته على المطلوب، وصادف وقتا من أوقات الإجابة، وصادف خشوعا في القلب، وانكسارا بين يدي الرب، وذلا له وتضرعا ورقة، ثم قدم بين يدي حاجاته التوبة والإستغفار، ثم دخل على الله، وألح عليه في المسألة وتملقه، ودعاه رغبة ورهبة. الخ"

Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Jawāb al-Kāfi li Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, hlm. 9 dan 13.

University of Malaya

(6) Tetap berkeadaan tenang dan masih lagi terus meneruskan memohon kepada Allah SWT dengan peningkatan tahap keyakinan.

(7) Pasrah sepenuhnya kepada Allah SWT disertai keyakinan yang jitu bahawa Allah SWT pasti menjawab terhadap zikir dan doa yang dipohon.[131]

(8) Menunggu jawapan menerusi zikir dan doa, berkeadaan diam dan tenang namun tetap ingat dan peka serta terus bermohon kepada Allah SWT.[132]

Proses yang tersebut sebagai suatu keperluan yang perlu dihayati dan disebatikan dalam setiap diri hamba yang memohon sesuatu hajat dan sebagainya. Implimentasi dan aplikasinya perlu dilakukan sama ada bagi pihak pengamal perubatan mahupun pesakit dan teori praktikalnya dijelaskan menerusi metode terapi *al-ruqyah* dan *al.ḥijāmah* dalam perbincangan selanjutnya.

5.3.3.2 Terapi amalan solat yang khusyū‘

Solat adalah salah satu metode terapi penjagaan kesihatan yang sangat berkesan mencakupi aspek jasmani dan rohani. Pendekatan terapi menerusi solat perlu berteraskan kepada asas kefahaman dan keyakinan serta ilmu yang benar. Melaluinya dapat memberikan kesan yang baik untuk kesihatan aspek rohani dan jasmani. Namun, kesan tersebut berdasarkan kepada tahap kekhusyukan dan kemampuan seseorang untuk menghadirkan hati ketika dan sesudah melaksanakannya.[133]

---

[131] Panduan bagi langkah 6 dan 7 terkandung huraiannya dalam kenyataan ringkas Ibn Qayyim:
"وألح عليه في المسألة وتملقه، ودعاه رغبة ورهبة، وتوسل إليه بأسمائه وصفاته وتوحيده وقدم بين يدي دعائه صدقة، فإن هذا الدعاء لا يكاد يرد أبدا، ولا سيما إن صادف الأدعية التي أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنها مظنة الإجابة، أو أنها متضمنة للاسم الأعظم". Ibid, lihat juga *al-Jawāb al-Kāfi li Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, hlm. 9 dan 13.

[132] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Sayyib min al-Kalim al-Toyyib*, hlm. 65-68, Dr Moh. Sholeh Imam Musbikin, (2005), *Agama Sebagai Terapi: Telaah Menuju Ilmu Kedoktoran Holistik*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, hlm. 139-140.

[133] Dr Moh. Sholeh Imam Musbikin, *Agama Sebagai Terapi: Telaah Menuju Ilmu Kedoktoran Holistik*, Beliau menjelaskan secara ilmiah dan saintifik bagaiman solat yang ikhlas dan khusyū‘ bertindak sebagai terapi untuk menjaga kesihatan dan rawatan aspek jasmani dan rohani, hlm. 185-192 dan 230-240.

University of Malaya

(a) Metode terapi solat

Gesaan al-Quran supaya meminta bantuan menerusi amalan solat membuktikan kedudukannya sebagai suatu metode terapi yang terbaik.[134] Amalan ini turut dihubungkan dengan sifat beriman, sabar,[135] khusyū‘,[136] taqwa dan anugerah rezeki.[137] Selain daripada memperolehi ketenteraman dan ketenangan, amalan ini turut bertindak sebagai wahana penyembuhan berkesan sama ada penyakit berkaitan rohani mahupun jasmani. Sehubungan ini, Ibn Qayyim mengemukakan beberapa langkah yang perlu dihayati dan ditekuni ketika melakukan ibadah solat antaranya;

(1) Kehadiran hati

Sehubungan kedudukan bagi yang melaksanakan ibadah solat maka kesempurnaannya diukur menerusi keupayaan untuk menghadirkan hati sepenuhnya menghadap Allah SWT. Hal ini dijelaskan Ibn Qayyim ketika menghuraikan hadis larangan daripada berpaling (*iltifāt*) ketika mendirikan solat:

> "وآمركم بالصلاة، فإذا صليتم، فلا تلتفتوا فإن الله ينصب وجهه لوجه عبده في صلاته ما لم يلتفت"
>
> Maksudnya: *“Dan aku memerintahkan kamu untuk solat, jika kamu solat maka janganlah kamu berpaling kerana sesungguhnya Allah menghadapkan wajahNya kewajah hamba tersebut dalam solat selama dia tidak berpaling”*.[138]

---

[134] Menjelaskan hal ini, tambah Ibn Qayyim bahawa menerusi “amalan solat menambah rezeki, memelihara kesihatan, menghilangkan gangguan, menolak penyakit, memperteguh hati, menyerikan wajah, menenangkan jiwa, menghilangkan kemalasan, memotivasikan organ tubuh, meningkatkan stamina, melapangkan dada, memberi suntikan zat pada rohani, menyinari hati, memelihara nikmat, menghilangkan bencana, membawa keberkatan, menjauhkan godaan syaitan dan mendekatkan diri kepada Allah yang Maha Pemurah.” Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Mā‘ād fi Hadyi Khair al-‘Ibād*, jld. 4, hlm. 332.

[135] Surah al-Baqarah, 2: 45 dan 153.

[136] Surah al-Baqarah, 2: 45.

[137] Surah Tāhā, 20: 123.

[138] Hadis diriwayatkan dalam *Musnad Ahmad*, Musnad al-Shāmiyyin, Hadis al-Hārith al-Ash‘ariy ‘an al-Nabiy s.a.w., no hadis 16542 dan 17132, dan Abu Muhammad al-Husaiyn bin Mas‘ūd al-Baghawiy, (1983), cet. 2, al-*Syarh al-Sunnah*, Bāb al-‘Itqi ‘alā al-Khidmah, Maktabah al-Islāmiyy, Beirut, tahqiq oleh Syu‘aib al-Arna’ut, jld. 10, hlm. 50. Sebuah athār dicatatkan oleh Ibn Qayyim, Allah SWT berfirman dalam hadis qudsi: “*Apakah kamu berpaling kepada yang lebih baik dari-Ku... ? kepada yang lebih baik dari-Ku?*”. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib,* hlm. 25.

University of Malaya

Beliau menjelaskan bahawa berpaling (*iltifāt*)[139] yang dilarang dalam solat ada dua keadaan iaitu; (i) berpaling hati dari Allah SWT kepada selainNya, dan (ii) berpaling pandangan mata. Kedua-dua hal tersebut dilarang sama sekali ketika mendirikan ibadah solat kerana Allah SWT senantiasa menghadap kepada hambaNya selama hamba tersebut menghadap kepadaNya. Ketika berpaling seseorang yang solat dengan hati ataupun pandangannya, maka Allah SWT juga akan berpaling darinya.[140] Sehubungan dengan ini, Nabi s.a.w. pernah ditanya tentang berpalingnya (*iltifāt*) seorang lelaki ketika menunaikan solat, maka beliau bersabda:

"اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد"

Maksud: *"Iltifāt merupakan pencurian yang dilakukan oleh syaitan dalam solat seseorang"*.[141]

Tidak sama nilainya orang yang solat seperti itu berbanding orang yang solat dengan hati yang hadir (*khusyū'*) menghadap Allah SWT. Hatinya diselebungi dengan mengagungkan Allah SWT ketika dia berdiri di hadapanNya.[142] Hatinya juga dipenuhi

---

[139] Perumpamaan orang yang berpaling (*iltifat*) dalam solatnya dengan pandangan ataupun hati sama seperti orang yang dipanggil oleh penguasa, kemudian dia berdiri di hadapan penguasa tersebut dan berbicara dengannya. Ketika sedang berbicara orang tersebut menoleh (berpaling) ke kiri dan ke kanan, hatinya tidak sedang bersama penguasa tersebut sehingga dia tidak memahami apa yang dibicarakan. Memahami situasi ini, apakah tindakan yang akan dilakukan oleh penguasa tersebut? Paling tidak penguasa tadi akan pergi meniggalkannya dalam keadaan marah, dan harga diri lelaki tadi menjadi hilang di hadapan penguasa tersebut. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib,* hlm. 25.

[140] Diriwayatkan bahawa seorang hamba tatkala berdiri untuk melaksanakan solat maka Allah SWT berfirman: angkat hijab (pembatas) antara Aku dengan hamba-Ku, namun tatkala ia berpaling maka Allah berfirman: turunkan hijab (kembali). Berpaling (*iltifāt*) di sini ditafsirkan dengan berpalingnya hati orang tersebut dari Allah SWT kepada selain-Nya, maka ketika dia berpaling kepada selain-Nya diturunkanlah hijab antara Dia dan hamba-Nya, ketika itulah syaitan datang dengan urusan dunia, dia memperlihatkan kepada orang tersebut godaan dunia di cermin (sehingga kelihatan nyata). Jadi ketika seorang hamba menghadap Allah SWT dengan hatinya dan dia tidak berpaling, maka syaitan tidak sanggup menghalangi antara hati tersebut dengan Allah SWT dan syaitan hanya akan masuk menyelinap ketika ada hijab. Ketika hamba tersebut kembali kepada Allah SWT dan menghadirkan hatinya maka syaitan akan lari, jika dia berpaling lagi dari Allah SWT maka syaitan akan datang kembali. Demikian seterusnya antara hamba dan syaitan selama dalam solat. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib,* hlm. 25-26.

[141] Hadis dikeluarkan oleh al-Bukhāri, *Sahih*, Kitāb al-Ādhān, Bāb al-Iltifāt fi al-Solāt, jld. 2. hlm. 194 dan Abu Dawud dalam Kitāb al-Solāh, Bāb al-Iltifāt fi al-Solāh, no hadis 910 dan al-Tirmidhi, dalam Kitāb al-Solāh, Bāb Mā Jā' fi al-Iltifāt fi al-Solāt, no hadis 590 dan al-Nasā'i, dalam Kitāb al-Sahw, Bāb al-Tashdid fi al-Iltifāt fi al-Solāt hadith daripada 'Āishah r.ha dan Ahmad, *Musnad Ahmad*, jld.6, hlm. 7.

[142] Khusyu' dalam solat dijanjikan Allah SWT segala doa dikabulkan dengan syarat segera melakukan perbuatan-perbutan yang baik. Di samping itu, perlu berdoa dengan penuh kesungguhan dan harapan. Rujuk

University of Malaya

dengan rasa sungkam dan tunduk kepada Allah SWT, sebaliknya malu kepada Allah SWT ketika berpaling kepada selain-Nya.[143]

Seorang hamba apabila sudah berdiri untuk solat, maka syaitan akan gelisah kerana dia berdiri di tempat yang paling mulia dan paling dekat kepada Allah SWT yang sangat dibenci oleh syaitan. Maka syaitan berusaha semaksima mungkin untuk menghalanginya dan senantiasa menggoda, membuatnya berangan-angan dan lupa. Syaitan akan mengerahkan semua kemampuan yang dimilikinya sehingga seseorang itu meremehkan solat dan meninggalkannya. Jika gagal dalam usahanya, maka syaitan akan menjadi penghalang bagi hati ketika dalam solat dan mengingatkan dalam solat tersebut dengan berbagai persoalan yang terlupa sebelum solat. Berkemungkinan terlupa sesuatu hal atau lupa sesuatu yang sangat penting yang membuat dia berputus harap. Maka syaitan datang mengingatkannya ketika dia sedang solat, sehingga hatinya menjadi sibuk dan berpaling daripada menghadap Allah SWT. Berdiri di hadapan Allah SWT tidak dengan hatinya sehingga tidak akan mendapatkan kemuliaan dan kedekatan dengan Allah SWT sebagaimana orang yang melakukan solat dengan sepenuh hati. Solat dapat menghapuskan

---

surah al-Anbiyā', 21: 90. Prof. Dr. H. M. Amin Syukur M.A. dan Dra. Hj. Fatimah Usman M.Si., *Terapi Hati*, hlm. 80-94.

[143] Sungguh sangat jauh perbezaan di antara solat kedua-dua orang tersebut sebagaimana dikatakan oleh Hassan bin 'Atiyah dalam catatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Beliau menjelaskankan bahawa; "Dua orang lelaki sama-sama melakukan solat tetapi nilai keduanya sangat jauh berbeza sebagaimana perbezaan antara langit dan bumi. Ini disebabkan salah seorang antara mereka solat dengan hati yang *khusyu'* menghadap Allah SWT, sementara hati yang satunya lagi lupa dan lalai. Seseorang apabila menghadap makhluk lain dan antara mereka ada penghalang (*hijāb*) maka itu tidaklah dinamakan menghadapNya. Juga tidak dikatakan mendekatinya, apalagi kalau itu dilakukan terhadap Penciptanya. Apabila seseorang menghadap kepada Allah SWT sementara antara dia dan Allah SWT terdapat penghalang berupa hawa nafsu dan was-was (godaan), jiwanya sibuk dan penuh dengan hawa nafsu dan was-was tersebut, bagaimana mungkin ia dikatakan menghadap Allah SWT walhal dia dipermainkan oleh godaan dan bermacam fikiran yang membawanya ke sana sini." Lihat Ibn Hibbān menyebut dalam *Masyahir Atbā' al-tābi'in bi al-Shām* bahawa Hassan bin 'Athiyah termasuk ulama yang paling mulia di zamannya dari segi keterpercayaannya (*thiqahan*), keprofesionalannya, keutamaan dan kebaikannya. Lihat kitab *Masyāhir Ulamā' al-Amsar,* no. 1433. Athār ini diriwayatkan oleh Abdullah bin al-Mubārak dalam kitab *al-Zuhd wa al-Raqā'iq*. Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 25-26.

kesalahan-kesalahan yang pernah dilakukan jika ia dilakukan dengan sempurna, *khusyū'* dan berdiri di hadapan Allah SWT dengan sepenuh hati.[144]

(2) Ketenteraman dan ketenangan jiwa[145]

Ketika seseorang sudah mampu menghindari godaan syaitan, maka dia akan merasakan keringanan dalam dirinya seolah-olah dia telah meletakkan beban berat yang dipikulnya. Bahangnya semangat dan ketenangan itu akan dapat dirasakan sehingga ia berharap untuk tidak selesai dari solat tersebut. Ketika ini, solat telah menjadi harapannya, kenikmatan jiwanya, syurga hatinya, waktu dan tempat kerehatan dari kesibukan duniawinya. Seterusnya akan lahir perasaan dirinya berada dalam penjara dan kesempitan dunia sehingga dengan melaksanakan solat hati menjadi semakin tenteram menerusi hakikat solat tersebut. Orang-orang yang cinta dengan solat akan mengatakan : "mari kita solat sehingga kita dapat merasakan ketenteraman dengan solat tersebut", sebagaimana ucapan Nabi s.a.w.:

يا بلال أرحنا بالصلاة

Maksud: "*Wahai Bilal, tenteramkanlah kami dengan Solat* ".[146]

Bahkan Nabi s.a.w. bersabda :

جُعلت قرة عيني في الصلاة

Maksud: " *Ketenteramanku diciptakan dalam solat.* "[147]

---

[144] Tahap-tahap untuk mencapai khusyu' dalam solat antaranya: (1) Merehatkan badan , fikiran dan perasaan (2) Menghubungkan rohani (berkomunikasi) dengan Allah SWT (3) Kesedaran diri untuk bertemu Allah (3) Mengawal kesedaran diri dan rohani (5) Melepaskan fikiran dan perasaan. Prof. Dr. H. M. Amin Syukur M.A. dan Dra. Hj. Fatimah Usman M.Si., *Terapi Hati*, hlm. 88-91.

[145] Indikator khusyu' dalam solat apabila; (1) dapat merasakan ketenteraman dan ketenangan semasa dan sesudahnya melaksanakannya kerana mengingatiNya hati akak tenteram dan tenang. Rujuk surah Tāhā, 20:14 (2) kelapangan dada dan keterbukaan hati atau jiwa yang pasrah. Hati dan jiwa adalah yang paling sensitif menanggapi ransangan dari luar. Ia dapat berfungsi sebagai mata dan telinga sekaligus. Rujuk surah al-Ra'd, 13: 28, al-Fath, 48: 4, al-'Ādiyāt, 10: 11, al-Nās, 114: 5 dan al-An'ām: 6: 125. (3) Menangis ketika bersujud dsebabkan pertemuannya dengan Allah SWT sehingga menggetarkan jiwanya. Surahal-Isrā', 17: 109. Prof. Dr. H. M. Amin Syukur M.A. dan Dra. Hj. Fatimah Usman M.Si., *Terapi Hati*, hlm. 92-94.

[146] Hadis dikeluarkan oleh Imam Ahmad, *Musnad*, jld. 5, hlm. 364 dan 371 dan Abu Dawud, *Sunan Abi Dāwud*, dalam al-Adāb Bāb Solāt al-'Atamah dan sanadnya hasan juga disahihkan oleh Syeikh al-Bāni.

[147] Hadis dikeluarkan oleh Imam Ahmad, Munad Ahmad, jld. 3, hlm. 128, 199 dan 285 serta al-Nasā'i, dalam 'Ashirat al-Nisā' Bāb Hubb al-Nisā' dan sanadnya adalah hasan juga disahihkan oleh Sheikh al-Bāni.

University of Malaya

Seandainya ketenteraman itu diperolehi menerusi amalan solat maka sebaliknya, bagaimana pula ketenteram dapat diperolehi tanpa solat, apatah lagi hingga ke peringkat sanggup untuk meninggalkannya. Solat bagi yang mampu menghadirkan hatinya akan naik menuju Allah SWT kerana ia mempunyai cahaya dan bukti sehingga diterima oleh Allah SWT."[148]

(3) Menghindari kelalaian ketika mendirikan solat

Adapun solat yang dalam keadaan lalai iaitu; tidak melaksanakan bagaimana selayaknya dan tidak khusyu' ketika melakukannya. Maka solat itu akan dilipat sebagaimana dilipatnya kain yang sudah lusuh lalu dipukulkan kepada orang tersebut.[149] Solat dan amalan akan makbul (diterima Allah SWT) apabila ia dilakukan dengan cara yang sesuai dengan kehendak dan kebesaran Allah SWT.[150] Jika dilakukan dengan benar dan layak maka pasti akan diterimaNya. Oleh itu, amalan yang makbul (diterima di sisi Allah SWT) mempunyai dua tuntutan iaitu:

(i) Solat dan amalan lain yang dilakukan seorang hamba dengan sepenuh hati kepada Allah SWT akan senantiasa ingat (*zikir*) kepadaNya. [151]Amalan tersebut akan dibawa di hadapan Allah SWT dan kemudiannya memandang amalan tersebut. Sekiranya Allah SWT melihat amalan tersebut dilakukan dengan ikhlas, mengharapkan redhaNya, timbul dari hati yang selamat (bersih), ikhlas dan cinta

---

[148] Bahkan solat itu akan berbicara: "*Allah SWT akan menjagamu sebagaimana kamu menjagaku*." Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 26.

[149] Ibid, kemudian (solat) berbicara yang bermaksud: "*Allah SWT akan menyia-nyiakanmu sebagaimana kamu menyia-nyiakanku*."

[150] "Makna solat yang mendalam, hanya dapat dirasakan manfaatnya bila dilakukan sesuai syariatNya, ertinya dengan segenap tubuh dan jiwanya" Mustamir Pedak, (2011), *Terapi Ibadah: Pengobatan Berbagai Penyakit Dengan Rukun Islam*, Dahara Prize, Semarang, hlm. 98 dan Sagiran, (2007), *Mukjizat gerakan Solat*, Qultum Media, Jakarta, hlm. 50. "Solat merupakan suatu praktikal ibadah yang melibatkan seluruh potensi manusia sama ada fizikal, batin, mahupun spiritual yang sangat singgi nilainya." Syaikh Gulam Moinuddin, (2000), *The Book of Sufi Healing*, terj. Ary Rahmat, Yayasan Bentang Budaya, Jogjakarta, hlm. 97 dan Mustamir Pedak, *Terapi Ibadah: Pengobatan Berbagai Penyakit Dengan Rukun Islam*, hlm. 97.

[151] Ujar Ibn Qayyim bahawa solat itu sebagai tali penghubung antara hamba dengan Penciptanya. Selain itu, akan dibuka baginya pelbagai pintu kebaikan dan dijauhkan daripada segala keburukan serta dilimpahkan kepadanya taufiq, keselatan, kesihatan, harta,kekayaan, lapang jiwa, nikmat, kegembiraan dan kesenangan serta segala sesuatu segera menghampirinya. Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Mā'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 209 dan 332.

University of Malaya

serta bertaqarrub kepadaNya, maka Allah SWT akan mencintai amalan tersebut, meredhai dan menerimanya.[152]

(ii) Solat dan amalan yang dilakukan kerana sekadar kebiasaan, dan dilakukan dengan lalai. Meskipun niatnya untuk ketaatan dan taqarrub kepada Allah SWT, anggota tubuhnya melakukan gerakan-gerakan ketaatan tetapi hatinya lalai dari mengingati Allah SWT. Ketika amalan tersebut diangkat menghadap Allah SWT, maka tidak diletakkan di hadapan-Nya, dan Allah SWT tidak memperhatikannya. Sebaliknya amalan tersebut langsung di letakkan di tempat catatan amal sehingga nanti ditampilkan pada hari kiamat. Allah SWT akan memberikan balasan sesuai dengan bahagian yang dikerjakan kerana mengharapkan redha-Nya. Sementara yang dikerjakan bukan kerana mengharapkan redha-Nya akan ditolak.[153]

Adapun balasan untuk yang pertama, Allah SWT redha dengan amalan tersebut, redha dengan cara dan taqarrub yang dilakukannya. Allah SWT akan meninggikan darjat dan memberi balasan tanpa batasan. Oleh itu, dapat diperhatikan bahawa terdapat perbezaan antara pendekatan amalan solat yang pertama berbanding kedua.

(4) Memahami tingkatan kualiti solat[154]

Menjelaskan kedudukan seseorang dalam melaksanakan tuntutan solat, Ibn Qayyim mengkategorikannya kepada lima tingkatan:

(i) Tingkatan orang-orang yang zalim terhadap dirinya, iaitu orang-orang yang tidak menyempurnakan wudhu'nya, waktunya, batasan-batasannya dan rukun-rukunnya.

---

[152] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib,* hlm. 26.
[153] Ibid, hlm. 26-27.
[154] Ibid, 27-28, Syaikh Gulam Moinuddin, *The Book of Sufi Healing*, hlm. 97, Mustamir Pedak, *Terapi Ibadah: Pengobatan Berbagai Penyakit Dengan Rukun Islam*, hlm. 97-144 dan Sagiran, *Mukjizat gerakan Solat*, hlm. 6-50.

University of Malaya

(ii) Orang yang menjaga waktu solatnya, batasan-batasannya, rukun-rukunnya dan wudhu'nya. Namun, tidak berusaha melepaskan dirinya dari godaan, sehingga hanyut dalam godaan dan berbagai macam fikiran yang timbul.

(iii) Orang yang menjaga batasan-batasan solat, rukun-rukunnya dan berusaha untuk melawan godaan dan pemikiran yang muncul. Akhirnya, terleka dan larut dalam usaha melawan syaitan supaya tidak mencuri dalam solatnya. Bererti kedudukannya berada dalam solat dan jihad.

(iv) Orang yang melaksanakan solat dengan menyempurnakan hak-haknya, rukun dan batasan-batasannya, hatinya larut menjaga batasan-batasan dan hak-hak solat tersebut sehingga tidak ada yang luput. Seluruh perhatiannya tercurah untuk mendirikan dan menyempurnakan solat sebagaimana mestinya. Kondisi hatinya larut dalam solat dan beribadah kepada Allah SWT.

(v) Orang yang melaksanakan solat seperti tingkatan keempat tadi. Di tingkatkan lagi dengan meletakkan hati sepenuhnya di hadapan Allah SWT. Hatinya melihat kepada Allah dan tetap mengawasi hatinya yang dipenuhi dengan rasa cinta dan keagungan Allah SWT. Seolah-olah dia melihat dan menyaksikan-Nya. Sudah hilang godaan-godaan darinya yang menjadi penghalang antara dia dengan Allah SWT. Amalan solat yang seperti ini dibanding dengan yang lainnya, jelas lebih utama sebagaimana perbezaan antara langit dan bumi, kerana dalam solatnya sibuk dengan Allah SWT dan tenteram bersama-Nya.[155]

[155] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭoyyib*, hlm. 27-28. Kedudukan seseorang di tingkat pertama akan mendapat *'iqāb*, yang kedua akan dihisab, yang ketiga (solatnya) jadi penghapus dosa-dosanya, yang ke empat mendapat balasan dan yang kelima menjadi orang yang akan dekat kepada Allah kerana menjadikan ketenteraman bersama Allah SWT dalam solatnya. Ketenteraman hati yang diperolehi dengan solat di dunia ini, maka akan tenteram juga di akhirat kerana dekat dengan Allah SWT. Orang yang tenteram hatinya bersama Allah SWT di dunia, maka hati-hati yang lain akan turut merasa tenteram. Sebaliknya orang yang tidak tenteram hatinya bersama Allah SWT maka jiwanya akan terpecah belah melalui dunia dengan penuh kerugian.

University of Malaya

Kemampuan untuk menghadirkan hati dalam solat dan menyibukkannya bersama dengan Allah SWT dapat dilaksanakan ketika sudah mampu menguasai syahwat dan hawa nafsunya. Sekiranya tidak maka hati akan dikuasai oleh syahwat dan dipenjara oleh nafsu. Ketika itu, syaitan akan mendapatkan tempat untuk duduk nyaman di dalam hatinya sehingga dengan mudah menggoda dengan was-was dan berbagai macam fikiran (dunia). Berkata Imam al-Nawawi; "Orang yang tidak menghendaki selain (redha) Allah SWT dan tidak menempuh selain jalan agama Islam serta tidak melakukan ibadah kecuali dengan apa yang sesuai dengan syariat. Justeru, tidak diragukan lagi bahawa yang memiliki sifat ini, nescaya kemanisan iman tidak akan masuk ke dalam hatinya sehingga dia mampu merasakan kemanisan dan kelazatan iman tersebut (secara nyata)".[156]

Solat merupakan sarana seorang hamba melakukan pembaikan rohani terhadap Allah SWT. Menerusi pembaikan rohani tersebut diharapkan manusia mampu untuk menyusun dan memperbaiki kahidupan peribadi, keluarga dan sosial ke arah yang lebih positif. Namun, kehebatan ibadah solat yang Allah SWT anugerahkan kepada hambaNya tidak boleh dilakukan dengan sambil lewa. Malahan sesetegahnya merasakan sebagai bebanan yang berat dalam hidupnya. Walhal ia adalah terapi yang paling berkesan bagi yang menjaga kesihatan rohani mahupun jasmani, bahkan begitu juga bagi orang yang ditimpa musibah dan penyakit.

---

[156] Imām al-Nawawī, Syarh Shahih Muslim, jld. 2, hlm. 2. Sebagaimana kemanisan dan kelazatan iman ini dirasakan langsung oleh Rasulullah s.a.w. sehingga beliau s.a.w. menggambarkan ibadah solat sebagai sumber kesejukan dan kesenangan hati, dalam sabda beliau s.a.w. : " وجعلت قرة عيني في الصلاة" Maksudnya: "*Dan Allah menjadikan qurrat al-'ain bagiku pada waktu aku melaksanakan solat*" Makna *qurrat al-'ain* adalah sesuatu yang menyejukkan dan menyenangkan hati. Lihat Imām 'Ali al-Syaukāni, *Fatḥ al-Qadīr*, jld. 4, hlm. 129. Dalam hadis lain dikeluarkan oleh Abu Dāwud, *Sunan*, jld. 2, hlm. 715, dan Ahmad, *Musnad*, jld. 5, hlm. 364 dan disahihkan oleh Syeikh al-Albāni, Rasulullah s.a.w. bersabda kepada Bilal r.hu.: "Wahai Bilal, senangkanlah (hati) kami dengan (melaksanakan) solat".

University of Malaya

(b) Aspek penyembuhan rohani menerusi terapi solat

Memerihalkan peranan solat sebagai terapi penjagaan kesihatan dan penyembuhan penyakit berkaitan hati dan kejiwaan dapat dirujuk menerusi kenyataan Ibn Qayyim seperti berikut:

> وأما الصلاة، فشأنها في تفريح القلب وتقويته، وشرحه وابتهاجه ولذته أكبر شأن، وفيها من اتصل القلب والروح باللّه، وقلبه والتنعم بذكره، والابتهاج بمناجاته، والوقوف بين يديه، واستعمال جميع البدن وقواه وآلاته في عبوديته، واعطاء كل عضو حظه منها، واشتغاله عن التعلق بالخلق وملابستهم ومحاورتهم، وانجذاب قوي قلبه وجوارحه الي ربه وفاطره، وراحته من عدوه حالة الصلاة ما صارت به من الأدوية والمفرحات والأغذية التي لا تلائم إلا قلوب الصحيحة. وأما القلوب العليلة، فهي كالأبدان لا تناسبها إلا الأغذية الفاضلة.
>
> Maksud: "*Solat itu berperanan untuk melahirkan rasa kegembiraan di hati menguatkan, melapangkan dan menyuburkan jiwa. Namun hakikatnya dapat dirasakan apabila fungsi paling besar daripada tujuan mendirikan solat dapat direalisasikan iaitu; komunikasi hati dan jiwa kepada Allah SWT, merasakan kenikmatan apabila berzikir mengingatiNya, merasakan kegembiraan dengan bermunajat kepada-Nya. Ketika berdiri menghadap Allah SWT dalam keadaan menggunakan setiap anggota tubuh, kekuatan dan organ yang ada bertujuan untuk menghambakan diri kepada-Nya; iaitu dengan meletakkan setiap organ tubuh pada kedudukannya serta kesibukannya dengan solat hingga tidak lagi bergantung kepada sesama makhluk, bermesra dan berbual dengan mereka. Kekuatan hati dan setiap anggota tubuhnya hanya terdorong untuk mendekati Allah SWT dan Penciptanya. Kerehatan dari musuh-musuh hanyadapat dirasakan ketika mengerjakan solat. Kedudukan solat bagi mereka merupakan ubat sebenar-benarnya dan penghibur paling elok bahkan juga makanan paling sihat yang sesuai dengan keadaan hati mereka yang sihat. Adapun hati yang sakit seumpama badan yang sakit, maka tidak akan sesuai dengan makanan-makanan bagi yang sihat.*"[157]

Sebagaimana aspek penyembuhan yang tertera dalam kandungan teks, amalan solat sangat signifikan sebagai agen penyembuh dan metode terapi bagi penyakit-penyakit berkaitan

[157] Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Mā'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 209-210 dan 331-334, Abu al-Laith Nasr al-Din Muhammad bin Ahmad bin Ibrāhim al-Samarqandi, (1992), *Tanbih al-Ghāfilin*, Dār al-Fikr, Beirut, hlm. 133-135, Mustamir Pedak, *Terapi Ibadah: Pengobatan Berbagai Penyakit Dengan Rukun Islam*, hlm. 97-98 dan Prof. Dr. H. M. Amin Syukur M.A. dan Dra. Hj. Fatimah Usman M.Si., *Terapi Hati*, hlm. 79-94. Dr Moh. Sholeh Imam Musbikin, *Agama Sebagai Terapi: Telaah Menuju Ilmu Kedoktoran Holistik*. Beliau menjelaskan secara ilmiah dan saintifik bagaiman solat yang ikhlas dan khusyū' dan ibadah puasa menjadi terapi untuk menjaga kesihatan dan rawatan aspek rohani, hlm. 240-246.

University of Malaya

rohani. Namun, menggunakan metode amalan ibadah ini perlu dilihat dari dua aspek iaitu; luaran dan dalaman. Keperluan jasad perlu kepada roh tanpanya maka jasad tiada erti, daya dan upaya atau seakan mati. Begitu juga dengan amalan solat sekiranya tidak dijiwai seumpama jasad yang ketiadaan roh. Jiwa atau roh amalan solat perlu dicermati, ditekuni dan ditingkatkan agar bermanfaat bagi memelihara kesihatan rohani dan membangun fakulti-fakulti dalaman diri. Kemampuan dan ketenangan yang diperolehi menerusi kaedah ini dapat dijadikan sebagai metode terapi rawatan dan ubatan (penawar) untuk menangani pelbagai penyakit berkaitan hati dan gangguan kejiwaan.[158]

(c) Aspek penyembuhan jasmani menerusi terapi solat

Memerihalkan peranan solat sebagai terapi penjagaan kesihatan dan penyembuhan penyakit berkaitan aspek jasmani dapat dirujuk menerusi kenyataan Ibn Qayyim seperti berikut:

> فالصلاة من أكبر العون على تحصيل مصالح الدنيا والآخرة، ودفع مفاسد الدنيا والآخرة، وهي منهاة عن الإثم، ودافعة لأدواء القلوب، ومطردة للداء عن الجسد، ومنوّرة للقلب، ومبّيضة للوجه، ومنشّطة للجوارح والنفس، وجالبة للرزق، ودافعة للظلم، وناصرة للمظلوم، وقامعة لأخلاط الشهوات، وحافظة للنعمة، ودافعة للنّقمة، ومنزلة للرحمة، وكاشفة للغمّة، ونافعة من كثير من أوجاع البطن.
>
> Maksud: "*Solat sangat berperanan untuk mendapat pelbagai kebaikan dunia dan akhirat di samping itu juga berfungsi untuk menolak pelbagai kerosakkan. Solah boleh mencegah dari perbuatan dosa, mencegah penyakit hati serta menolak penyakit dari dalam dalam tubuh, menyinari hati dan mencerahkan wajah, menimbulkan semangat pada anggota tubuh dan jiwa manusia, mempermudahkan rezeki, menolak kezaliman, menolong orang yang dizalimi, mengurangi syahwat, menjaga nikmat, menolak bahaya, menurunkan rahmat, mencegah kegundahan serta berguna juga untuk mengubat pelbagai penyakit perut.*"[159]

---

[158] Prof. Dr. H. M. Amin Syukur M.A. dan Dra. Hj. Fatimah Usman M.Si., *Terapi Hati*, hlm. 79. Sehubungan ini, amalan solat perlu mencapai peningkatan kualiti, tahap keikhlasan dan kekhusyukannya. Pengkaji berpandangan bahawa peningkatan kualiti, keikhlasan dan kekhusyukan solat, tuntutan praktikalnya mencakupi amalan sebelum, ketika dan selepas mendirikannya. Hal ini bersesuaian dengan solat sebagai metode terapi penjagaan kesihatan, rawatan dan penyembuhan yang berkesan terhadap aspek penyakit rohani mahupun jasmani.

[159] Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Mā'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 209-210 dan , *al-Wābil al- Sayyib min al-Kalim al-Toyyib*, hlm. 16 dan 26. Lihat Dr Moh. Sholeh Imam Musbikin, *Agama*

University of Malaya

وقد روي ابن ماجه في ((سننه)) من حديث مجاهد، عن أبي هريرة قال: رآني رسول اللّه صلي اللّه عليه وسلّم وأنا نائم أشكو من وجع البطن، فقال لي: ((يا أبا هريرة أشكمت درد؟)) قال: قلت: نعم يا رسول اللّه، قال: ((قم فصلّ، فإن في الصلاة شفاء)). وقد روي هذا الحديث موقوفا علي أبي هريرة، وأنه هو الذي قال ذلك لمجاهد، وهو ؟أشبه. ومعني هذه اللفظة بالفارسي: أيوجعك بطنك؟

Maksud: *Hadis riwayat Ibn Majah dalam sunannya, menerusi hadis Mujahid, dari Abu Hurairah ia mengkhabarkan: "Rasulullah s.a.w. pernah melihatku ketika aku sedang sakit perut. Baginda s.a.w. bersabda: "Wahai Abu Hurairah! Adakah engkau sakit perut?"Abu Hurairah menjawab:"Betul, Wahai Rasulullah."Rasulullah bersabda:"Solatlah kerana solat itu mengandungi ubat.*"[160]

Kenyataan tentang solat sebagai terapi berkaitan aspek jasmani juga dapat diperhatikan menerusi respon Ibn Qayyim terhadap golongan zindik yang menolak akan terapi solat.

"فإن لم ينشرح صدر زنديق الأطباء بهذا العلاج، فيخاطب بصناعة الطب، ويقال له: الصلاة رياضة النفس والبدن جميعا، إذ كانت تشتمل عل ى حركات وأوضاع مختلفة من الإنتصاب، والركوع، والسجود، والتّورك، والإنتقالات وغيرها من الأوضاع التي يتحرّك معها أكثر المفاصل، وينغمز معها أكثر الأعضاء الباطنة، كالمعدة، والأمعاء، وسائر آلات النفس، والغذاء، فما ينكر أن يكون في هذه الحركات تقوية وتحليل للمواد، ولا سيما بواسطة قوة النفس وانشراحها في الصلاة، فتقوي الطبيعة، فيندفع الألم، ولكن داء الزندقة والإعراض عما جاءت به الرسل، والتعويض عنه بالإلحاد داء ليس له دواء إلا نار تلظَّى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذَّب وتولى "

Maksud: *Jika hati kalangan pakar perubatan kafir belum juga merasa puas dengan pendekatan terapi ini, maka perlu dijelaskan dengan kaedah bahasa perubatan: "sembahyang itu adalah senaman jiwa sekaligus senaman tubuh, sebab sembahyang dijelmakan dari pelbagai bentuk gerakan dan*

Sebagai Terapi: Telaah Menuju Ilmu Kedoktoran Holistik. Beliau menjelaskan secara ilmiah dan saintifik bagaiman solat yang ikhlas dan khusyū' bertindak sebagai terapi untuk menjaga kesihatan dan rawatan aspek jasmani, hlm. 185-192, 230-240 dan 246-261.

[160] Hadis ini diriwayatkan secara mauqūf dari Abū Hurairah r.hu. bahawa beliaulah yang melontarkan ucapan itu kepada Mujahid, dan bunyinya hampir sama. Beliau menggunakan istilah bahasa Parsi ketika bertanya: "Adakah engkau sakit perut?" أشكمت معناه البطن ودرد بمعنى وجع. Ibid, jld. 4, hlm. 210. Lihat juga, al-Hāfiẓ Shams al-Dīn al-Dhahabī Muhammad bin Ahmad bin Uthmān, (1996), *al-Ṭibb al-Nabawī*, Maktabah Nazār Muṣtafhā al-Bāz, Makkah al-Mukarramah, al-Mamlakah al-Ṣu'udiah al-Arabiah, hlm. 292-294.

senaman, berdiri tegak, rukuk, sujud, duduk bersimpuh, berpindah dari satu gerakan ke gerakan lain serta pelbagai aktiviti tubuh lainnya hingga semua persendian ikut bergerak, manakala setiap organ tubuh bahagian dalam turut berdenyut, seperti perut, usus, setiap organ pernafasan dan organ penghadaman. Tidak diragukan lagi bahawa semua gerakan itu berfungsi menguatkan tubuh dan melenyapkan pelbagai unsur berbahaya terutama sekali melalui pancaran tenaga jiwa dan ketenteraman hati ketika mengerjakan sembahyang, kerana dengan itu tubuh menurut adatnya menjadi kuat dan penyakit lari. Adapun penyakit kekafiran dan penyakit berpaling dari kebenaran yang diajarkan oleh para rasul lalu menggantinya dengan keyakinan atheisme adalah penyakit yang hanya mempunyai satu ubat, iaitu neraka yang marak menjulang, yang tidak akan menderita bakarannya melainkan orang yang sungguh celaka, yang telah mendustakan (kebenaran) dan berpaling ingkar."[161]

Senada dengan penegasan Ibn Qayyim tentang ketenangan dan ketenteraman jiwa yang diperolehi menerusi amalan ibadah solat sebagai suatu metode penyembuhan bagi penyakit jasmani dipersetujui oleh para ulama[162] dan ilmuwan.[163] Imām al-Dhahabī[164] ketika mengulas hadis "قم فصلّ، فإن في الصلاة شفاء" ujar beliau:

"Berkata ulama; terdapat dua faedah dalam hadis ini: (1) Nabi s.a.w. berbicara dalam bahasa Parsi (2) Ibadah solat dapat membebaskan penyakit berkaitan hati, perut dan penghadaman. Oleh yang demikian kerana tiga sebab iaitu: (1) Urusan ketuhanan kerana solat adalah ibadah (2) Urusan kemanusiaan kerana mendirikan solat akan memaling dan meredakan sakit, membangkitkan kekuatan yang melebihi sakit dan menawarkannya.[165] (3)

---

[161] Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Mā'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 210 dan al-Dhahabī, *al-Tibb al-Nabawi*, hlm. 292-294.

[162] Tegas Ibn Qayyim, amalan solat mengandungi kaedah menjaga kesihatan tubuh yang tidak boleh diragukan sama sekali. Gerakan solat dapat menyeimbang suhu tubuh dan menguatkan sendi dan otot-ototnya. Malah gerakan dalam solat paling bermanfaat bagi memperolehinya selain daripada dapat menjaga kesihatan iman dan mencapai kebahagian untuk dunia dan akhirat. Ibid, jld. 4, hlm. 245 dan *al-Jawāb al-Kāfi li Man Sa'ala 'an al-Dawā'i al-Shāfi*, hlm. 5-6. Lihat juga, Abu al-Laith Nasr al-Din Muhammad bin Ahmad bin Ibrāhim al-Samarqandi, *Tanbih al-Ghāfilin*, hlm. 133-136 dan Al-Dhahabī Muhammad bin Ahmad bin Uthmān, *al-Tibb al-Nabawi*, hlm. 292-294.

[163] Prof. Abdul Basit Muhammad al-Sayyid, (2013), *Cara Nabi s.a.w. Berubat & Mencegah Penyakit*, Berlian Publications Sdn. Bhd., Selangor, hlm. 1-5, Mustamir Pedak, *Terapi Ibadah: Pengobatan Berbagai Penyakit Dengan Rukun Islam*, hlm. 97-144 dan Prof. Dr. H. M. Amin Syukur M.A. dan Dra. Hj. Fatimah Usman M.Si., *Terapi Hati*, hlm. 79-94. Syaikh Gulam Moinuddin, *The Book of Sufi Healing*, hlm. 97, Sagiran, *Mukjizat gerakan Solat*, hlm. 6-50. Menjelaskan manfaat amalan solat terhadap kesihatan dan rawatan aspek jasmani, Masykur Arif memberi huraian secara saintifik tentang sujud: (1) Mengaktifkan peredaran darah, (2) Amat bermanfaat untuk perkembangan otak yang sihat, (3) Menjegah serangan angin ahmar, (4) Menyihatkan pencernaan, dan (5) Sesuai bagi wanita hamil. (2014), *Rahsia Sujud Sebagai Terapi Kesihatan*, al-Hidayah Hause of Publisher Sdn. Bhd. Selangor, hlm.113-135.

[164] Al-Dhahabī, *al-Ṭibb al-Nabawī*, hlm. 292.

[165] Pakar perubatan akan mencari alasan bagaimana boleh meningkatkan kekuatan daya ketahanan tubuh. Untuk itu, kadangkala mereka menggunakan kaedah pemakanan, memberi harapan, memberi ancaman. Sesungguhnya ibadah solat terhimpun berbagai kaedah yang lebih daripada itu. Hal ini berlaku apabila seseorang hamba bersolat maka lahir perasaan takut, berharap, malu, cinta, ingat hari akhirat secara langsung memberi tindak balas meningkatkan daya ketahanan dan ketenangan jiwa. Maka penyakit akan sembuh.

University of Malaya

> Urusan semulajadi sebagai latihan senaman jiwa, senaman jasmani yang terbina daripada gerakan berdiri, rukū‘, sujud dengan meletakkan keseluruhan gerakan di tempatnya, keikhlasan, kataatan, ketundukan, kerendahan, dan sebagainya. Selain senaman menggerakkan persendian setiap anggota badan, melentur seluruh organ tubuh terutamanya di bahagian perut (usus) dan penghadaman .....”

5.3.3.3 Terapi amalan berpuasa, zakat dan perlaksanaan haji (*Manāsik al-Ḥajj*)

Puasa bukan amalan yang baru bahkan telah dilakukan umat nabi-nabi terdahulu dan turut diketahui akan keutamaannya seperti yang telah difirmankan Allah SWT dalam surah al-Baqarah, 2:183. Di samping amalan berpuasa sebagai ibadah yang dijanjikan Allah SWT dengan ganjaran pahala yang sangat besar, juga berperanan sebagai perisai roh, qalbu dan jasad dari serangan pelbagai penyakit. Berpuasa antara amalan kerohanian yang jika dilakukan dengan sebaik-baiknya menurut garis panduan syarak maka akan memberikan faedah yang sangat besar bukan hanya terhenti bagi kesejahteraan rohaninya bahkan juga jasmani fizikal.[166]

Ibn Qayyim mengenengahkan pandangan tentang aspek senaman dalaman (*riyāḍah al-nufūs*) menerusi ibadah. Jika diurus dengan baik maka dapat merealisasikan metode terapi penjagaan kesihatan dan kebersihan tubuh badan. Jelas beliau dalam menghuraikan aspek ini bahawa: “Senaman dalaman (*riyāḍah al-nufūs*) - kejiwaan - boleh dilakukan melalui pendekatan dengan mempelajari ilmu dan mendalami adab, menyemai perasaan senang dan gembira, bersabar, bersikap teguh pendirian, suka meraikan dan berani, mudah memaafkan, berbuat kebaikan dan seumpamanya yang dapat meriadhahkan kejiwaan. Senaman dalaman yang paling utama adalah bersifat sabar, kasih sayang, berani dan suka berbuat kebaikan. Maka perlu sentiasa melakukan hal yang tersebut dengan cara bertahap sedikit demi sedikit sehingga seluruh sifat-sifat tersebut benar-benar sebati dan menjadi

[166] Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Mā‘ād fi Hadyi Khair al-‘Ibād*, jld. 4, hlm. 248, 334-335 dan 410, Al-Dhahabī, *al-Ṭibb al-Nabawī*, hlm. 9,

University of Malaya

suatu keistimewaan yang utuh dalam diri."[167] Penelitian terhadap bimbingan Nabi s.a.w. pasti akan mendapati petunjuk yang paling sempurna bagi menjaga kesihatan dan stamina yang sangat bermanfaat dalam kehidupan di dunia dan akhirat.

Ibn Qayyim turut membahaskan aspek senaman yang dapat menjaga kesihatan dan stamina serta menghubungkannya dengan amalan kerohanian yang berkaitan. Beliau merealisasikan pendekatan ini dalam beberapa amalan ibadah antaranya:

(1) Amalan solat menurut Ibn Qayyim mengandungi kaedah menjaga kesihatan tubuh yang tidak boleh diragukan sama sekali. Gerakan solat dapat menyeimbang suhu tubuh dan menguatkan sendi dan otot-ototnya. Malah gerakan dalam solat paling bermanfaat bagi memperolehinya selain daripada dapat menjaga kesihatan iman dan mencapai kebahagian untuk dunia dan akhirat.[168]

(2) Amalan bangun di tengah malam (*qiyām al-layl*) adalah sangat bermanfaat dan berkesan untuk menjaga kesihatan bahkan sangat sesuai untuk menghilangkan penyakit-penyakit yang sudah lama dihidapi (*al-amrāḍ al-muzminah*). Selaian bermanfaat untuk menjaga kesihatan tubuh badan, pada masa yang sama juga menerusi amalan ini mampu meningkatkan semagat kerohanian dan kejiwaan.[169]

---

[167] Teks asalnya seperti berikut: " ورياضة النفوس بالتعلم والتـــأدب، ةالفرح والسرور، والصبر والثبات، والإقدام والسماحة، والفعل الخير، ونحو ذلك مما تارتاض به النفوس، ومن أعظم رياضتها: الصبر والحب، والشجاعة والإحسان، فلا ترتاض بذلك شيئا فشيئا حتى تصير لها هذه الصفات هيئات راسخة، وملكات ثابتة ". Lihat Ibid, *Zād al-Mā'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 247 dan 331-333.

[168] Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Mā'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 248 dan Dr Moh. Sholeh Imam Musbikin menjelaskan secara ilmiah dan saintifik bagaiman solat yang ikhlas dan khusyū' bertindak sebagai terapi untuk menjaga kesihatan dan rawatan aspek jasmani dan rohani, hlm. 185-192 dan 230-240.

[169] Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Mā'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 248. Hal ini bersesuaian dengan keyataan sebuah hadis riwayat al-Bukhāri dan Muslim: " عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " يعقـــد الشيطان على قافـــية أحـــدكم إذا هو نام ثلاث عقد يضرب على كل عقدة: عليك ليل طويل، فـــارقـــد، فإن هو استيقـــظ، فذكر الله انحلت عقدة، فإن توضـــأ، انحلت عقدة ثانية، فإن صلى انحلت عقده كلها، فأصبح نشيطـــا طيب النفس، وإلا أصبح خبيث النفس كسلان ". Hadis diriwayatkan oleh Abū Hurairah r.hu.dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Taḥajjud: Bāb 'Uqadu al-Syaitān 'lā Qāfiyati al-Ra'si Idhā Lam Yuṣolli, no hadis 1074, jld. 3, hlm. 19 dan 22 dan diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb solāt al-Musāfirin: Bāb Mā Ruwiya fī Man Nāma al-Layla Ajma'u Hattā Aṣbaḥa, no hadis 1295, *Sunan al-Nasā'ī*, dalam Qiyām al-Layl wa Taṭawwu' al-Nahār, Bāb Targhīb fī Qiyām al-Layl, no hadis 1589. Lihat Dr Moh. Sholeh Imam Musbikin menjelaskan secara ilmiah dan saintifik bagaiman solat tahajjud

University of Malaya

(3) Amalan berpuasa yang *syar'ī* sangat bermanfaat dan bertindak sebagai antara penyebab yang dapat menjaga kesihatan. Ia juga adalah senaman bagi tubuh badan mahupun kejiwaan yang kebenarannya tidak boleh dinafikan oleh orang yang sihat fitrahnya.[170]

(4) Amalan dalam perlaksanaan fardhu haji (*manāsik al-hajj*) dengan segala pergerakkan tubuh badan dalam perlaksanaan rukun dan wajibnya. Tuntutan dalam melaksanakan kewajiban ini berperanan besar dan sangat bermanfaat untuk menjaga kesihatan, menguatkan jantung, tubuh badan dan otot-otot serta sendi-sendinyanya. Malahan dengan segala gerakkan tubuh yang dilakukan menjadi faktor penyebab yang dapat melenyapkan sisa-sisa sebatian yang tidah berguna. Selain daripada itu menerusi kebanyakkan amalannya yang dilakukan secara berjemaah juga dapat mengubati kesedihan, kegundahan dan kedukaan.[171]

---

bertindak meningkatkandaya tahan tubuh dan membebaskan jangkitankuman dan penyakit kanser, hlm. 255-258.

[170] Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 248, *al-Wābil al-Sayyib min al-Kalim al-Toyyib*, hlm.32-33 dan Dr Moh. Sholeh Imam Musbikin menjelaskan secara ilmiah dan saintifik bahawa penyakit aspek jasmani dan rohani dapat dirawat menerusi terapi dari amalan berpuasa hlm. 243-245.

[171] Ibn Qayyim menambah lagi bahawa manfaat yang sama juga terdapat dalam amalan-amalan ibadah yang lain seperti jihad, perlumbaan kuda, permainan senjata, melakukan perjalanan untuk sesuatu keperluan dan tujuan menemui saudara mara bagi memenuhi hak-haknya, menziarahi orang yang sakit, mengiringi jenazah, berjalan ke masjid bagi menunaikan kefardhuan jumaat dan berjamaah, melakukan beberapa gerakan ketika berwudhuk, mandi janabah dan lain-lain lagi. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 248, Mustamir Pedak, *Terapi Ibadah: Pengobatan Berbagai Penyakit Dengan Rukun Islam*, hlm.190-199 dan Bahar Azwar, (2007), *Manfaat Haji dan Umrah Bagi kesihatan*, Qultum Media, Jakarta, hlm. 14-61. Bagi menjelaskan tentang aktiviti fizikal mempengaruhi keseimbangan dan prestasi kesihatan terutamanya yang melibatkan sistemkekebalan tubuh, neuroimin, hormon dan neurotransmitter berkaitan depresi dapat dirujuk karya penulisan; Brian J Saharkey, (2003), *Fitness and Health*, terj. Eri Darmarini Nasution, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, hlm. 5-33, Judith Swarth, (2004), *Stress and Nutrition*, terj. Dr. Irwan, PT. Bumi Aksara, Jakarta, hlm. 23-26 dan Kathleen Liwijaya Kuntaraf dan Jonathan Kuntaraf, (2000), *Olahraga Sumber Kesihatan*, Indonesia Publishing House, Jakarta, hlm. 23-29.

University of Malaya

5.3.4 METODE TERAPI TAUBAT NASUHA

Bagi seseorang yang menghidap penyakit pasti memerlukan ubat dan rawatan untuk sembuh. Dosa diumpamakan penyakit rohani yang bertempat di hati sebagaimana firman Allah SWT:

فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ

Terjemahan: *"Dalam hati mereka ada penyakit, lalu ditambah Allah penyakitnya"*[172].

Metode menerusi pendekatan amalan taubat dapat bertindak sebagai terapi dan ubat bagi menghapus segala dosa (penyakit) dan pembersih kekotoran hati yang tercemar dosa menurut Ibn Qayyim. Perkara ini dijelaskan menerusi hadis Nabi s.a.w. daripada Abī Hurairah r. hu, beliau berkata bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ كَانَتْ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ فِي قَلْبِهِ فَإِنْ تَابَ وَنَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ صُقِلَ قَلْبُهُ وَإِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّى يَعْلُوَ قَلْبَهُ ذَاكَ الرَّيْنُ الَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقُرْآنِ " كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ "

Maksud "*Sesungguhnya jika seorang mukmin itu melakukan dosa, maka dosa itu menjadi noktah hitam di dalam hatinya. Lalu jika dia bertaubat, melepaskan dosanya dan memohon keampunan, maka hatinya menjadi bersinar. Yang demikian itulah tutupan yang disebut Allah SWT dalam kitabNya: Sekali-kali tidak (demikian)! Sebenarnya dosa yang selalu mereka lakukan itu menutup hati mereka*".[173]

Oleh yang demikian, hati jangan dibiarkan gelap, lesu dan terseksa kerana berpenyakit, terapi pengubatan dan rawatan hati adalah dengan bersegera dan berbanyak meminta pengampunan kepada Allah SWT Yang Maha Pengampun dengan kaedah bertaubat. Terapi bagi hati yang berpenyakit adalah menerusi taubat nasuha. Pintu taubat sentiasa

---

[172] Surah al-Baqarah, 2: 10.

[173] Ibn Mājah, *Sunan*, Kitāb al-Zuhd, Bāb Dhikr al-Dhunūb, no hadis 4234 dan *Musnad Ahmad*, Bāb Musnad Abī Hurairah r.hu., no hadis 7611. Menurut al-Tirmidhī hadis ini hasan sahih. Maksud ayat tersebut dalam surah al-Mutaffifīn, 83: 14. Kenyataan yang tersebut di atas diperjelaskan lagi oleh al-Hasan r. hu bahawa: "*Kebaikan adalah cahaya di dalam hati dan kekuatan bagi tubuh. Sedangkan dosa merupakan kegelapan di dalam hati dan kelesuan bagi tubuh.*" Lihat *Minhāj al- Qāsidin*, Ibn Qudāmah, hlm. 388.

University of Malaya

terbuka kecuali setelah roh berada di kerongkong (sakaratul maut) atau sebelum mata hari terbit dari barat (Kiamat). Sebagaimana maksud sabda Rasulullah s.a.w.

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْبَيْلَمَانِيِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَأَشْهَدُ أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ تَابَ قَبْلَ أَنْ يُغَرْغِرَ نَفَسُهُ قَبِلَ اللَّهُ مِنْهُ

Maksud: Diriwayatkan daripada ‘Abd al-Raḥmān bin al-Bailamānī daripada sebahagian sahabat r.hum dan bersabda: *“Sesiapa yang bertaubat kepada Allah sebelum rohnya berada di kerongkongan (Sakaratul maut), maka Allah menerima taubatnya”*.[174]

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَابَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ

Maksud: Diriwayatkan daripada Abī Hurairah r.hu. beliau berkata bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda: *“Sesiapa yang bertaubat sebelum matahari terbit dari barat, maka Allah menerima taubatnya”*.[175]

Segala sandaran hujah menerusi ayat-ayat Quran, hadis-hadis sahih dan penjelasan para ulama yang tersebut, menunjukkan bahawa pintu dan peluang untuk bertaubat sentiasa terbuka luas oleh Allah SWT kepada sekalian hamba-hambaNya. Oleh yang demikian, petanda seseorang itu bertaubat dan telah diterima taubatnya telah dijelaskan oleh Ibn Qayyim dan antara tanda-tanda tersebut ialah:

(1) Setelah bertaubat, seseorang hamba itu lebih baik dari sebelumnya.

(2) Terus diselubungi rasa takwa dan takut terhadap dosanya serta tidak pernah merasa aman dari siksa (*makar*) Allah SWT walau seketika.

(3) Berlepas dari cengkaman dosa yang dilakukan kerana penyesalan, timbul rasa sedih dan rasa takut yang mendalam di hati dan segenap raga terhadap perlakuan dosanya.

---

[174] Hadis riwayat Ahmad, *Musnad*, Bāb Ahādith Rijāl Min Ashāb al-Nabiyy s.a.w., no hadis 21990 dan al-Tirmidhī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘* no hadis 6132.

[175] Hadis riwayat Muslim, *Sahih*, Kitāb al-Dhikr wa al-Du‘ā’ wa al-Taubah wa al-Istighfār, Bāb Istihbāb al-Istighfār wa al-Istikthār minhu, no hadis 4872. Aḥmad, *Musnad*, Bāb Musnad Abi Hurairah r.hu., jld. 21, hlm. 60, no hadis 1016.

University of Malaya

(4) Lunak hatinya setelah sempurna bertaubat sehingga tunduk sepenuhnya kepada Allah SWT dalam keadaan tidak berdaya, hina, pasrah dan penuh khusyuk.[176]

Selanjutnya jelas Ibn Qayyim: "Apabila Allah SWT menghendaki sesuatu kebaikan terjadi pada hambaNya, maka Dia akan membukakan baginya pintu-pintu taubat, penyesalan dan kepiluan - kerana telah berbuat dosa - serta merasa hina di hadapan Allah SWT, sangat mengharapkan pertolongan Allah SWT serta mendekatkan diri kepadaNya". Allah SWT telah menggambarkan ciri-ciri atau keadaan orang yang telah bertaubat di dalam firman-Nya bahawa mereka sentiasa beramal soleh dengan cara mendirikan solat, mengeluarkan zakat, menyuruh berbuat baik dan melarang dari mengerjakan yang mungkar. Maksud firman Allah SWT menjelaskan hal ini;

فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِۗ وَنُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ١١

Terjemahan: *"Jika mereka bertaubat (mereka) mendirikan solat dan menunaikan zakat, maka (mereka itu) adalah saudara-mara mu seagama"*.[177]

FirmanNya lagi:

ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ ٱلۡحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١١٢

Terjemahan: *"Mereka itu adalah orang-orang yang bertaubat, yang beribadat, yang memuji (Allah), yang melawat (mencari ilmu, berjihad, berpuasa), yang menyuruh berbuat makruf dan mencegah berbuat mungkar dan memelihara hukum-hukum Allah. Dan gembirakanlah orang-orang mukmin"*.[178]

Allah SWT telah menggambarkan dalam al-Quran surah Maryam, 19: 60 dan al-Nisā', 4: 146, tentang sikap mereka yang telah bertaubat dan ikhlas dalam taubatnya

[176] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2005), *Madārij al-Sālikin fi Syarh Manāzil al-Sā'irin*, jld. 1, hlm. 141-149.
[177] Surah al-Taubah, 9: 11.
[178] Surah al-Taubah, 9: 112.

University of Malaya

bahawa; mereka bertambah kuat iman dan amalnya, memperbaiki ibadahnya dengan cara memperbanyak beramal soleh, belajar ilmu-ilmu agama, konsisten dan sentiasa beriltizam.

5.3.4.1 Taubat Nasuha

Sebagaimana yang telah dijelaskan bahawa bertaubat nasuha adalah maksud daripada taubat yang dituntut oleh syarak berdasarkan firman Allah SWT:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا

> Terjemahan: *"Wahai orang-orang yang beriman! Bertaubatlah kamu sekalian dengan taubat nasuha (taubat yang murni)"*.[179]

Ibn Qayyim menjelaskan cara-cara taubat nasuha seperti berikut:[180]

(1) Meminta pengampunan (taubat) yang meliputi segala dosa-dosa maksiat tanpa ada kecualinya, sehingga tidak ada dosa yang tidak disertakan dalam taubatnya.

(2) Membulatkan tekad dan kejujuran hati dengan sepenuhnya supaya tidak menyiksa pada dirinya keragu-raguan, kekesalan atau menanti-nanti (masa bertaubat). Tetapi seorang hamba harus mengerahkan segala keinginan dan ketekadannya untuk segera bertaubat.

(3) Memurnikan taubat dari berbagai noda dan penyakit yang mengganggu keikhlasan bertaubat.

Seterusnya memastikan agar taubat itu benar-benar dari rasa takut, kesedaran dan gentar terhadap siksa Allah SWT, mengharapkan apa yang ada di sisiNya dan khawatir terhadap ancamanNya. Jauhilah diri dari cara taubatnya orang-orang yang hanya ingin mempertahankan maruah dan kehormatan, kedudukan, jawatan, kepemimpinan demi memelihara kekuasan dan harta benda, atau demi mendapatkan pujian ramai orang, takut pada penghinaan manusia agar orang-orang yang bodoh tidak memperbodohkan dan

[179] Surah al-Tahrim, 66: 8.
[180] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2005), *Madārij al-Sālikin fi Syarh Manāzil al-Sā'irīn*, jld. 1, hlm. 141-149.

University of Malaya

menghina, atau sekadar memenuhi sifat rakus terhadap dunia, atau kerana muflis yang tidak berdaya lagi, atau taubat lantaran penyakit yang tersembunyi yang telah merosakkan kebenaran dan ketulusan taubatnya kepada Allah SWT.[181] Ketiga-tiga perkara di atas yang dijelaskan oleh Ibn Qayyim sewajarnya difahami dan dipenuhi apabila bertaubat kerana hanya dengan taubat nasuha seseorang itu akan diterima oleh Allah SWT. Pengampunan sentiasa diberikan kepada hambaNya yang bertaubat kerana rahmat-Nya meliputi segala-galanya. Sehubungan ini Allah SWT berfirman:

وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ

Terjemahan: "*Dan rahmatKu meliputi segala sesuatu*".[182]

FirmanNya lagi:

قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ

Terjemahan: *"Katakanlah! Hai hamba-hambaKu yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri! Janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampunkan semua dosa. Sesungguh Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."*[183]

Rasulullah s.a.w. bersabda:

---

[181] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld.1, hlm. 178. Menurut ulama tafsir, semua dosa akan diampunkan oleh Allah SWT lantaran taubat nasuha. Sama ada yang besar seperti kufur, syirik atau murtad dan terkandung juga dosa-dosa yang lebih rendah daripada itu juga akan terampun. Adapun keraguan bahawa dosa-dosanya terlalu banyak untuk diampunkan oleh Allah SWT sehingga berat untuk bertaubat, maka Seyikh Muhammad Soleh al-Munajjid berkata punca-punca tersebut adalah disebabkan oleh:

(1) Ketidak-yakinan seseorang terhadap luasnya rahmat Allah SWT dan kasih sayangNya.
(2) Lemahnya iman dan keyakinannya terhadap kuasa Allah SWT yang mampu mengampuni keseluruhan dosa makhlukNya.
(3) Kurang berharap, berdoa, mengingati dan tawādhu' kepada Allah SWT.
(4) Tidak berkeyakinan bahawa taubat itu pasti menghapuskan semua jenis dosa disebabkan rahmat Allah SWT. (Lihat: أريد أن أتوب ولكن Muhammad Soleh al-Munajjid).
(5) Allah SWT tidak pernah merasa rugi atau kekurangan jika mengampunkan segala dosa hambaNya yang meminta pengampunan.

[182] Surah al-A'rāf, 7: 156.

[183] Surah al-Zumar, 39: 53.

University of Malaya

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ كَانَتْ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ فِي قَلْبِهِ فَإِنْ تَابَ وَنَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ صُقِلَ قَلْبُهُ فَإِنْ زَادَ زَادَتْ فَذَلِكَ الرَّانُ الَّذِي ذَكَرَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ " كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ "

Maksud: "*Sesungguhnya Orang yang beriman sekiranya melakukan dosa maka tertinggallah titik hitam di hatinya. Jika dia bertaubat, meninggalkan noda yang lalu dan beristighfar maka digilap titik hitam di hatinya. Jika ditingkatkan maka semakin bersinarlah mengikut kadar peningkatan taubatnya. Maka yang demikian seperti yang difirmankan Allah SWT dalam kitabNya.*"[184] "*Sebenarnya! (ayat-ayat Kami itu tidak ada cacatnya) bahkan mata hati mereka telah diselaputi kekotoran (dosa) dengan sebab (perbuatan kufur dan maksiat) yang mereka kerjakan.*"[185]

5.3.4.2 Penyembuhan menerusi metode terapi taubat nasuha

Ibn Qayyim menekankan tentang metode taubat nasuha sebagai kaedah berkesan untuk pulih atau mendapatkan kembali kesihatan yang hilang di sebabkan sakit dan sebagainya. Beliau meletakkan metode taubat ini sebagai suatu jalan terbaik untuk sembuh mencakupi penyakit hati[186] dan tubuh badan.[187] Tegas Ibn Qayyim bahawa dengan kebaikan akan mengembalikan kekuatan – kesihatan yang hilang – sedangkan penyakit berpunca daripada kesalahan dan dosa, kesihatan dan keafiatan pula akan kembali dengan taubat menurut kadar kesesuaiannya.[188]

Pendekatan metode terapi taubat nasuha sangat berkaitan dengan nilai pengakuan, kesetiaan dan pembaikan semula kehidupan jiwa manusia yang

---

[184] Hadis diriwayatkan oleh Abū Hurairah r.hu dalam *Sunan Ibn Mājah*, Kitāb al-Zuhd, Bāb Dhikr al-Dhunūb, no hadis 4234.

[185] Surah al-Muṭaffifīn, 83: 14.

[186] Tegas Ibn Qayyim bahawa hati perlu kepada sesuatu yang dapat memelihara kekuatannya iaitu; iman dan melakukan segala amalan ketaatan. Sekaligus, berpantang daripada sesuatu yang mengundang penyakit dan memudharatkan dengan menjauhi segala macam dosa dan maksiat. Selain itu, segala bentuk keburukan mesti dikeluarkan melalui pendekatan taubat nasuha dan beristighfar kepada Allah SWT yang Maha Pengampun. Lihat *Igāthat al-Lahfān Min Masāyid al-Syaitān*, jld. 2, hlm. 22-24, *Madārij al-Sālikin fi Syarh Manāzil al-Sā'irin*, jld. 1, hlm. 141-149, 161-162 dan 237-238 .

[187] Ibn Qayyim menegaskan lagi tentang keberkesanan metode terapi kerohanian dan kejiwaan antaranya; Keyakinan penuh kepada Allah SWT... bertaubat, beristighfar dan berbuat ehsan sesama. Metode terapi ini dilakukan dengan jayanya oleh berbagai bangsa, agama dan ajaran. Menerusi kaedah ini sangat berpegaruh dan dapat menyembuhkan yang tidak terfikir oleh pakar kedoktoran menerusi ujikaji dan penelitian mereka. Lihat, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 11, 24, 34-34 dan 144.

[188] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al- Sayyib min al-Kalim al-Toyyib*, hlm. 14-15. *Madārij al-Sālikīn fī Syarh Manāzil al-Sā'irīn*, jld. 1, hlm. 141-149, 161-162 dan 237-238.

University of Malaya

sebelumnya rosak dan punah akibat dosa dan maksiat yang dilakukan. Menerusi metode ini secara jelas memberi jalan keluar bagi memperolehi keampunan atas segala kesilapan dan rasa bersalah. Hal ini membuktikan betapa Islam memberi kelapangan dan kemudahan untuk mengembalikan kehidupan rohaniah manusia.[189] Pelbagai rupa bentuk penyakit jasmaniah akan dapat disembuhkan seperti sediakala sekiranya punca utama bagi penyakit dapat dikesan, dirawat dan disembuhkan terlebih dahulu iaitu; penyakit hati dan jiwa.[190] Sebaliknya, pengubatan dan rawatan kedoktoran moden bagi penyakit jasmani, tertumpu kepada penyembuhan fizikal semata-mata. Selain terlalu bergantung dengan alat dan ubatan yang bersifat materi, hakikatnya bakal mengundang berbagai ancaman penyakit yang lebih parah lagi.

5.3.5 METODE TERAPI *AL-SHIFĀ'* MENERUSI PENDEKATAN *RUQYAH SYAR'IYYAH*[191]

Ibn Qayyim menegaskan *ruqyah* adalah terapi dengan melafazkan doa sama ada dari al-Quran atau al-Sunnah bagi tujuan penyembuhan terhadap sesuatu penyakit. Tegas beliau lagi, terapi *ruqyah* tidak hanya untuk tujuan rawatan terhadap gangguan jin malahan kaedah ini juga meliputi rawatan dan terapi penyakit jasmani termasuk gangguan jiwa dan mental.

---

[189] Dr. M. Solihin, M.Ag., (2004), *Terapi Sufistik: Penyembuhan Penyakit Kejiwaan Perspektif Tasawuf*, Pustaka Setia, Bandung, hlm. 151-169.

[190] Sehubungan taubat sebagai metode terapi berkesan bagi penyakit jasmani, Dr. M. Solihin, M.Ag. membahaskan nenerusi kaedah taubat nasuha dapat menangani penderita penyakit psikosomatik. Ibid, hlm. 120-151.

[191] Masyarakat secara amnya memahami bahawa terapi *ruqyah* khusus terhadap gangguan jin, kesurupan atau keadaan yang berkaitan dengan gangguan kuasa ghaib. Gambaran terhadap kefahaman ini berlaku kerana kebanyakan mereka yang pernah terlibat dengan pengubatan, penulisan atau bicara ilmu lebih memberi penjelasan tentang *ruqyah* yang hanya terbatas untuk mengusir gangguan jin atau makhluk ghaib. Penekanan terhadap ruang kemampuan terapi ruqyah bagi merawat penyakit-penyakit fizikal dan mental kurang diberi penekanan. Jelasnya, perbahasan terhadap penggunaan terapi *ruqyah* untuk tujuan penyembuhan yang lebih luas dan ilmiah amat kurang dibincangkan. Sehubungan ini, Imām al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī ketika menjelaskan tafsiran (surah al-Isrā', 17: 83), ujar beliau: " Keselamatan jasmani bergantung kepada kesihatan jiwa maka perbaikilah hati agar jasadmu juga sihat. Sabda Rasulullah s.a.w. bermaksud: " *Sesungguhnya di dalam jasad itu ada seketul daging, sekiranya baik maka baiklah jasad keseluruhannya.*" Lihat *al-Tibb al-Nabawi*, hlm. 287, 'Abd al-Laṭīff al-Baghdadī, (1990), *al-Ṭibb al-Nabawī*, tahqīq Yūsuf 'Alī Badiwī, Dār Ibn Kathīr, Beirut, hlm. 237-239. Lihat juga, Abu Mundhir Khalil bin Ibrahim Amin, (2014), *Dunia Jin dan Penyakit Manusia: Cara Untuk Melindungi Diri Daripada Sihir dan Jin*, Terj. Nabilah Abd. Jalil, al-Hidayah House of Publishers Sdn. Bhd., Kuala Lumpur, hlm. 88-147.

University of Malaya

Menurutnya lagi terapi ruqyah juga berfungsi sebagai salah satu metode penyembuhan yang digunakan oleh Rasulullah s.a.w di samping penggunaan metode-metode yang lain seperti makanan, minuman, ubat-ubatan alami, berbekam, pemanasan, harum-haruman dan sebagainya.[192]

Makna *ruqyah* secara terminologi adalah *al-'Auzah* bermaksud perlindungan yang digunakan untuk melindungi orang yang terkena penyakit, seperti panas kerana disengat binatang, terkena fitnah 'ain, kesurupan dan sebagainya.[193] *Ruqyah* juga kadangkala diertikan sebagai jampi atau azimat. Sehubungan dengan pengertian ini al-Fairūz Abādī berkata: "Yang dimaksud azimat-azimat adalah ruqyah-ruqyah. Ruqyah juga ayat-ayat al-Quran yang dibacakan terhadap orang-orang yang terkena berbagai penyakit dengan mengharap kesembuhan."[194]

Adapun makna *ruqyah* secara etimologi syariat bermaksud ayat-ayat al-Quran, doa dan bacaan-bacaan yang mengandungi permohonan bantuan dan perlindungan kepada Allah SWT agar terpelihara atau terangkat bala atau penyakit. Metode tersebut kadangkala diiringi dengan tiupan dari mulut kepada kedua telapak tangan atau anggota tubuh orang yang meruqyah atau yang diruqyah.[195] Jelasnya, keutamaan ruqyah adalah zikrullāh, doa dan bacaan yang bersumber dari al-Quran dan al-Sunnah.[196]

---

[192] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 174-175, Imām al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī, *al-Ṭibb al-Nabawī*, hlm. 279-286, 'Abd al-Laṭīff al-Baghdadī, hlm. 234-239.

[193] Keterangan mengenai ruqyah ini Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskannya dalam beberapa fasal khusus kitab perubatannya iaitu petunjuk Nabi s.a.w. tentang *ruqyah ilāhiyyah* sebagai terapi dan rawatan yang umum bagi segala penyakit fasal ke 43-49. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, jld. 4, hlm. 174-188. Kaedah terapi ruqyah ini juga turut dibincangkan oleh beliau secara teori praktikal dalam fasal-fasal lain yang terpisah seperti fasal rawatan demam panas (al-hummā) fasal ke 7, merawat luka (*al-jarḥ*) fasal ke 11, penyakit ayan/sawan/gila/kesurupan (*al-sar'*); *sar' al-akhlat* fasal ke 15, tentang rawatan mengatasi susah hati (*al-karb*), kebimbangan (*al-hamm*), dukacita (*al-ghamm*) dan kesedihan (*al-huzn*); kesan dan pengaruh terapi rohani merawat penyakit ini fasal ke 51, merawat perasaan takut (*al- faza'*) dan gelisah susah tidur (*al-araq al-māni' min al-naum*) fasal ke 52 dan sebagainya.

[194] Fairuz Abādi, *Qāmus al-Muhit* pada perkataan (عزم). Ibn Mansūr, *Lisān al-'Arab*, (t.t), Dār al-Ma'ārif, Kaherah, jld 4, hlm. 2932.

[195] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 162-201.

[196] Ibid, jld. 4, hlm. 162-180. Lihat hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Kitāb al-Ṭibb: Bāb Mā Jā' fī al-Ruqā, no hadis 3888.

University of Malaya

5.3.5.1 Klasifikasi *ruqyah*

Merujuk kepada metode terapi ruqyah ini ia dapat diklasifikasikan kepada dua bahagian; Pertama *Ruqyah Syar'iyyah* dan yang kedua *Ruqyah Syirkiyyah*. Bagi mempastikan metode *Ruqyah* bertepatan dengan kehendak syarak maka garis panduan yang disarankan hendaklah dilaksanakan dengan betul.[197] Antaranya ialah:

(1) Ruqyah menggunakan ayat-ayat al-Quran atau doa-doa dalam al-sunnah dan dibaca dengan betul dan tepat tanpa mengubah susunan kalimahnya.

(2) Menggunakan bahasa Arab yang fasih, dibaca dengan jelas sehingga tidak berubah makna asalnya.

(3) Meyakini bahwa bacaan ayat-ayat al-Quran dan doa-doa yang warid tersebut hanya sebagai sarana atau wasilah untuk penyembuhan walhal hakikat penyembuh itu adalah milik mutlak Allah SWT.[198]

Sebaliknya *Ruqyah* yang menyalahi syarak bahkan boleh mengakibatkan berlaku penyekutuan terhadap Allah SWT.

(1) Memohon bantuan kepada selain daripada Allah SWT.

(2) Memohon kepada Allah SWT di samping itu memohon juga kepada yang lain.

---

[197] Agar manfaat ruqyah menjadi sempurna, maka syarat-syarat yang mesti dipenuhi oleh yang meruqyah dan diruqyah, antaranya ialah: (1) Peruqyah mesti berkelakuan baik, soleh dan istiqamah. (2) Mampu memahami dan menghayati bacaan ruqyah yang dipetik daripada ayat-ayat al-Quran. (3) Pesakit adalah yang soleh, beriman, berkelakuan baik, bertaqwa, istiqamah dalam agama, menjauhi perkara-perkara yang diharamkan, berbuat maksiat dan berlaku zalim. Dr. Khālid bin 'Abd al-Raḥmān al-Jarisī, (2006), *al-Ruqyah al-Syar'iyyah: Irq Nafsaka wa Ahlaka wa Kun Anta Syaikhan*, Matabah al-Riyādh, Riyādh. Terjemahan: Nor Hasanuddin, (2009), *Ruqyah Syar'iyyah: Himpunan Doa-Doa Ma'thur Untuk Mengubati Guna-Guna, Sihir, Kerasukan Iblis dan Syaitan*, al-Hidayah Publication, Kuala Lumpur, hlm. 5-6.

[198] Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 174-175, Imām al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī menjelaskan bahawa tukang jampi atau pengamal perubatan beroleh mengambil manfaat sekiranya ada penerimaan, jawapan dan bertempoh. Berkeyakinan dan bergantung sepenuh harapan hanya kepada Allah SWT untuk memberi kesembuhan, seumpama memberi ubat kepada pesakit. *al-Ṭibb al-Nabawī*, hlm. 285, 'Abd al-Laṭīff al-Baghdadī, hlm. 236-237. Ujar beliau: " Ruqyah mazmūmah adalah yang selain bahasa Arab dan tidak diketahui maknanya. Sekiranya difahami maka dibenarkan."

University of Malaya

(3) Bacaannya tidak terdapat dalam al-Quran dan tidak berpandu kepada sunnah Rasulullah s.a.w. dan para sahabatnya walaupun kadangkala bacaan atau kaedahnya dikombinasikan dengan *ruqyah syar'iyyah*[199]

Jika diteliti dan dikaji hakikat terapi *ruqyah* berdasarkan perubatan nabi, ternyata ia mempunyai konsep kesepaduan dengan amalan kedoktoran bersifat *holistik* yang menjadi rujukan masyarakat dalam menyelesaikan masalah penyakit.[200] *Ruqyah* turut digunakan untuk menjaga kesihatan dan mengubati penyakit. Dalam menjaga kesihatan antaranya amalan rutin yang dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. ketika hendak tidur (malam hari) beliau s.a.w menangkupkan kedua tangannya dan meniupnya setelah membaca surah al-Ikhlās, al-Falaq dan al-Nās, lalu mengusapkannya ke seluruh bahagian tubuhnya. Ia dilakukan mulai dari kepala, wajah, dan bahagian depan tubuhnya dan melakukannya sebanyak tiga kali.[201] Contoh lainnya adalah saranan Rasulullah s.a.w. agar membaca dan mengamalkan dua ayat terakhir daripada surah al-Baqarah, nescaya keduanya akan memeliharanya dari bencana.[202] Bagi mengubati penyakit pula dapat diperhatikan melalui amalan kaedah *ruqyah* dengan surah *al-Fatihah*, *al-adhkār* dan *al-ad'iyah* yang terdapat dalam sumber hadis-hadis yang sahih berkaitan *ruqyah* mencakupi aspek pegubatan rohani dan jasmani.[203]

---

[199] Bishri, Hasan (2005), *Penjelasan Lengkap tentang Ruqyah Terapi Gangguan Sihir dan Jin Sesuai Syariat Islam*. Ghaib Pustaka, Jakarta, hlm. 21-22. .Misalnya al-Quran dibaca terbalik dari huruf yang terakhir atau membaca mantera-mantera dengan mengagungkan syaitan atau jampi-jampi buatan seseorang dengan bahasa tertentu.

[200] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 166, 170, 172, 176, 177.

[201] *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb al-Nafth fī al-Ruqyah, no hadis 5307 dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Salām, Bāb Ruqyat al-Marīḍ bī al-Mu'awwidhāt wa al-Nafath, no hadis 4065 dan 4066. Hadis diriwayatkan oleh Aisyah r.ha.

[202] *Sahih Bukhāri*, Kitāb al-Maghāzī, Bāb Shuhūd al-Malāikah Badran, no hadis 3707. dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb Solāt al-Musāfirīn wa Qasruhā, Bāb Faḍl al-Fātiḥah wa Khawātīm Sūrah al-Baqarah wa al-Haththi 'alā Qirā'ah al-Āyatain min Ākhiri Sūrah al-Baqarah, no hadis 1339 dan 1340. Hadis diriwayatkan dari Abī Mas'ud al-Anṣārī r.hu.

[203] Ibn Qayyim menjelaskan tentang *al-adhkār* dan *al-ad'iyah* berkaitan ruqyah ini dalam beberapa fasal khusus kitab perubatannya berkaitan petunjuk Nabi s.a.w. tentang *ruqyah ilāhiyyah* sebagai terapi dan rawatan yang umum bagi segala penyakit fasal ke 43-49. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, jld. 4, hlm. 174-188. Lihat, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb al-Ruqā bī al-Qur'ān wa al-Mu'awwidhāt no hadis 5294 dan abwāb seterusnya. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Salām, Bāb al-Ṭibb wa al-Maraḍ wa al-Ruqā, no hadis 4055 dan abwāb seterusnya. *Sunan al-Tirmidhī*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Mā Jā' fī al-Ḥimyah, no hadis 1959 dan Bāb Mā Jā' fī Karāhiyah al-Ruqyah, no hadis 1980 dan Bāb Mā Jā' fī al-Rukhsah fī Dhālik, no hadis 1981 dan abwāb

University of Malaya

5.3.5.2 Terapi *ruqyah* penyakit jasmani

Apabila ditelusuri beberapa peristiwa yang berlaku pada zaman Rasulullah s.a.w. membuktikan bahawa melalui metode terapi *ruqyah* dapat menyelesaikan masalah yang berkaitan dengan penyakit jasmani antaranya ruqyah untuk menyembuhkan sengatan kala jengking. Daripada ‘Alī beliau menceritakan seperti berikut:

بَيْنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَة يُصَلِّي فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى الاَرْضِ فَلَدَغَتْهُ عَقْرَبٌ، فَتَنَاوَلُهَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِنَعْلِهِ فَقَتَلَهَا ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ : " لَعَنَ اللهُ الْعَقْرَبَ ، لاَ تَدَعُ مُصَلِّيًا وَلاَ غَيْرَهُ ، أَوْ نَبِيًّا وَلاَ غَيْرَهُ ، إلاَّ لَدَغَتْهُمْ " ، ثُمَّ دَعَا بِمِلْحٍ وَمَاءٍ فَجَعَلَهُ فِي إِنَاءٍ ، ثُمَّ جَعَلَ يُصِبْهُ عَلَى إِصْبَعِهِ حَيْثُ لَدَغَتْهُ وَيَمْسَحُهَا وَيُعَوِّذُهَا بِالْمُعَوِذَتَيْنِ

Maksud: *“Pada suatu malam ketika Rasulullah s.a.w. sedang solat, baginda meletakkan tangannya di atas tanah (untuk sujud), lalu disengat oleh seekor kala jengking. Nabi lalu menguisnya dengan sepatunya dan membunuhnya. Apabila selesai nabi bersabda: Semoga Allah melaknat kala jengking. Ia tidak membiarkan orang yang sembahyang dan tidak juga yang lainnya atau seorang nabi dan tidak pula yang lainnya. Kemudian Rasulullah menyuruh diambilkan air dan garam, lalu bahagian yang disengat kala jengking tersebut direndam dengan air garam itu sambil membaca muawwizatain”.*[204]

Hadis yang diriwayatkan daripada ‘Uthman bin Abi al-‘Āṣ menceritakan bahawa beliau pernah datang menemui Rasulullah s.a.w. mengadu sakit yang dideritainya di bahagian tubuh semenjak beliau memeluk Islam. Maka Nabi s.a.w. bersabda:

ضَعْ يَدَكَ عَلَى الَّذِي تَأَلَّمَ مِنْ جَسَدِكَ وَقُلْ بِاسْمِ اللَّهِ ثَلَاثًا وَقُلْ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَعُوذُ بِاللَّهِ وَقُدْرَتِهِ مِنْ شَرِّ مَا أَجِدُ وَأُحَاذِرُ

Maksud: *“Letakkanlah tanganmu di atas bahagian tubuhmu yang sakit, lalu ucapkan bismillah tiga kali dan ucapkanlah doa berikut sebanyak tujuh*

---

seterusnya.*Sunan Abī Dāwūd*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Mā Jā’ fī al-Ruqā, no hadis 3387 dan abwāb seterusnya. *Sunan Ibn mājah*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Man Istarqā min al-‘Ain, no hadis 3501 dan abwāb seterusnya. *Musnad Aḥmad*, dalam Bāq al-Musnad al-Mukthirīn, Musnad Jabir bin ‘Abdullāh r.hu., no hadis 13714 dan 13863. *Sunan al-Dārimī*, Kitāb al-Ṭibb, al-Ruqā bī al-Qur’ān wa al-Mu‘awwidhāt, no hadis 5294 dan abwāb seterusnya.

[204] Hadis diriwayatkan dalam *Sunan Ibn Mājah*, Iqāmat al-Solah wa al-Sunnat fīhā, Bāb Mā Jā’ fi Qatl al-Ḥayyah wa al-‘Aqrab fi al-Solāh, no hadis 1236 dan Ibn Abī Syaibah dalam *Musannif*, fi Ruqyat al-‘Aqrab, Mā Hiya, jld. 7, hlm. 398, no hadis 22.

kali":"Aku berlindung dengan kemuliaan dan kekuasaan Allah dari keburukan apa yang aku dapati dan aku khuatirkan akan terjadi".[205]

Menurut Ibn Qayyim terapi *ruqyah* sebegini mengandungi beberapa kekuatan antaranya menyebut nama Allah SWT, menyerahkan urusan kepadaNya, memohon perlindungan dengan kemuliaan dan kekuasaan-Nya dari bahaya dan rasa sakit.[206] Keseluruhan metode terapi ini dapat menghilangkan rasa sakit dan diulangi agar lebih berkesan sesuai dengan metode perubatan moden yang menentukan perlu memakan ubat beberapa kali bagi setiap kes tertentu mengikut jadual yang ditetapkan oleh doktor. Bilangan tujuh kali itu mengandungi keistimewaan.[207]

Diriwayatkan dari bahawa Nabi s.a.w. apabila menziarahi keluarganya yang sedang sakit, beliau mengusap tubuhnya dengan tangan kanan sambil berdoa:

اَللّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ، أَذْهِبِ الْبَأْسَ: وَاشْفِ أَنْتَ الشَّافِى، لاَ شِفَاءَ اِلاَّ شِفَاؤُكَ، شِفَاءً لاَيُغَادِرُ سَقَماً

Maksud: "*Ya Allah, Rabb dari sekalian manusia! Lenyapkanlah rasa sakitnya, berikanlah kepadanya kesembuhan kerana Engkau adalah Yang Maha Menyembuhkan, tidak ada kesembuhan melainkan kerana pertolongan-Mu; kesembuhan yang tidak diiringi dengan sakit lain.*"[208]

Ibn Qayyim berpandangan *ruqyah* ini terkandung di dalamnya unsur tawassul kepada Allah SWT melalui kesempurnaan rububiyyah dan rahmatNya yang memberi kesembuhan. Jelas hanya Allah SWT sahaja yang secara mutlak dapat memberikan

---

[205] Imām Muslim (t.t), *Sahih Muslim*, Kitāb al-Salām, Bab Istiḥbāb waḍ' Yadihī 'alā Mawḍī' al-Ālam Ma'a al-Du'ā, Dār al-Fikr, Beirut, jld. 11, hlm. 207, no hadis 4082.

[206] Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitabnya *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 176-178 menyebut: "Al-Quran adalah penyembuh yang sempurna meliputi seluruh penyakit hati dan jasmani, demikian juga penyakit dunia dan akhirat. Dan tidaklah setiap orang diberi keahlian dan taufiq untuk menjadikannya sebagai ubat. Jika seorang yang sakit konsisten berubat dengannya dan meletakkan pada sakitnya dengan penuh kejujuran dan keimanan, penerimaan yang sempurna, keyakinan yang kukuh dan menyempurnakan syaratnya, nescaya penyakit apapun tidak akan mampu menghadapinya selama-lamanya. Bagaimana mungkin penyakit tersebut mampu menghadapi firman Dhat yang memiliki langit dan bumi. Jika diturunkan kepada gunung, maka ia akan menghancurkannya atau diturunkan kepada bumi, maka ia akan membelahnya. Maka tidak satu pun jenis penyakit, baik penyakit hati mahupun jasmani, melainkan dalam al-Quran ada cara yang membimbing kepada ubat dan sebabnya (kesembuhan)."

[207] Abu 'Umar Basyir al-Maidāni (2005), *Metode Pengubatan Nabi s.a.w.*, Griya Ilmu, Jakarta, hlm. 225-226.

[208] Imam al-Bukhāri, *Sahih al-Bukhāri,* Kitāb al-Ṭibb, Bāb Ruqyah al-Nabi s.a.w, jld. 18, hlm. 25, no hadis 5302 dan Imām Muslim, *Sahih Muslim*, Kitāb al-Salām, Bāb Istihbāb Ruqyah al-Maradh, jld. 11, hlm. 181, no hadis 4601.

University of Malaya

kesembuhan dan sesungguhnya kesembuhan itu berasal daripadaNya. Oleh yang demikian, ruqyah ini jelas mengandungi tawassul kepada Allah SWT melalui tauhid, ihsan dan keyakinan terhadap rububiyyah Allah SWT.[209]

Terapi *ruqyah* dengan membaca ayat-ayat atau doa dari al-Quran dan al- Sunnah telah banyak diamalkan dalam usaha penyembuhan penyakit fizikal dengan menggunakan kaedah ini. Secara perubatan terapi *ruqyah* dengan membacakan ayat-ayat atau doa-doa dari al-Quran dan al-Sunnah juga mempunyai pengaruh yang jelas dalam penyembuhan fizikal. Sebanding dengan terapi *ruqyah*, terapi doa telah diteliti keberkesanannya dalam penyembuhan fizikal.[210]

5.3.5.3 Terapi *ruqyah* gangguan kejiwaan

Kaedah terapi *ruqyah* untuk penyakit yang melibatkan gangguan jiwa telah disentuh dalam beberapa hadis. Antaranya *Sunan Abū Dawūd* dengan sanad yang sahih melalui Kharijah bin al-Shilt dari bapa saudaranya menceritakan:

اَتَيْتُ النَّبِىَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاَسْلَمْتُ، ثُمَّ رَجَعْتُ فَمَرَرْتُ عَلَى قَوْمٍ عِنْدَ هُمْ رَجُلٌ مَجْنُوْنٌ مُوْثَقٌ بِالْحَدِيْدِ، فَقَالَ اَهْلُهُ اِنَّاحُدِّثْنَا اَنَّ صَاحِبَكَ هذَا قَدْ جَاءَ بِخَيْرٍ، فَهَلْ عِنْدَكَ شَيْءٌ تُدَاوِيْهِ؟ فَرَقَيْتُهُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، فَبَرَأَ، فَاَعْطَوْنِى مِائَةَ شَاةٍ، فَاَتَيْتُ النَّبِىَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاَخْبَرْتُهُ فَقَالَ هَلْ اِلاَّ هذَا وَفِى رِوَايَةٍ: هَلْ قُلْتَ غَيْرَ هذَا؟ قُلْتُ، لاَ، قَالَ: خُذْهَا فَلَعَمْرِى لَمَنْ اَكَلَ بِرُقْيَةِ بَاطِلٍ،لَقَدْ اَكَلْتَ بِرُقْيَةِ حَقٍّ

Maksud: "*Aku datang kepada Nabi s.a.w. dan masuk Islam, kemudian aku pulang. Aku bertemu dengan suatu kaum, di antara mereka terdapat seorang lelaki gila dalam keadaan diikat dengan belenggu besi. Lalu keluarganya berkata, "Sesungguhnya kami mendapat berita bahwa temanmu itu (Nabi s.a.w..) telah datang dengan membawa kebaikan, apakah engkau punya*

---

[209] 'Umar Basyir al-Maidāni, *Metode Pengubatan Nabi s.a.w.*, hlm. 225-226.

[210] Dr. 'Abd Razzāq Asyrāf Kailānī, (1992), *al-Ḥaqāiq al-Ṭibbiyyah fī al-Islām*, Maktabah al-Risālah al-Ḥadithah, 'Ammān, hlm. 381-418. Beliau membincangkan secara khusus berkaitan ruqyah meliputi penyembuhan penyakit rohani, jasmani dan gangguan makhluk ghaib. Beliau sangat berkeyakinan bahawa metode terapi ruqyah sangat berpengaruh melalui nilai keberkatan yang ada padanya. Namun, meletakkan keutamaan sekiranya peruqyah dapat disaksikan ketaqwaan dan kebaikannya. Bagi yang diruqyah pula, perlu berasaskan penerimaan terlebih dahulu, selain berkeyakian dengan faedah dan kemampuan penyembuhan melaluinya tanpa ragu, (hlm. 383).

University of Malaya

sesuatu untuk mengubatinya?" Aku meruqyahnya dengan bacaan Fatihat al-Kitab, ternyata ia sembuh, lalu mereka (keluarga si sakit) memberikan seratus ekor kambing. Aku datang kepada Nabi s.a.w.. dan menceritakan hal itu kepadanya, lalu beliau bersabda, "Apakah hanya ini (yang engkau ucapkan)?" Menurut riwayat yang lain disebutkan, "Apakah engkau mengucapkan selain itu?" Aku menjawab, "Tidak." Beliau s.a.w.. bersabda, "Ambillah ternakan itu. Demi umurku, sesungguhnya orang yang memakan dari hasil ruqyah batil tidak boleh tetapi engkau memakan dari ruqyah yang benar."[211]

Selanjutnya disebutkan juga dalam hadis riwayat Abū Dawūd bahawa dia mengetengahkannya melalui Kharijah, dari bapa saudaranya yang menceritakan:

اَقْبَلْنَا مِنْ عِنْدِ النَّبِىِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاَتَيْنَا عَلَى حَيٍّ مِنَ الْعَرَبِ فَقَالُوْا:عِنْدَكُمْ دَوَاءٌ، فَاِنَّ عِنْدَنَا مَعْتُوْهاً فِى الْقُيُوْدِ فَجَاؤُوْابِالْمَعْتُوْهِ فِى الْقُيُوْدِ فَقَرَأْتُ عَلَيْهِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ ثَلاَثَةَ اَيَّامٍ غُدْوَةً وَعَشِيَّةً، اَجْمَعُ بُزَاقِى ثُمَّ اَتْفُلُ فَكَأَنَّمَانَشِطَ مِنْ عِقَالٍ فَاَعْطَوْنِى جُعْلاً فَقُلْتُ لاَفَقَالُوْا سَلِ النَّبِىَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ: قُلْ فَلَعَمْرِى مَنْ اَكَلَ بِرُقْيَةِ بَاطِلٍ لَقَدْ اَكَلْتَ بِرُقْيَةِ حَقٍّ

Maksud: *Kami kembali (pulang) dari sisi Nabi saw., lalu kami sampai pada suatu kabilah orang Badui. Mereka berkata, "Apakah kalian memiliki obat penawar, karena sesungguhnya di kalangan kami ada seorang yang gila dibelenggu dengan rantai." Lalu mereka mendatangkan orang gila tersebut dalam keadaan terbelenggu. Maka aku membacakan kepadanya Fatihatul Kitab selama tiga hari setiap pagi dan petang. Aku menghimpun ludahku, lalu kuludahkan kepadanya sehingga si gila tersebut seakan-akan baru lepas dari ikatannya (sembuh), lalu mereka memberiku upah. Tetapi aku berkata, "Jangan." Mereka berkata, "Tanyakanlah dahulu kepada Nabi saw." Aku bertanya kepada Nabi s.a.w. dan beliau bersabda, "Makanlah demi umurku, barang siapa yang memakan (dari hasil) ruqyah yang batil (hukumnya haram), sesunguhnya engkau makan dari ruqyah yang benar."*[212]

Menerusi penelitian kaedah perubatan metode ruqyah dengan pendekatan membacakan ayat-ayat atau doa-doa yang terdapat dalam al Quran dan al-Sunnah dapat dibuktikan keberkesanannya dalam terapi gangguan jiwa.[213]

---

[211] Abū Dāwūd, (t.t), *Sunan*, Dār al-Fikr, Beirut, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Kayfa al-Ruqā, jld. 4, hlm. 12, no hadis 3398.
[212] Ibid, Sunan, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Kayfa al-Ruqā, 4:12, hadis no. 3402.
[213] 'Abd Razzāq Asyrāf Kailānī, *al-Ḥaqāiq al-Ṭibbiyyah fī al-Islām,* hlm. 381-418.

University of Malaya

5.3.5.4 Terapi *ruqyah* gangguan makhluk ghaib

Gejala gangguan jin merupakan fenomena penyakit khusus, walaupun keadaannya seolah-olah mempunyai gejala yang hampir sama dengan penyakit fizikal dan psikologi. Biasanya baru diketahui setelah pelbagai macam pengubatan fizikal dan psikologi gagal mengatasinya. Misalnya pesakit sudah diubati dengan pelbagai kaedah perubatan moden tetapi tidak ada kesan dan sakitnya tetap tidak berkurangan. Demikian juga pesakit telah diberi pelbagai ubat penenang tetapi masih tidak boleh tidur, terganggu dan gelisah. Bagi pengamal perubatan yang berpengalaman menangani masalah ini, mereka dapat merasakan kehadiran gangguan jin melalui tanda-tanda khusus yang dikenal pasti. Jelasnya, tanda-tanda tersebut kelihatan berdasarkan kepada reaksi pesakit setelah dibacakan ayat-ayat dan doa-doa dari al-Quran dan al-Sunnah. Umpamanya ada reaksi gementar, mimik muka yang takut atau marah, geliatan tubuh, jeritan, kesurupan dan sebagainya. Berkaitan dengan fenomena ini, maka terapi ruqyah terhadap gangguan jin perlu dilakukan dan memerlukan garis panduan terhadap proses terapi ruqyah terhadap gangguan jin sebagai berikut:[214]

5.3.5.5 Proses metode terapi *ruqyah*

Ibn Qayyim mengemukakan sepuluh perkara untuk menolak kejahatan orang yang dengki, penyakit ‘ain dan tukang sihir.[215] Panduan berikut disusun atur sebagai proses metode terapi *ruqyah al-shifā’* yang perlu dilakukan bersandarkan persediaan berperingkat dan mengikut keperluan diri yang meruqyah dan pesakit:

(a) Sebelum proses pengubatan

---

[214] Abu Mu‘āz Muhammad bin Ibrāhim (2001), *Panduan Menjampi dan Mengguna Jin Menurut al-Quran dan al-Hadith*, terj. ‘Abdullah al-Qār bin Hj. Salleh, al-Hidayah Publishers, Kuala Lumpur, hlm.101-106.

[215] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma‘ād fi Hadyi Khair al-‘Ibād*, jld. 4, hlm. 162-175 dan *Badāi‘ al-Fawāid*. Tahkik Sa‘īd al-Laḥḥām, Dār al-Fikr al-Lubnāni. Beirut, jld 2, hlm. 236-246. Lihat juga, Dr. Khālid bin ‘Abd al-Raḥmān al-Jarisī, (2006), *al-Ruqyah al-Syar‘iyyah: Irq Nafsaka wa Ahlaka wa Kun Anta Syaikhan*, Matabah al-Riyādh, Riyādh. Terjemahan: Nor Hasanuddin, (2009), *Ruqyah Syar‘iyyah: Himpunan Doa-Doa Ma’thur Untuk Mengubati Guna-Guna, Sihir, Kerasukan Iblis dan Syaitan*, hlm. 15-22.

University of Malaya

Keperluan bagi setiap pengamal perubatan sebagai persediaan sebelum proses pengubatan dilakukan adalah seperti berikut, antaranya:

(1) Mempunyai akidah yang bersih dan murni dan direalisasikannya dalam ucapan dan perbuatan.

(2) Meyakini sebenar-benarnya bahawa firman Allah SWT mempunyai pengaruh yang dahsyat untuk mengusir jin dan syaitan dengan keizinan Allah SWT.[216]

(3) Mengetahui selok belok tentang jin.

(4) Mengetahui pintu-pintu atau peluang-peluang masuknya jin.

(5) Mengetahui perbuatan-perbuatan haram yang menyebabkan kemasukan syaitan.

(6) Membiasakan diri dalam keadaan sentiasa berzikir kepada Allah SWT.

(7) Menanam niat sepenuh ikhlas kepada Allah SWT ketika mengubati pesakit.

(8) Melazimkan untuk kekal berwuduk terlebih dahulu sebelum mengubati bagi pengamal perubatan dan pesakit

(9) Memohon bantuan dan sentiasa bergantung kepada Allah SWT dalam urusan mengendali dan mengusir jin.

(10) Menjauhkan punca gangguan semasa urusan pengubatan dilaksanakan seperti lagu, muzik, gambar-gambar yang menjurus pada maksiat, situasi yang menjurus maksiat, anjing di rumah dan sebagainya.

Keperluan bagi pesakit pula sebagai persediaan sebelum proses pengubatan dilakukan antaranya;

(1) Pesakit dan keluarga diberi pengetahuan dan nasihat-nasihat tentang akidah Islam yang benar dan murni sehingga hatinya terlepas dari bergantung kepada selain Allah SWT.

---

[216] . ‘Abd Razzāq Asyrāf Kailānī, (1992), *al-Ḥaqāiq al-Ṭibbiyyah fī al-Islām*, hlm. 383.

University of Malaya

(2) Menjelaskan kepada pesakit perbezaan pengubatan *ruqyah* dengan pengubatan ahli sihir dan dukun.

(3) Menanamkan keyakinan penuh kepada pesakit bahawa al-Quran dan Sunnah Nabi s.a.w. serta doa yang warid mengandungi ubat dan rahmat bagi orang yang beriman.

(4) Jika pesakit memakai azimat hendaknya dibuang dan dibakar terlebih dahulu.

(5) Jika pesakit tersebut seorang wanita, hendaknya tertutup auratnya, disertai seorang mahram dan orang lain selain mahramnya dilarang masuk ke tempat pengubatan.

(b) Semasa proses pengubatan

Pada tahap ini pengamal perubatan perlu membaca surah atau ayat-ayat yang dapat mengusir jin, misalnya: *Al-Fātihah, al-Ikhlāṣ, al-Falaq, al-Nās, ayat al-Kursi*, tiga ayat terakhir dari *surah al-Baqarah* dan sebagainya.[217] (Rujuk Lampiran A)

(c) Selepas melakukan proses pengubatan, antara keperluan lainnya ialah:

(1) Pesakit hendaknya menjaga solat berjemaah.

(2) Pesakit sentiasa berzikir kepada Allah SWT.

(3) Pesakit perlu datang semula setelah beberapa hari atau minggu sesi pengubatan dilakukan untuk pengamal perubatan membacakan semula ayat-ayat al-Quran.

(4) Pesakit hendaklah aktif mendengar bacaan al-Quran atau membacanya sendiri.

Berdasarkan huraian di atas jelaslah bahawa terapi *ruqyah* tidak hanya digunakan untuk terapi gangguan jin sahaja sebagaimana difahami sebahagian orang, tetapi boleh juga digunakan untuk penyembuhan sakit fizikal mahupun psikologi. Secara medikal terapi *ruqyah* dapat diterima keberkesanannya dalam penyembuhan fizikal mahupun psikologi.

---

[217] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 162-175 dan *Badāi' al-Fawāid*. Tahkik Sa'īd al-Laḥḥām, Dār al-Fikr al-Lubnāni. Beirut, jld 2, hlm. 236-246. Lihat juga, Imām al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī, *al-Ṭibb al-Nabawī*, hlm. 279-291, Dr. Khālid bin 'Abd al-Raḥmān al-Jarisī, *al-Ruqyah al-Syar'iyyah: Irq Nafsaka wa Ahlaka wa Kun Anta Syaikhan*, Matabah al-Riyādh, Riyādh. Terjemahan: Nor Hasanuddin, *Ruqyah Syar'iyyah: Himpunan Doa-Doa Ma'thur Untuk Mengubati Guna-Guna, Sihir, Kerasukan Iblis dan Syaitan*, hlm. 15-22 dan 'Abd Razzāq Asyrāf Kailānī, *al-Ḥaqāiq al-Ṭibbiyyah fī al-Islām,* hlm. 381-418.

University of Malaya

Dalam pemikiran perubatan Ibn Qayyim jelas memperlihatkan pendekatan terapi *ruqyah*nya yang berlandaskan kepada nas-nas al-Quran dan al-Sunnah. Hal ini tercermin dalam penulisannya yang penting berkaitan bidang tersebut iaitu; *Ṭibb al-Nabawiyy* dalam *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*. Kaedah yang dinyatakan itu merupakan salah satu terapi yang pernah digunakan Rasulullah s.a.w. dari beberapa terapi lain dalam mengubati penyakit. Terapi *ruqyah* tidak hanya digunakan untuk mengusir jin, tetapi juga untuk terapi penyakit fizikal dan psikologi. Menerusi kaedah perubatan terapi *ruqyah* sudah diakui keberkesanannya untuk mengubati penyakit fizikal mahupun psikologi. Namun, terapi *ruqyah* yang digunakan untuk merawat daripada gangguan jin keberkesanannya pula bergantung pada penerimaan dan keyakinan pengamal perubatan (perawat), pesakit dan pendekatan yang dilaksanakan dalam proses terapi tersebut.

5.4 METODE TERAPI ORGAN BIOLOGI (*AL-BADANIYYAH*)

Seorang Muslim harus secara terprogram perlu memperhatikan unsur badan, menjaganya dan memenuhi hak-haknya dengan sempurna. Tubuh badan adalah amanah Allah SWT. Ia tidak boleh dicemari unsur-unsur yang memudharatkan, malah wajib dijaga dan dipelihara sebagai aset utama manusia untuk melaksanakan peranannya di atas muka bumi selaku "*'Ābid*" dan "*Khalīfah*" Allah SWT. Perhatian yang demikian akan membawa seseorang kepada nilai kesempurnaan dan penuh ketaatan dalam melaksanakan semua yang diwajibkan Allah SWT kepadanya. Sehubungan dengan ini Allah SWT berfirman:

وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِۛ وَأَحۡسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٩٥

Terjemahan: *"Dan belanjakanlah (Apa Yang ada pada kamu) kerana (menegakkan) agama Allah, dan janganlah kamu sengaja mencampakkan diri kamu ke dalam bahaya kebinasaan (dengan bersikap bakhil); dan baikilah (dengan sebaik-baiknya segala usaha dan) perbuatan kamu; kerana Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berusaha memperbaiki amalannya".*

Menjaga dari kebinasaan di dunia ialah dengan mengelakkan diri dari kecederaan dan sesuatu yang memudharatkan. Manakala menjaga dari kebinasaan di akhirat ialah dengan menjauhkan diri daripada melakukan perkara-perkara yang mengundang kemurkaan Allah SWT iaitu berbuat dosa dan maksiat. Mereka yang berdosa dan bergelumang dengan maksiat, mengakibatkan kemudharatan dan kebinasaan hidup di dunia bahkan di akhirat menjerumuskan diri ke dalam api neraka. Perbuatan ini memberi isyarat bahawa mereka mencampakkan diri mereka kelembah kebinasaan.

Menurut Ibn Qayyim, kesihatan yang perlu dijaga dan dipelihara oleh manusia merangkumi dua aspek iaitu kesihatan rohani (hati, keimanan dan unsur-unsur atau fakulti-fakulti dalaman) dan kesihatan jasmani manusia (organ, jasad atau tubuh badan). Jika kedua-dua aspek ini dapat diperhatikan dengan sebaik-baiknya, maka jaminannya akan beroleh keselamatan dan kebahagiaan bukan sahaja di dunia malah di akhirat juga. Menurut beliau bahawa metode terapi *al-shifa' al-badaniyah* ini meliputi tuntutan;

5.4.1 Penjagaan Kebersihan dan Kesihatan

Perkataan sihat yang berasal daripada perkataan Arab iaitu" *al-ṣiḥah* ", dalam Islam bukan hanya sesuatu yang berhubungan dengan aspek fizikal (jasmani), bahkan merangkumi aspek kejiwaan (rohani). Sehubungan ini Ibn Qayyim menjelaskan konsep *al-ṣiḥḥah wa al-'āfiyah* – lazim diucapkan sihat walafiat – sebagai menghimpunkan dua kesejahteraan agama dan dunia. Kemaslahatan seorang hamba itu tidak akan sempurna di dunia mahupun akhirat kecuali dengan yakin dan *'āfiyah;* yakin yang dapat mencegah daripada seksaan di akhirat, 'ā*fiyah* pula mencegah daripada penyakit-penyakit dunia dalam hati dan tubuh badannya.[218]

[218] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 216. Maksud dari konsep tersebut ialah sihat apabila seseorang memiliki kesihatan yang baik meliputi aspek rohani dan jasmani atau fizikal dan mental. Jika makna sihat seluruhnya berkaitan fizikal, maka *al-'afiyah* pula meliputi segala bentuk

University of Malaya

Ibn Qayyim membawa perbincangan ini dengan bersandarkan kepada beberapa hadis[219] antaranya; disebutkan oleh Ibn ‘Abbās bahawa telah datang seorang Arab kepada Rasulullah s.a.w. lantas berkata: Apakah yang selayaknya aku minta selepas solat lima waktu? Rasulullah s.a.w. menjawab: “ *Mintalah kesejahteraan*! ” Kemudian diulangi lagi pertayaan tersebut, maka pada kali yang ketiga dijawab oleh Rasulullah s.a.w.: “ *Mintalah kepada Allah kesejahteraan di dunia dan akhirat*.”[220]

Oleh kerana besarnya peranan kesejahteraan dan kesihatan seperti yang dinyatakan dalam hadis tersebut maka Ibn Qayyim menjadikan petunjuk-petunjuk Nabi s.a.w. sebagai asas panduan dalam urusan pemeliharaan kesihatan badan dan jiwa bahkan juga tentang urusan kehidupan dunia dan akhirat kerana ia sebagai petunjuk yang paling lengkap dan sempurna. Dalam dunia perubatan moden, istilah yang digunakan kepada penjagaan kesihatan *ḥifz al-ṣiḥḥah* dikenali dengan perubatan pencegahan *preventive medicine* dan *ṭibb al-wiqā’ī.*

Kesihatan sebagai anugerah Allah SWT yang tidak ternilai kepada hamba-hambanya. Oleh yang demikian, bagi setiap orang yang dianugerahkan nikmat kesihatan perlu menjaga dan memeliharanya agar kekal dalam nikmat tersebut seterusnya menjadi hamba Allah SWT yang bersyukur. Ibn Qayyim dalam kitab perubatannya secara kronologi

---

perlindungan Allah SWT untuk hambaNya dari segala macam tipu daya. Menurut istilah Quraish Shihab (1996: 182) ia berfungsi bagi seluruh anggota tubuh manusia sesuai dengan tujuan penciptaanNya.

[219] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma‘ād fī Hadyi Khair al-‘Ibād*, jld. 4, hlm. 215.

(أ) من حديث ابن عباس أنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ "

(ب) من حديث عبيد الله بن محصن الأنصاري أنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " من أصبح معافى في جسده، آمنا في سربه، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا "

(ت) من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " أول ما يسأل عنه العبد يوم القيامة من النعيم، أن يقال له: ألم نصح لك جسمك، ونروك من الماء البارد "

(ث) أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للعباس: " يا عباس، يا عم رسول الله! سل الله العافية في الدنيا والأخرة "

(ج) من حديث عن أبي بكر الصديق أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " سلوا الله اليقين والمعافاة، فما أوتي أحد بعد اليقين خيرا من العافية "

[220] Ibid, jld. 4, hlm. 216.Hadis diriwayatkan dalam Sunan Tirmidhī, al-Da‘awāt, no hadis 3436. Berkata Abū ‘Isā bahawa hadis ini sahih. Musnad Aḥmad, dalam Musnad Banī Hāshim, hadis al-‘Abbās bin ‘Abd al-Muṭṭalib r.hu., no hadis 1687, jld. 4, hlm. 214.

University of Malaya

membahaskan mengenai rawatan penyakit sama ada penyakit fizikal[221] mahupun penyakit hati[222] dan disusuli dengan penjagaan kesihatan.[223] Oleh yang demikian, rawatan boleh disifatkan sebagai penyelesaian jangka pendek dan segera kepada permasalahan kesihatan yang dihadapi dalam bentuk serangan penyakit. Sementara itu, penjagaan kesihatan pula dapat disifatkan sebagai penyelesaian jangka panjang dan persiapan awal bagi menghadapi segala kemungkinan serangan penyakit yang boleh menjejaskan tahap kesihatan seseorang.[224]

Secara keseluruhannya, Ibn Qayyim dalam kitab perubatannya menegaskan tentang penjagaan kesihatan merangkumi beberapa aspek luaran utama yang terdiri daripada penjagaan makanan, minuman, pakaian, kediaman, pengudaraan (*al-hawā*), tidur, waktu berjaga (*al-yaqaẓah*), pergerakkan yang teratur (*al-ḥarakah*), kerehatan (*al-sukūn*), memelihara hubungan kelamin melalui pernikahan (*al-mankaḥ*), perkumuhan (*al-istifrāgh*)

---

[221] Terdapat banyak fasal yang membincangkan tentang rawatan penyakit fizikal yang terdiri daripada demam *al-hummā* (fasal 7), perut memulas/uluran *istitlāq al-batn* (fasal 8), wabak taun *al-tā*^{c}*un* (fasal 9), radang usus *al-istisqā'* (fasal 10), luka *al-jarh* (fasal 11), ayan/sawan/gila/kesurupan *al-sar*^{c} secara fizikal dan kerohanian (fasal 15), sejenis penyakit tulang *irqun nasā* (fasal 16), sembelit (fasal 17), kudis *hikatu al-jism* dan serangan kutu *al-qaml* (fasal 18), radang pinggang *dhāt al-janb* (fasal 19), sakit kepala *al-sudā*^{c} dan migrain *al-shaqiqah* (fasal 20), sejenis penyakit kerongkong atau di bahagian telinga dan leher *al-*^{c}*udhrah* (fasal 22), hepatitis *al-maf'ud* (fasal 23), penyakit mata kecederaan (fasal 26), buah pinggang yang mengakibatkan berlaku kekejangan badan *al-khadarān al-kuli* (fasal 27), jerawat (fasal 29), bengkak dan bisul (fasal 30), keracunan (fasal 34), sihir (fasal 35), kepala yang berkutu (fasal 41), pandangan hasad ^{c}*ayn al-hāsid* (fasal 42), merawat gigitan binatang berbisa dengan *ruqyah* membaca al-Fatihah (fasal 44), merawat sengatan kala jengking dengan *ruqyah* (fasal 45), penyakit semut *al –namlah* dengan *ruqyah* (fasal 46), merawat bisa terkena patukan ular dengan *ruqyah* (fasal 47), merawat kudis atau luka dengan ruqyah (fasal 48), merawat rasa sakit dengan *ruqyah* (fasal 49).

[222] Terdapat 3 fasal yang membahaskan tentang rawatan terhadap penyakit hati terdiri daripada merawat kegelisahan dan kesedihan orang yang ditimpa musibah (fasal 50), mengatasi susah hati *al-karb*, kebimbangan *al-hamm*, dukacita *al-ghamm* dan kesedihan *al-huzn* (fasal 51), dan merawat perasaan takut *al-faza'* dan gelisah susah tidur *al-araq al-māni' min al-naum* (fasal 53)

[223] Perbahasan Ibn Qayyim mengenai penjagaan kesihatan dimuatkan dalam fasal 55 hingga 65.

[224] Para ilmuwan Islam terdahulu memberikan perhatian yang mendalam terhadap aspek penjagaan kesihatan. Menerusi penelitian terhadap hasil-hasil karya tentang perubatan Arab dapat membuktikan bahawa satu pertiga daripadanya adalah membincangkan aspek penjagaan kesihatan. Ilmuwan Islam begitu mengambil berat tentang penjagaan kesihatan sepertimana kecenderungan mereka terhadap rawatan (*al-tibb al-*^{c}*ilāji*) bahkan keutamaan terhadap penjagaan kesihatan lebih didahulukankan berbanding pengembalian kesihatan. Menjaga sesuatu yang sedia ada (penjagaan kesihatan) lebih besar daripada mencari sesuatu yang telah tiada (rawatan). Lihat Kaadan dan Shāyib, (t.th), dalam sebuah artikel yang diterbitkan secara atas talian oleh International Siciety for The History of Islamic Medicine (ISHIM).

University of Malaya

dan retensi (*al-iḥtibās*).[225] Menjelaskan aspek-aspek tersebut Ibn Qayyim menegaskan; "Sesiapa yang memperhatikan petunjuk-petunjuk Nabi s.a.w. akan mendapati bahawa ia adalah sebaik-baik panduan bagi memelihara kesihatan dan kebersihan. Beliau merumuskan menerusi hasil pemerhatian (*ta'ammul*) terhadap petunjuk-petunjuk Nabi s.a.w. tentang penjagaan kesihatan. Kesuluruhan elemen-elemen utama aspek luaran tersebut sangat bergantung kepada pengurusan yang baik (*ḥusn al-tadbīr*).[226] Asas ini sangat penting dan berpengaruh untuk merealisasikan matlamat memperolehi keseimbangan tubuh dalam metode *al-shifā'* menerusi penjagaan terhadap kesihatan dan kebersihan.[227]

Kenyataan ini diperkukuhkan lagi dengan kenyataan Ullman,[228] Pormann dan Smith[229] bahawa perkara-perkara yang bukan bersifat tabii (*non–natural things*) ini apabila digunakan secara kuantitatif dan kualitatif dengan betul, pada masa yang betul dan dengan cara yang betul, maka ia mampu mengekalkan perkara-perkara yang tabii dalam kondisi

---

[225] Hal ini turut diketengahkan oleh Osman Bakar dan Elgood dengan sedikit perbezaan dan penambahan, menurut beliau penjagaan kesihatan mencakupi enam prinsip utama. Ia dikenali sebagai *sittah daruriyyah* iaitu; (1) Udara (*hawā*) dan persekitaran, (2) makanan dan minuman (*ma'kul wa mashrub*), (3) tidur dan berjaga (*naum wa yaqazah*), (4) senaman dan rehat atau pergerakkan dan ketenangan badan (*harakah wa sukun badani*) termasuk pergerakkan dan ketenangan jiwa (*harakah wa sukun nafsani*), (5) perkumuhan dan ritensi (*istifrāgh wa ihtibas*) termasuk mandi wap dan hubungan kelamin dan terakhirnya (6) keadaan mental yang merangkumi situasi marah, sedih, gembira, suka dan sebagainya. Melihat kepada kondisi keenam-enam elemen utama luaran tersebut adalah berbeza antara individu maka kaedah penjagaannya juga berlainan dan mengikut individu tersebut. Lihat juga Osman Bakar, (2008), Tauhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science, ed. 2, Arah Publications, Kuala Lumpur, hlm. 112-119 dan Elgood, Cyril, 1970, Safavid Medical Practice: The Practice of Medicine, Surgery, and Gynecology in Persia between 1500 A.D. Luzac & Company Ltd., London, hlm. 17-18.

[226] Tambah beliau lagi dalam menyatakan aspek-aspek penjagaan kesihatan tersebut bahawa jika keseluruhannya dapat dilaksanakan dengan penuh keseimbangan, tepat dan sesuai dengan keadaan tubuh badan, negara (persekitaran), usia dan adat kebiasaan akan memberi kesan untuk kekal dalam kehidupan yang sihat atau lebih didominasi keadaan yang sihat hingga sampainya ajal." Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma^{c}ād fi Hadyi Khair al-^{c}Ibād*, jld. 4, hlm. 214.

[227] Jika keseluruhan elemen luaran dapat diurus dengan baik dan secara stabil serta dapat juga disesuaikan dengan keadaan tubuh, negeri, usia dan adat kebiasaan nescaya kesihatan, keselamatan dan keadaan tubuh akan lebih terjaga sehingga ajal bertandang. Sehubungan dengan ini, Ibn Qayyim menegaskan:
"فإذا حصلت هذه على وجه المعتدل الموافق الملائم للبدن والبلد والسن والعادة، كان أقرب إلى دوام الصحة أو غلبتها إلى انقضاء الأجل". Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 214.

[228] Ullman, Manfred, 2007, Islamic Medicine, Islamic Surveys, No. 11, Edinburgh University Press Ltd. Edinburgh, hlm. 97.

[229] Pormann P. E & Savage-Smith, Emilie, 2007, Medieval Islamic Medicine, Edinburgh University Press Ltd. Edinburgh, hlm. 44.

yang betul. Lanjutan daripada itu, ia turut menjamin kesihatan seseorang sehingga tubuhnya tunduk kepada kemerosotan secara tabii, iaitu mati dalam usia yang lanjut. Sebaliknya, jika perkara-perkara yang bukan bersifat tabii ini diguna secara bertentangan dengan cara yang dinasihatkan maka ia akan menghalakan tubuh kepada situasi luar tabii dan menyebabkan keuzuran serta melanjutkan tempoh keuzuran seseorang. Selanjutnya beliau menjelaskan bahawa perkara-perkara tabii (*natural things*) adalah merujuk kepada aspek fisiologi yang merangkumi perbincangan tentang elemen (*arkān*), temperamen (*mizāj*), humor (*akhlāṭ*), organ (*a'ḍā'*), jiwa (*arwāḥ*), fakulti (*quwā*) dan fungsi (*af'al*). Perkara-perkara yang melampaui tabii (*extra-natural things*) pula adalah merujuk kepada keuzuran-keuzuran serta akibat-akibat dan simptom-simptomnya.[230]

Selain daripada pengurusan yang baik terhadap aspek-aspek luaran yang perlu ditangani dengan baik bagi memastikan kesihatan yang baik dapat dikekalkan, Ibn Qayyim turut ketengahkan berkaitan teori empat humor (*akhlāṭ al-arba'ah*). Sehubungan dengan teori humor ini, beliau memberikan penekanan kepada kepentingan dua elemen humor iaitu; kelembapan (*al-ruṭubah*) dan kepanasan (*al-ḥararah*). Hubungan antara elemen kelembapan dan kepanasan membawa kepada berlakunya keseimbangan badan (*i^{c}tidāl al-badan*) kesihatan dan daya konsistennya hanya dapat diperolehi jika terdapat unsur kelembapan yang dapat menandingi unsur kepanasan. Unsur pelembap sebagai makanan dan zat asas manakala suhu panas pula berperanan mematangkan bahan tersebut dan melenyapkan sisa-sisa penaghadaman yang tidak berguna di samping memperbaiki dan

[230] Pembahagian penjagaan kesihatan yang melibatkan perkara-perkara yang bukan tabii (*non-natural things*) adalah di bawah kawalan manusia bagi memastikan keadaan tubuhnya sentiasa sihat dan bebas daripada penyakit. Sebaliknya perkara-perkara yang bersifat tabii (*natural things*) dan perkara-perkara yang melampaui tabii (*extra-natural things*) adalah di luar kawalan manusia dan berfungsi dengan sendirinya dalam tubuh manusia. Pembahagian tersebut yang dilihat dari aspek penjagaan kesihatan adalah bersandarkan kepada pandangan 'Alī Ibn 'Abbās al-Majūsī dalam kitabnya *Kāmil al-Sinā'ah al-Ṭibbiyyah*, namun pembahagian yang dilakukan adalah dari aspek ilmu perubatan. Lihat 'Ali Ibn 'Abbās al-Majūsī, 1924, *Kāmil al-Sinā'ah al-Ṭibbiyyah*, jld 1, hlm 14.

University of Malaya

menstabilkannya. Apabila keadaan ini tidak berhasil maka ia akan merosakkan badan hingga tidak dapat berdiri tegak.[231]

5.4.2 Penjagaan Makanan dan Minuman

Makanan adalah benda-benda yang masuk ke dalam tubuh berfungsi membantu untuk memanas dan menggerakkannya. Bukan hanya sekadar itu bahkan setelah makanan dihancurkan oleh cairan pencernaan ia kemudiannya menjadi jaringan sel-sel tubuh, sumber tenaga, pertumbuhan dan pembaharuannya dengan tiada mendatangkan akibat-akibat yang merosakkan. Makanan juga yang termasuk di dalamnya kandungan air dan udara berfungsi sebagai;

(1) Bahan-bahan yang menjadi sumber tenaga dan keperluan bagi pertumbuhan badan yang sempurna.

(2) Bahan-bahan yang menjadi sumber keperluan untuk memperbaharui sel-sel yang telah rosak.

(3) Sumber zat-zat enzim kepada cairan-cairan pencernaan untuk menghadamkan makanan sehingga ia dapat diserap oleh darah.

(4) Bahan-bahan yang menjadi sumber pembentukkan kelenjar-kelenjar atau membentuk endoktrin yang mengatur pertumbuhan badan.

(5) Sumber kepada tubuh badan untuk kekuatan daya tahan tubuh daripada serangan penyakit.

---

[231] Jelas Ibn Qayyim, kelembapan juga bertindak sebagai makanan bagi suhu panas, tanpanya pasti badan akan terbakar, kering dan rosak. Kedua-dua unsur ini mesti saling melengkapi kerana tubuh hanya boleh berdiri tegak dengan kedua-dua unsur tersebut. Setiap satunya menjadi bahan yang elok untuk yang lain. Panas menjadi asas kepada suhu lembap, memelihara dan mengawetkannya supaya tidak mudah rosak sebaliknya kelembapan bertindak sebagai asas bagi suhu panas, menyuntik zat dan memberi daya tahan. Sekiranya salah satu daripada dua unsur ini terlalu menguasai tubuh seseorang secara berlebihan maka akan berlaku masalah dalam tubuh sesuai dengan kadar lebihan unsur tersebut. Ujarnya lagi, penjagaan kesihatan sangat bergantung kepada keseimbangan setiap elemen dalam tubuh. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 213.

University of Malaya

Jika diteliti dengan cermat, kelemahan umat Islam sangat berkaitan dengan urusan makan dan minum yang kurang disedari telah banyak meminggirkan adab-adab dan sunah Rasulullah s.a.w.. Dalam hal ini, peraturan-peraturan yang ditekankan dalam Islam sering diabaikan oleh umatnya. Oleh yang demikian, asas penting untuk penjagaan makan dan minum yang digariskan oleh Ibn Qayyim bersandarkan kepada panduan Nabi s.a.w. antaranya:

(1) Memperhatikan tentang pengambilan makanan dan minuman yang baik dan bersih. Perolehannya perlu menitik beratkan tentang sumber yang halal, tiada unsur keji, kotor dan memudharatkan seperti firman Allah SWT:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

Terjemahan: *"Wahai orang-orang yang beriman! makanlah dari benda-benda yang baik (yang halal) yang telah Kami berikan kepada kamu, dan bersyukurlah kepada Allah, jika betul kamu hanya beribadat kepadaNya".*[232]

Makanan yang baik memiliki ciri-ciri dihalalkan oleh Allah SWT, tidak memudharatkan tubuh badan contohnya arak, dadah dan sebagainya, tidak dipandang keji oleh manusia seperti sumber daripada aktiviti rasuah, mencuri dan sebagainya juga berkhasiat dan bermanfaat untuk tubuh badan.

(2) Larangan pengambilan makanan dan minuman secara melampaui batas atau berlebihan, Allah SWT berfirman:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

Terjemahan: *"Wahai anak-anak Adam! Pakailah pakaian kamu yang indah berhias pada tiap-tiap kali kamu ke tempat Ibadat (atau mengerjakan sembahyang), dan makanlah serta minumlah, dan jangan pula kamu melampau; Sesungguhnya Allah tidak suka akan orang-orang yang melampaui batas".*[233]

---

[232] Surah al-Baqarah, 2: 172.
[233] Surah al-A'rāf, 7: 31.

University of Malaya

Makan dan minum secara berlebihan serta suka membazir antara amalan yang dilarang dalam Islam.[234] Berhubung dengan dua aspek larangan ini, Ibn Qayyim menjelaskan tentang tiga kaedah pemakanan iaitu; (i) makanan yang diperlukan oleh tubuh, (ii) makanan yang mencukupi bagi keperluan tubuh, dan (iii) makanan yang berlebihan terhadap keperluan tubuh.

Selaras dengan hal yang tersebut, Ibn Qayyim turut memetik sabda Nabi Muhammad s.a.w. yang bermaksud: "Tidak ada bekas yang lebih keji dipenuhi oleh anak Adam melainkan perutnya sendiri. Memadailah bagi seseorang anak adam dengan beberapa suapan yang dapat membetulkan tulang belakangnya. Dan sekiranya terpaksa melakukannya juga maka satu pertiga untuk makanannya, satu pertiga untuk minumannya dan satu pertiga untuk nafasnya."[235]

Jelas beliau lagi, kaedah pengambilan makanan seperti ini adalah paling bermanfaat bagi tubuh badan dan hati. Jika sekiranya perut dipenuhi dengan makanan akan menyempitkan ruang untuk minuman dan sekiranya perut itu dipenuhi dengan minuman akan menyempitkan ruang untuk bernafas. Akibatnya maka terdedahlah baginya kesakitan dan keletihan seumpama pemikul barang yang memikul bebanan yang amat berat. Di samping itu, ia juga sebagai punca kepada kerosakan hati disebabkan kelemahan anggota tubuh untuk melakukan ibadah, bahkan cenderung melakukan perlakuan maksiat pengaruh daripada tuntutan syahwat yang tidak terkawal lazimnya disebabkan oleh kekenyangan.[236]

---

[234] Ibn Qayyim berpandangan bahawa maksud berlebihan mencakupi dua aspek sama ada meninggalkan atau pengambilan makan dan minum yang kedua-duanya akan mengakibatkan gangguan terhadap kesihatan tubuh badan. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-I'bād*, jld. 4, hlm. 213-214.

[235] Hadis diriwayatkan dalam *Sunan al-Tirmidhī*, Kitāb al-Zuhd, Bāb Mā Jā' fī Karāhiyah kathrat al-'Akl, no hadis 2381, *Sunan Ibn Mājah*, Kitāb al-'Aṭ'imah, Bāb al-Iqtiṣād fī al-'Akl wa Karāhat al-Shab', no hadis 2349. Diriwayatkan juga oleh al-Nasai, Aḥmad, Ibn Ḥibbān dan al-Ḥākim mensahihkannya serta dipersetujui oleh al-Dhahabī.

[236] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-I'bād*, jld. 4, hlm. 18.

University of Malaya

Sekiranya perut seseorang itu dipenuhi dengan makanan, keadaan ini akan memudharatkan hati dan badannya jika ia merupakan amalan yang berterusan.[237] Namun sekiranya kekenyangan ini hanya berlaku sekali sekala, maka tidaklah mengapa".[238] Jelas di sini bahawa kemudharatan daripada makan dan minum secara berlebihan ini akhirnya berbalik kepada diri sendiri dan masyarakat. Hasil daripada kekenyangan yang melampau[239] mengakibatkan seseorang tidak mampu berfikir dengan cemerlang dan tidak produktif. Malah ketika menyentuh perbincangan tentang penyakit material[240] Ibn Qayyim menegaskan: " Ini-material- adalah penyakit umum dalam masyarakat. Puncanya kerana memakan makanan lain sebelum makanan dalam tubuh dihadamkan dengan sempurna, memakan makanan secara berlebihan dari keperluan tubuh itu sendiri, memakan makanan yang kurang berkhasiat, memakan makanan yang sukar untuk dihadamkan atau memakan makanan yang diolah daripada pelbagai jenis bahan makanan.[241]

---

[237] Tabiat berlebihan dalam pengambilan makanan akan mengakibatkan serangan pelbagai jenis penyakit sama ada yang mudah untuk diatasi bahkan ada juga yang sukar disembuhkan. Sebaliknya pengambilan makanan secara seimbang dengan keperluan yang sesuai menurut ukuran dan kualitinya, maka tubuh akan dapat mengambil manfaat yang lebih daripada semua makanan tersebut berbanding pengambilan makanan yang banyak jumlahnya. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 18.

[238] Ibn Qayyim menjelaskan bahawa kemudharatan yang mengenai tubuh badan dan hati kesan daripada pengambilan makanan secara berlebihan yang sering dilakukan dan berterusan. Sekiranya berlaku sesekali sahaja tidak akan memudharatkan. Pernyataan ini merujuk kepada perlakuan para sahabat yang pernah minum dan makan sehingga terlalu kenyang. Abū Hurairah r. hu pernah minum susu di hadapan Nabi s.a.w. sehingga berkata: " Demi yang telah mengutus Engkau dengan membawa kebenaran, aku merasakan perutku sudah tidak boleh menampung susu ini lagi". Hadis diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, Kitāb al-Riqāq: Bāb Kaifa Kāna 'Aishu al-Nabī s.a.w. wa Aṣḥābihī wa Takhalīhim 'an al-Dunyā, no hadis 5971, jld. 11, hlm. 346. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 19.

[239] Ibn Qayyim menggunakan istilah " الشبع المفرط" ketika menjelaskan maksud kekeyangan melampau. Keadaan ini menurut beliau akan melemahkan stamina tubuh meskipun pertubuhan badan menjadi lebih subur atau cepat membesar. Namun, menurutnya tubuh akan menjadi kuat – bertenaga – dengan sukatan makanan yang diterima sebaliknya bukan mengambil makanan sebanyak-banyaknya. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 19.

[240] Penyakit material menurut Ibn Qayyim adalah penyakit yang disebabkan oleh berlebihan material dalam tubuh sehingga membahayakan aktiviti harian tubut tersebut. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Maā'd fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 18.

[241] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zad al-Ma'ad fi Hadyi Khair al-'Ibad*, jld. 4, hlm. 18.

University of Malaya

5.4.2.1 Keperluan makanan bergizi

Pengurusan yang baik (*ḥusn al-tadbīr*) dalam pengambilan makanan dan minuman sangat diperhatikan oleh Ibn Qayyim dalam usaha menjaga kesihatan dan penjelasan mengenainya beliau sandarkan kepada bimbingan Nabi s.a.w.[242] Pengambilan makanan dan minuman seimbang dapat menggantikan unsur-unsur yang hilang disebabkan pembakaran semulajadi tubuh yang berlaku. Oleh yang demikian makanan dan minuman yang masuk ke dalam tubuh perlu sesuai dari segi kualiti dan kuantitinya supaya tubuh menjadi segar dan sihat.[243] Selain daripada pengambilan makanan dan minuman perlu diurus dengan stabil dan sesuai dengan keadaan tubuh, aspek lain yang perlu disesuaikan menurut Ibn Qayyim ialah faktor negeri, usia dan kebiasaan.[244]

Memerihalkan penjagaan makanan dan minuman yang bergizi dan seimbang bagi mendapatkan kesihatan dan kesegaran tubuh, pendekatan Ibn Qayyim lebih merujuk kepada menjadikan panduan Nabi s.a.w. sebagai asas utama. Keutamaan ini bukan hanya sekadar mengharapkan kesihatan dan kesegaran tubuh sahaja bahkan terkandung di dalamnya jaminan keselamatan dan keberkatan daripada Allah SWT,[245] antaranya:

---

[242] Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab perubatannya menegaskan tentang kepentingan pengurusan yang baik dalam penjagaan kesihatan merangkumi beberapa aspek luaran utama yang dikenali oleh sebahagian ilmuwan sebagai *sittah daruriyyah*. Jelas beliau:" فإن حفظها– حفظ الصحة – موقوف على حسن التدبير المطعم والمشرب". Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 214 dan lihat juga Osman Bakar, (2008), Tauhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science, ed. 2, Arah Publications, Kuala Lumpur, hlm. 112-119

[243] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zad al-Ma'ad fi Hadyi Khair al-I'bād*, jld. 4, hlm. 213. Pemakanan dan diet seimbang dibahaskan menerusi pendekatan saintifik rujuk Ikmalhisam Daroji dan Hilezan Zainal, (2014), *Kesihatan Diri dan Kecergasan*, Penerbitan Multimedia Sdn. Bhd., Selangor, hlm. 80-94.

[244] Keyataan Ibn Qayyim dalam menegaskan hal yang tersebut: "فإذا حصلت هذه على وجه المعتدل الموافق الملائم للبدن والبلد والسن والعادة، كان أقرب إلى دوام الصحة أو غلبتها إلى انقضاء الأجل". Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 98.

[245] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menegaskan mengenai hal ini dengan hadis yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbās bahawa seorang lelaki badwi datang menemui Rasulullah s.a.w. dan berkata: " Apakah yang mesti aku minta dari Allah selepas menunaikan solat lima waktu? Rasulullah s.a.w. menjawab: "Mintalah keselamatan". Lelaki tersebut mengulangi soalannya, namun baginda s.a.w memberi jawapan yang sama. Selepas soalan tersebut diulangi sebanyak tiga kali, Baginda s.a.w. menjawab: " سل الله العافية في الدنيا والأخرة ". Ibn Qayyim mengulas lagi bahawa yang demikian itulah kedudukan kesihatan dan keselamatan menurut bimbingan Rsulullah s.a.w. dalam menjaga kedua-duanya. Bagi sesiapa yang menelitinya maka bimbingan tersebut adalah petunjuk yang sempurna secara mutlak bagi mendapatkan kesihatan jasmani mahupun rohani. Hanya

University of Malaya

(1) Tidak menghadkan pengambilan makanan dan minuman terbatas pada satu jenis sahaja tanpa memakan jenis makanan lain walaupun ia menjadi makanan yang asasi. Sebaliknya jika berlaku keuzuran dan pengambilan makanan jenis yang lain memudharatkan serta menimbulkan bahaya –walaupun mengandungi kelebihan– beliau membatasinya dengan sejenis makanan sahaja. Bahkan beginda s.a.w. makan makanan tempatan seperti daging, buah-buahan, roti, kurma dan lain-lain lagi.

(2) Keseimbangan dalam pengambilan makanan juga sangat diutamakan Rasulullah s.a.w. dengan mengimbangkan unsur yang berlawanan seperti panasnya kurma masak dengan dinginnya buah tembikai. Jika tidak didapati yang demikian itu, maka baginda s.a.w. makan menurut seleranya tanpa berlebih-lebihan. Sebaliknya, apabila baginda.s.a.w. tiada selera terhadap sesuatu makanan maka beliau tidak akan memaksakan dirinya kerana pengambilan makanan yang tidak disukai kemudaharatan lebih besar berbanding manfaatnya.[246]

5.4.2.2 Kaedah dan tatacara makan dan minum

Ibn Qayyim menyenaraikan adab-adab sebelum makan yang perlu dijaga, juga adab ketika makan agar makanan diberkati oleh Allah SWT dan juga adab selepas makan. Garis panduan ini merangkumi tata cara yang perlu diikuti agar makanan yang dimakan diberkati dan seterusnya mendapat ganjaran daripada Allah SWT. Asas adab-adab inilah yang akan membentuk peribadi, dan akhirnya kehebatan sesebuah masyarakat terserlah.

---

kepada Allah kita memohon pertolongan dan hanya kepadaNya tempat kita bersandar dan tiada kekuatan melainkan dengan pertolongan Allah. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zad al-M'aad fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 216.

[246] Menurut hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.hu : "ما عاب رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما قط، إن اشتهاه أكله، وإلا ترك، و لم يأكله منه، ولما قدم إليه الضب المشوي لم يأكل منه، فقيل له: أهو حرام؟ قال: " لا، ولكن لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه"

Hadis diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, Kitāb al-At'imah: Bāb al-Ḍabb, jld. 9, hlm. 477,572 dan 574, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb fi al-Ṣaidi: Bāb Ibāhatu al-Ḍabb, no hadis 2064 dan 1946, *Sunan Abī Dāwud*, no hadis 3763, *Sunan al-Tirmidhī*, no hadis 2032, *Sunan Ibn Mājah*, no hadis 3259, *Musnad Aḥmad*, jld. 2, hlm. 427, 474, 481 dan 495.

University of Malaya

Mengenai kaedah makan dan minum, Ibn Qayyim menggariskan beberapa panduan yang dapat dirumuskan kepada tiga bahagian iaitu persedian sebelum, ketika dan selepas makan, antaranya:

(a) Kaedah persediaan sebelum makan dan minum

Mengingati dan menyebut nama Allah SWT antara perkara yang perlu diamalkan sebelum dan sesudah makan dan minum. Sehubungan ini jelas Ibn Qayyim bahawa dengan membaca *Bismillah* di permulaan makan dan minum serta mengucapkan *al-Hamdulillah* di akhirnya akan memberi kesan yang hebat terhadap manfaat makanan dan menolak kemudharatan.

(b) Kaedah persediaan ketika makan dan minum

Memerihalkan kaedah ini Ibn Qayyim menjelaskan beberapa pendekatan Nabi s.a.w. ketika dihidangkan makanan antaranya; (1) Kaedah duduk yang betul dapat membantu proses penghadaman makanan.[247] (2) Larangan bernafas ke dalam bekas minuman.[248] (3) Larangan dihabiskan dengan satu teguk.[249] (4) Larangan tergopoh gapah ketika makan atau minum.[250] (5) Makan secara berjamaah.[251] (6) Larangan membiarkan makanan terdedah.[252] (7) Larangan daripada makan makanan yang masih panas.

---

[247] Ibn Qayyim menjelaskan bahawa cara duduk yang paling buruk ketika makan ialah bersandar ke samping kerana usus kecil dan organ penghadaman akan menyempit. Manakala perut pula tidak berada dalam keadaan semulajadinya bahkan tertekan ke lantai. Bahagian belakang punggung pula membatasi beberapa organ penghadaman dan pernafasan. Ibn Qayyim, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 221-222 dan 229.

[248] Abū Sa'īd al-Khudrī menceritakan; Rasullullah s.a.w melarang daripada minum dari bekas yang pecah dan melarang bernafas di dalam bekas air". Hadis diriwayatkan dalam SahihMuslim, no hadis 65 dan 265, Sunan al-Tirmidhī, no hadis 1888, Sunan Ibn Mājah, no hadis 3427 dan dalam al-Muwaṭṭā', jld. 2, hlm. 965 dan Musnad Aḥmad, jld 3, hlm. 26. Hadis ini sahih.

[249] Rasulullah bersabda bermaksud: " Janganlah kamu minum dengan satu teguk seperti cara minumnya unta. Akan tetapi minumlah dengan dua atau tiga teguk. Sebutlah "*Bismillah*" bila kamu hendak minum dan katakanlah "*al-Hamdulillah*" bila kamu selesai. Hadis diriwayatkan dalam *Sunan al-Tirmidhī*, Kitāb al-Ashribah¸ Bāb Mā Jā' fī al-Nafath min al-'Īnā', no hadis 1886. Hadis ini ḍa'īf di sisi Ibn Ḥajar dalam Fatḥ al-Bārī, jld. 10, hlm. 81.

[250] Ketika makan atau minum hendaklah dalam keadaan tenang dan tidak gopoh gapah atau gelojoh. Sebagaimana Rasulullah s.a.w. bersabda bermaksud:" Apabila kamu minum air, minumlah dengan lembut dan perlahan-lahan dan janganlah meneguknya secara kasar (sekaligus) kerana ia boleh mendatangkan sakit dada." Hadis diriwayatkan oleh Imām al-Dailami)

University of Malaya

(c) Kaedah persediaan selepas makan dan minum

(1) Akhiri makan dengan mengucapkan "*al-Hamdulillah*" dan selesai menikmati makanan atau minuman, ucapkanlah "*al-Hamdulillah*".

(2) Antara tata cara lain mengenai pemakanan yang boleh dijadikan panduan dalam memajukan diri dan agar tidak pasif dalam mengeluarkan buah fikiran ialah tidak tidur selepas makan. Rasulullah s.a.w. melarang keras tidur selepas makan kerana perbuatan tersebut akan mengeraskan hati. Baginda s.a.w. bersabda yang bermaksud*:*

"Hancurkan makanan kamu dengan solat dan janganlah kamu tidur selepas makan, nescaya hati kamu akan keras."[253]

Menjelaskan hal ini, Ibn Qayyim mengutarakan nasihat para tabib untuk mereka yang ingin menjaga kesihatan ialah berjalan beberapa langkah selepas makan malam walaupun sehingga 100 langkah dan jangan terus tidur selepas itu kerana ini boleh mendatangkan kemudharatan yang besar".[254]

5.4.3 Menjaga kebersihan dan adab dalam berpakaian

Pengurusan yang baik dengan menjaga kebersihan dan adab berpakaian juga menjadi aspek luaran utama dan terkandung dalam *sittah dharūriyāt* yang dititik beratkan oleh Ibn Qayyim dalam metode menjaga kesihatan. Beliau menjadikan cara berpakaian Nabi s.a.w.

---

[251] Rasulullah bersabda yang bermaksud: "Makan yang paling disukai Allah ialah yang banyak tangan (makan beramai-ramai)". Hadis diriwayatkan oleh Imām Abū Ya'lā.

[252] Janganlah biarkan makanan terdedah kepada debu, serangga atau udara terbuka kerana ia boleh mendatangkan penyakit. Sabda Rasulullah s.a.w. bermaksud" Tutuplah wadah (bekas makanan), ikatlah bekas minuman, kuncilah pintu-pintu rumah dan padamkan lampu kerana sesungguhnya Syaitan tidak boleh membuka simpul bekas minuman, tidak boleh membuka pintu dan tidak berupaya membuka wadah makanan. Jika seorang dari kamu tidak menemui sesuatu untuk menutup bekas makanannya, memadailah dengan melintangkan kayu di atasnya dan membaca "*Bismillah*" maka hendaklah ia melakukannya'' Hadis diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitān al-Asyribah, Bāb al-'Amr bī Tagṭiyat al-Ghitā' wa Ikā' al-Siqā' wa Iglāq al-Abwāb, no hadis 3755 dan *Sunan Ibn Mājah*, Kitāb al-'Asyribah, Bāb Takhmīr al-'Inā', no hadis 3401.

[253] Hadis diriwayatkan Imam al-Tabranī.

[254] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 223-224.

University of Malaya

sebagai panduan yang paling sempurna dalam urusan berpakaian. Beberapa asas yang perlu diperhatikan dan menjadi keutamaan antaranya:

(1) Pakaian yang paling bermanfaat untuk menjaga keselamatan tubuh badan.[255]

(2) Pakaian yang paling baik, kemas dan praktikal.[256]

(3) Pakaian yang paling selesa dan mudah ketika mengenakan dan melepaskannya.[257]

Berdasarkan pengamatan, Ibn Qayyim menekankan beberapa konsep berpakaian bersandarkan kepada panduan Nabi s.a.w. Menerusi penerapan kaedah uṣul al-thalāthah maka asas-asas yang tersebut dapat diperhalusi lagi, antaranya; berpakaian yang dapat menjaga kesihatan dan mengutamakan kesucian pakaian. Memelihara tubuh badan dari pengaruh iklim sekitar menjadi matlamat utama manusia berpakaian, namun sebagai muslim tidak terhenti hanya kerana tujuan tersebut tetapi melakukannya atas dasar taqwa dan prinsip mematuhi perintah Allah SWT supaya menutup aurat. Begitu juga dengan kedudukan matlamat menjaga kesihatan dengan berpakain menjadi suatu keistimewaan

[255] Berdasarkan penelitian, Ibn Qayyim berpandangan tentang cara berpakaian Rasulullah s.a.w. adalah yang terbaik dan paling berkesan bagi menjaga kekuatan dan stamina tubuh badan. Sebaliknya, beliau menghindari dari unsur-unsur cara berpakaian yang menyusahkan dan menyeksa diri. Baginda s.a.w. memakai khuff ketika atau selama musafir bertujuan melindungi kakinya dari hawa dingin dan panas. Kadangkala, demi keselamatan, ketika tidak bermusafir beliau s.a.w. juga menggunakan khuff. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 238-239 dan Mohd Rifqi Zainuddin, (2006), *Berubat Mengikut Nabi s.a.w.: Terapi Alternatif Bagi Orang Islam*, Jasmin Enterprise, Kuala Lumpur, hlm. 305-306.

[256] Menerusi pengamatan Ibn Qayyim, Rasulullah s.a.w. mengenakan pakaiannya yang lengannya tidak terlalu panjang dan lebar. Kadar panjang lengannya setakat pergelangan tangan dan tidak melebihi supaya tidak sukar untuk mengenakannya dan tidak menganggu pergerakkan. Sebaliknya, beliau juga tidak mengenakan pakaian yang terlalu pendek sehingga tidak dapat menahan sejuk dan melindungi panas. Mengekalkan konsep kesederhanaan, Baginda s.a.w. memakai serban yang tidak terlalu besar hingga membebankan kepala dan mengakibatkan kepala mudah letih dan sakit. Tidak pula terlalu kecil sehingga tidak memadai untuk melindungi kepala dari panas dan sejuk. Ibid, jld. 4, hlm. 238-239 dan Mohd Rifqi Zainuddin, (2006), *Berubat Mengikut Nabi s.a.w.: Terapi Alternatif Bagi Orang Islam*, Jasmin Enterprise, Kuala Lumpur, hlm. 305-306

[257] Ibn Qayyim menjelaskan bahawa pakaian yang selalu digunakan Rasulullah s.a.w. antaranya adalah kain sarung dan serban kerana mudah menggunakannya. Baginda s.a.w. sering juga mengenakan gamis, bahkan ia antara pakaian yang digemari olehnya. Ibid, jld. 4, hlm. 238-239 dan *al-Wābil al- Sayyib min al-Kalim al-Toyyib*, hlm. 197.

University of Malaya

bagi setiap manusia bahkan keutamaan dalam menjaga kesucian pula menjadi tanda aras perbezaan antara muslim dengan yang lain.[258]

Berpakaian yang paling baik sudah tentu yang digemari oleh yang menggunakannya dan disenangi pula bagi yang melihatnya. Berpakaian baik dan kemas pasti disukai dan disenangi dapat memenuhi tuntuhan pencegahan sebelum berlaku. Hakikat yang perlu disedari, bagi memenuhi kedua-dua tuntutan tersebut – suka dan senang - sehingga bersikap boros dan berlaku pembaziran adalah menyalahi ciri kebaikan dan melampaui batasan pula. Jelas bahawa nilai kebaikan dalam berpakaian perlu diutamakan, tambahan dinaungi pula dengan ketaqwaan dan kepatuhan kepada perintah Allah SWT akan beroleh kesenangan dunia dan akhirat.[259] Sehubungan hal yang tersebut Rasulullah s.a.w. bersabda:

" إِنَّكُمْ قَادِمُونَ عَلَى إِخْوَانِكُمْ فَأَصْلِحُوا رِحَالَكُمْ وَأَصْلِحُوا لِبَاسَكُمْ حَتَّى تَكُونُوا كَأَنَّكُمْ شَامَةٌ فِي النَّاسِ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفُحْشَ وَلَا التَّفَحُّشَ "

Maksud: "*Sesungguhnya kamu akan datang bertemu saudara-saudara kamu maka perelokkanlah kenderaan kamu dan berpakaian dengan yang lebih baih sehingga keindahan terlihat di kacamata manusia. Maka sesungguhnya Allah SWT tidak menyukai sesuatu yang buruk dan menimbulkan keburukan*"[260]

Selaian itu, penerapan kaedah *uṣul al-thalāthah* dalam adab berpakaian perlu bersandarkan kepada asas keselesaan dan kesesuaian. Keselesaan yang diutamakan dengan menghindari dari unsur-unsur cara berpakaian yang menyusahkan dan menyeksa diri. Pakaian yang sangat baik adalah yang bersesuaian dengan keperluan iklim dan tubuh badan, tidak menganggu pergerakkan, mengakibatkan rasa mudah letih dan menimbulkan pelbagai komplikasi lainnya. Oleh itu, pertimbangan berdasarkan asas tersebut dapat

---

[258] Ibn Qayyim, jld. 4, hlm. 238-239, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 237-238 dan Sa'īd Ḥawwā, (1987), *Ghidhā' al-'Ubūdiyyah wa Qawānīn al-Bayt al-Muslim*, Dār al-Salām lī al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī' wa al-Tarjamah, al-Qāherah, hlm. 49.

[259] Ibn Qayyim, jld. 4, hlm. 237-238, Sa'īd Ḥawwā, (1987), *Ghidhā' al-'Ubūdiyyah wa Qawānīn al-Bayt al-Muslim*, hlm. 53 dan 63 dan Rozali Muhammad Isa, (2002), *al-Ṭibb al-Nabawī: Panduan Rawatan dan Perubatan Berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah*, Crescent New (KL) Sdn. Bhd., Selangor, hlm. 123.

[260] Hadis diriwayatkan dalam *Sunan Abī Dāwūd*, Kitābal-Libās, Bāb Mā Jā' fī Isbāl al-Izār, no hadis 3566, jld. 11, hlm. 125, *Musnad Aḥmad*, dalam Musnad al-Syamiyyīn, hadis Sahal bin al-Ḥanẓaliyyah r.hu, no hadis 16962 dan dalam *al-Mu'jam al-Kabīr lī al-Ṭabaranī*, no hadis 5484. Hadis ini hasan.

University of Malaya

memenuhi tuntutan berpakaian yang dapat menjaga kesihatan, menjegah dan menghindari akibat yang membawa kepada kerosakkan diri dan orang lain.[261]

5.4.4 Memelihara kebersihan dan keselesaan kediaman

Rumah adalah tempat kediaman yang menjadi keperluan asasi setiap manusia bahkan dalam Islam keperluan ini tidak terlepas dari peraturan agama Islam sebagai al-Din. Justeru, pemilihan rumah dari segala kriteria yang perlu menurut kehendak Islam telah lama dicatat dalam sistem binaan Islam itu sendiri. Rasulullah s.a.w. juga menegaskan bahawa kebahagiaan seseorang itu disebabkan tiga perkara iaitu isteri yang solehah, rumah yang selesa dan kenderaan yang baik. Oleh yang demikian, aspek luaran yang turut diberi keutamaan oleh Ibn Qayyim adalah menjaga kebersihan dan keselesaan kediaman yang sangat perlu kepada pengurusan yang baik. Penjagaan terhadap aspek ini sangat berperanan dalam usaha memperolehi kesihatan diri yang baik.

Ibn Qayyim dalam *al-Ṭibb al-Nabawī* fasal 57 dengan bersandarkan kepada bimbingan Nabi s.a.w., para sahabat dan tābi'īn menyatakan beberapa kriteria dalam mengurus kediaman yang baik. Beliau menegaskan bahawa Rasulullah s.a.w. memaklumi bahawa hakikat kehidupan di dunia seumpama perjalanan musafir dan tempat persinggahan sementara selama umur manusia, kemudian melanjutkan perjalanannya menuju alam akhirat. Oleh yang demikian, tuntutan dan bimbingan Nabi s.a.w., para sahabat dan tabiin dalam hal ini secara umumnya adalah tidak terlalu memberi perhatian yang besar untuk membina, bermegah-megah, memperindah, memperluaskan tempat kediaman. Namun,

[261] Ibn Qayyim, jld. 4, hlm. 237-238, *al-Wābil al- Sayyib min al-Kalim al-Toyyib*, hlm. 197, Sa'īd Ḥawwā, (1987), *Ghidhā' al-'Ubūdiyyah wa Qawānīn al-Bayt al-Muslim*, hlm. 53 dan 63 dan Rozali Muhammad Isa, *al-Ṭibb al-Nabawī: Panduan Rawatan dan Perubatan Berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah*, hlm. 123.

University of Malaya

sebagai memenuhi tuntutan dalam mengurus kediaman yang baik Ibn Qayyim menjelaskan antara kriteria kediaman yang baik ialah:[262]

(1) Mampu melindungi penghuninya daripada hawa panas dan sejuk.

(2) Menghindari penghuninya daripada pandangan orang lain.

(3) Terhindar penghuninya daripada segala binatang dan serangga berbahaya.

(4) Binaan rumah perlu kukuh agar tidak runtuh dan mendatangkan bahaya kepada penghuninya.

(5) Tidak terlalu luas sehingga menjadi tempat binatang menghuninya.

(6) Tidak terlalu tinggi sehingga terancam dengan serangan angin berbahaya.

(7) Tidak di bawah tanah sehingga tidak memberi keselesaan kepada penghuninya.

(8) Mengutamakan kesederhanaan, kemanfaatan, keselesaan, kesesuaian dan ketenangan dalam menentukan kriteria kediaman dan rumah yang baik.

(9) Peredaran udara dalam sesebuah rumah mestilah baik dan segar supaya dapat memberi manfaat kepada kesejahteraan dan kesihatan badan.

Rumah yang sempurna menurut Ibn Qayyim adalah yang cukup memberi kesihatan serta baik letaknya. Kedudukannya mesti mendapat cahaya yang terang dan udara yang bersih, air yang baik serta tempat pembuangan kotoran dan sampah yang tertentu. Cahaya yang paling baik ialah cahaya matahari kerana ia dapat membunuh hama-hama. Maka hendaklah cahaya matahari itu dibiarkan masuk ke dalam rumah sebanyak mungkin seperti di bilik tidur.

Semua kotoran hendaklah dimasukkan ke dalam tong sampah yang bertutup. Sampah-sampah yang kering mesti dibakar dan yang basah dimasukkan ke dalam tong-tong yang bertutup. Jika dibuang jangan berdekatan rumah sebab lalat akan berkerumun dan

[262] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 238-239, Sa'īd Ḥawwā, (1987), *Ghidhā' al-'Ubūdiyyah wa Qawānīn al-Bayt al-Muslim*, Dār al-Salām lī al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī' wa al-Tarjamah, al-Qāherah, hlm. 49-54.

University of Malaya

masuk ke dalam rumah. Cara yang baik sekali untuk menjaga kesihatan ialah dengan tidak membiarkan kotoran dan sampah bertebaran di dalam rumah. Adapun sampah-sampah yang terdapat di dalam rumah itu bermacam-macam, antaranya:

(1) Abu, debu, pecahan kaca, piring dan lain-lain. Ini harus dibuangkan ke dalam satu tempat tertentu.

(2) Sisa-sisa makanan dan binatang-binatang kecil yang mati, semuanya harus ditanam.

(3) Kotak-kotak bekas, kertas, kain-kain buruk, kapas atau pakaian orang sakit yang menderita penyakit menular (berjangkit) dan telah meninggal dunia. Semuanya hendaklah dibakar atau dilupuskan, dan sebagainya lagi.

Rumah tangga yang bahagia itu bukan hanya bergantung kepada kekayaan dan keindahan semata-mata. Namun, kebahagian rumahtangga itu terletak kepada nilai kesopanan dan kerukunan hidup penghuninya. Tiada satu pun yang diharapkan di dunia ini selain daripada kehidupan yang rukun, aman, damai, sopan santun, dicintai dan mencintai kerana hanya ini yang dapat memberikan kepuasan dan kesentosaan.[263] Rumah adalah tempat seseorang menunjukkan kebaktian dan di situlah ia memperhatikan dan melaksanakan apa-apa yang dipelajarinya di luar.[264] Rumah itu perlu teratur menurut cara

---

[263] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 238-239, Sa'īd Ḥawwā menekankan sepuluh peraturan dan yang perlu dipatuhi sehingga terbangun landasan menuju *al-Bayt al-Muslim* yang menepati tuntutan syariah. Panduan peraturan tersebut antaranya; (1) menjaga kebersihan dan kesucian, (2) memelihara keteraturan dan ketertiban serta keindahan rupa bentuk dan penampilan kediaman, (3) merendahkan suara, menjaga rahsia dan tiada gangguan, (4) memelihara hak ilmu dan ibadah, (5) merancang pengurusan ekonomi bagi keperluan kehidupan harian, (6) menjaga hubungan dan adab pergaulan, (7) menjaga kesihatan dan riyadhah, (8) memelihara dari ancaman, unsur-unsur haram dan yang dibenci serta membawa kemudharatan, (9) menjaga hubungan baik sesama jiran, tetamu dan kerabat dan (10) menjaga adab keluar dan masuk kediaman. Lihat Sa'īd Ḥawwā, *Ghidhā' al-'Ubūdiyyah wa Qawānīn al-Bayt al-Muslim*, hlm. 53-71.

[264] Baginda s.a.w. masuk ke rumah sendiri setelah mendapat keizinan. Apabila berada dalam rumah beliau membahagikan waktunya; sebahagian untuk keluarganya, dan sebahagian untuk tuhannya. Manakala sebahagian lagi untuk semua orang; maka baginda s.a.w. menerima tetamu yang bertandang untuk memenuhi keperluan mereka tanpa menyembunyikan sesuatu. Tanpa membatasi dan membezakan yang mulia dengan yang hina, mengarahkan kepada mereka hal-hal yang sangat bermanfaat. Tetamu yang datang sebagai orang yang tidak berpengetahuan dan akan pulang membawa bekalan ilmu yang tinggi nilainya. Prof Abdul Basit Muhammad al-Sayyid, *Cara Nabi s.a.w. Berubat & Mencegah Penyakit: Pengubatan dan Pencegahan*, hlm 135 dan 'Abd Razzāq Asyrāf Kailānī, *al-Ḥaqāiq al-Ṭibbiyyah fī al-Islām,* hlm. 94-95.

University of Malaya

kehidupan yang sempurna dan memberi kesenangan dan kesentosaan jasmani mahupun rohani.

Kemudharatan yang wujud di dalam rumah adalah disebabkan oleh dua perkara yang asas iaitu; Ibtilā' daripada Allah SWT dan pembalasan sebagai natijah daripada penyelewengan terhadap manhaj atau sistem yang diatur oleh Allah SWT. Hal ini disebabkan tidak bersungguh-sungguh melaksanakan segala arahan Allah SWT dan meninggalkan laranganNya. Bahkan juga kerana berlebih-lebihan dalam suatu perkara atau mengurangkannya lebih daripada yang sepatutnya. Oleh itu kita perlu memperhatikan peringatan-peringatan Allah SWT dan menjauhi segala laranganNya supaya kesihatan kita terpelihara. Menutupi segala pintu kemudharatan dan maksiat bukti menghargai nikmat kesihatan kerana ia adalah mahkota di atas kepala orang-orang yang sihat, tidak dapat dilihat melainkan oleh orang yang sakit.

5.4.5 Kerehatan menerusi tidur dan jaga yang berkualiti

Seluruh anggota tubuh badan perlu kerehatan yang mencukupi kerana tiada jaringan atau sel dalam tubuh manusia yang mampu bekerja terus menerus tanpa merasai penat. Justeru, terdapat berjuta-juta sel dalam tubuh manusia yang perlu diberi kerehatan setelah bekerja sepanjang hari dengan fungsi tersendiri. Ketika tubuh badan diberi kerehatan, semua sel-sel dalam tubuh menyerap zat-zat yang ada dalam darah untuk membina kekuatannya semula dan kembali melaksanakan pekerjaan yang baru. Oleh yang demikian, waktu malam adalah masa yang paling tepat dan sesuai untuk memberikan kerehatan kepada seluruh anggota tubuh badan. Sehubungan ini, Allah SWT berfirman:

وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِبَاسًا وَٱلنَّوۡمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ ٱلنَّهَارَ نُشُورًا ﴿٤٧﴾

Terjemahan: *"Dan Dialah tuhan yang menjadikan malam untuk kamu sebagai pakaian dan [menjadikan] tidur untuk berhenti rehat,serta menjadikan siang untuk keluar mencari rezeki."*[265]

Allah SWT berfirman lagi:

وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾

Terjemahan: *"Dan Kami telah menjadikan tidur kamu untuk berehat. Dan Kami telah menjadikan malam (dengan gelapnya) sebagai pakaian (yang melindungi). Dan Kami telah menjadikan siang (dengan cahaya terangnya) - masa untuk mencari rezeki."*[266]

Bersandar kepada ayat-ayat tersebut dapat dihujahkan bahawa menggunakan waktu malam untuk bekerja dan waktu siang pula untuk tidur adalah suatu kebiasaan yang kurang baik kerana amalan tersebut bertentangan dengan fitrah yang telah diciptakan Allah SWT kepada manusia. Malahan, kesegaran dan kesihatan tubuh badan dengan tidur di waktu malam tidak dapat di samakan dengan tidur di waktu siang walaupun dengan kadar masanya lebih lama. Bersandarkan kepada pemerhatian terhadap bimbingan Nabi s.a.w., Ibn Qayyim menjelaskan tentang metode menjaga kesihatan menerusi pendekatan tidur dan jaga yang betul. Ia perlu dilakukan bagi mendapatkan kerehatan dan manfaat sepenuhnya kepada tubuh, setiap organ dan stamina.[267] Jelas beliau:

Maksud: "*Setiap orang yang memerhatikan cara tidur dan jaga baginda s.a.w. pasti akan mendapatkan cara tidur yang paling baik dan bermanfaat bagi tubuh, seluruh organ dan dapat menjaga stamina. Beliau tidur di awal malam, lalu bangun pada awal pertengahan kedua malam. Setelah bangun*

[265] Surah al-Furqān, 25: 47.
[266] Surah al-Naba', 78: 9-11.
[267] Ibn Qayyimal-Jawziyyah menegaskan bahawa tidur mempunyai dua faedah utama iaitu: (1) Memberi kerehatan kepada seluruh anggota tubuh hingga terbebas dari rasa letih, deria juga menjadi tenang, bebas dari bekerja berat ketika berjaga dan segala kepenatan akan lenyap. (2) Menyempurnakan penghadaman makanan dan proses pembakaran, sebab panas semulajadi tubuh ketika tidur menggelegak ke seluruh badan hingga dapat membantu proses tersebut. Justeru, tubuh manjadi sejuk dan orang yang tidur cenderung untuk mengenakan selimut. Jld. 4, hlm. 240. Lihat, Elmanan, (2004), *Hidup Sihat Tanpa Ubat: Panduan Hidup Sehat Alami*, al-Risalah Product Sdn. Bhd., Selangor, hlm. 77. Jelas beliau; tidur mempengaruhi metabolisme badab dan merangsang daya asimilasi. Itulah sebabnya, jika tidur terlalu lama akan dinilai tidak sihat kerana badan menyerap sisa dan wap-wap kotor lagi. Sehingga, jika tidur lama, badan menjadi tidak segar, kurang bersemangat dan menjadi lesu.

University of Malaya

beliau bersiwak, kemudian berwudhuk lalu mendirikan solat yang diperintahkan oleh Allah SWT"[268]

5.4.5.1 Manfaat kerehatan menerusi kaedah tidur

Ibn Qayyim mengemukakan beberapa garis panduan yang perlu dilakukan bersandarkan kepada bimbingan Nabi s.a.w. bagi mendapatkan manfaat kerehatan menerusi kaedah tidur dan jaga yang betul antaranya:

(1) Tidur tidak melebihi keperluan[269] namun tidak juga menahan diri untuk tidur sekadar yang diperlukan.[270] Tidur adalah suatu keadaan yang akan menjadikan badan diliputi oleh panas semulajadi dan tenaga ke bahagian dalam tubuh untuk berehat. Ibn Qayyim membahagikan tidur yang bermanfaat dan berbaya kepada dua iaitu:

(2) Tidur semulajadi adalah ketika dalam keadaan tenaga jiwa mencegah dari segala aktiviti tubuh, iaitu tenaga indera dan tenaga hati. Jika tenaga tersebut sudah menahan gerakan tubuh ketika itulah tubuh ibarat dilentur. Segala bentuk kelembapan dan bahang tubuh yang ketika tubuh sedang bekerja seluruhnya

---

[268] Menerusi bimbingan Nabi s.a.w ini, Ibn Qayyim berpandangan bahawa tubuh dan semua organ serta tenaga akan mendapatkan hak yang sepatutnya menerusi tidur dan rehat, bersenam dan ganjaran pahala. Kaedah yang tersebut sangat berfanfaat bagi hati dan tubuh manusia di dunia dan akhirat. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 239.

[269] Kaedah ini adalah puncak bagi kemaslahatan jiwa dan raga, dunia dan akhirat. Jika tidur menjadi keperluan maka Nabi s.a.w. melakukannya dengan cara yang paling sempurna. Baginda s.a.w. berbaring pada sisi rusuk yang kanan sambil mengingat dan menyebut Asma Allah hingga matanya terasa berat, tidak dalam keadaan kekeyangan kerana makan dan minum, tidak secara langsung bersentuhan dengan tanah, tidak berbaring di atas tilam yang terlalu tebal dan beliau s.a.w. mempunyai tilam kulit berisi sabut, beliau juga menggunakan bantal dan kadangkala meletakkan tangan di bawah pipinya. Ibid, jld. 4, hlm. 239.

[270] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menukilkan hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri daripada 'Āisyah r. ha. bahawa beliau berkata : " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا صلى ركعتي الفجر– يعني سنتها – اضطجع على شقه الأيمن " dan memetik suatu pendapat tentang hikmah berbaring dengan mengiring ke sebelah kanan. Ia dilakukan bertujuan supaya tidak terlalu nyeyak tidur kerana jantung akan miring ke sebelah kiri dan jantung secara tidak lansung mencari kedudukan yang semestinya di sebelah kiri. Keadaan seperti tentu sahaja akan menyebabkan seseorang tidak boleh terlalu nyeyak tidur. Sebaliknya, jika berbaring mengiring ke sebelah kiri maka kedudukan jantung berada dalam keadaannya yang paling selesa hingga akan menyebabkan tubuh akan merasa sangat tenang. Kesannya akan menjadikan seseorang terlalu nyeyak dalam tidurnya, merasa berat untuk bangun sehingga akan kehilangan banyak kepentingan akhirat dan dunianya. Hadis riwayat al-Bukhāri, *Sahih al-Bukhāri*, dalam *al-Tahajjur*: *Bab al- al-Daj' 'alā al-shiqqi al-aiman ba'da rak'atai al-fajr*, jld. 3, hlm. 35. Ibid, jld. 4, hlm. 243.

University of Malaya

bercerai berai mengikuti aktiviti, namun ketika tidur seluruhnya berkumpul di bahagian otak yang bertindak sebagai sumber tenaga, kemudian bersembunyi dalam otak dan terhulur.

(3) Tidur bukan semulajadi berlaku ketika sakit atau kerana suatu keadaan tertentu yang dialami ketika itu kelembapan menguasai otak sedemikian rupa hingga tidak mampu terjaga atau sedar. Selain itu mungkin disebabkan unsur kelembapan dan bahang memuncak – seperti kekenyangan atau perut kembung kerana terlalu banyak minum – hingga otak menjadi lemah dan berhenti bekerja. Ketika itu tenaga menjadi tersembunyi dan tenaga jiwa juga berhenti untuk bekerja. Maka ketika itu berlakulah tidur.[271]

(2) Memenuhi tuntutan dan keperluan tidur sebagai suatu ibadah.[272] Justeru, Nabi s.a.w. memberi panduan kepada orang yang hendak tidur supaya berwudhuk seperti wudhuk untuk solat, kemudiannya berbaring dalam keadaan mengiring ke sebelah kanan dan mengucapkan beberapa kalimah yang menunjukkan penyerahan diri, rasa harap dan takut kepada Allah SWT untuk mendapatkan penjagaan sempurna dan pemeliharaan terhadap jiwa dan raganya. Selain daripada itu, Nabi s.a.w. juga membimbing agar seseorang yang hendak tidur supaya berzikir dengan kalimah iman – kalimah tauhid – sehingga tidur dan dalam keadaan menjadikan kalimah tersebut sebagai kalam terakhir sebelum tidur kerana barangkali Allah SWT

[271] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 240. Elmanan, *Hidup Sihat Tanpa Ubat: Panduan Hidup Sehat Alami*, Selangor, hlm. 73-75. Oleh kerana itu, disarankan agar mampu mengatur aktiviti dengan baik dan membuat waktu istirehat menjadi lebih pendek. Menurut SudirmanTebba, tidur waktu siang itu buruk jika dilakukan terlalu lama. Tetapi ada baiknya jika dilakukan secara sederhana supaya merasa segar dan boleh bekerja lagi. (2005), Sihat Lahir Batin, Serambi Ilmu Semesta, hlm. 48.Jakarta.

[272] Jelas Ibn Qayyim al-Jawziyyah bahawa kedudukan orang yang tidur itu seperti orang yang meninggal dunia dan tidur adalah saudara kembarnya kematian – mustahil bagi Allah SWT untuk tidur dan penghuni syurga juga tidak akan tidur di dalamnya – kerana orang yang tidur memerlukan kepadan yang menjaga dan memelihara dirinya dari segala bencana yang menimpa. Hanya Allah SWT sahaja Tuhandan Pencipta yang dapat mengurus keperluannya. Ibid, jld. 4, hlm. 244.

University of Malaya

menetapkan kematian semasa tidurnya. Jika kalam akhir ketika tidurnya itu dengan kalimah iman – tauhid – maka jaminan baginya syurga.[273]

(4) Kaedah tidur yang betul memberi faedah dan manfaat yang besar kepada jasmani[274] dan rohani.[275] Nabi s.a.w. memberikan contoh yang terbaik untuk tidur yang sempurna dan sangat berfaedah bagi tubuh badan dan jiwa. Ibn Qayyim telah menghimpunkan adab-adab tidur yang rumusannya dapat dibahagikan kepada dua bahagian seperti berikut:

5.4.5.2 Persediaan Tidur Berkualiti

Menekankan peri pentingnya kerehatan dan ia boleh diperolehi menerusi tidur yang berkualiti maka Ibn Qayyim menyarankan beberapa metode antaranya:

(a) Persediaan sebelum tidur

---

[273] Kaedah tidur seperti ini mengandungi kemaslahatan hati, tubuh dan jiwa, sama ada ketika tidur, waktu terjaga di dunia mahupun akhirat. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 244. Lihat juga hadis riwayat al-Bukhāri, *Sahih al-Bukhāri*, Kitāb al-Adab: Bab al- al-Daj' 'alā al-Shiqqī al-aimān, jld. 11, hlm. 93 dan 95 dan Muslim, *Sahih Muslim*, Kitāb al-Dhikr wa al-Du'ā': Bab Mā Yaqūlu 'inda al-Naum wa Akhdhi al-madja'ī, no. 2710. Kedua-dua hadis ini diriwayatkan daripada al-Barrā' bin 'Āzib: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاه، ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: اللهم إني أسلمت نفسي إليك، ووجهت وجهي إليك، وفوضت أمري إليك، رغبة ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجا منك، إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت، ونبيك الذي أرسلت، واجعلهن آخر كلامك، فإن مت من ليلتك مت على الفطرة ".

[274] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahawa tidur mempunyai dua faedah; (1) Merehatkan setiap anggota tubuh hingga terbebas dari rasa letih. Deria juga menjadi tenang dan terlepas dari kerja berat dan ketika terjaga segala kepenatan akan lenyap. (2) Menyempurnakan proses penghadaman makanan dan pembakaran kerana panas semulajadi tubuh ketika tidur menggelegak keseluruh tubuh hingga membantu proses tersebut. Justeru, tubuh menjadi sejuk dan kebiasaan orang yang tidur akan cenderung memerlukan selimut.

[275] kesempatan untuk mendapatkan kemaslahatan dunia dan akhirat. Sebelum tidur bacalah doa-doa nabawiah antaranya adalah seperti yang disebutkan dalam hadis Bukhari dan Muslim,dari al-Barrā' bin ᶜĀzib bahawa Rasulullah s.a w telah bersabda: Apabila kamu hendak tidur maka berwudhuklah seperti kamu hendak solat,kemudian berbaringlah pada rusuk sebelah kanan dan ucapkanlah: "Ya Allah, aku berserah diri kepada–Mu dan mengarahkan wajahku kepada–Mu dan menyerahkan segala urusanku kepada–Mu, dan menyandarkan belakangku kepada–Mu dengan rasa harap dan takut kepada–Mu. Tiada tempat berlindung dan memohon keselamatan melainkan kepada–Mu jua. Aku beriman kepada kitab–Mu yang engkau turunkan dan kepada Nabi yang engkau utus." Jadikanlah kalimat-kalimat ini sebagai akhir daripada ucapanmu dan jika engkau meninggal pada malam itu, maka engkau meninggal dalam keadaan suci. Adapun petunjuk Nabi s.a.w tentang cara mengatur waktu juga adalah seperti berikut:Baginda s.a.w bangun ketika mendengar kokok ayam jantan, lalu mengucapkan tahmid dan takbir serta tahlil, berdoa kemudian menggosok gigi dan berwuduk, setelah itu tegak menghadap tuhannya dengan mendirikan solat, bermunajat memuji dan memuja tuhannya. Hadis riwayat al-Bukhāri, *Sahih al-Bukhāri*, Kitāb al-Adab: Bab al- al-Ḍaj' 'alā al-Shiqqi al-Aimān, jld. 11, hlm. 93 dan 95 dan Muslim, *Sahih Muslim*, Kitāb al-Dhikr wa al-Du'ā': Bab Mā yYaqūlu 'Inda al-Naum wa akhdhi al-Madja'ī, no. 2710.

University of Malaya

(1) Jangan dilewatkan tidur selepas solat Isyak melainkan ada keperluan penting seperti bermuzakarah ilmu, melayani tetamu dan sebagainya. Diriwayatkan daripada Abū Barzah, sesungguhnya Nabi s.a.w. membenci untuk tidur sebelum solat Isyak.

(2) Berwuduk sebelum tidur. Sabda Nabi s.a.w. jika kamu mendatangi tempat tidur kamu, maka berwudhuklah sebagaimana wudhuk untuk solat.[276]

(4) Amalkan doa-doa dan zikir-zikir sebelum dan sesudah bangun daripada tidur sebagai bukti penyerahan diri dan mengharap perlindungan serta mengungkap rasa syukur hanya kepada Allah SWT. Justeru Nabi s.a.w. berdoa dan berzikir sebelum tidur sehingga mata beliau terasa berat dan apabila terjaga beliau juga berdoa kemudian bangun bersugi, berwudhuk dan solat.[277]

(5) Mulakan tidur atau berbaring atas rusuk kanan[278] sebagaimana sabda Nabi s.a.w. kepada al-Barrā' bin 'Āzib Mulakanlah tidur kamu di atas rusuk kanan.[279]

(6) Tegahan tidur dengan cara menelentang kecuali untuk merehatkan badan sebentar dan bukannya tidur.[280]

---

[276] Hadis riwayat al-Bukhāri, *Sahih al-Bukhāri*, Kitāb al-Adab: Bab al- al-Ḍaj' 'alā al-Shiqqi al-Aimān, jld. 11, hlm. 93 dan 95 dan Muslim, *Sahih Muslim*, Kitāb al-Dhikr wa al-Du'ā': Bab Mā yYaqūlu 'Inda al-Naum wa akhdhi al-Madja'ī, no. 2710. Kedua-dua hadis ini diriwayatkan daripada al-Barrā' bin 'Āzib r. hu.

[277] Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 239 dan 243.

[278] Kaedah seperti ini adalah kedudukan tidur yang terbaik kerana makanan tetap berada dalam perut dengan baik dan kedudukan perut cenderung sedikit ke sebelah kiri. Kemudian beralih ke sebelah kiri sedikit supaya mempercepatkan proses pencernaan makanan kerana perut mengarah ke lever. Setelah itu, kembali semula kedudukan dengan mengiring ke sebelahkanan sahaja supaya makanan lebih cepat diagihkan dari perut. Tidur yang terlalu banyak pada rusuk kiri boleh menimbulkan bahaya pada jantung. Oleh itu, mengiringn ke sebelah kanan dilakukan di awal dan di akhir ketika mula tidur. Antara hikmah lain tidur pada rusuk kanan adalah agar tidur tidak terlalu nyenyak kerana jantung agak condong ke kiri. Jika tidur pada rusuk kanan, maka jantung akan cari tempatnya disebelah kiri sehingga tidur tidak terlalu nyeyak. Berlainan halnya apabila tidur pada rusuk kiri, maka jantung berada pada tempatnya yang tepat sehingga tidur menjadi terlalu nyeyak. Ibid, jld. 4, hlm. 240-241.

[279] Hadis riwayat al-Bukhāri, *Sahih al-Bukhāri*, Kitāb al-Adab: Bab al- al-Ḍaj' 'alā al-Shiqqi al-Aimān, jld. 11, hlm. 93 dan 95 dan Muslim, *Sahih Muslim*, dalam al-Zikr wa al-Du'ā': Bāb mā Yaqulu 'Inda al-Naumi wa Akhzi al-Madja'i, no. 2710. Kedua-dua hadis ini diriwayatkan daripada al-Barrā' bin 'Āzib r. hu.
Tidur secara menelungkup pula tidak baik untuk pernafasan. Tidur pada sisi kiri badan (menghadap ke kiri) juga akan mengganggu kesihatan kita, kerana menghimpit jantung sehingga peredaran darah terganggu dan mengurangi aliran darah ke otak, jika ini terjadi kita akan mengalami mimpi-mimpi sedih dan buruk.

[280] Tidur yang terlalu banyak pada rusuk kiri boleh menimbulkan bahaya pada jantung bahkan yang lebih buruk daripada itu adalah tidur menelentang (di atas punggung) kecuali hanya sekadar beristirehat sebentar dan bukan tidur.

University of Malaya

(7) Tegahan tidur dengan cara meniarap yang akan menekan perut kerana cara tersebut adalah tidurnya penghuni neraka Jahannam atau tidak disukai oleh Allah SWT.[281]

(8) Tegahan tidur di waktu pagi, dhuhā dan selepas waktu asar.

(9) Tegahan tidur di bawah sengatan matahari.

(b) Persediaan ketika terjaga daripada tidur

(1) Waktu berjaga dari tidur ketika ayam berkokok iaitu pada awal pertengahan malam.

(2) Mengungkap rasa syukur kepada Allah SWT dengan bertakbir dan bertahlil kemudiannya berdoa.

(3) Bersugi dan berwudhuk kemudiannya berdiri mengerjakan solat malam.

(4) Bermunajat kepada Allah SWT dengan membaca al-Quran, bertahmid dan pasrahkan harapan dengan penuh rasa mengharap dan takut kepada Allah SWT.

Menerusi gambaran kaedah tidur dan jaga Nabi s.a.w yang tersebut, Ibn Qayyim mengungkapkan bahawa tiada kaedah lain yang terbaik untuk menjaga kesihatan hati, tubuh, roh dan stamina di dunia dan akhirat melainkan petunjuk dan bimbingan sunnah Nabi s.a.w.[282]

5.4.6 TERAPI SENAMAN (*RIYĀDHAH*) DAN OLAHRAGA

Ibn Qayyim membincangkan kaedah pengurusan mengatur gerakan dan aktiviti - senaman - (*tadbīr al-harakah wa al-sukūn*) dalam fasal 59 dengan menjadikan bimbingan Nabi s.a.w. sebagai paling sempurna baik dan tepat dalam hal ini. Memerihalkan kepentingan senaman ini beliau terlebuh dahulu menyentuh aspek anatomi tentang tubuh badan seseorang untuk

[281] Hadis riwayat Ahmad dalam *Musnad*nya dan riwayat Ibn Mājah dalam *Sunan* yang diriwayatkan daripada Abū Umāmah bahawa beliau mengkhabarkan: Nabi s.a.w. pernah lalu di hadapan seorang lelaki yang sedang tidur meniarap, maka Baginda s.a.w. menguis dengan kakinya seraya bersabda:" قم أو أقعد، فإنها نومة جهنمية ".

[282] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 246 dan Elmanan, *Hidup Sihat Tanpa Ubat*, hlm. 77. Beliau berpandangan, contoh yang sangat ideal pola tidur sihat ialah pola tidur Rasulullah s.a.w.. Biasanya Baginda s.a.w. tidur tidak terlalu malam, kemudian bangun beberapa saat setelah setengah malam untuk melakukan solat tahajjud. Keesokan harinya, menjelang tengah hari Baginda s.a.w. tidur sejenak. (qaylūlah).

University of Malaya

bertahan hidup memerlukan makanan dan minuman. Namun, malalui proses penghadaman makanan yang berlaku tidak semuanya dapat diserap oleh sistem tubuh. Setiap proses penghadaman pasti akan menghasilkan sisa buangan – sebatian dan toksik – dan dalam waktu yang lama bahan-bahan tersebut akan terkumpul dalam jumlah kuatiti dan kualiti yang banyak. Keadaan ini boleh menimbulkan kesan yang merbahaya kepada tubuh badan, mengakibatkan berlakunya penyumbatan dan pertambahan berat badan bahkan juga menyebabkan beberapa gangguan penyakit (*amrāḍ al-iḥtibās*). Menyelesaikan masalah ini dengan kaedah ramuan ubat pencahar bertujuan mengeluarkan bahan-bahan berbahaya tersebut akan mengakibatkan gangguan terhadap kesihatan kerana kebanyakkan ramuan tersebut mengandungi racun dan zat-zat yang bermanfaat kepada tubuh juga akan turut terbuang.[283]

Ibn Qayyim menambah lagi bahawa suatu keyataan yang dapat dipastikan bahawa kesan daripada pengumpulan sisa-sisa tersebut sangat berbahaya kepada tubuh badan jika diabaikan namun, mengeluarkannya secara paksa meninggalkan kesan yang sama juga bahayanya. Oleh yang demikian, senaman adalah kaedah yang paling baik untuk mengatasi masalah ini kerana melalui kaedah senaman dapat mencegah timbulnya sisa-sisa sebatian dan toksik, memanaskan tubuh dan mencairkan sisa-sisa sebatian dan toksik tersebut supaya tidak terperap terlalu lama.[284]

Selain itu, senaman juga dapat melatih dan membiasakan tubuh badan bergerak lincah dan penuh semangat, menambah selera makan, menguatkan sendi-sendi, otot-otot dan urat-urat. Bahkan melalui senaman juga dapat menyelamatkan diri seseorang daripada pelbagai akibat zat-zat kimia/ toksik yang berlebihan dan pelbagai penyakit kesan daripada

---

[283] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan, proses pengendapan sisa-sisa sebatian dan toksik tersebut itu sendiri dapat memanaskan tubuh hingga akan menyebabkan zat-zat besi akan turut menjadi panas atau menyejukkan tubuh atau melemahkan suhu panas semulajadi dan menganggu proses pembakaran. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 109 dan 246.

[284] Ibid, jld. 4, hlm. 246. Elmanan, *Hidup Sihat Tanpa Ubat*, hlm. 58-65.

University of Malaya

masalah penghadaman.[285] Menurut Ibn Qayyim, kelebihan dan faedah yang baik akan diperolehi melalui kaedah senaman jika sekiranya ia dilakukan dengan kaedah yang betul (*al-mu'tadil*) dan bersistematik (*tadbīr ṣowābā*) serta mengikut kadar keseimbangan waktu yang tepat.[286] Tambah beliau, bahagian anggota tubuh mana sekali pun juka dilatih dengan senaman yang baik dan betul akan bertambah kekuatannya terutama sekali apabila dapat disesuaikan dengan senaman yang tepat. Bahkan setiap anggota mempunyai kaedah senaman yang tersendiri. Bagi yang banyak menggunakan minda untuk menghafal maka akan bertambah kekuatan daya hafalannya begitu juga bagi yang sering fokus dalam berfikir akan bertambah juga kekuatan daya pemikirannya.[287]

Membincangkan aspek senaman sebagai antara salah satu daripada elemen luaran utama yang perlu diurus dengan baik dalam usaha merealisasikan metode menjaga kesihatan dan kebersihan tubuh badan, Ibn Qayyim mengenengahkan pandangan tentang aspek senaman dalaman (*riyāḍah al-nufūs*). Jelas beliau dalam menjelaskan aspek ini:

> Maksud: "Senaman dalaman (*riyāḍah al-nufūs*) – kejiwaan – boleh dilakukan melalui pendekatan dengan mempelajari ilmu dan mendalami adab, menyemai perasaan senang dan gembira, bersabar, bersikap teguh pendirian, suka meraikan dan berani, mudah memaafkan, berbuat kebaikan dan seumpamanya yang dapat meriadhahkan kejiwaan. Senaman dalaman yang paling utama adalah bersifat sabar, kasih sayang, berani dan suka berbuat kebaikan. Maka perlu sentiasa melakukan hal yang tersebut dengan

---

[285] Ibn Qayyim ketika memaparkan beberapa jenis olahraga seperti menunggang kuda, melontar lembing, bergusti dan lumba lari menjelaskan bahawa : " Semua jenis senaman yang tersebut dapat menghilangkan pelbagai jenis penyakit seperti kusta (*al-judhām*), muntah-muntah (*al-istisqā'*) dan sembelit (*al-qulanj*)." Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 247.

[286] Ibn Qayyim menjelaskan tentang waktu senaman yang paling baik ialah selepas makanan turun dan sempurna proses penghadaman. Senaman yang baik juga perlu dilakukan sehingga menyebabkan warna kemerahan pada kulit, nafas menjadi kencang dan tubuh badan akan menjadi segar. Bagi yang merutinkan senaman secara teratur akan akan dapat mengeluarkan peluh yang banyak. Lihat Ibid, jld. 4, hlm. 246-247.

[287] Setiap anggota tubuh badan mempunyai kaedah senaman khusus yang bersesuaian dengannya. Senaman otak adalah dengan cara memperbayak aktiviti membaca. Bermula dengan membaca secara perlahan-lahan dan mempertingkatkan kemampuan dengan menderaskannya dan ia perlu dilakukan secara bertahap. Senaman bagi pendengaran telinga ialah dengan cara mendegarkan bicara secara bertahap, daripada percakapan yang ringan kepada yang lebih berat, begitu juga dengan senaman lidah dapat dilakukan dengan bercakap dan senaman mata dengan melihat. Senaman kaki dengan berjalan perlu dilakukan secara bertahap, sedikit demi sedikit mengikut kadar kemampuan. Lihat Ibid, jld. 4, hlm. 247.

University of Malaya

cara bertahap sedikit demi sedikit sehingga seluruh sifat-sifat tersebut benar-benar sebati dan menjadi suatu keistimewaan yang utuh dalam diri."[288]

Menjelaskan hal yang tersebut, Ibn Qayyim menekan bahawa menerusi penelitian terhadap bimbingan Nabi s.a.w. pasti akan mendapati petunjuk yang paling sempurna bagi menjaga kesihatan dan stamina yang sangat bermanfaat dalam kehidupan di dunia dan akhirat.

Ibn Qayyim turut membahaskan aspek senaman yang dapat menjaga kesihatan dan stamina serta menghubungkannya dengan amalan penuh kerohanian yang berkaitan. Beliau merealisasikan pendekatan ini dalam beberapa amalan ibadah antaranya:

(1) Amalan solat menurut Ibn Qayyim mengandungi kaedah menjaga kesihatan tubuh yang tidak boleh diragukan sama sekali. Gerakan solat dapat menyeimbang suhu tubuh dan menguatkan sendi dan otot-ototnya. Malah gerakan dalam solat paling bermanfaat bagi memperolehinya selaian daripada dapat menjaga kesihatan iman dan mencapai kebahagian untuk dunia dan akhirat.[289]

(2) Amalan bangun di tengah malam (*qiyām al-layl*) adalah sangat bermanfaat dan berkesan untuk menjaga kesihatan bahkan sangat sesuai untuk menghilangkan penyakit-penyakit yang sudah lama dihidapi (*al-amrāḍ al-muzminah*). Selaian bermanfaat untuk menjaga kesihatan tubuh badan, pada masa yang sama juga menerusi amalan ini mampu meningkatkan semagat kerohanian dan kejiwaan.[290]

---

[288] Teksnya seperti berikut: " ورياضة النفوس بالتعلم والتـــأدب، ةالفرح والسرور، والصبر والثبات، والإقدام والسماحة، والفعل الخير، ونحو ذلك مما تارتاض به النفوس، ومن أعظم رياضتها: الصبر والحب، والشجاعة والإحسان، فلا ترتاض بذلك شيئا فشيئا حتى تصير لها هذه الصفات هيئات راسخة، وملكات ثابتة ". Lihat Ibid, jld. 4, hlm. 247. Lihat juga, Prof. Abdul Basit Muhammad al-Sayyid, *Cara Nabi s.a.w. Berubat & Mencegah Penyakit*, Berlian Publications Sdn. Bhd., Selangor, hlm. 1-5, Mustamir Pedak, *Terapi Ibadah: Pengobatan Berbagai Penyakit Dengan Rukun Islam*, hlm. 97-144 dan Prof. Dr. H. M. Amin Syukur M.A. dan Dra. Hj. Fatimah Usman M.Si., *Terapi Hati*, hlm. 79-94. Syaikh Gulam Moinuddin, *The Book of Sufi Healing*, hlm. 97, Sagiran, *Mukjizat gerakan Solat*, hlm. 6-50. Menjelaskan manfaat amalan solat terhadap kesihatan dan rawatan aspek jasmani, Masykur Arif memberi huraian secara saintifik tentang sujud: (1) Mengaktifkan peredaran darah, (2) Amat bermanfaat untuk perkembangan otak yang sihat, (3) Menjegah serangan angin ahmar, (4) Menyihatkan pencernaan, dan (5) Sesuai bagi wanita hamil. (2014), *Rahsia Sujud Sebagai Terapi Kesihatan*, hlm.113-135.

[289] Ibid, jld. 4, hlm. 248.

[290] Ibid, jld. 4, hlm. 248.Hal ini bersesuaian dengan keyataan sebuah hadis riwayat al-Bukhāri dan Muslim: " عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " يعقـــد الشيطان على قافـــية أحـــدكم إذا هو نام ثلاث عقد يضرب على كل عقدة: عليك ليل طويل،

University of Malaya

(3) Amalan berpuasa yang *syar'ī* sangat bermanfaat dan bertindak sebagai penyebab yang dapat menjaga kesihatan. Ia juga adalah senaman jasmani mahupun kejiwaan yang kebenarannya tidak boleh dinafikan oleh orang yang sihat fitrahnya.[291]

(4) Amalan dalam fardhu haji (*manāsik al-hajj*) dengan segala gerakan tubuh badan dalam perlaksanaan rukun dan wajibnya. Tuntutan dalam melaksanakan kewajiban ini berperanan besar dan sangat bermanfaat untuk menjaga kesihatan, menguatkan jantung, tubuh badan dan otot-otot serta sendi-sendinya. Bahkan segala gerakan tubuh yang dilakukan menjadi faktor penyebab bagi melenyapkan sisa-sisa sebatian yang tidah berguna. Selain itu, menerusi kebanyakkan amalannya yang dilakukan secara berjemaah juga dapat mengubati kesedihan, kegundahan dan kedukaan.[292]

Ibn Qayyim menegaskan bahawa semua bentuk ibadah yang tersebut sekurang-kurangnya terkandung di dalamnya senaman dalaman tertentu yang dapat menjaga kesihatan dan menghapuskan sisa-sisa sebatian dan toksik yang tidak berguna. Adapun kandungan lain yang berupa cara bagi memperolehi kebaikan dunia dan akhirat serta menolak pelbagai keburukan maka itu adalah dalam perbahasan yang lain.[293] Jelas di sini bahawa bimbingan Nabi s.a.w. berada di atas segala petunjuk dalam usaha merawat keadaan tubuh dan hati, memelihara kesihatan kedua-duanya dan menolak pelbagai jenis penyakit.

فـــارقـــد، فإن هو استيقـــظ، فذكر الله انحلت عقدة، فإن توضـــأ، انحلت عقدة ثانية، فإن صلى انحلت عقده كلها، فأصبح نشيطـــا طيب النفس، وإلا أصبح خبيث النفس كسلان ". Hadis riwayat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Tahajjud, Bāb 'Uqadu al-Syaitān 'alā Qāfiyat al-Ra's Idhā Lam Yusolli, jld, 3, hlm. 19 dan 22 dan riwayat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* Kitāb al-Solāt al-Musāfirin: Bāb Ma Ruwiya fī Man Nāma al-Layla Ajma'u Hattā Aṣbaḥa, 776. Hadis diriwayatkan oleh Abū Hurairah r.hu.

[291] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 248.

[292] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menambah lagi bahawa manfaat yang sama juga terdapat dalam amalan-amalan ibadah yang lain seperti jihad, perlumbaan kuda, permainan senjata, melakukan perjalanan untuk sesuatu keperluan dan tujuan menemui saudara mara bagi memenuhi hak-haknya, menziarahi orang yang sakit, mengiringi jenazah, berjalan ke masjid bagi menunaikan kefardhuan Jumaat dan berjamaah, melakukan beberapa gerakan ketika berwudhuk, mandi janabah dan lain-lain lagi. Lihat Ibid, jld. 4, hlm. 248 dengan sedikit pegubahsuaian.

[293] Ibid, jld. 4, hlm. 248.

University of Malaya

5.4.7 TERAPI SEKSUAL (*JINSIYAH*)

Naluri seksual adalah anugerah daripada Allah SWT kepada manusia namun tuntutan keperluannya perlu diwadahi dengan satu-satunya cara yang halal iaitu pernikahan. Ibn Qayyim menegaskan bahawa dalam soal persetubuhan atau berjimak, bimbingan Nabi s.a.w. adalah paling sempurna untuk menjaga kesihatan bagi mendapatkan kenikmatan penuh dan kabahagiaan hati sehingga sasaran (*maqāsid*) bagi tujuan persetubuhan itu diperolehi. Menurut beliau, pada dasarnya tiga perkara yang menjadi sasaran tujuan utama (*maqāṣidu al-aṣliyyah*) dalam hal ini[294] iaitu:

(1) menjaga keturunan dan kelansungan zuriat demi melestarikan kehidupan manusia hingga sempurna proses penciptaan manusia yang telah Allah SWT tetapkan di dunia ini.[295]

(2) mengeluarkan sperma yang jika tertimbun terlalu lama dalam tubuh akan membahayakan kesihatan manusia.[296]

---

[294] Ibn Qayyim menukilkan pandangan Galenius sebagai seorang pakar perubatan yang turut menyentuh mengenai persetubuhan sebagai salah satu faktor utama untuk menjaga kesihatan tubuh badan. " Unsur dominan dalam sperma adalah api dan udara. Gabungannya panas dan lembap kerana sperma terhasil daripada darah yang antaran lainnya sebagai makanan sebenar setiap anggota tubuh. Jika ternyata tinggi kandungan sperma, maka tidak wajar mengeluarkannya melainkan bertujuan untuk menyambung keturunan atau sekadar untuk mengeluarkan lebihan zat tersebut dari dalam tubuh. Jikalau terlalu lama terpendam dalam tubuh boleh menimbulkan pelbagai jenis penyakit merbahaya antaranya stress, gila, sawan dan sebagainya. Pengeluaran sperma dari dalam tubuh dapat membantu merawat pelbagai penyakit tersebut dan disebabkan sperma terlalu lama terpendam ia akan menjadi rosak bahkan boleh menjadi zat beracun yang mengakibatkan pelbagai jenis penyakit merbahaya. Justeru, tubuh menurut tabiat akan mengeluarkannya juga sekiranya kuantitinya sudah terlalu banyak, meskipun bukan dengan cara persetubuhan. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 249, Imām al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī, *al-Ṭibb al-Nabawī*, Faṣl fī al-Jimā', hlm. 76, 'Abd al-Laṭīff al-Baghdadī, Faṣl fī al-Jimā', hlm. 56-57.

[295] Tujuan ini selaras dengan tuntutan Nabi s.a.w.: " تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم " Hadis sahih dan lafaz ini menurut Hākim dalam " *shu'ab al-Imān* " dari Abī Umāmah dan Abu Dāwud, Sunan, (2050). Dalam riwayat Nasā'i, Sunan, 6/65 dan 66 dari Ma^{c}qal bin Yasār marfu' dengan lafaz: " تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم " Sanadnya hasan dan terdapat hadis lain yang mengukuhkan hadis menerusi riwayat ini iaitu hadis dari Anas bin Mālik dalam Ahmad, Musnad, 3/158 dan 245 sanadnya hasan dan di*sahih*kan oleh Ibn Hibbān (1228).

[296] Ibn Qayyim menjelaskan pandangan sebahagian ulama salaf tentang tiga perkara yang seseorang perlu menjaga untuk dirinya iaitu; (1) jangan sampai tidak berjalan dan sekiranya termampu maka perbayakkan untuk lakukan aktiviti ini setiap hari, (2) jangan sampai meninggalkan makan kerana ia mengakibatkan usus menjadi sempit, dan (3) jangan meninggalkan persetubuhan kerana air perigi jika tidak digunakan maka airnya akan kering sendiri. Tambah beliau lagi bahawa Muhammad bin Zakaria menegaskan: "Sesiapa yang tidak melakukan persetubuhan dalam kadar waktu yang lama, kekuatan organ-organ tubuhnya akan berkurangan, sarafnya akan menegang, pembuluh darahnya akan tersumbat dan kemaluannya akan

University of Malaya

(3) wasilah untuk memenuhi hajat seksual dan untuk meraih kenikmatan batin dan biologis anugerah Allah SWT.[297]

Sehubungan dengan *maqaṣid al-aṣliyyah* yang tersebut dapat dipastikan bahawa menerusi pendekatan ini, metode-metode umum (*al-uṣūl al-thalāthah*) yang sangat diperhatikan oleh Ibn Qayyim dapat diaplikasikan sepenuhnya. Namun, bagi memperolehi kebaikan-kebaikan dan mencapai matlamat yang diharapkan untuk menjaga kesihatan dan keseimbangan tubuh maka ia perlu dilakukan dengan mematuhi garis panduan yang ditetapkan dalam Islam. Demikian juga sebaliknya, penyimpangan bagi tujuan tersebut pula mesti dihindari.

5.4.7.1 Kepentingan dan panduan terapi jinsiyah

Memerihalkan kepentingan aspek ini dalam usaha menjaga kesihatan, Ibn Qayyim dalam kitab perubatannya menjelaskan menerusi beberapa fasal.[298] Tumpuan perbincangan beliau mengenainya dapat di bahagikan kepada tiga bahagian iaitu;

(a) Panduan Nabi s.a.w. adalah paling sempurna tentang persetubuhan bertujuan menjaga kesihatan, memperolehi kenikmatan dan kebahagian serta mencapai sasaran yang menjadi asal tujuannya *maqāṣid al-aṣliyyah*.

---

mengecut." Menurut pemerhatian Ibn Qayyim al-Jawziyyah sendiri bahawa ramai dalam kalangan yang meninggalkan persetubuhan iaitu dengan cara membujang, maka tubuh mereka menjadi sejuk, gerak geri menjadi kaku dan sering muram tanpa sebab. Selera makan mereka juga akan berkurangan dan sistem penghadaman turut terganggu. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 249-250.

[297] Tegas Ibn Qayyimal-Jawziyyah bahawa antara manfaat bersetubuh adalah menjaga pandangan mata, mengekang hawa nafsu, mampu menjaga kesucian diri supaya tidak melakukan perkara yang haram. Hal yang demikian ini juga sangat bermanfaat bagi wanita di dunia dan akhirat. Justeru, Nabi s.a.w melakukannya dengan penuh keteraturan bahkan baginda menyukainya. " حبب إلي من دنياكم النساء والطيب " Lihat Ibid, jld.4, hlm. 250. Hadis diriwayatkan oleh Ahmad, *Musnad*, 3/128, 199 dan 285 dan al-Nasā'i, *Sunan*, jld. 7, hlm. 61 dalam 'Asyrat al-Nisā': Bāb hubb al-Nisā' daripada hadis Anas bin Mālik yang sanadnya hasan dan al-Hākim *mensahih*kannya. Dalam riwayat lain yang selaras dengan kenyataan Ibn Qayyim, " يا معشر الشباب! من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحفظ للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء ". Hadis riwayat al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ*, jld. 9, hlm. 92 dan 95. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, no hadis 1400. Hadis diriwayatkan daripada 'Abdullāh bin Mas'ūd.

[298] Walau pun aspek ini menjadi sebahagian daripada elemen utama dalam usaha menjaga kesihatan tubuh badan namun dari aspek lain ia juga boleh dijadikan sebagai salah satu daripada kaedah terapi yang tersendiri bagi merawat beberapa jenis penyakit seperti kemurungan, gangguan saraf, gangguan sistem penghadaman dan sebagainya.

University of Malaya

(b) Panduan tentang persetubuhan yang bermanfaat.[299]

(1) Dilakukan selepas sempurna proses penghadaman dan ketika tubuh menjadi stabil suhu panas dan sejuk atau kering dan lembapnya, peringkat dan tingkat kekosongannya.

(2) Tubuh tidak dalam keadaan keletihan, selepas mandi, selepas muntah atau buang air, ketika mengalami kegoncangan jiwa seperti kesedihan, kegundahan, stress dan tidak juga ketika dalam keadaan terlalu gembira.

(3) Ketika syahwat memuncak dan mengalir ke seluruh tubuh tanpa paksaan, tanpa membayangkan sesuatu dan bukan juga kerana melihat yang haram secara mendalam.

(4) Waktu malam adalah yang paling baik dan perlu menepati masa sempurnanya proses penghadaman makanan. Selepas itu perlu mandi atau berwudhuk dan tidur untuk memulihkan stamina. Jauhi juga daripada melakukan aktiviti dan senaman selepasnya kerana akan menimbulkan mudharat pada tubuh badan.

(c) Panduan tentang persetubuhan yang memudharatkan.[300]

Ibn Qayyim membahagikan persetubuhan yang memudharatkan itu dilihat dari dua aspek iaitu;

(1) Mudharat menurut syariat (*ḍār syar'ī*)

Persetubuhan yang memudharatkan menurut syariat meliputi semua jenis yang diharamkan dan ia mengikut peringkat-peringkatnya kerana sebahagiannya lebih haram dan mudharat daripada yang lain. Haram sementara seperti ketika berada dalam ihram, berpuasa, i'tikāf, melakukan zihar sebelum menunaikan kifarahnya, ketika sedang dalam haid dan

[299] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 254, Imām al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī, *al-Ṭibb al-Nabawī*, Faṣl fī al-Jimā', hlm. 76, 'Abd al-Laṭīff al-Baghdadī, Faṣl fī al-Jimā', hlm. 57. Lihat juga, Al- Samarqandī, Abū al-Laith Naṣr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrāhīm al-Ḥanafī, (1992), *Tanbīh al-Ghāfilīn*, Beirūt:: Dār al-Fikr lī al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī', hlm. 370-371.

[300] Ibid, jld. 4, hlm. 264-265, Idrus H. Alkaf, (1995), Cara Rawatan Diri dan Pengubatan, Darul Nu'man, Kuala Lumpur, hlm. 132-142 dan al-Dhahabī, *al-Ṭibb al-Nabawī*, Faṣl fī al-Jimā', hlm. 76-77.

University of Malaya

sebagainya adalah lebih ringan berbanding yang diharamkan secara kekal. Justeru, pelanggaran yang dilakukan dalam hal tersebut tidak dikenakan hudud bagi pelakunya.

Peringkat persetubuhan yang haram secara kekal pula menurut Ibn Qayyim terbahagi kepada dua iaitu;

(i) kedudukannya tidak mungkin menjadi halal selama-lamanya seperti mempunyai hubungan mahram. Kedudukan ini adalah yang paling mudharat dalam kategori ini sehingga pelakunya wajib dibunuh menurut sebahagian ulama antaranya Aḥmad bin Ḥanbal

(ii) kedudukannya masih boleh menjadi halal. Jika wanita yang sudah bersuami maka ada dua pelanggaran hak yang berlaku iaitu hak Allah SWT dan hak suaminya. Jika wanita yang diperkosa maka ada tiga hak yang dilanggar bahkan jika masih mempunyai keluarga dan kerabat maka berlaku empat pelanggaran hak dan sekiranya mempunyai hubungan mahram maka menjadi lima pelanggaran haknya. Ibn Qayyim menegaskan bahawa kemudharatan persetubuhan yang berlaku dalam kategori ini adalah mengikut peringkat-peringkat pengharamannya.

(2) Mudharat menurut hukum alam (*ḍār ṭabī'ī*)

Ibn Qayyim membahagikan persetubuhan yang memudharatkan menurut hukum alam terbahagi kepada dua iaitu; (i) memudharat kerana nilai kulitatifnya seperti yang dijelaskan sebelumnya, dan (ii) mudharat kerana nilai kuantitatifnya seperti sering melakukannya. Sehubungan ini, beliau menjelaskan bahawa keadaan ini boleh melemahkan stamina, membahayakan saraf, mengakibatkan ketaran tubuh, menjadi pucat dan kulit berkedut, mengaburkan pandangan mata, melemahkan seluruh kekuatan tubuh,

University of Malaya

melenyapkan panas semulajadi tubuh, mengembangkan pembuluh darah dan menjadikannya terdedah dengan sisa-sisa sebatian yang merbahaya kepada tubuh.[301]

5.4.7.2 Metode Penjagaan Terapi Jinsiyah

Terapi jinsiyah (naluri seksual) juga boleh dilakukan dengan cara-cara sebagai berikut;[302]

(1) Memberi dorongan dan galakkan supaya memenuhi keinginan seksual dengan kaedah yang dihalalkan dalam Islam iaitu pernikahan. Sebaliknya memperbanyak pembicaraan tentang bahaya-bahaya zina dan berbagai kerosakan yang ditumbulkannya, termasuk juga ancaman terhadap dosa zina.[303]

(2) Melindungi dari terdedah kepada melakukan penyimpangan fitrah kelamin.

(3) menyebarluaskan peringatan dan penjelasan tentang bahaya serta kerosakan-kerosakan yang ditimbulkan perilaku homoseksual.

(4) menjadikan kebiasaan untuk membatasi pandangan mata sebagai kebudayaan di tengah masyarakat.

(5) Tidak berkata-kata mahupun melangkahkan kaki kecuali kepada hal-hal yang pasti mendapat pahala dari Allah SWT.

(6) menyatakan perang terhadap semua bentuk nafsu dan keinginan yang buruk.

(7) memenuhi waktu yang kosong dengan memperbayakkan ibadah sunnah.

(8) Menghadkan batasan pergaulan dan menjauhi teman yang buruk akhlaknya.

(9) Menegah daripada mendekati minuman atau sesuatu yang memabukkan.

---

[301] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 264-265.

[302] Hasan bin Ali Hasan al-Hijazy (2001), *Manhaj Tarbiyah Ibnu Qayyim*, penerbit al-Kautsar, Jakarta. Merangkum pemikiran Ibn Qayyim yang tersebar itu dalam sebuah disertasi doktornya di Fakulti Ilmu-ilmu Sosial jurusan Tarbiyah Universiti Imam Muhammad bin Su'ūd, Arab Saudi, dan Muhammad Khalaf Yusuf, (2007), *As-Shifaa Ubat Penyejuk Jiwa*, Jasmine Enterprise, Kuala Lumpur, hlm. 289-344. .

[303] Ujar Muhammad Khalaf Yusuf bahawa perzinaan mengakibatkan rosaknya tatatertib masyarakat, kehormatan keluarga, dan kehormatan fatal manusia. Menimbulkan permusuhan dan kemarahan antara manusia, kerana ia merosak perempuan dan suaminya, anak perempuannya, saudara perempuan dan ibunya. Jikakerosakan ini terjadi dan merebak, maka tatanan masyarakat pun akan rosak. Tindakan mafsadah yang ditimbulkan oleh tindakan perzinaan ini berada dibawah tindakan pembunuhan. Ibid, *As-Shifaa Ubat Penyejuk Jiwa*, hlm. 289.

University of Malaya

5.4.8 METODE TERAPI WANGIAN

Wangian sebagai salah satu daripada kaedah untuk menjaga kesihatan turut menjadi perbahasan Ibn Qayyim dalam fasal khusus iaitu; " حفظ الصحة بالطيب " . Bersandarkan kepada panduan Nabi s.a.w. beliau menegaskankan bahawa "wangian adalah salah satu daripada dua perkara dunia yang sangat disukai oleh Nabi s.a.w.", bahkan beliau s.a.w tidak menolak jika diberi kepadanya wangian.[304] Sehubungan dengan hal yang tersebut, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan menerusi beberapa riwayat hadis antaranya:

"أنه (صلى الله عليه وسلم) كان لا يرد الطيب"

Maksud: " *Nabi s.a.w. tidak menolak wangian*"[305]

Rasulullah s.a.w. bersabda:

"من عرض عليه ريحان، فلا يرده، فإنه طيب الريح، خفيف المحمل"

Maksud: "*Sesiapa yang diberi kepadanya wangian, maka janganlah ia menolak kerana wangian itu semerbak baunya dan mudah untuk di bawa ke mana-mana*"[306]

"إن الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة، كريم يحب الكرم، جواد يحب الجود، فنظفوا أفناءكم وساحاتكم، ولا تشبهوا باليهود، يجمعون الأكب فى دورهم"

Maksud: "*Sesungguhnya Allah itu Maha Indah dan menyukai keindahan, Maha Bersih dan menyukai kebersihan, Maha Mulia dan menyukai kemulian, Maha pemurah dan menyukai kemurahan. Maka bersihkanlah lapangan dan halaman rumah kamu dan jangan menyerupai orang-orang Yahudi yang biasa menyimpan al-akbā' (sampah) di rumah-rumah mereka*"[307]

---

[304] Dua perkara tersebut adalah wanita dan wangian. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 254, Imām al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī, *al-Ṭibb al-Nabawī*, Faṣl fī al-Jimā', hlm. 76, 'Abd al-Laṭīff al-Baghdadī, Faṣl fī al-Jimā', hlm. 57.

[305] Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Ḥibah wa Faḍluhā wa al-Tahriḍ 'alaihā, Bāb Man Lam Yuradd min al-Hadiyyah, no hadis 2394 dan Kitāb al-Libās, Bāb Bāb Man Lam Yuradd min al-Ṭīb, no hadis 5473. Sunan al-Tirmidhī, dalam al-Ādāb 'an Rasulillah s.a.w. , Bāb Mā Jā' fīKarahiyah Radd al-Ṭīb, no hadis 2713 dan berkata Abū 'Isā hadis ini hasan sahih, diriwayatkan oleh Anas bin Mālik r.hu.

[306] Hadis diriwayatkan dalam *Sunan* Abī Dawud, Kitāb fī al-Tarajjul, Bāb fī Radd al-Ṭīb, no hadis 3641 daripada Abī Hurairah r.hu. Dengan lafaz : "من عرض عليه طيب فلا يرده، فإنه خفيف المحمل، طيب الرائحة" diriwayatkan dalam *Sunan* Abī Dawud, Kitāb fī al-Tarajjul, Bāb fī Radd al-Ṭīb, no hadis 3641 al-Nasā'ī, *Sunan*, Kitāb al-Zīnah, Bāb al-Ṭīb, no hadis Sanadnya sahih menurut Ibn Ḥibbān, no hadis 1473.

[307] Sunan al-Tirmidhī, dalam al-Ādāb 'an Rasulillāh s.a.w. , Bāb Mā Jā' fī al-Naẓāfah, no hadis 2723. berkata Abū 'Isā hadis ini gharib, dan dalam *musnad* al-Bazzar dalam Musnad Sa'ad bin AbīWaqaṣ, no hadis 1114.

University of Malaya

"إن لله حقا على كل مسلم، أن يغتسل فى كل سبعة أيام، وإن كان له طيب أن يمس منه"

Maksud: "*Sesungguhnya Allah mempunyai hak ke atas setiap muslim agar ia selalu mandi setiap tujuh hari sekali. Jika ia mempunyai wangian hendaklah ia menggunakannya*"[308]

Bersandarkan hadis tersebut tuntutan mandi pada hari Jumaat dihubungkan dengan penggunaan wangian dapat dijadikan sebagai satu kaedah terapi untuk menjaga kesihatan tubuh badan. Memperjelaskan tentang wangian sebagai metode untuk menjaga kesihatan ini, Ibn Qayyim mengaplikasikan kaedah "*al-ishtibāk*" iaitu menghubungkan penjagaan kesihatan fizikal dengan kaedah memperkukuhkan kesihataan rohani. Dalam menyatakan hal ini, tegas beliau;

"الرائحة الطيبة غذاء الروح، والروح مطية القوى، والقوى تزداد بالطيب، وهو ينفع الدماغ والقلب، وسائر الأعضاء الباطنية، ويفرِّح القلب، ويسُرُّ النفس ويبسُطُ الروح، وهو أصدق الشيئ للروح، وأشدُّ ملاءمة لها، وبينه وبين الروح الطيبة نسبة قريبة، وكان أحد المحبوبين من الدنيا إلى أطيب الطيِّبين صلوات الله عليه وسلامه"

Maksud:"*Bau wangian adalah makanan bagi roh manakala roh sebagai sumber kekuatan stamina akan bertambah dengan wangian. Ia sangat bermanfaat untuk kekuatan otak dan jantung serta seluruh organ dalaman tubuh, mengembirakan hati dan menenangkan jiwa serta memberi kesegaran rohani. Wangian adalah sesuatu yang paling sesuai dan serasi bagi roh. Hubungan antara wangian dengan jiwa yang baik itu sangat erat sekali. Suatu kenyataan bahawa wangian adalah salah satu daripada dua perkara keduniaan yang paling disukai oleh Nabi s.a.w.*"[309]

Menerusi kenyataan Ibn Qayyim ini terkandung makna yang jelas bahawa pemakaian wangian adalah sebahagian daripada kaedah yang bolek digunakan untuk menjaga kesihatan tubuh. Hakikat terapi wangian ini tidak terhad hanya kepada urusan penjagaan fizikal sahaja bahkan kemampuannya adalah bertitik tolak daripada pembentukkan rangsangan rohani yang sihat. Pengaruh kemanfaatannya bukan hanya kepada roh dan diri seseorang malah mempunyai hubungan yang erat dengan jiwa yang

[308] Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Jumu'ah, Bāb Hal Man Lam Yashad al-Jumu'ah min al-Nisā' wa Ṣibyān wa Ghairihim, no hadis 847.
[309] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 278.

University of Malaya

baik. Sehubungan dengan kenyataan ini, Ibn Qayyim menambah penjelasannya ketika menyentuh tentang khasiat wangian;

"وفي الطيب من الخاصية، أن الملائكة تحبه، والشياطين تنفرعنه، وأحب شيئ إلى الشياطين الرائحة المنتنة الكريهة، فالأرواح الطيبة تحب الرائحة الطيبة، والأرواح الخبيثة تحب الرائحة الخبيثة، وكل روح تميل إلى ما يناسبها، فالخبيثات للخبيثين، والخبيثون للخبيثات، والطيبات للطيبين، والطيبون للطيبات، وهذا وإن كان في النساء والرجال، فإنه يتناول الأعمال والأقوال، والمطاعم والمشارب، والملابس والروائح، إما بعموم لفظه أو بعموم معناه"

Maksud:"*Wangian itu mengadungi khasiat, sesungguhnya para malaikat menyukainya manakala syaitan-syaitan amat membencinya kerana yang paling disukai oleh syaitan-syaitan adalah bauan yang busuk dan menjijikkan. Roh yang baik akan menyukai bauan yang wangi. Sebaliknya pula roh yang jahat menyukai bauan yang busuk. Setiap roh akan cenderung kepada bauan yang sesuai dengannya. Setiap yang baik akan dihimpunkan dengan yang baik manakala yang buruk akan dihimpunkan dengan yang buruk pula, lelaki mahupun wanita. Meskipun ungkapan tersebut berlaku pada lelaki dan wanita, namua berlaku juga untuk semua jenis perbuatan, percakapan, makanan, minuman, pakaian dan wangian sama ada difahami dalam bentuk keumuman lafaznya atau maknanya*" [310]

Menerusi kenyataan Ibn Qayyim ini dapat dihujahkan bahawa penggunaan wangian boleh dijadikan terapi yang berkesan sebagai makanan yang dapat menjaga kesihatan roh, jiwa, akal dan jasad manusia. Bahkan menerusi pendekatan terapi wangian ini juga dapat mempengaruhi kecenderungan orang lain, para malaikat dan makhluk rohani yang baik. Hal yang demikian ini dapat menyumbang kepada pembentukkan persekitaran yang baik sebagai suatu kaedah terapi untuk menjaga kesihatan tubuh.

5.4.9 METODE TERAPI PENGGUNAAN UBATAN

Penggunaan ubatan sangat berkait rapat dengan profesion perubatan yang bertujuan merawat pesakit daripada penyakit jasmani dan rohani serta menjaga kesihatannya. Justeru, bagi tujuan pengambilan ubatan yang dilakukan merangkumi dua komponen utama iaitu;

[310] Ibid, jld. 4, hlm. 279-280.

University of Malaya

(1) Menjaga kesihatan (*ḥifz al-ṣiḥḥah*) sebelum ditimpa penyakit.

(2) Merawat penyakit (*al-'ilāj*) yang bersesuaian setelah sesuatu penyakit dapat dikenal pasti dan kaedah rawatannya. Rawatan juga merangkumi tindakan pencegahan (*daf' al-maraḍ*) daripada merebak, berterusan atau bertambah parah ketika pesakit terkena penyakit.

Menyentuh aspek perbincangan di atas, Ibn Qayyim turut membahagikan kesihatan dan keuzuran badan kepada dua bahagian iaitu;

(1) Kesihatan dan keuzuran badan (*ṣiḥḥah wa maraḍ al-abdān*)

(2) Kesihatan dan keuzuran hati (*ṣiḥḥah wa maraḍ āl-qulūb*)

Oleh yang demikian, beliau mengemukakan metode yang tersendiri pada senarai ubatan dan makanan tunggal (*al-adwiyah wa al-aghdhiyah al-mufradah*) dengan menyenaraikan segala bahan yang memberi faedah kepada kesihatan tubuh badan dan hati. Sandaran beliau dalam menjelaskan hal ini adalah berdasarkan sumber daripada al-Quran dan hadis di samping rujukan kitab perubatan lain. Pendekatan ini juga menjadikan senarai tersebut mengandungi pelbagai jenis bahan ubatan penyakit badan dan penyakit hati yang menurut pandangan beliau sebagai suatu perkara yang memberi faedah dalam menjaga kesihatan dan rawatan kepada jasmani dan rohani manusia daripada serangan penyakit. Oleh yang demikian dalam senarai tersebut mengandungi pelbagai jenis bahan ubatan penyakit badan dan penyakit hati seperti air mineral, air zamzam, kitab, al-Quran, surah al-Fātiḥah, solat, puasa, sabar, wangian kasturi dan sebagainya yang dirumuskan Ibn Qayyim sebagai perkara yang memberi faedah untuk menjaga kesihatan dan rawatan kepada jasmani dan rohani manusia daripada serangan penyakit.

Merujuk kepada metode ubatan dan makanan tunggal (*al-adwiyah wa al-aghdhiyah al-mufradah*) dengan menyenaraikan segala bahan yang memberi faedah kepada kesihatan

University of Malaya

tubuh badan dan hati dapat juga diperhatikan ketika Ibn Qayyim menjelaskan tiga pendekatan rawatan dan ubatan iaitu;

(1) pengubatan dengan sumber dan bahan alamiyyah,

(2) pengubatan Ilahiyyah yang merujuk kepada al-Quran dan al-Hadis, dan

(3) pengubatan gabungan daripada sumber dan bahan alamiyyah dengan pengubatan Ilahiyyah.

Selain daripada itu, Ibn Qayyim berpendirian tegas ketika menjelaskan tentang ubatan dan makanan tunggal iaitu konsep Nubuwwah para Nabi dan termasuk Nabi Muhammad s.a.w. adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada baginda merangkumi segala urusan keagamaan dan keduniaan. Justeru kebenaran yang terkandung dalam hadis baginda s.a.w. adalah bersifat mutlak.

5.4.9.1 Konsep hikmah dalam perubatan

Berdasarkan kepada konsep hikmah dalam perubatan dapat di fahami bahawa terdapat jurang nisbah yang begitu besar antara hikmah yang terkandung dalam perubatan Nabi berbanding perubatan kebanyakan para doktor. Oleh yang demikian, para doktor dan pengamal perubatan yang ikhlas berkhidmat kerana Allah SWT dan patuh kepada ajaran dan bimbingan yang dibawa oleh Nabi s.a.w. akan memperolehi ilmu dan kefahaman baik yang sangat bermanfaat buat dirinya bahkan juga membawa banyak kebaikan terhadap orang lain.

Memahami konsep hikmah ini juga terkandung maksud bahawa wahyu sebagai sumber utama. Fakta kebenarannya jelas bersifat mutlak, terjamin dari diungkap secara sia-sia[311] bahkan mengandungi manfaat yang tidak terjangkau oleh keterbatasan mahupun keupayaan akal manusia. Oleh itu menurut Ibn Qayyim dapat dipastikan bahawa apa jua

[311] Lihat surah al-Najm, 53: 3-4.

University of Malaya

yang sahih datang daripada Nabi s.a.w. sama ada menerusi percakapan, perbuatan dan perakuan beliau semestinya memberi manfaat dan diyakini kebenaran dan kemujarabannya.[312] Beliau mengemukakan pandangannya yang berorientasikan wahyu bahawa ilmu yang sahih mesti bertepatan dengan apa yang tersemat (diyakini) dalam diri dan realiti serta disokong oleh sumber wahyu al-Quran dan hadis yang sahih.[313]

Menerusi konsep hikmah dalam profesion perubatan akan melahirkan Ṭabīb ḥādhiq kāmil. Para doktor dan pengamal perubatan yang tergolong dalam kategori ini memiliki kebijaksanaan lagi sempurna pengetahuan dalam bidang perubatan dan rawatan fizikal (*ṭibb wa 'ilāj al-ṭābī'ah*), dan penyakit kejiwaan (*ṭibb wa 'ilāj al-qulūb wa al-arwāḥ).*[314] Sebagai doktor dan pengamal perubatan perlu memiliki sikap berhikmah dan bijaksana serta mampu bertindak sebagai penasihat yang baik dan menarik. Berperanan sebagai perangsang kegembiraan dan bukan pelemah semangat, murah senyuman, penyayang dan

---

[312] Pengkaji berpandangan bahawa ilmu perubatan yang bersumberkan wahyu terkandung hikmah, bahkan pengamal perubatannya yang memelihara dan melaksanakan segala tuntutan syarak sebagai ahli hikmah. Kemampuan keilmuannya sebagai anugerah Allah SWT yang kadangkala tidak terjangkau oleh rasional akal untuk menanggapinya. Sehubungan dengan in, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menegaskan " Jika seorang hamba telah mendapat anugerah mampu mendalami kitabullah dan sunnah Rasul dengan sempurna bersandarkan pelbagai nas-nas dan tuntutan keperluannya, pasti tidak akan memerlukan hujah-hujah yang lain. Hal yang demikian disebabkan menerusi kedua-dua sumber tersebut dapat diambil kesimpulan yang benar untuk pelbagai disiplin ilmu. Matlamat utama segala ilmu adalah untuk mengenal Allah SWT, memahami urusan dan ciptaanNya. Segalanya perlu diserahkan kepada para Rasul sebagai ciptaan Allah SWT yang paling mengenaliNya, urusan dan ciptaanNya, paling memahami hikmah terhadap ciptaan dan urusanNYa" Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 414.

[313] Beliau menegaskan bahawa ilmu perlu disokong oleh dalil dan ilmu yang bermanfaat adalah apa yang datang bersama Nabi s.a.w.. Oleh itu menurut beliau, setiap ilmu yang disandarkan kepada Nabi s.a.w. mesti bersifat benar dan bermanfaat. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jld. 2, hlm. 372 dan (1992), *al-Fawā'id lī Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, taḥqīq: Sa'īd al-Laḥḥām, Dār al-Fikr al-Lubnāni, Beirut, hlm. 92-94.

[314] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan ciri *tabīb ḥādhiq* perlu memiliki ilmu dan pengalaman tentang penyakit kejiwaan kerana keberkaitan hubungan yang kuat antara elemen fizikal dan kerohanian dalam diri manusia. Hal ini dihujahkan juga berdasarkan kepada pendekatan kronologi perbahasan kategori tersebut dilakukan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah selepas membincangkan jenis-jenis *tabib* dan kepelbagaian profesion perubatan yang terdapat pada zaman beliau. Menerusi ceraian fasal ke-38 dalam huraian tentang ciri-ciri *tabib hādhiq* yang mencapai tahap sebagai *al-kāmil* ditegas menerusi catatan teksnya: " والطبيب إذا كان عارفاً بأمراض القلب والروح وعلاجهما كان هو الطبيب الكامل " Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 142 dan 144.

University of Malaya

penyabar.[315] Perumpamaan sikap berlemah lembut dan bersopan santun digambarkan oleh Ibn Qayyim seperti layanan yang perlu diberi terhadap anak kecil.[316] Keperibadiannya juga perlu mencerminkan sifat rasa belas ihsan, mudah memberi kemaafan dan bukan menghukum, tidak juga tunduk kepada perasaan dengki dan dendam. Di samping itu, sewajarnya sebagai doktor dan pengamal perubatan memiliki kesedaran dan rasa tanggungjawab dalam melaksanakan amanah bahkan seharusnya menyedari bahawa bidang kerjaya yang disandang menjadi wasilah kepada keadilan Allah SWT yang berperanan memberi perlindungan sebaliknya bukan mendedahkan keaiban pesakit.[317]

5.4.9.2 Ubatan Sebatian

Berdasarkan kepada ketiga-tiga sumber yang tersebut dua daripadanya telah dibincangkan dalam bahagian sebelumnya. Justeru, tumpuan perbahasan di bahagian ini, pengkaji hanya menyentuh tentang metode terapi penggunaan ubatan daripada sumber dan bahan alamiyyah sahaja. Pengkaji juga sekadar mengambil beberapa contoh sebagai bahan bukti yang dapat menjelaskan tentang metode dan pendekatan yang digunakan Ibn Qayyim sama ada sumber dan bahan alamiyyah tersebut berdasarkan wahyu atau wujudnya pengaruh pengubatan yang cenderung kepada tradisi dan budaya masyarakat Arab dan pengubatan masyarakat terdahulu.

---

[315] Saranan Ibn Qayyim al-Jawziyyah terhadap kemahiran yang dimiliki para doktor dan pengamal perubatan sebagai pendorong bijaksana dengan memberi bimbingan dan nasihat menerusi kaedah rawatan dan terapi kejiwaan dan kerohanian di samping rawatan fizikal. Para doktor dan pengamal perubatan memiliki kesempurnaan sekiranya mampu membangun kesediaan, penerimaan dan keyakinan jiwa pesakit untuk sembuh menerusi gabungan kaedah tersebut. Bahkan menurut Ibn Qayyim bahawa kaedah terapi kejiwaan dan kerohanian lebih berpengaruh berbanding ubat-ubatan. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 144. Pengkaji juga mendapati beliau turut membincangkan pendekatan psikologi dengan rawatan pengukuhan kendiri dan kejiwaan dalam fasal ke-31 bersandarkan kepada petunjuk Nabi s.a.w.. Lihat *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 116-117.

[316] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 144.

[317] Mohamed Hatta Shaharom, (2000), *Perubatan – Psikologi – Islam*, hlm. 7. Ibn Qayyim menegaskankan: " Maka para doktor yang bijaksana (pakar) sekiranya dapat membantu pesakit dengan semaksima mungkin dengan menggunakan rawatan pelbagai antaranya; *ilāj al-Ṭobi'iyyah wa al-Ilāhiyyah wa bī al-Takhyil* –" Ibid, jld. 4, hlm. 144.

University of Malaya

(1) Ubatan alamiyyah yang dinyatakan dalam al-Quran dan al-Sunnah antaranya terapi dengan menggunakan madu lebah. Sehubungan dengan hal ini, Allah SWT berfirman tentang madu yang keluar dari perut lebah:

ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾

Terjemahan: "*Kemudian makanlah dari segala jenis bunga-bungaan dan buah-buahan (yang engkau sukai), serta turutlah jalan-jalan peraturan Tuhanmu yang diilhamkan dan dimudahkannya kepadamu". (dengan itu) akan keluarlah dari dalam badannya minuman (madu) yang berlainan warnanya, yang mengandungi penawar bagi manusia (dari berbagai-bagai penyakit). Sesungguhnya pada yang demikian itu, ada tanda (yang membuktikan kemurahan Allah) bagi orang-orang Yang mahu berfikir*."[318]

Madu dapat digunakan untuk mengubati berbagai jenis penyakit dengan izin Allah SWT. Di antaranya untuk mengubati sakit perut seperti yang diisyaratkan dalam hadis berikut.

أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ صَلىَّ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَخِي يَشْتَكِي بَطْنَهُ. فَقَالَ: اِسْقِهِ عَسَلاً. ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَة فَقَالَ: اسْقِهِ عَسَلاً. ثُمَّ أَتَاهُ الثَّالِثَة فَقَالَ: اسْقِهِ عَسَلاً. ثُمَّ أَتَاهُ فَقَالَ: فَعَلْتُ. فَقَالَ: صَدَقَ اللهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيْكَ، اسْقِهِ عَسْلاً. فَسَقَاهُ فَبَرَأَ

Terjemahan: *"Ada seseorang menghadap Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam, ia berkata: 'Saudaraku mengeluhkan sakit pada perutnya.' Nabi berkata: 'Minumkan ia madu.' Kemudian orang itu datang untuk kedua kalinya, Nabi berkata: 'Minumkan ia madu.' Orang itu datang lagi pada kali yang ketiga, Nabi tetap berkata: 'Minumkan ia madu.' Setelah itu, orang itu datang lagi dan menyatakan: 'Aku telah melakukannya (namun belum sembuh juga malah bertambah mencret). Nabi s.a.w. bersabda: 'Allah Maha benar dan perut saudaramu itu dusta8. Minumkan lagi madu.' Orang itu meminumkannya lagi, maka saudaranya pun sembuh."*[319]

(2) Ubatan alamiyyah yang dinyatakan hanya dalam al-Sunnah seperti terapi menerusi kaedah penggunaan ubatan dengan habbah sauda` (jintan hitam), Nabi s.a.w. bersabda:

---

[318] Surah al-Naḥl, 16: 69.

[319] Hadis diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb al-Dawā' bī al-'Asal, no. 5252 dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Salām, Bāb al-Tadāwī bī Saqy al-'Asal, no hadis 4107 dan *Sunan al-Tirmidhī*, Kitāb al-Ṭibb 'an Rasūlillāh s.a.w., Bāb al-Dawā' bī al-'Asal, no hadis 2008. Hadis ini sahih.

University of Malaya

إِنَّ هَذِهِ الْحَبَّةَ السَّوْدَاءَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلاَّ مِنَ السَّامِ. قُلْتُ :وَمَا السَّامُ؟ قَالَ: الْمَوْتُ

Maksud:"*Sesungguhnya habbah sauda` ini merupakan ubat dari semua penyakit, kecuali dari penyakit al-saammu". Aku (yakni`Aisyah r. ha bertaya: "Apakah aa-saammu itu?" Beliau menjawab: "Kematian."*[320]

(3) Ubatan alamiyyah sebahagian dinyatakan dalam al-Quran dan sebahagian yang lain disebut pula dalam al-Sunnah seperti terapi dengan susu dan kencing unta.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَدِمَ أُنَاسٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرَيْنَةَ فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَهُمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلِقَاحٍ وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا فَانْطَلَقُوا فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا رَاعِيَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتَاقُوا النَّعَمَ فَجَاءَ الْخَبَرُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسُمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ وَأُلْقُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ، قَالَ أَبُو قِلَابَةَ فَهَؤُلَاءِ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ

Anas r. hu menceritakan: "*Ada sekelompok orang 'Urainah dari penduduk Hijaz menderita sakit (karena kelaparan atau keletihan). Mereka berkata: 'Wahai Rasulullah, berilah tempat kepada kami dan berilah kami makan.' Ketika telah sihat, mereka berkata: 'Sesungguhnya udara kota Madinah tidak sesuai bagi kami (hingga kami menderita sakit, –pent.).' Rasulullah s.a.w. pun menempatkan mereka di Harrah, dekat tempat pemeliharaan unta-unta beliau (yang berjumlah 3-30 ekor). Beliau berkata: 'Minumlah dari susu dan kencing unta-unta itu.' Tatkala mereka telah sihat, mereka membunuh penggembala unta-unta Nabi s.a.w. (setelah sebelumnya mereka mencungkil matanya) dan menggiring unta-unta tersebut (dalam keadaan mereka juga murtad dari Islam, -pent.). Nabi s.a.w. pun mengirim utusan untuk mengejar mereka, hingga mereka tertangkap dan diberi hukuman dengan dipotong tangan dan kaki-kaki mereka serta dicungkil mata mereka.*"[321]

Sehubungan dengan ini, perlu dijelaskan bahawa pengambilan ubatan sangat perlu merujuk kepada mereka yang memiliki ilmu dan keahlian tentang penjagaan kesihatan dan rawatan penyakit. Hal ini bertujuan supaya penggunaan ubatan tersebut bersesuaian dengan keperluan pesakit dan kadar penyakit yang dideritai serta keberkesanan ubat yang diambil

[320] Hadis diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Habbat al-Saudā', no. 5255, *Sunan Ibn Mājah*, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Habbat al-Saudā', no hadis 3440 dan *Musnad Aḥmad*, dalam Musnad Abī Hurairah r,hu., no hadis 3440. Hadis ini sahih.

[321] Hadis diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, Kitāb al-Wudhū', Bāb Abwāl al-Ibil wa al-Ghanam wa al Dawāb wa Marābiḍuhā, no hadis 226 dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Qassāmah wa al-Muḥāribīn waal-Qiṣāṣ wa al-Diyāt, Ḥukm al-Muḥārbīn wa al-Murtaddīn, Bāb no hadis 3162.

University of Malaya

dapat diketahui daripada segi campuran dan dosnya. Selain daripada itu, menerusi kaedah pemakanan yang sihat juga turut menyumbang kepada menjaga kesihatan sekaligus bertindak sebagai ubat kepada tubuh badan. Proses rawatan juga perlu dilakukan setelah dikenal pasti terlebih dahulu sesuatu penyakit yang dihidapi oleh setiap anggota badan dan mengetahui punca penyebab berlakunya.

5.4.10 METODE TERAPI BERBEKAM (*al-ḥijāmah*)[322]

Dalam bahasa Arab *hijāmah* bermaksud pekerjaan menyedut atau menghisap yang merujuk kepada kata terbitan *al-hijmu* sama erti dengan *al-māsah* iaitu sedutan atau hisapan. Manakala *al-hajjām* pula adalah ahli bekam yang mengeluarkan darah yang kotor menggunakaan alat penyedut. Sedangkan *al-mihjām* atau *al-Mihjamah* merupakan alat berbekam atau tabung gelas untuk menampung darah yang dikeluarkan dari kulit.

Ibn Qayyim menjelaskan bahawa terapi bekam adalah metode mengeluarkan darah kotor dari dalam tubuh melalui permukaan kulit.[323] Berbekam adalah kaedah pengubatan yang telah diguna pakai sejak ribuan tahun sebelum masehi. Kaedah ini juga dikenali sebagai canduk, cantuk, kop atau mambakan dan diistilahkan sebagai *"Cuping Therapeutic Method"* dalam bahasa Inggeris dan *Pa Hou Kuan* dalam bahasa Mandarin.

Dapat dirumuskan bahawa definisi berbekam sebagai suatu kaedah menyedut darah dan mengeluarkannya menerusi permukaan kulit yang kemudiannya ditampung dengan menggunakan gelas atau bekas tertentu. Ia menyebabkan penarikan dan pengumpulan darah

---

[322] *Hijāmah*, bekam, cupping, kop, chantuk dan sebagainya telah diamalkan sejak zaman kerajaan Sumeria dan berkembang hingga Babilon, Mesir, Saba dan Parsi. Pada zaman China kuno mereka menyebut bekam sebagai "perawatan tanduk" menggantikan kaca. Sebaliknya penggunaan kaca berupa cawan atau mangkuk tinggi masih dikenali pada zaman Rasulullah s.a.w. Abad ke-13 H (abad ke-18 M), di Eropa lintah digunakan sebagai alat dalam kaedah bekam. Lintah-lintah tersebut dilaparkan tanpa diberi makan dan apabila dilekatkan pada tubuh manusia, ia akan terus menghisap darah dengan efektif. Setelah kenyang, ia tidak berupaya lagi untuk bergerak dan terus jatuh sendiri. Kini kaedah terapi ini dipertingkatkan dan lebih mudah dan selamat. Proses terapi bekam ini disesuaikan dengan kaedah-kaedah ilmiah yang menggunakan suatu alat yang lebih praktikal dan berkesan.

[323] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 53.

University of Malaya

berlaku lalu dilakukan tusukan atau penyayatan permukaan kulit dengan jarum, pisau dan sebagainya bertujuan untuk mengeluarkan darah yang tercemar.[324]

Ibn Qayyim menjelaskan terapi bekam ini menggunakan kaedah *al-Istifrogh* iaitu mengeluarkan racun yang berada dalam tubuh. Beliau mendatangkan hadis tentang Rasulullah s.a.w. diracun perempuan Yahudi di Khaibar. Hadis diriwayatkan daripada Ka^{c}ab bin Malik, bahawa ada seorang wanita Yahudi dari penduduk Khaibar memasukkan racun ke dalam daging kambing yang dipanggang, lalu menghadiahkannya kepada Rasulullah s.a.w.. Beliau s.a.w. mengambil bahagian kaki dan memakan sebagian darinya. Beberapa orang shahabat yang bersamanya juga turut memakannya. Tiba-tiba beliau s.a.w. bersabda, *"Lepaskan tangan kalian!"*. Beliau mengirim utusan untuk memanggil perempuan Yahudi itu kemudiannya bersabda, *"Adakah engkau telah meracun daging kambing ini*". "Siapa yang memberitahumu? tanya wanita Yahudi. Beliau s.a.w. menjawab -dipegang kaki kambing itu ditangannya-, *"Bahagian kaki kambing inilah yang memberitahuku"*. "Memang aku telah meracunmu jawab perempuan Yahudi. Jika memang engkau bukan seorang Nabi, maka kami dapat merasa tenang dan jika benar-benar engkau seorang Nabi maka racun itu tidak akan membahayakanmu". Rasulullah s.a.w. memaafkan perempuan tersebut dan tidak menjatuhkan hukuman kepadanya. Lalu Rasulullah s.a.w. melakukan pengubatan dengan *hijamah* sebanyak tiga kali di bahagian belakangnya kerana

---

[324] *Hijāmah* berbeza dengan *qat'u al-'Irqi* (memotong urat). *Qat^{c}u al-^{c}Irqi* adalah memasukkan jarum suntik untuk mengambil darah dari urat nadi seperti kaedah yang dilakukan ketika menderma darah yang dikenali juga dengan *al-fasdu*. Ibn Qayyim menjelaskan tentang faedah dua kaedah ini- *al-hijāmah* dan *al-fasdu*- bahawa: "وأما منافع الحجامة: فإنها تنقي سطح البدن أكثر من الفصد، والفصد لأعماق البدن أفضل، والحجامة تستخرج الدم من نواحي الجلد" Berdasarkan kepada hadis-hadis yang menyebut tentang kedua-dua kaedah ini ,hakikatnya pendekatan tersebut sangat digalakkan namun penggunaannya berbeza mengikut masa, tempat, usia, keseimbangan tubuh badan. Bagi Tempat, masa dan keseimbangan tubuh agak panas yang menyebabkan darah lebih matang dan ringan yang keluar di lapisan dalam kulit paling atas maka berbekam adalah lebih baik berbanding *al-fasdu.* Berbekam juga labih baik bagi budak kecil dan mereka yang tidak berani menggunakan kaeah *al-fasdu.* Digalakkan juga melakukan bekam pada selepas pertegahan bulan iaitu tiga perempat bahagian dalam sebulan mengikut kalendar Hijrah. Hal yang demikian kerana di awal bulan darah belum lagi banyak dan padat sebaliknya di akhir bulan pula darah kembali tenang. Oleh yang demikian selepas pertengahannya dan sebelum akhirnya adalah masa yang paling sesuai untuk berbekam. Ibid, jld. 4, hlm. 54.

University of Malaya

daging yang terlanjur beliau s.a.w. makan. Rasulullah s.a.w. turut memerintahkan sahabat-sahabat yang terlanjur memakannya supaya berbekam dan sebahagian mereka ada yang tidak dapat diselamatkan. Tukang bekamnya adalah Abu Hindun milik Bani Bayāḍah dari kalangan Ansar[325] dengan menggunakan tulang tanduk dan mata pisau.[326]

Dalam ilmu perubatan Islam, bekam tidak boleh dilakukan sembarangan. Ia hanya boleh dilakukan pada pembekuan atau penyumbatan dalam pembuluh darah, kerana sesungguhnya fungsi bekam adalah untuk mengeluarkan darah kotor dari dalam tubuh.[327] Hadis yang diriwayatkan oleh Tirmidhī menyatakan bahawa Rasulullah s.a.w. mengarahkan sahabat-sahabatnya menggunakan terapi bekam sebagai kaedah pengubatan penyakit. Beliau memuji orang yang berbekam melalui maksud sabdanya: *"Bekam membuang darah yang kotor, meringankan tubuh serta menajamkan penglihatan."* [328]

5.4.10.1 Kedudukan dan Keutamaan Kaedah Bekam (*al-Ḥijāmah*)

Ibn Qayyim merakamkam beberapa hadis tentang keutamaan dan faedah berbekam. Berikut dinukilkan beberapa maksud hadis berkaitan yang terkandung dalam kitab perubatan Ibn Qayyim antaranya hadis daripada Ibn ʻAbbās r.hu bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda yang bermaksud:

> "*Tidaklah aku berjalan melewati segolongan malaikat pada malam aku diisra'kan, melainkan mereka semua mengatakan kepadaku: "Wahai Muhammad, engkau harus berbekam'.*"[329]

---

[325] Sehubungan tukang bekam hadis daripada Anas bin Mālik r.hu menjelaskan bahawa: "*Rasulullah s.a.w. pernah berbekam dan beliau dibekam oleh Abu Tayyibah r.hu. Lalu beliau menyuruh seseorang untuk memberikan dua sāʻ bahan makanan kepadanya. Beliau memberitahu keluarganya, lalu mereka menghapuskan sewanya*." Kitab *Mukhtasar al-Shamā'il al-Muhammadiyyah*, tahqiq dan ikhtisār oleh Imām al-Albāni.

[326] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Maʻād fi Hadyi Khair al-ʻIbād*, jld. 4, hlm 121-123.

[327] Sesetengah pengamal perubatan berpendapat bahawa penggunaan madu menjadi dasar dari ubat-ubatan herba, bekam menjadi dasar kepada pembedahan, sedangkan besi panas (api) menjadi dasar kepada kaedah rawatan melalui laser. Berkaitan kaedah membersihkan diri, Allah SWT mengkhususkan satu bulan dalam satu tahun untuk berpuasa pada bulan Ramadhan. Ia sebagai salah satu jalan untuk menyucikan rohani. Berbekam pula salah satu kaedah untuk menyucikan atau membersihkan jasmani

[328] Hadis daripada Ibn ᶜAbbas riwayat Imam Tirmidhi, *al-Jāmiʻ al-Ṣaḥīḥ*, hadis no 2054.

[329] Ibn Mājah, Syeikh al-Albāni, jld. 2, hlm. 259. Hadis lain meriwayatkan bahawa ʻAbd Allāh bin Masʻūd r.hu, beliau berkata: "*Rasulullah s.a.w. pernah menyampaikan sebuah hadis tentang malam ketika beliau*

University of Malaya

Berbekam sebagai sebahagian kaedah pengubatan yang baik tercatat dalam maksud hadis Rasulullah s.a.w.: "*Sesungguhnya sebaik-baik kaedah pengubatan yang kalian pergunakan adalah hijāmah (bekam)* "[330] Memerihalkan kedudukan tukang bekam[331] dan manfaat yang diperolehi menerusi kaedah berbekam dijelaskan menerusi hadis riwayat daripada Ibn 'Abbās r.hu bahawa Nabi s.a.w. bersabda yang bermaksud:

> "*Orang yang paling baik adalah seorang tukang bekam (al-ḥajjām) kerana ia mengeluarkan darah kotor, meringankan otot kaku dan mempertajam pandangan mata orang yang dibekamnya.*"[332]

Menerusi kaedah berbekam maka bagi pengidap penyakit dapat dijadikan sebagai suatu terapi rawatan penyembuhan. Beberapa hadis mengisyaratkan berbekam sebagai sebahagian kaedah bermanfaat untuk memperolehi kesembuhan dan dapat memelihara kesihatan bagi yang tiada berpenyakit. Sehubungan ini, Rasulullah s.a.w. bersabda yang

---

diperjalankan bahawa beliau tidak melalui sekumpulan malaikat melainkan mereka semua menyuruh beliau s.a.w. dengan mengatakan: 'Perintahkanlah umatmu untuk berbekam'." (Shahih Sunan al- Tirmidhi, Syeikh al-Albāni, jld. 2, hlm. 20, hadis hasan gharib. Riwayat lain menyebut, pada malam aku di-isra'kan, aku tidak melewati sekumpulan malaikat melainkan mereka berkata: *"Wahai Muhammad suruhlah umatmu melakukan bekam.*" Hadis riwayat Abu Dawud, Ibn Mājah, Sahih Jāmi' al-Saghir, jld. 2, hlm. 731.

[330] Al-Bukhari, *Sahih*, hadis no. 2280 dan Muslim, *Sahih*, hadis no. 2214. Dalam riwayat lain mencatatkan: "*Sebaik-baik pengubatan yang kalian lakukan adalah al-hijamah*. Hadis riwayat Ahmad dalam sahihnya.

[331] Berkaitan *al-Hajjām* iaitu tukang bekam yang diberi pengiktirafan oleh Rasulullah s.a.w. sebagai orang yang paling baik kerana memberi banyak manfaat kepada orang lain. Namun, mengambil upah atas perkhidmatan yang diberi perlu kepada penjelasan. Sehubungan ini beberapa hadis yang berkaitan menjadi landasan tentang hukum keharusannya. (1) Hadis daripada Ibn 'Abbās r.hu bahawa Nabi s.a.w. pernah berbekam di kedua urat merih dan di bagian antara kedua belakang bahu yang merupakan pangkal punggung. Lalu beliau memberikan upah kepada pembekam. Seandainya upah bekam itu haram, pastilah beliau s.a.w. tidak memberinya. Kitab *Mukhtasar al-Syamā-il al-Muhammadiyah*, tahqiq dan ikhtisār oleh Imam al-Albāni. (2) Hadis daripada Rāfi' bin Khadij r.hu, Rasulullah s.a.w. bersabda: "*Apa yang didapatkan oleh seorang pembekam, maka sebaiknya upah itu diberi langsung makanan untuk binatang ternak*." Hadis riwayat Ahmad, al-Tabrāni, Abu Dawud, al-Tirmidhi. Imām Tirmidhi meriwayatkan dalam Sunan-nya dari 'Ikrimah r.hu: "Ibn 'Abbās r.huma memiliki tiga orang budak yang ahli bekam. Dua orang antaranya ditugaskan untuk sumber penghasilan diri dan keluarganya, sedangkan yang seorang lagi dikhususkan membekam diri dan keluarganya." al-Tibb, (1978), hasan ghorib). (3) Hadis daripada Ibn 'Umar r.hu bahawa: "*Nabi s.a.w. pernah mengundang seorang tukang bekam lalu dia membekam beliau s.a.w.. Setelah selesai, beliau s.a.w. bertanya kepadanya: 'Berapa sewanya?' Dia menjawab: 'Tiga sha'.' Lalu beliau s.a.w. membatalkan satu sha' dari sewaannya, kemudian beliau memberikan upahnya.*" Kitab *Mukhtashar al-Shamāil al-Muhammadiyyah*, tahqiq dan ikhtisār oleh Imam al-Albāni. (4) Hadis daripada 'Ali bin Abi Tālib r.hu bahawa: "*Nabi s.a.w. pernah berbekam dan menyuruhku untuk memberi tukang pembekam upahnya*." Kitab Mukhtasar al-Shamāil al-Muhammadiyyah, tahqiq dan ikhtissār oleh Imam al-Albāni. (5) Hadis daripada Abdullah bin Mas'ud r.hu menceritakan bahawa: "*Rasulullah s.a.w. melarang mencari rezeki melalui tukang bekam*." Hadis riwayat Ibn Mājah. (6) Hadis daripada Anas bin Mālik r.hu beliau berkata bahawa: "*Rasulullah s.a.w. pernah berbekam, beliau dibekam oleh Abu Tayyibah r.hu. Lalu beliau menyuruh seseorang untuk memberikan dua sā*^{c} *bahan makanan kepadanya. Beliau memberitahu keluarganya, lalu mereka menghapuskan sewanya*."

[332] Hadis riwayat Imām Tirmidhī, hasan gharib.

bermaksud: "*Sesungguhnya pada bekam itu terkandung kesembuhan*." [333]Riwayat lain menyebut yang bermaksud bahawa:

> "*Kesembuhan boleh diperolehi dengan tiga cara iaitu: sayatan pisau bekam, tegukan madu, sundutan api. Namun aku tidak menyukai berubat dengan sundutan api*"[334] "*Penyembuhan terdapat dalam tiga kaedah iaitu meminum madu, sayatan alat bekam, dan sundutan dengan api. Dan aku melarang umatku berubat dengan sundutan api*".[335]

'Uqbah bin 'Āmir r.hu meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda yang bermaksud:

> " *Ada tiga hal yang jika pada sesuatu ada kesembuhan, maka kesembuhan itu ada pada sayatan alat bekam atau minum madu atau membakar bahagian yang sakit. Dan aku membenci pembakaran (sundutan api) dan tidak juga menyukainya*."[336]

Hadis lain menjelaskan hal yang tersebut seperti yang diriwayatkan daripada Ashim bin 'Umar bin Qatadah r.hu, beliau memberitahukan bahawa Jābir bin 'Abd Allāh r.hu pernah menjenguk al-Muqni' r.hu., beliau bercerita: "Aku tidak sembuh sehingga aku berbekam, kerana sesungguhnya aku pernah mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda yang bermaksud: "*Sesungguhnya di dalamnya terkandung kesembuhan*"[337] Dari Jābir al-Muqni r.hu, beliau bercerita: "Aku tidak akan merasa sihat sehingga berbekam kerana sesungguhnya aku pernah mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda yang bermaksud: "*Sesungguhnya pada*

---

[333] Kitab *Mukhtasar* Muslim (no. 1480), *Sahih al-Jāmi'*, (no. 2128) dan *Silsilah al-Hadis al-Sahihah*, no. 864, karya Imām al-Albāni.
[334] Hadis riwayat Muslim.
[335] Hadis riwayat al-Bukhāri.
[336] Hadis dikeluarkan oleh Ahmad dalam Musnadnya. Hadis riwayat Ibn 'Umar r.hu bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda yang berkmaksud: "*Jika ada suatu kesembuhan pada ubat-ubat kalian maka hal itu ada pada sayatan alat bekam." Beliau bersabda: "Atau tegukkan madu.*" Kitab Kasyf al-Astaar 'an Zawaa-idil Bazar,karya al-Haitsami, jld. 3, hlm. 388. Riwayat lain menyebut: "*Jika pada sesuatu yang kalian pergunakan untuk berubat itu terdapat kebaikan, maka hal itu adalah berbekam*" *Sahih Sunan Ibn Mājah*, karya Imām al-Albāni, jld. 2, hlm. 259, *Sahih Sunan Abu Dawud*, karya Syaikh al-Albāni, jld. 2, hlm. 731. Hadis diriwyatkan daripada Anas bin Mālik r.hu bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda yang bermaksud: "*Kalian harus berbekam dan menggunakan al-qusthul bahri*." Hadis riwayat Bukhari, Muslim, Ahmad dan al-Nasā'i dalam kitab *al-Sunan al-Kubrā* no. 7581. Hadis daripada Ibn ᶜUmar r.hu, bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda yang bermaksud: "*Tidaklah aku melewati satu dari langit-langit yang ada melainkan para malaikat mengatakan: 'Hai Muhammad, perintahkan ummatmu untuk berbekam, kerana sebaik-baik sarana yang kalian pergunakan untuk berubat adalah bekam, al-kist, dan syuniz dari tumbuh-tumbuhan'.*" Kitab *Kasyf al-Astār 'an Zawāid al-Bazzar*, karya al-Haithami, jld. 3, hlm. 388.
[337] Hadis riwayat Ahmad, Bukhāri, Muslim, Abu Ya'lā, al-Hakim dan al-Baihāqi.

University of Malaya

bekam itu terdapat kesembuhan'."[338] Saranan tersebut diperkukuhkan lagi menerusi hadis daripada Anas r.hu, beliau bercerita: Rasulullah s.a.w. bersabda yang bermaksud:

> *"Jika terjadi panas memuncak, maka nutralkanlah dengan bekam sehingga tidak terjadi hipertensi pada salah seorang di antara kalian yang akan membunuhnya'*."[339]

5.4.10.2 Klasifikasi Jenis-Jenis Bekam

Bekam kering atau bekam angin (*Hijāmah Jāffah*), iaitu menyedut bahagian permukaan kulit dan memicit di kawasan sekitarnya tanpa mengeluarkan darah kotor.[340] Kaedah ini baik bagi orang yang tidak tahan suntikan jarum dan takut melihat darah. Kulit yang dibekam akan meninggalkan kesan merah kehitam dan kekal selama 3 hari atau lebih sedikit. Apabila selesai dibekam adalah lebih baik jika disapu dengan minyak habbah sauda' atau minak zaitun untuk menghilangkan tanda lebam pada kulit. Bekam ini sedutannya hanya sekali dan dibiarkan selama 5 - 10 minit.

Bekam kering ini berkhasiat untuk melegakan sakit secara darurat atau digunakan untuk meringankan nyilu urat-urat punggung akibat sakit rheumatik dan sebagainya. Kaedah ini bermanfaat untuk terapi penyakit paru-paru, radang ginjal, pembengkakkan hati dan radang selaput jantung, radang urat saraf, radang sumsum tulang belakang, rasa nyilu punggung, rheumatik, masuk angin, bawasir dan sebagainya. Terdapat dua teknik bekam kering yang dapat dipraktikkan untuk tempat tertentu iaitu bekam luncur dan bekam tarik.

Bekam basah (*ḥijāmah rutbah),* iaitu dengan melakukan bekam kering, kemudian ditusuk permukaan kulit dengan jarum tajam atau sayatan pisau cukur (surgical blade). Setelah itu disedut di kawasan sekitarnya dengan alat cupping set dan hand pump untuk

---

[338] *Sahih Ibn Hibban*, jld. 3, hlm. 440.

[339] Hadis diriwayatkan oleh al-Hakim dalam kitab *al-Mustadrak*, dari Anas r. hu secara marfu', beliau mensahihkannya yang diakui pula oleh al-Dhahābi, jld.4, hlm. 212.

[340] Shu'aib dan 'Abd al-Qādir al-Arna'uth menukilkan dua kaedah berbekam menurut Doktor 'Ādil al-Azhariyy dalam *ta'liq* kitab Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 54-55.

University of Malaya

mengeluarkan darah kotor dari dalam tubuh.[341] Lamanya setiap sedutan tiga hingg lima minit, dan maksima sembilan minit kemudian dibuang darah kotornya. Penyedutan tidak melebihi tujuh kali hisapan dan darah kotor yang dikeluarkan berupa darah merah pekat dan berbuih. Kesan kulit yang lebam akan hilang tiga hari kemudian setelah disapu denga minyak habbah sauda' atau minyak zaitun. Selama tempoh tiga jam setelah dibekam, kulit yang lebam itu tidak boleh disiram air. Jarak waktu pengulangan bekam pada tempat yang sama adalah empat minggu. Bekam basah berkhasiat untuk berbagai penyakit, terutama penyakit yang berkait dengan terganggunya sistem peredaran darah di tubuh. Kalau bekam kering dapat menyembuhkan penyakit-penyakit ringan, maka bekam basah dapat menyembuhkan penyakit-penyakti yang lebih berat, akut, kronik ataupun yang degeneratif seperti darah tinggi, kanser, gout, diabetes mellitus (kencing manis), kolesterol, osteoporosis dan sebagainya.

Bekam luncur, caranya dengan mengkop pada bahagian tubuh tertentu dan meluncurkan ke arah bagian tubuh yang lain. Teknik bekam ini biasa digunakan untuk pemanasan, berfungsi untuk melancarkan peredaran darah, pelemasan otot, dan menyihatkan kulit. Bekam tarik pula dilakukan dengan cara ditarik-tarik. Dibekam hanya beberapa saat kemudian ditarik dan ditempelkan lagi hingga kulit yang dibekam menjadi merah.

5.4.10.3 Faktor Penyebab Keperluan Berbekam

Kaedah terapi *al-hijāmah* adalah suatu proses membuang darah kotor-toksid atau racun-yang merbahaya dari dalam tubuh melalui lapisan bawah permukaan kulit. Toksid dan toksin adalah endapan racun atau zat kimia yang tidak dapat diurai oleh sistem tubuh.

[341] Shu'aib dan 'Abd al-Qādir al-Arna'uth menukilkan dua kaedah berbekam menurut Doktor 'Ādil al-Azhariyy dalam *ta'liq* kitab Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, ld. 4, hlm. 54-55.

University of Malaya

Darah kotor adalah darah yang mengandungi toksid, racun atau pembekuan[342] yang menghalang kelancaran peredaran darah. Keadaan seperti ini sedikit demi sedikit akan mengganggu kesihatan dan keseimbangan mental atau fizikal. Akibatnya akan terasa lesu, murung, resah, nyilu, pening dan senantiasa merasa kurang sihat, cepat bosan dan mudah naik pitam. Ditambah lagi dengan angin yang sukar untuk dikeluarkan dari dalam tubuh. Ia menyebabkan tubuh akan mudah terkena penyakit dari yang akut seperti influenza sehingga penyakit degeneratif seperti stroke, darah tinggi, kanser, kencing manis, bahkan gangguan mental dan kejiwaan. Toksid dalam tubuh manusia berpunca daripada:

(1) Pencemaran udara

(2) Makanan segera (*fast food*) kerana mengandungi zat kimia yang tidak baik untuk tubuh seperti pengawet, pewarna, penyedap rasa dan sebagainya

(3) Hasil pertanian seperti pestisida (insektisida, fungisida, herbisida)

(4) Kebiasaan buruk (*bad habit*) seperti merokok, makan tidak teratur dan bersih, makan tidak seimbang, terlalu panas atau dingin, terlalu asam dan lain-lain.

(5) Ubatan kimia kerana mempunyai kesan yang merosakkan organ atau mikroba yang normal dalam tubuh.

Berbekam merupakan metode terapi paling unggul dan sangat berkesan untuk mengatasi berbagai jenis penyakit. Ia juga sebagai metode pencegahan (preventive medicine) dan juga bertindak sebagai metode penyembuhan (curative medicine). Terapi berbekam bukan hanya pengubatan alternatif bahkan sumbernya bersandarkan kepada

[342] Pembekuan darah berlaku disebabkan beberapa faktor antaranya: (1) Kecederaanberlaku ketika dalam kandungan dan ketika kelahiran. (2) Akibat penderitaan fizikal seperti kemalangan, berkelahi, dicubit, ditendang, dirotan dan sebagainya. (3) Akibat perbuatan sendiri seperti mengangkat bebanan berat, penggunaan pakaian ketat, ikatan yang menjerut dan sebagainya. (4) Pengaruh emosi yang tidak terkawal kemarahan, ketakutan, kesedihan, kegembiraan dan kerisauan yang melampau menyebabkan pengeluaran adrenalin berlebihan yang boleh membahayakan metabolisme tubuh. (5) Diet yang tidak seimbang, kegemukan, sering sembelit dan pencemaran alam sekitar. Pembekuan darah perlu dikeluarkan dengan apapun cara, namun sistem pengubatan allopati (konvensional) tidak dapat bertindak demikian. Menerusi metode terapi berbekam mampu bertindak mengeluarkan toksid-toksid tersebut secara cepat agar tubuh tidak lemah dan mudah diserang berbagai penyakit.

University of Malaya

Sunnah Rasulullah s.a.w. dan amalan para sahabat yang mengandungi hikmah dan khasiat luar biasa. Pencegahan dan sebab kesembuhan boleh diperolehi menerusi kaedah ini namun hak mutlak yang menyembuhkan adalah Allah SWT.

5.4.10.4 Kedudukan dan Waktu Terbaik Berbekam

Saranan Ibn Qayyim ketika mengulas faedah berbekam supaya melakukannya di bahagian-bahagian seperti berikut:

(1) Bahgian bawah pangkal belakang leher (الكاهل) berfaedah untuk menyembuhkan sakit di bahagian bahu dan belakang badan.

(2) Bahagian belakang kepala (الأخدعَيْنِ) sangat berfaedah untuk penyakit bahagian kepala, muka, gigi, mata, telinga dan halkum.[343]

(3) Kedua urat merih.[344]

(4) Bahagian belakang kaki.[345]

Ibn Qayyim turut menjelaskan beberapa keadaan Rasulullah s.a.w. ketika melakukan terapi berbekam antaranya:

---

[343] Keyataan dapat dirujuk menerusi hadis-hadis berikut: (1) Dari ‘Abd Allāh bin Buhainah r.hu, beliau menceritakan bahawa: “*Rasulullah s.a.w. berbekam di bagian tengah kepalanya sedang beliau tengah berihram kerana pening yang beliau rasakan*.” (Hadis riwayat al-Bukhāri) (2) Dari Ibn ‘Umar r.huma, beliau menceritakan bahawa: “*Nabi s.a.w. pernah berbekam di kepalanya dan menyebutnya dengan Ummu Mughith.*” (Kitab al-Fawā’id, dinilai hasan oleh Imām al-Albāni) (3) Dari Abu Kabsyah al-‘Anmari r.hu bahawa: “Rasulullah s.a.w. pernah dibekam di babagian tengah kepalanya dan diantara kedua bahunya. Beliau bersabda: “*Barangsiapa mengalirkan darah ini, maka tidak akan mudharat baginya untuk mengubati sesuatu dengan sesuatu*.” *Sahih Sunan Abu Dawud* . hadis no. 3268, lihat juga kitab *Jāmi‘ al-Usul*, jld. 6, hlm. 541. (4) Disebutkan oleh Abu Nu’aim di dalam kitab al-Tibb al-Nabawi, sebuah hadis marfu’: “Kalian harus berbekam di *jauzatil qamahduwah* kerana sesungguhnya ia dapat menyembuhkan dari 5 penyakit.” Beliau menyebutkan diantaranya adalah kusta.

[344] Titik berkekam ini dapat dirujuk melalui hadis daripada Anas bin Mālik r.hu bahawa: “Nabi s.a.w. pernah berbekam di kedua urat merih (vena jugularis/jugular vein) dan punggung bahagian atas.” Hadis riwayat Abu Dawud, disahihkan oleh Imām al-Albāni.

[345] Titik berbekam pada kedudukan ini dapat dirujuk melalui hadis; (1) Anas r.hu, beliau berkata bahawa: “Bahwa Nabi s.a.w. pernah berbekam ketika tengah berihram di bagian belakang kaki beliau kerana rasa sakit yang ada padanya.” (Sahih Ibn Khuzaimah, karya al-A^{c}zami, jld. 4, hlm. 187. (2) Jabir r.hu,beliau menceritakan bahawa: “Sesungguhnya Nabi s.a.w. jatuh dari kuda beliau dan menimpa batang pohon sehingga kaki beliau patah. Waqi^{c} r.hu berkata: “Sesungguhnya Nabi s.a.w. berbekam di bagian kaki yang terkihil’.” (Sahih Sunan Ibn Mājah, karya al-Albāni) dan (3) Jābir r.hu berkata bahawa: “Nabi s.a.w. pernah berbekam kerana kakinya tersandung atau terkihil.” Hadis dalam Sahih Ibn Khuzaimah.

University of Malaya

(1) Dari Ibn Abbas r.hu, beliau berkata bahawa Rasulullah s.a.w. berubat dengan ḥijāmah ketika beliau sedang ihram."[346]

(2) Dari Anas bin Mālik r.hu beliau berkata bahawa Nabi s.a.w. pernah berbekam ketika beliau tengah berihram kerana rasa sakit yang beliau rasakan di kepalanya."[347]

(3) Dari Ibn ʻAbbās r.hu, beliau berkata bahawa "Rasulullah s.a.w. berubat dengan ḥijāmah ketika beliau sedang puasa."[348]

(4) Dari seseorang, dia bercerita bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda: 'Tidak batal puasa orang yang muntah atau orang yang bermimpi (basah) dan tidak juga orang yang berbekam." [349]

Ibn Qayyim turut mendokumentasikan beberapa hadis berkaitan waktu yang paling baik untuk berbekam dan menegaskan kemuafakatan para doktor mengenainya.

(1) Dari Ibn ʻAbbās r.hu, beliau berkata: "Rasulullah s.a.w. bersabda: 'Berbekamlah pada hari ke-17 dan ke-21, sehingga darah tidak akan mengalami hipertensi yang dapat membunuh kalian". [350]

(2) Dari Anas bin Mālik r.hu, beliau berkata bahawa: " Rasulullah s.a.w. biasa berbekam di bahagian urat merih (jugular vein) dan punggung. Beliau biasa berbekam pada hari ke-17, ke-19, dan ke-21."[351]

(3) Dari ʻAbd Allāh bin Masʻūd r.hu bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda: " Sesungguhnya sebaik-baik bekam yang kalian lakukan adalah hari ke-17, ke-19, dan pada hari ke-21."[352]

---

[346] Hadis riwayat al-Bukhāri,
[347] Sahih Ibn Khuzaimah, karya al-Aʻzami, jld. 4, hlm. 187.
[348] Hadis riwayat al- Bukhāri,
[349] Hadis riwayat Abū Dāwūd, Ibn Khuzaimah dan sanad hasan menurut al-Albāni,
[350] Kitab Kasyf al-Asrārʻan Zawāid al-Bazzar karya al-Haithamī, jld. 3, hlm. 388.
[351] Hadis riwayat Tirmidhī, Abū Dāwūd, Ibn Mājah dan Imam Aḥmad dan sanadnya adalah sahih.
[352] Hadis riwayat Tirmidhi, Imām al-Albāni, jld. 2, hlm. 204.

University of Malaya

(4) Dari Abu Hurairah r.hu, Rasulullah s.a.w. bersabda: "Barangsiapa berbekam pada hari ke-17, 19 dan 21 (tahun hijriyah), maka ia akan sembuh dari segala macam penyakit."[353]

5.4.10.5 Pelaksanaan Hari Bekam

(1) Dari Abū Hurairah r.hu, dia bercerita: "Rasulullah s.a.w. bersabda: 'Barangsiapa berbekam pada hari Rabu atau hari Sabtu, lalu tertimpa wadhah (cahaya dan warna putih, lepra), maka hendaklah dia tidak menyalahkan melainkan dirinya sendiri."[354]

(2) Dari Ibn Umar r.huma, Rasulullah s.a.w. bersabda: "Berbekam dilakukan dalam keadaan perut kosong adalah yang paling ideal, ia akan menambah kecerdasan otak dan menambah ketajaman daya hafalan. Ia akan menambah seorang penghafal lebih mudah menghafal. Oleh kerana itu, barangsiapa hendak berbekam, maka sebaiknya dia melakukannya pada hari Khamis dengan menyebut nama Allah SWT. Hindarilah berbekam pada hari Jumat dan hari Sabtu serta hari Ahad. Berbekamlah pada hari Isnin dan Selasa. Hindarilah berbekam pada hari Rabu kerana ia adalah hari nabi Ayyub a.s. tertimpa musibah. Tidaklah timbul penyakit kusta dan lepra kecuali pada hari Rabu atau malam hari Rabu."[355]

Diriwayatkan bahawa al-Khallāl berkata: "Aku diberitahu Ishmah bin Isham, bahawa beliau berkata: Aku diberitahu Hanbal dan beliau berkata: "Abu 'Abdillāh Aḥmad bin Ḥanbal menerangkan bahawa boleh melakukan bekam pada bila-bila masa ketika darah tidak normal dan pada bila-bila masa". Merujuk kepada beberapa hadis yang dikemukakan dapat disimpulkan bahawa Nabi s.a.w. biasa melakukan bekam ketika beliau sakit, tanpa harus melihat bila waktunya dan tanpa harus menunggu hingga tiba waktu tertentu. Secara

[353] Hadis riwayat Abū Dāwūd, jld. 2, hlm. 732, karya Imam al-Albāni.
[354] Al-Haithami, *Kasyf al-Astār 'an Zawā'id al-Bazzār*, jld. 3, hlm. 388.
[355] Nāsir al-Din al-Albāni, *Sahih Sunan Ibn Mājah*, jld. 2, hlm. 261.

University of Malaya

ilmiahnya, waktu-waktu yang ditetapkan para ulama itu merupakan waktu yang paling baik dan paling tepat untuk melakukan bekam, kerana ketika itu darah tidak berkeadaan normal, maka waktu datangnya sakit merupakan waktu yang paling tepat dan efektif kerana pada waktu itu darah sedang tidak normal.

Oleh yang demikian, Ibn Qayyim menekankan betapa pentingnya merujuk kepada mereka yang memiliki kemahiran untuk melakukan bekam sehingga menerusi kaedah terapi ini dapat mendatangkan munafaat dan menolak kemudharatan.[356] Proses perlaksanaannya perlu mematuhi peraturan dan dilakukan dengan betul, teliti dan cermat. Peraturannya mencakupi aspek persiapan peralatan, sarana dan ruangan,[357] persiapan pesakit[358] dan juru bekam[359] serta mengenalpasti pesakit dan melakukan pemerhatian[360]

---

[356] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, jld. 4, hlm. 142 dan 144.

[357] Peralatan yang perlu dipersiapkan antaranya; set kop/tabung penghisap, skapel, jarum, lancet pen, pisau bedah, kain bersih, sarung tangan, masker, mangkok/cawan, tempat sampah, meja dan kerusi. Bahan-bahan lain yang perlu disiapkan antaranya; kassa, kapas/tissue, betadin, detol, sabun, zalf, alkohol, spirit, minyak zaitun, minyak *habbatu al-sauda, al-Qusthu al-Hindi*, minyak urut hangat, minuman hangat dan sebaiknya disediakan madu dan susu. Memanaskan alat agar bebas kuman dan tidak menyebarkan penyakit, dengan cara merebus tabung kop paling sedikit selama 30 minit setelah air mendidih terus menerus. Sarung tangan dan kain lap distreka dengan tablet formalin. Jarum, pin set, pisau, silet hanya boleh sekali pakai sahaja. Selesai seorang pesakit, terus dibuang di tempat yang disediakan. Di sampin itu, ruangan juga perlu berkeadaan bersih, selesa, terang dan cukup aliran udara.

[358] Pesakit perlu dijelaskan terlebih dahulu tentang kaedah bekam, kesan yang terjadi, proses kesembuhan dan sebagainya. Kekuatan mental juga perlu agar tidak gelisah dan takut dengan bimbingan supaya berdoa dan berwudhu'. Bagi pesakit yang belum pernah dibekam memadai dibekam 1- 2 gelas dan perlu dipersiapkan makanan, minuman, kebersihan tubuh dan kebersihan tempat yang akan dibekam.

[359] Juru bekam semestinya menguasai ilmu bekam (profesional) dan sebaiknya sudah sering dibekam dan membekam. Ketika proses berbekam dilakukan perlu berada dalam keadaan sihat, tidak sakit, sudah berwudhu' dan berdoa agar ditingkatkan iman dan taqwa.

[360] Terdapat beberapa hal yang harus diperhatikan dalam proses pembekaman antaranya berbekam tidak dianjurkan terhadap;

(a) Penderita diabetes (kencing manis) atau pendarahan, kecuali juru bekam yang benar-benar ahli.
(b) Pesakit yang fizikalnya sangat lemah
(c) Penderita infeksi kulit yang merata
(d) Orang tua, jika mereka tidak sangat memerlukannyaa kerana lemahnya fizikal mereka
(e) Anak-anak penderita dehidrasi (kekurangan cairan) (bekam basah)
(f) Penderita penyakit kanser darah
(g) Penderita yang sering mengalami keguguran kandungan
(h) Penderita penyakit gila dan ketidakstabilan emosi
(i) Penderita Hepatitis A dan B apabila sedang dalam kondisi parah. Adapun bila kondisi sudah tidak parah atau penyakit tersebut merupakan penyakit menahun, maka tidak mengapa untuk diterapi dengan bekam
(j) Pengidap penyakit kuning kerana hepatitis
(k) Pesakit yang melakukan cuci darah

University of Malaya

Sehubungan pendekatan yang dibincangkan oleh Ibn Qayyim tentang keprofesionalan para doktor dan pengamal perubatan. Hal tersebut dapat diimplimentasikan dalam proses mengenalpasti dan pemerhatian yang perlu dilakukan dalam proses berbekam antaranya:

(1) Mencatit pengenalan umum: Nama, alamat, usia, jenis kelamin, status dan sebagainya.

(2) Mencatat pengenalan keluarga: Kedudukan dan status dalam keluarga.

(3) Mewawancara Pesakit: (i) Keluhan pasien, keluhan utama, keluhan tambahan/lain, riwayat penyakit. (ii) Keluhan dari mana-mana organ tubuh.

(4) Memeriksa Tubuh Pesakit: (i) Pemeriksaan umum; tekanan darah, nadi, suhu, pernafasan, lidah, iris, telapak tangan, dan sebagainya. (ii) Pengamatan, pendengaran, dan penghiduan dari daerah keluhan dan dari organ masing-masing.

(l) Pesakit yang mengalami kelainan klep jantung, kecuali di bawah pengawasan doktor dan orang yang benar-benar ahli bekam.
(m) Penderita kedinginan, sementara suhu badannya sangat tinggi atau penderta flu dan sumpamanya kecuali setelah ia tidak lagi merasa kedinginan
(n) Wanita hamil pada 3 bulan pertama
(o) Terhadap orang yang kesurupan, terkena sihir, guna-guna dan sebagainya kecuali juru bekam yang telah mampu menghadapi kes-kes seperti ini.
(p) Bagi orang yang baru pertama kali melakukannya kecuali setelah dilakukan persiapan mental baginya. Paling baik adalah ia melihat orang lain yang berbekam di hadapannya. Selain itu, ia perlu mendengar tentang keutamaan-keutamaan dan faedah bekam.
(q) Pesakit yang masih mengambil ubat pelancar darah, kecuali sangat berhati-hati. Demikian pula terhadap orang yang kelelahan sehingga ia rehat
(r) Pesakit penyakit jantung, tidak boleh dilakukan bagi yang menggunakan peralatan bantu untuk mengatur denyut jantung.
(s) Terhadap orang yang baru menderma darah kecuali setelah selang beberapa hari, tergantung tahap kesihatannya. Demikian pula terhadap penderita vertigo, sampai keadaan dirinya rileks.
(t) Pengguna ubat-ubat perangsang tidak dianjurkan untuk dibekam, kecuali setelah meninggalkannya. Penderita ketakutan juga sebaiknya menunggu sehingga keadaan kejiwaannya tenang.
(u) Hindari pembekaman langsung sesudah mandi
(v) Hindari pembekaman setelah pesakit mengalami muntah
(w) Dianjurkan tidak langsung makan sesudah berbekam, tetapi boleh minum madu atau minuman yang memulihkan kebugaran
(x) Penderita dengan kelainan cairan lutut, dalam pembekaman jangan sampai gelas bekam dipasang pada daerah yang sakit, melainkan di sekitarnya.
(y) Varises yang terjadi di betis, maka pembekaman dilakukan di kanan kiri varises secara berhati-hati.

University of Malaya

(iii) Perabaan sekitar keluhan dan perabaan pada sekitar organ lain. (iv) Pengetukan daerah sekitar keluhan dan pada organ lain.

(5) Pemeriksaan Penunjang Lain: (i) Pemeriksaan khusus: iris mata (iredologi), lidah, telinga, telapak tangan dan sebagainya. (ii) Pemeriksaan penunjang: laboratorium, radiologi, CT-Scan, MRI dan sebagainya.

(6) Penyimpulan dan penentuan diagnos penyakit antara lainnya iaitu: (i) Menentukan jenis keluhan, (ii) Menentukan jenis penyakit, (iii) Menentukan akan kedudukan penyakit, (iv) Menentukan penyebab penyakit dan (v) Menentukan kesesuaian tentang jenis- jenis pengubatan.

(7) Menentukan Daerah Dan Titik Yang Dibekam: (i) Titik yang sesuai dengan yang dikeluhkan. (ii) Titik lain yang satu jurusan/meridian dengan titik yang dikeluhkan. (iii) Titik lain yang berlawanan dengan titik yang dikeluhkan. (iv) Titik lain yang berpasangan dengan titik yang dikeluhkan. (v) Titik-titik istimewa. (vi) Titik-titik khusus

(8) Melakukan Pembekaman: (i) Bekam tanpa mengeluarkan darah (ḥijāmah jāffah; bekam kering). (ii) Bekam dengan mengeluarkan darah (ḥijāmah dāmmiyah; bekam basah)

(9) Memberikan terapi Lain: (i) Memberikan terapi tindakan, operasi dan sebagainya. (ii) Memberikan "*food suplement*" ubat-ubatan dan bahan berkhasiat. (iii) Memberikan nasihat, tausiyah dan doa.

5.4.11 METODE TERAPI-TERAPI TAMBAHAN

Perbincangan mengenai elemen-elemen utama menerusi metode menjaga kesihatan dan kebersihan telah dibincangkan oleh Ibn Qayyim. Perbahasannya dimuatkan oleh beliau melalui fasal-fasal yang khusus dan berkaitan. Namun, hasil penelitian terhadap beberapa

University of Malaya

aspek antaranya elemen udara, perkumuhan dan retensi pengkaji mendapati ia tidak dihurai dalam bentuk perbincangan yang khusus seperti elemen-elemen lain, walhal di awal perbincangan metode menjaga kesihatan dan kebersihan aspek tersebut telah disenaraikan. Terdapat beberapa petunjuk yang dapat dihujahkan bahawa ketiga-tiga elemen tersebut tidak dibincangkan oleh Ibn Qayyim kerana beberapa faktor antaranya;

Selain itu terdapat terapi-terapi tambahan lain yang dapat dikenal pasti oleh pengkaji berdasarkan beberapa kenyataan Ibn Qayyim. Beliau membincangkannya secara langsung dan tidak langsung ketika menjelaskan tentang fasal-fasal penyakit. Pengkaji berpandangan bahawa terapi-terapi tambahan ini perlu dijelaskan, walaupun dengan pendekatan yang agak ringkas kerana ia dilihat sebagi sebahagian daripada metode terapi. Keperluannya sama ada digunakan sebagai ubat atau penawar, kaedah atau suatu disiplin ilmu yang tertentu. Penjelasan mengenai kaedah terapi *al-shifā'* tambahan ini akan dirujuk menerusi pernyataan Ibn Qayyim antaranya mengenai; *istifrāgh wa iḥtibās*,[361] *al-istiḥmām*,[362] *al-iktiḥāl*,[363] *al-ḥinā*,[364] *al-qay'*,[365] *al-'udhrah*,[366] *qat'u al-'uruq*,[367] *al-kayy*,[368] dan *rukhsah lubs al-ḥarīr*.[369]

---

[361] *Istifrāgh wa iḥtibās* adalah dua perkataan yang berlawanan pada maknanya. *Istifrāgh* bermaksud perkumuhan atau ekskresi iaitu; pembuangan bahan-bahan sisa metabolisme daripada tubuh melalui ginjal, kehilangan air dan garam melalui kelenjar peluh, kehilangan karbon dioksida dan wap air daripada paru-paru dan pembuangan najis (fesis). *Istifrāgh* sebagai metode umum dalam terapi telah di bincangkan secara khusus dalam bab (4) dan aplikasinya dalam bab (5). Manakala *iḥtibās* pula bermaksud retensi iaitu; sesuatu yang tertahan misalnya ketidakbolehan mengeluarkan air kencing yang tersimpan dalam pundi kencing kerana berlaku pembesaran kelenjar prostat pada lelaki atau akibat kehadiran benda asing seperti batu karang dan sebagainya. Jika berlaku kebarangkalian keadaannya akut dan sakit atau kronik dan tidak sakit. Retensi juga dapat dijadikan sebagai metode umum terapi atau rawatan bagi menghentikan pendarahan yang berlaku akibat luka dan sebagainya. Pendekatan retensi dengan menggunakan abu tikar pernah digunakan oleh Fatimah r.hu ketika merawat Rasulullah s.a.w. yang cedera dalam peperangan Uḥud. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, jld. 4, hlm. 49-50 dan 186-187.

[362] Terapi mandian atau sauna (*al-Istiḥmām*) sangat bermanfaat untuk mengeluarkan unsur-unsur panas, memberi kenyamanan, kerehatan dan kesegaran tubuh badan dan minda. Sehubungan ini diriwayatkan hadis:
حَدَّثَنَا رَوْحٌ حَدَّثَنَا مَرْزُوقٌ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الشَّامِيُّ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ حَدَّثَنَا ثَوْبَانُعَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا أَصَابَ أَحَدَكُمْ الْحُمَّى وَإِنَّ الْحُمَّى قِطْعَةٌ مِنْ النَّارِ فَلْيُطْفِئْهَا عَنْهُ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ وَلْيَسْتَقْبِلْ نَهَرًا جَارِيًا يَسْتَقْبِلُ جِرْيَةَ الْمَاءِ فَيَقُولُ بِسْمِ اللَّهِ اللَّهُمَّ اشْفِ عَبْدَكَ وَصَدِّقْ رَسُولَكَ بَعْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَيَغْتَمِسُ فِيهِ ثَلَاثَ غَمَسَاتٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنْ لَمْ يَبْرَأْ فِي ثَلَاثٍ فَخَمْسٍ فَإِنْ لَمْ يَبْرَأْ فِي خَمْسٍ فَسَبْعٍ فَإِنْ لَمْ يَبْرَأْ فِي سَبْعٍ فَتِسْعٍ فَإِنَّهُ لَا يَكَادُ يُجَاوِزُ التِّسْعَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

University of Malaya

Sebagaimana berlaku dalam ilmu perubatan Arab-Yunani, metode rawatan yang digunakan secara pengawasan berkala merangkumi 12 perkara iaitu; mandi sauna (*ḥamām/ Turkish bath*), penuaman, (*takmīd/fomentation*), senaman fizikal (*riyādhah/physical exercise*), penggunaan lintah (*ta'līq/leeching*), bekam (*maḥājīm/cupping*), proses mengambil sampel darah menerusi salur vena (*faṣd/venesection*), mengambil julap untuk

---

Hadis diriwayatkan dalam Sunan al-Tirmidhī, kitāb al-Ṭibb 'an Rasūlillāh s.a.w., Bāb Mā Jā' fī al-Tadāwī bī al'Asal, no hadis 2010 danberkata Abū 'Isā bahawa hadis ini gharib, dan Musnad Aḥmad dalam Bāqī Musnad al-Anṣār, Min Ḥadīth al-Thawbān r.hu, no hadis 21389. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, jld. 4, hlm. 32 dan 172.

[363] Kaedah *al-Iktiḥāl* dengan mengenakan celak, membantu menjaga kesihatan mata, menguatkan cahaya penglihatan dan menjernihkannya, melunakkan bahan busuk yang ada dalam mata sehingga dapat memaksanya keluar, selain menjadi hiasan untuk jenis celak tertentu. Jika digunakan sebelum masuk tidur celak berfungsi meliputi kelopak mata dan memberi ketenangan pada mata sehingga tidak berlaku pergerakan merbahaya. Sebaik-baik jenis celak ialah ithmid kerana menyuburkan bulu mata, menghilangkan kotoran dan dapat menjernihkan penglihatan. Qayyim al-Jawziyyah, jld. 4, hlm. 280-282.

[364] Penggunaan inai sangat mujarab bagi mengatasi sakit pening dan migrain. Jika ditumbuk halus dan dibalutkan di bahagian kepala pasti boleh menghilangkan rasa sakitnya. Jika dibalutkan di bahagian tubuh yang bengkak atau radang dapat meredakan kesakitannya. Inai mengandungi unsur menyejukkan dan bersifat kering. Kekuatan pada pokok dan dahan inai adalah gabungan, dicerap dari unsur air yang panas dan stabil dengan unsur pengikat berpunca dari tanah yang sejuk. Ibid, jld. 4, hlm. 88-90.

[365] Muntah adalah salah satu dari lima kaedah membersihkan perut iaitu; minum ubat pencahar atau suntikan (*mashy*), muntah (*al-qayy*), mengeluarkan darah kotor (*al-ḥijāmah*), mengeluarkan bahang tubuh (*al-istiḥmām/ riyādhah*) dan perpeluhan (*al-ta'rīq*). Kaedah muntah adalah pembersihan dari bahagian atas perut, dan melalui suntikan biasanya pembersihan melalui bahagianbawah perut. Manakala ramuan ubatan pembersihan berlaku di bahagian bawah dan atas perut. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, jld. 4, hlm. 128-130.

[366] Penyakit yang biasanya nenyerang bahagian kerongkong akiabat darah yang bergejolak, jika sudah diubati dikenali sebagai *al-'udhrah*. Sebahagian lain berpendapat bahawa *al-'udhrah* adalah sejenis penyakit kudis yang menyerang bahagian telinga dan leher kebiasaannya golongan kanak-kanak. Gejalanya kerana pengaruh kahak atau lendir yang menguasai darah. Manakala ghurah adalah sejenis ubat yang dititiskan melalui hidung. Bahannya dihasilkan dari sejenis komoditi tunggal seperti *al-qusṭ al-baḥrī* (sejenis kayu dari India berwarna putih dan rasanya manis) yang dihaluskan. Kadangkala ditumbuk, diadun dan dikeringkan dari gabungan beberapa jenis bahan. Menggunakan kaedah ghurah dengan cara memasukkan ubat tersebut melalui hidung sambil pesakit berbaring dan bahagian bahunya ditinggikan sedikit agar kedudukan kepala mendongak. Ia bertujuan supaya ubat tersebut boleh masuk secara langsung hingga sampai ke otak. Penyakit tersebut akan keluar melalui bersin atau lendir yang mengalir keluar. Menurut Ibn Qayyim bahawa Nabi s.a.w. memuji pengubatan dengan kaedah ghurah sebagaimana dinyatakan oleh Abū Dāwūd dalam Sunannya bahawa Nabi s.a.w. pernah berubat dengan kaedah ghurah (*al-sa'ūṭ*). Ibid, jld 4, hlm. 94-96.

[367] Kaedah memutus urat (*qaṭ'u al-'uruq*). Ibid, jld 4, hlm. 50-52 dan 63-66.

[368] Metode terapi retensi dengan menggunakan besi panas (*al-kayy*) sebagai rawatan untuk menghentikan darah yang mengalir akibat luka. Menjelaskan tentang keharusan penggunaan kaedah terapi ini Ibn Qayyim berpandangan bahawa tiada pertentangan hukum untuk menggunakan kaedah ini kerana Rasulullah s.a.w. pernah menggunakannya. Jika beliau s.a.w. mengatakan tidak menyukainya maka tidak bermakna beliau melarangnya. Pujian yang diberikan kepada yang tidak melakukannya menandakan lebih baik dan lebih utama untuk meninggalkannya. Jika terdapat kenyataan melarang dari melakukannya menunjukkan bahawa hukumnya adalah makruh. Menurut pendapat yang terpilih bahawa yang dilarang oleh Rasullah s.a.w. adalah *kayy* yang tidak diperlukan, iaitu; yang dilakukan hanya bertujuan bagi menolak penyakit. Ibid, jld 4, hlm. 50-52.

[369] Hukum asal memakai pakaian sutera adalah haram bagi lelaki. Keringanan pesakit lelaki memakai kain sutera kerana pengaruh penyakit kulit. Keharaman pada hukum asalnya dibenarkan bagi menghilangkan berlaku kemudharatan yang lebih berat, selain bagi memenuhi keperluan menggunakan kaedah terapi berpantang (*ḥimyah 'an kulli al-mu'dhī*) Ibid. jld. 4. hlm. 78-80

membersihkan perut (*ishāl/purging*), muntah (*qayy/vomiting*), perpeluhan melampau (*ta'rīq/diaphoresis*), memudahkan pembuangan air kencing (*idrār bawl/diuresis*) dan kauteri (*kayy/cauteruzation*).[370]

5.4.12 KESIMPULAN

Sebagai seorang muslim yang percaya dan berpegang teguh kepada kitab suci al-Quran dan al-Sunnah yang sahih semestinya meyakini bahawa kedua-dua sumber ini sarat dengan berbagai penyembuhan dan ubatan yang bermanfaat untuk menjamin kesihatan rohani, emosi, mental dan jasmani manusia. Dapat diperhatikan menerusi metode bersumberkan wahyu memberi petunjuk yang jelas bahawa panduan metode yang diketengahkan sangat menekankan aspek pembangunan fakulti dalaman diri manusia menerusi program pengukuhan dimensi rohani atau spiritual . Fokus kepada pembangunan dimensi ini adalah melalui pendekatan mengukuh dan memantapkan nilai keimanan, keilmuan dan perlaksanaan aktiviti ibadah sehingga kesannya dapat dirasai bahkan diyakini oleh sesiapa yang berusaha ke arahnya. Apabila keimanan dan interaksi dengan Allah SWT telah tertanam kuat dalam diri seseorang maka kekuatan spiritual dalaman diri akan bertindak dan memberi kesan yang sangat luar biasa terhadap kesihatan jiwa, mental dan fizikalnya. Seterusnya melalui kekuatan dan semangat fakulti dan tabiat dalaman diri ini akan menentang apa jua bentuk kelemahan dan penyakit yang dideritai. Suatu kenyataan yang dapat dihujahkan bahawa kekal dalam kesihatan yang baik atau bebas dari gejala penyakit atau memperolehi kesembuhan yang diharapkan sebenarnya adalah kesan dan pengaruh

[370] Osman Bakar, (2008), *Tauhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*, edi. 2, Arah Publications, Kuala Lumpur, hlm. 119.

University of Malaya

daripada nilai keyakinan dan rangsangan fakulti dalaman disertai juga dengan sokongan rawatan dan ubatan.[371]

Sesungguhnya Allah SWT di samping penciptaan manusia turut juga membekalkan kesempurnaan fitrah yang berupaya memelihara dan menjaga manusia dari unsur-unsur yang merosakkan. Sebaliknya fitrah ini juga dilihat sebagai kesediaan untuk menerima segala kebaikan berpandukan petunjuk dari Allah SWT dari satu aspek *(spiritual immune system)* dan aspek lainnya sebagai kekuatan fitrah jasmani *(physical immune system).*Allah SWT berfirman:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ
ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Maksud: "*Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada peubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui*."[372]

Pertentangan terhadap fitrah ini, hakikatnya akan mengakibatkan berlaku penurunan kualiti dalaman diri manusia dan menganggu kualiti kesihatan hati mahupun jasmaninya. Oleh yang demikian, dapat diperhatikan bahawa wujudnya hubungan yang erat antara kekuatan kesihatan fizikal dan kejiwaan. Dalam pengertian yang mudah, serangan penyakit degeneratif yang terkena jasad sebagai akibat dari kelemahan hubungan nilai kerohanian dan kejiwaan dengan Allah SWT contohnya perlakuan maksiat, kemurungan, stress, broken home, membunuh diri dan sebagainya. Demikian juga halnya dengan pengambilan makanan berlebihan, lebih-lebih lagi dari sumber yang haram berperanan melemahkan jiwa dan diri seterusnya merosakkan sistem ketahanan tubuh badan manusia itu sendiri yang mengundang pelbagai jenis penyakit. Hal tersebut berpunca daripada

[371] Muhammad 'Uthman Najati, Dr., (2003), *Psikologi Dalam Tinjauan Hadith Nabi s.a.w.*, [Terj. Wawan Djunaedi soffandi, S. Ag], Penerbit Mustaqim, Jakarta, hlm. 393. Jld. 4, hlm. 66.
[372] Surah al-Rūm , 30: 30.

University of Malaya

lemahnya kekuatan rohani yang mengakibatkan timbulnya penyakit-penyakit hati dan meninggalkan pengaruh kepada sikap dan tindakan yang cenderung kepada keburukkan dan kerosakkan.

Metode terapi *al-shifā'* dalam pemikiran perubatan Ibn Qayyim sangat menekankan tentang konsep manusia dan punca penyakit. Sebaliknya ia tidak hanya tertumpu kepada usaha menghilangkan penyakit sahaja. Sumber-sumber dalam metode-metode terapinya sangat menekankan tentang bahan-bahan alamiyyah, kaedah kerohanian dan kombinasi antara kedua-duanya. Di samping itu juga metode-metode umum turut diaplikasikan dalam praktikal terapi *al-shifā'* mencakupi peranan *ḥifẓ al-siḥḥah* (memelihara kesihatan), *istifrāgh 'an mawād al-fāsidah* (menghilangkan punca penyebab) dan *ḥimyah 'an kulli al-mu'dhī* (berpantang). Di samping itu, metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim turut menumpukan beberapa kaedah yang dapat dihimpunkan antaranya sebagai terapi spiritual atau kerohanian, terapi organobiologi, terapi psikologi atau psikoterapi dan terapi sosial.

University of Malaya

BAB 6: RUMUSAN DAN PENUTUP

6.1 PENGENALAN

Berdasarkan perbincangan terdahulu, dalam bab ini pengkaji berusaha untuk mengemukakan rumusan yang diharapkan mampu memberi gambaran jelas terhadap perolehan intipati daripada kajian yang dilakukan. Moga hasil dapatan daripada kajian ini juga dapat menjawab keseluruhan persoalan kajian sekaligus memenuhi matlamat objektif yang hendak dicapai. Umumnya, perbincangan berasaskan kajian tentang ketokohan Ibn Qayyim sebagai ulama dan ilmuan tersohor dalam pelbagai bidang. Namun, kecenderungan kajian terhadap tokoh ini lebih menjurus kepada bidang perubatan yang diimplimentasikan dalam metode terapi rawatannya.

Al-shifā' bermaksud kesembuhan adalah matlamat yang sangat diinginkan dalam apa jua bentuk usaha pengubatan yang dilakukan. Namun konsep *al-ṣiḥḥah wa al-'āfiyah* sangat perlu diutamakan. Oleh yang demikian bagi memenuhi matlamat tersebut maka metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim sesuai untuk diketengahkan. Hal ini kerana pendekatan terapi yang dikemukakan lebih bersifat *holistik* merangkumi aspek hati (*'ilāj al-qulūb*) dan badan (*'ilāj al-abdān*). Beliau turut memberikan keutamaan kepada prinsip dan kaedah yang penuh dengan nilai kerohanian dalam perbahasan metode terapinya. Memenuhi tuntutan konsep asas tersebut juga diperkukuhkan dengan pendirian dan pegangan jitu beliau terhadap sumber al-Quran dan al-sunnah. Tegasnya wahyu adalah sumber rujukan utama ilmu yang secara fakta sama sekali tidak akan mampu untuk dicabar.

Menerusi dapatan kajian yang diperolehi dalam bab rumusan ini, pengkaji juga berusaha untuk mengemukakan beberapa cadangan tindakan dan kajian lanjutan di penghujung perbincangan. Ia bertujuan bagi mempertingkatkan kualiti dan kecemerlangan

University of Malaya

dalam bidang perubatan menerusi metode terapi rawatan Ibn Qayyim yang disulami dengan penerapan nilai-nilai penuh keislaman dan kerohanian. Di samping itu dapat juga membuka ruang kepada mereka yang berkecenderungan untuk mendalami bidang perubatan Islam, khususnya kajian berkaitan terapi. Natijah yang diharapkan, menerusi sumbangan daripada hasil dapatan kajian terhadap ketokohan Ibn Qayyim dalam bidang perubatan ini dapat dijadikan bahan rujukan dan memperkaya khazanah ilmiah yang bermanfaat terhadap kajian-kajian lain yang akan dilakukan.

6.2 IBN QAYYIM: SHAHSIYYAH DAN MANHAJ DALAM PERUBATAN

Ibn Qayyim tercatat antara ulama dan ilmuan bahkan dikategorikan sebagai penulis prolifik yang telah mewariskan kitab penulisan mencakupi pelbagai bidang ilmu. Keperibadian tokoh ini bukan hanya sekadar memiliki keilmuan yang tinggi bahkan turut ditunjangi dengan akhlak mulia. Beliau begitu berani dalam usaha menegakkan hak dan membongkar kebatilan sehingga pernah dipenjara. Justeru, pengkaji berpandangan berdasarkan kepada keilmuan, kepakaran, kemantapan keperibadian dan pengorbanannya melayakkan tokoh ini digelar sebagai mujtahid, *kibār al-'ulamā'* dan ilmuan pada zamannya.

Perkembangan dan kecemerlangan pencapaian keilmuan yang membentuk serta mencorak keperibadian Ibn Qayyim bermula daripada status keluarga yang sangat mementingkan ilmu pengetahuan. Pengaruh ini ditambah lagi dengan kecenderungan dan minat serta kesungguhannya yang sangat mendalam untuk menimba ilmu. Di samping itu juga, keilmuan yang dimiliki disemarakkan lagi oleh suasana persekitaran yang melatari kehidupan beliau yang amat cenderung dan giat membudayakan ilmu. Tambahan lagi, dorongan daripada pemerintah terhadap pembudayaan ilmu dan pengilmuan masyarakat pada masa itu juga turut memainkan peranan penting. Kesinambungan suasana keilmuan

University of Malaya

yang dinikmati sepanjang hayat tokoh ini tidak terhenti hanya pada dirinya sahaja bahkan kesinambungannya dicernakan juga dalam keluarganya sendiri.

Jika ditelusuri tentang manhaj dan matlamat dalam segenap aspek perjuangan dan sumbangan yang ditampilkan sepanjang hayat Ibn Qayyim, membuktikan kesungguhan dan kecenderungan beliau jelas bertujuan menyeru dan membawa umat agar senantiasa berpegang teguh kepada sumber ajaran Islam yang murni tanpa unsur-unsur yang dicemari. Sehubungan ini, suatu keyataan yang dapat dipastikan bahawa kehadiran beliau benar-benar bertepatan dengan zaman dunia umat Islam yang sedang dilanda krisis dalaman pada masa tersebut. Krisis yang melanda adalah dalam bentuk kegoncangan dan kekacauan berfikir pengaruh daripada pandangan-pandangan *ahl al-ahwā' wa al-bida'* serta tipudaya golongan yang suka mempermain-mainkan agama. Bahkan suasana ini dikeruhkan lagi dengan berlakunya kekacauan dari luar yang mengancam hancurnya *Dawlah Islāmiyyah*.

Hasil daripada kematangan dan penguasaan Ibn Qayyim dalam pelbagai bidang ilmu pengetahuan telah menjadikan beliau tampil dengan seruan berijtihad dan menolak taklid buta. Beliau juga turut menyedari bahawa tasawwur Islam juga telah diselubungi oleh nilai-nilai tamadun Greek yang dipelopori oleh failasuf Islam dan golongan Muktazilah. Gambaran tentang hal tersebut jelas terbukti menerusi corak dan rentak dalam gaya penulisan beliau yang termasuk juga penulisannya dalam bidang perubatan. Pendekatan *uslūb* yang digunakannya sekaligus dapat memberikan gambaran sebenar suasana persekitaran ketika itu. Selain daripada itu, beliau juga begitu bersungguh-sungguh berkarya dalam bidang yang belum diterokai oleh orang lain.

University of Malaya

6.2.1 Sumber dan manhaj perubatan Ibn Qayyim

Membincangkan sumber perolehan ilmu perubatan maka para ulama dan ilmuan berbeza pandangan. Sebahagiannya berpendapat bahawa ia bersumberkan wahyu yang bersifat mutlak. Sebaliknya, sebahagian yang lain pula berpandangan bahawa perolehannya adalah menerusi usaha manusia iaitu; berdasarkan penelitian dan pengalaman mahupun adat kebiasaan masyarakat. Meneliti perkara ini pengkaji menggariskan beberapa panduan yang dapat menjelaskan kecenderungan Ibn Qayyim iaitu;

(1) Perolehan maklumat berkaitan perubatan yang terdapat dalam al-Quran dan hadis Nabi s.a.w. yang sahih berkedudukan dan berperanan sebagai sumber utama (primer). Justeru, Ibn Qayyim cenderung berpendapat bahawa perubatan Nabi kebenarannya bersifat mutlak bahkan terpelihara daripada apa jua kesalahan secara berterusan melainkan pasti diperbetulkan oleh wahyu yang datang kemudiannya.

(2) Perolehan maklumat berkaitan perubatan menerusi sumber manusiawi terdiri daripada ilham dan instuisi, rasional akal, pancaindera dan pengalaman. Proses yang dilaksanakan merangkumi kaedah penyaksian (*mushāhadah*), pengamatan (*tadabbur*), pemerhatian (*ta'ammul*) dan penemuan daripada ujikaji (*tajribah*) sebagai sumber sokongan (sekunder). Dapatan yang diperolehi melalui sumber dan proses tersebut hanya bertindak sebagai pengukuhan kepada maklumat perubatan yang bersumberkan al-Quran dan hadis Nabi s.a.w. yang sahih. Kebenaran sumber manusiawi ini lebih bersifat relatif dan boleh berubah-ubah sesuai dengan perkembangan ilmu dan perubahan zaman. Oleh yang demikian di sepanjang kajian yang dilakukan, pengkaji mendapati bahawa Ibn Qayyim turut menjadikan nukilan pandangan tokoh perubatan klasik dan yang sezaman dengannya. Ia digunakan

University of Malaya

sebagai sebahagian daripada sumber rujukan ilmu dan hujah sokongan dalam penulisan perubatan beliau. Sikap keterbukaan beliau terbina di atas dasar bahawa ilmu yang benar apabila memiliki hujjah dan dalil, bertepatan dengan realiti dan apa yang diyakini di dalam diri.

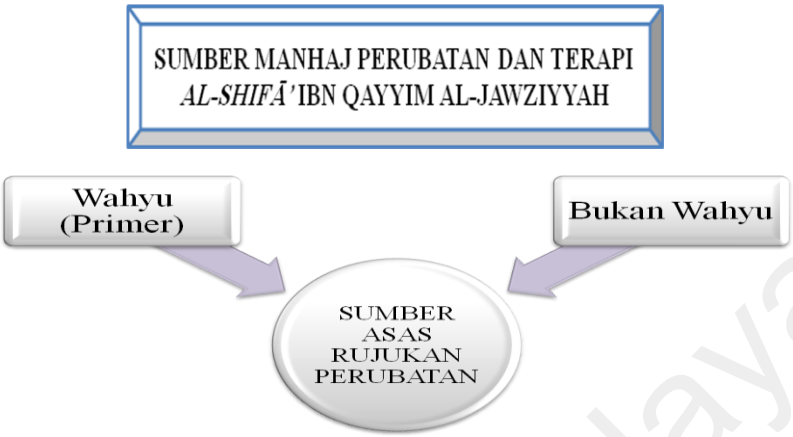
Menjelaskan hal yang tersebut, pengkaji merumuskan bahawa keabsahan maklumat berkaitan perubatan yang merujuk kepada zaman Ibn Qayyim dapat dibahagikan kepada dua kategori iaitu:

(1) Maklumat perubatan yang diperolehi secara pasti daripada hadis-hadis Nabi s.a.w. yang sahih. Maklumat menerusi sumber ini adalah bersifat benar dan pasti tepat selain ia adalah keistimewaan mukjizat Nabi s.a.w. Kategori ini sangat diberikan keutamaan oleh Ibn Qayyim dalam membincangkan tentang terapi kerohanian secara khusus. Begitu juga dengan terapi fizikal secara langsung mahupun tidak langsung turut diberi keutamaan.

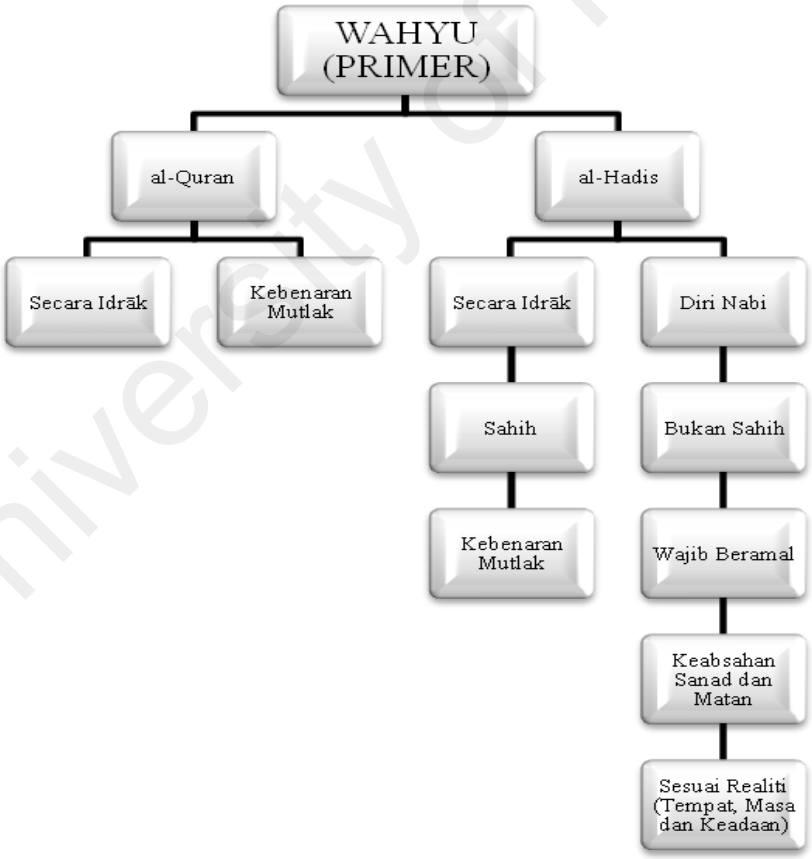
(2) Maklumat perubatan yang terdapat pada zaman Ibn Qayyim. Perolehan maklumat berkaitan perubatan menerusi sumber ini tidak bersifat benar secara mutlak kerana masih terdedah kepada berbagai bentuk kesilapan. Hal yang demikian disebabkan maklumat perubatan dalam kategori ini bergantung kepada perkembangan ilmu, pengaruh suasana persekitaran dan peredaran zaman yang berlaku. Lakaran mengenai sumber rujukan ilmu dan susunan menurut hierarkinya dalam perubatan dan terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim dapat dirumuskan seperti dalam rajah-rajah berikut.

University of Malaya

6.2.2 Rajah-rajah mengenai sumber rujukan ilmu dan susunan menurut hierarkinya dalam perubatan dan terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim

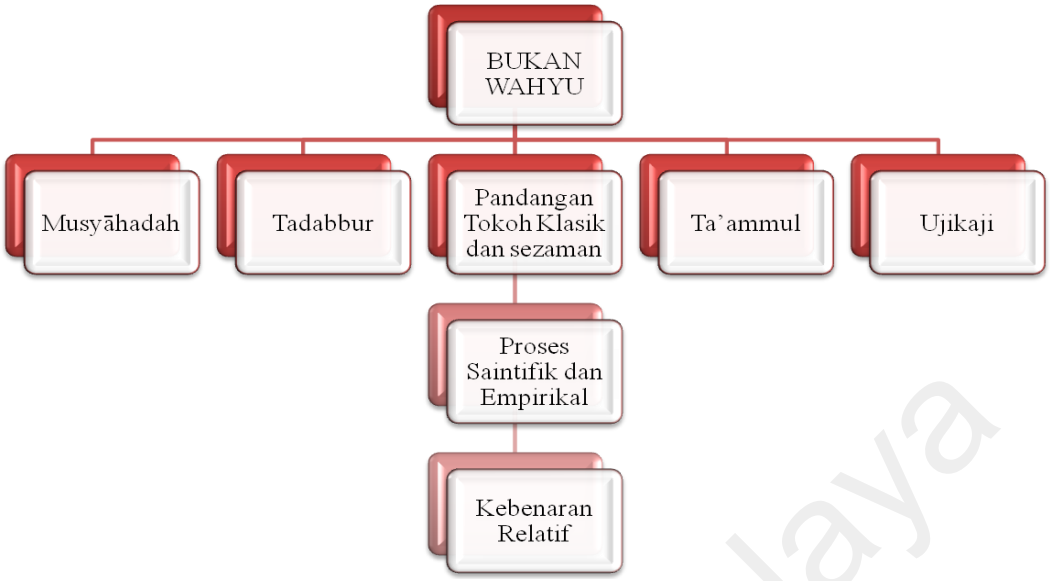


Rajah 6.2.2.1 Gambaran umum sumber asas rujukan yang digunapakai dalam manhaj perubatan dan terapi *al- shifā'* Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

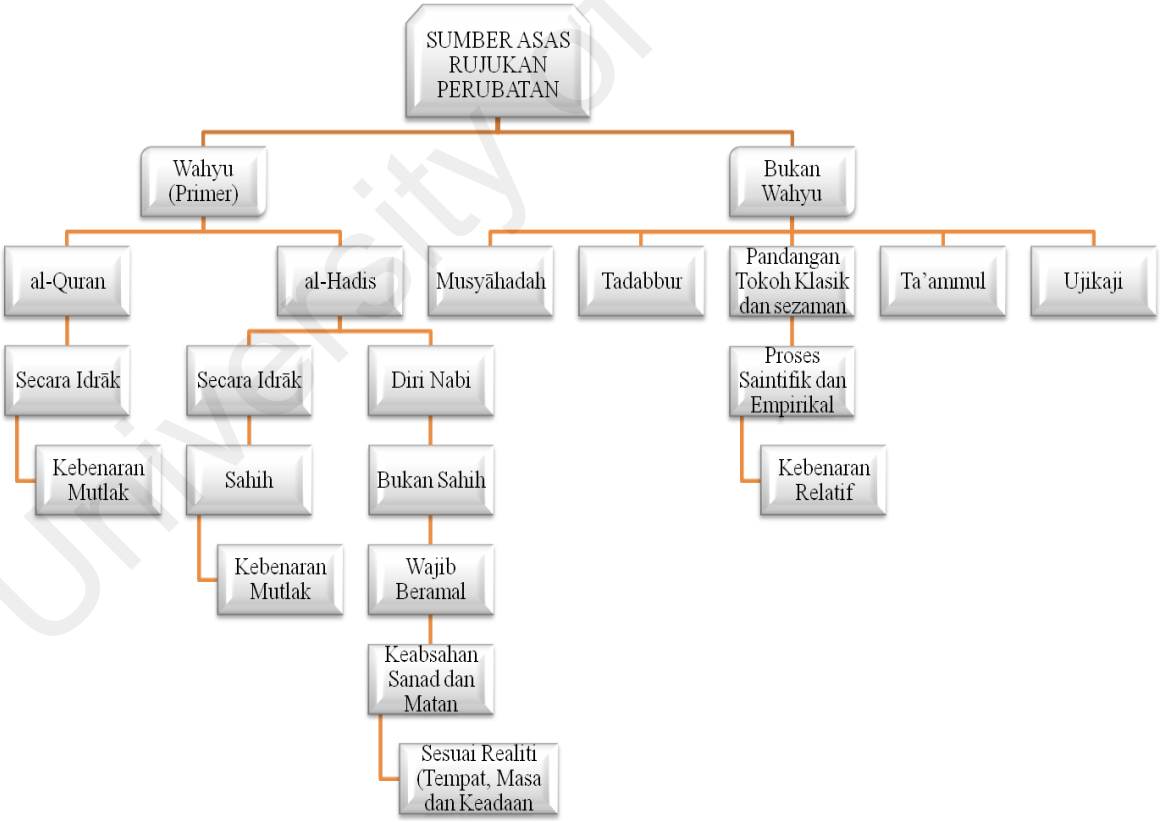


Rajah 6.2.2.2 Gambaran rujukan sumber wahyu (primer) dalam manhaj perubatan dan terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim al-Jawziyyah, kaedah perolehan dan penentuan hukum beramal dengannya. (Zulkiflee Haron, 2016)

University of Malaya



'Rajah 6.2.2.3, sambungan'. Gambaran rujukan sumber bukan wahyu (sekunder) dalam manhaj perubatan dan terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim al-Jawziyyah, kaedah perolehan dan penentuan hukum beramal dengannya.



Carta 6.2.2.4 Gambaran keseluruhan sumber manhaj perubatan dan terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim al-Jawziyyah yang merujuk kepada sumber ilmu dan statusnya, kaedah perolehan dan tahap keautoritiannya mengikut susunan hierarki. (Zulkiflee Haron, 2015)

Pengkaji mendapati, pendekatan Ibn Qayyim yang tersebut membuktikan usahanya untuk melakukan islamisasi terhadap ilmu perubataan Greek dengan menjadikan al-Quran dan hadis Nabi s.a.w. sebagai sumber ilmu yang utama (primer). Usaha beliau ini wajar diiktiraf dan dicontohi. Menyedari penerimaan masyarakat ketika itu terhadap perubatan Greek-Islam, beliau lebih bersikap terbuka menerima pandangan mereka namun tetap meletakkan ketinggian nilai Islam dalam usaha menyeimbangi perubatan arus perdana ketika itu. Keunikannya ditambah lagi dengan pendekatan yang memberi keutamaan terhadap perubatan dan terapi hati (*ṭibb wa 'ilāj al-qulūb*) di samping perubatan badan (*ṭibb wa 'ilāj al-abdān*) melalui kaedah kebersilangan (*al-ishtibāk*). Aspek tumpuan ini amat berbeza dengan kaedah perubatan Greek yang tumpuannya hanya kepada pengubatan penyakit fizikal menerusi kaedah perubatan teori (*al-ṭibb al-naẓari*) dan perubatan amali (*al-ṭibb al-'amalī*). Penekanan beliau terhadap penjagaan kebersihan dan pemeliharaan kesihatan (*ḥifẓ al-ṣiḥḥah*), terapi (*al-'ilāj*) dengan metode umumnya (*uṣūl aw qawā'id al-thalāthah*), membangun potensi dalaman diri (*quwwah al-ṭabāi' wa al-nufūs*) menjadikan kaedah perubatannya lebih unik, praktikal dan relevan kerana dalam perubatan Greek diklasifikasikan sebagai perubatan amali (*al-ṭibb al-'amalī*).

6.2.2 Ibn Qayyim sebagai pengamal perubatan

Kedudukan Ibn Qayyim sebagai pengamal perubatan perlu dibuktikan kerana pengkaji berpandangan melalui status tersebut akan memperkukuh lagi segala kenyataan beliau berkaitan bidang perubatan. Menyentuh hal ini, dapat dihujahkan melalui penelitian terhadap beberapa kenyataan yang ditemui pengkaji dalam hasil karya penulisan beliau sepanjang kajian dilakukan. Pembuktian yang dapat dikemukakan pengkaji antaranya;

Kenyataan dan pengalaman serta arahan Ibn Qayyim yang membuktikan penglibatan beliau dalam profesion perubatan antaranya;

University of Malaya

(1) Kenyataan Ibn Qayyim mengenai keberkesanan rawatan dengan kaedah *al-ruqyah al-syar'iyyah* berdasarkan pengalamannya yang dicatatkan dalam kitab *al-Dā' wa al-Dawā'* [1] dan dicatatkan juga dalam kitabnya *Madārij al-Salikīn.*[2] Pernyataan beliau turut dimuatkan dalam kitab perubatannya *Zād al-Ma'ād fī ḥady Khayr al-'Ibād* yang dapat dikesan pengkaji dapat dijadikan sandaran yang meyakinkan iaitu: " Kami dan yang lain telah melakukannya - terapi kerohanian - dalam pelbagai perkara",[3] " kami dan yang lain telah melakukannya - terapi kerohanian - banyak kali dan tidak terhitung kecuali Allah sahaja",[4] " Kami dan yang lain telah banyak kali menyaksikan sendiri Sheikh kami (Ibn Taimiyyah) berbicara dengan roh yang mengusai diri pesakit",[5] dan beliau menyakinkan dengan keberkesanan kaedah yang digunakan dan menegaskan bahawa: "sesiapa yang menggunakannya - terapi doa dan ayat *al-'Awdhah* - pasti akan mengetahui tahap kemampuannya".[6]

(2) Pengamal perubatan selayaknya memiliki asas ilmu yang mencukupi dalam bidang kimia yang berhubung kait dengan situasi pesakit dan gizi pemakanan yang seimbang yang diperlukan untuk kekal dalam keadaan sihat atau sembuh daripada penyakit. Penguasaan Ibn Qayyim dalam ilmu kimia ini dapat dihujahkan dengan kecekapan beliau menggariskan suatu panduan umum berasaskan pendekatan fisiologi iaitu teori humor atau cairan badan (*humural theory*) dan lapan keadaaan berkaitan dengan ilmu kimia iaitu; *Buṭlān al-kīmīyā'nmin arba'īn wajhan* (kebatilan

---

[1] Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1994), *al-Dā' wa al-Dawā aw al-Jawāb al-Kāfī lī man sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī*, Dār al-Khulafā' lī al-Nashr wa al-Tawzī', al-Manṣūrah, hlm. 21.
[2] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (2005), *Madārīj al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, al-Maktabah al-'Asriyyah lī al-Tibā'ah wa al-Nasyr, Beirut, jld. 1, hlm. 54.
[3] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1992), *Zād al-Ma'ād fi Hadyi Khair al-'Ibād*, taḥqīq, takhrīj dan ta'līq oleh Shu'aib dan 'Abd al-Qadir al-Arnaūth, Muassasah al-Risālah, Beirut, jld. 4, hlm. 12.
[4] Ibid, jld. 4, hlm. 40 dan 71.
[5] Ibid, jld. 4, hlm. 68.
[6] Ibid, jld. 4, hlm. 170.

University of Malaya

ilmu alkemi - cabang ilmu kimia yang melibatkan usaha menukarkan bahan tertentu menjadi emas - daripada empat puluhn dalil).

(3) Kriteria dan status doktor dan pengamal perubatan yang diutamakan Ibn Qayyim ketika membincangkan tentang keperluan perubatan dan rawatan. Menurut beliau selayaknya diperolehi daripada pengamal perubatan yang mahir (*ṭabīb al-ḥadhiq*). Sebaliknya perlu menghindari daripada mendapatkan khidmat mereka yang tidak memiliki kamahiran (*mutaṭābbib qāṣir*). Pernyataan beliau ketika menjelaskan kepentingan status keilmuan dan perwatakan yang perlu dimiliki oleh setiap pengamal yang berkecimpung dalam bidang perubatan membuktikan keupayaannya menguasai bidang ini. Saranan dan gesaan beliau mengenai peri pentingnya menjadi doktor atau pengamal perubatan yang sejati membuktikan ketinggian ilmu dan pegalamannya sendiri sebagai seorang pengamal perubatan.

(4) Selain memiliki kemahiran bidang ilmu fisiologi dan kimiawi Ibn Qayyim turut berkecenderungan dalam bidang farmakologi bahkan mampu menguasainya dengan baik. Beliau begitu menekankan tentang pengambilan unsur-unsur dalam bentuk atau kaedah makanan tunggal dan ubatan yang sesuai dengan persekitaran yang ada. Hal tersebut menurutnya kerana kesan tindak balas yang baik dan berkesan terhadap keseimbangan temperamen. Kemahiran terhadap bidang ilmu farmakologi ini juga sebahagian daripada bukti bahawa beliau sebagai pengamal perubatan.

University of Malaya

6.3 TERAPI *AL-SHIFĀ'* IBN QAYYIM

Kenyataan berikut menjelaskan rumusan terhadap metode dan prinsip umum terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim. Huraian berkaitan kefahaman tersebut juga mencakupi aspek tumpuan, matlamat, kedudukan, keutamaan dan keupayaan serta elemen-eleman yang perlu dihindari dalam praktikal terapi beliau.

6.3.1 Aspek-aspek tumpuan dan matlamat terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim

Bersandarkan kajian yang dilakukan terhadap enam ayat *al-shifā* pengkaji melihat Ibn Qayyim mempunyai pandangan yang sedikit berbeza berbanding sebahagian ulama yang berkecimpung dalam bidang perubatan khususnya yang melibatkan *ruqyah*. Beliau menegaskan bahawa tidak sekadar hanya enam ayat sahaja sebagai *al-shifā'*, malahan ayat al-Quran seluruhnya adalah *shifā'* dan rahmat kepada mereka yang beriman. Menurutnya juga, kepelbagain maksud *al-shifā'* tersebut adalah berkaitan dengan dua konsep penting yang ada pada manusia iaitu kerohanian (*rūḥ, qalb* dan *nafs*) dan fizikal (organ dan anggota tubuh). Kedua-duanya dihubungkan secara langsung atau tidak langsung dengan aspek-aspek seperti pemeliharaan kesihatan dan kesejahteraan diri, penyembuhan, terapi pengubatan dan rawatan penyakit. (Lihat Lampiran B)

Pemakaian istilah *shifā'* dalam hadis-hadis Nabi s.a.w. banyak dimuatkan oleh Ibn Qayyim dalam penulisannya yang membawa pengertian penyembuh (ubat) dan perkara yang berkaitan dengan penyakit sama ada yang bersifat fizikal (*maraḍ al-abdān*) ataupun rohani (*maraḍ al-qulūb*). Penggunaan istilah ini oleh beliau antara yang dapat di kenalpasti mengandungi maksud (i) penawar atau ubat, (ii) terapi jampi (*ruqyah*), (iii) kaedah penyembuhan (kaedah rawatan), (iv) ibadah memberi kesembuhan dan menyihatkan individu yang melaksanakannya dengan sempurna dan (v) penyakit kebodohan (*al-'ī̄yyī*) lawannya ilmu.

Dapat dirumuskan berdasarkan kepada penjelasan al-Quran dan hadis Nabi s.a.w., bahawa istilah *al-shifā'* merujuk kepada penyembuhan daripada situasi yang tidak sihat sama ada bersifat rohani atau pun jasmani. Penyembuhan daripada penyakit jasmani berkait rapat dengan penggunaan ubat-ubatan alamiah bersifat material seperti jintan hitam (*habbatu sauda'*), madu lebah dan seumpamanya. Manakala penyembuhan bersifat rohani pula berkait dengan aspek-aspek non material dan non biologikal seperti iman, ilmu, ibadah, *ruqyah* dan seumpamanya. Hakikat ini dapat dibuktikan dengan ungkapan Nabi s.a.w. yang menegaskan bahawa *shifā'* (penyembuhan) kepada kejahilan adalah bertanya (belajar) yang menghasilkan ilmu (profesionalisme). Justeru, tidak ada sebarang kesamaran lagi bahawa *shifā'* yang dimaksudkan oleh al-Quran dan hadis adalah upaya penyembuhan daripada penyakit yang mencakupi sama ada aspek fizikal atau rohani.

Ibn Qayyim berpandangan dari aspek anasir yang membawa penyakit turut melibatkan aspek jasmani dan rohani. Penyakit tubuh badan (*maraḍ al-abdān)* ditakrifkan oleh beliau sebagai kebalikan daripada situasi sihat sejahtera, iaitu keluar dari keseimbangannya yang bersifat *tabi'ī*. Anasir-anasir yang membawa penyakit jasmani terdiri daripada aspek pemakanan, minuman, pengudaraan dan persekitaran. Pemakanan yang tidak seimbang, tidak mengandungi gizi, atau makanan tercemar boleh membawa kepada penyakit begitu juga dengan minuman. Sementara pengudaraan dan persekitaran yang kotor akan menyebabkan sistem penafasan manusia terganggu. Pengabaian terhadap pemeliharaan keseluruhan anasir tersebut menurut beliau akan membawa dan mendedahkan manusia kepada berbagai jenis gejala penyakit. Di samping itu, beliau turut memperingatkan langkah-langkah terapi sebagai suatu metode yang perlu dilakukan agar seseorang dapat mengawal status kesihatannya dengan baik. Pendekatan terapi *al-shifā'* bermula dengan (*ḥusn al-tadbīr*) dan disusuli dengan langkah-langkah terapi menurut

kesesuaian, keperluan dan keutamaan sama ada *ilāj al-tadbīr*, *'ilāj bī al-ghidhā'* dan *'ilāj bi al-dawā'*.

Meneliti kurniaan Allah SWT tentang keunikan akal manusia pula - sebahagian mengenalinya sebagai minda - sehingga menjadikannya sebagai makhluk terbaik ialah apabila ia berada dalam keadaan memiliki kesedaran. Namun hakikat kesedaran tersebut sebenarnya berpusat pada jiwa dan bersifat langsung. Sebaliknya bukan lahir daripada fizik atau jasad bahkan berpunca daripada roh (*rūḥ, qalb* dan *nafs*) selaku kewujudan manusia. Perihal wujudnya rasa sakit, bahagia, sihat dan seumpamanya adalah berpunca dari adanya *al-nafs* yang sedia berfungsi dalam setiap jasadnya. Oleh yang demikian, Ibn Qayyim ketika menghuraikan perbahasan tentang konsep penyakit dan kesembuhannya tidak terhad kepada pembangunan dimensi akal atau minda sahaja. Bahkan beliau sangat cenderung dan lebih fokus kepada usaha membangunkan aspek berkaitan nilai dalaman diri manusia dengan pendekatan penuh kerohanian. Dengan perkataan lain, keutamaan terhadap aspek ini lebih kepada membangun potensi akal rohani dan bukan akal haiwani.

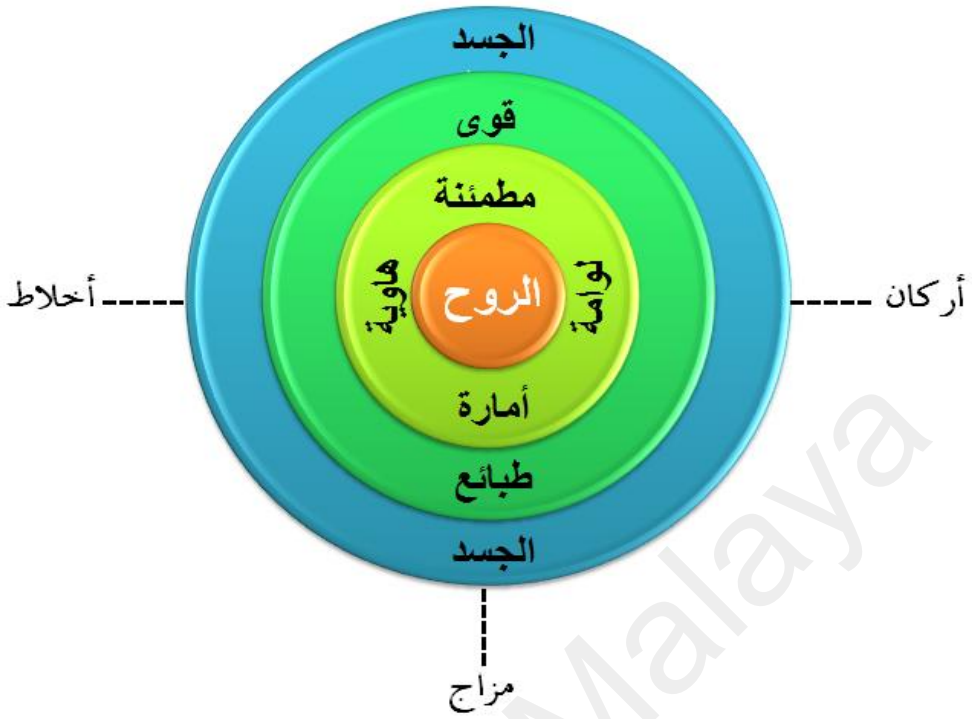
Menyentuh aspek rohani yang disifatkan oleh Ibn Qayyim sebagai *maraḍ al-qulūb* sekiranya berada dalam hati manusia, turut memberi kesan dan mempengaruhi aspek kejiwaan, mental dan fizikal diri seseorang. Wujudnya akhlak tercela dalam diri seseorang seperti sifat marah, dengki, kikir dan seumpamanya - *akhlak mazmumah* - adalah antara penyakit-penyakit rohani yang juga mesti diubati demi memperolehi kesihatan yang sebenarnya. Penyembuhan kepada penyakit rohani ini menurut beliau hendaklah berdasarkan kepada kaedah kerohanian seperti iman, ilmu, ibadah, bertaubat, bersedekah dan seumpamanya yang berasaskan kepada kesuburan *akhlak mahmudah*. Jelasnya, setiap anggota sama ada berkaitan jasmani mahupun rohani manusia mempunyai tugas dan fungsi khusus masing-masing. Sekiranya anggota jasmani tidak dapat merealisasikan tugas dan

fungsi dengan sebaik-baiknya maka ia sebagai suatu petanda anggota tersebut terkena penyakit. Demikian juga dengan hati manusia yang tidak dapat melaksanakan tugas dan fungsi selayaknya, manandakan hati tersebut menghidapi penyakit hati. Pengkaji mendapati Ibn Qayyim mempunyai pandangan dan pendekatan berbeza yang menghubungkan penyakit hati dengan potensi rohani sehingga sifat tercela menjadi sifat terpuji apabila dilentur dan dididik dengan kewajaran dan kebaikan. Lakaran aspek tumpuan dalam implimentasi metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim dapat dirumuskan seperti dalam rajah-rajah berikut.

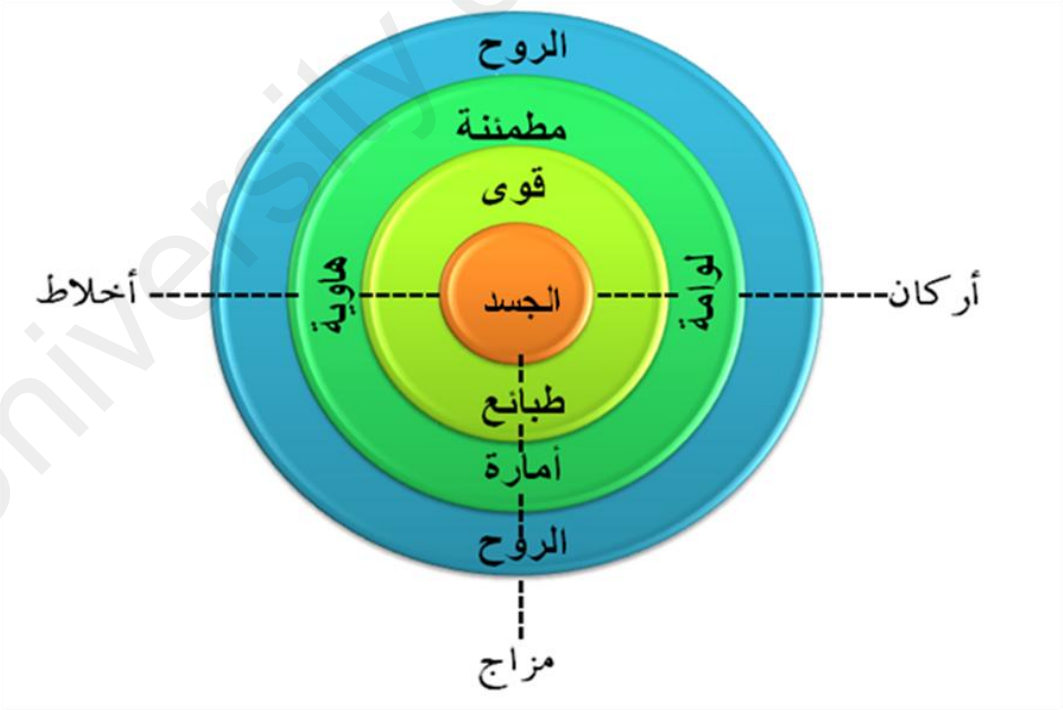
6.3.2 Pembangunan Aspek-Aspek Tumpuan Dalam Metode Terapi *al-Shifā'* Ibn Qayyim al-Jawziyyah

Rajah 6.3.2.1 Menunjukkan pandangan dari sudut kedudukan asal aspek fizikal (jasad) dan kerohanian serta fakulti dalaman kemanusian. Penjelasan aspek-aspek tersebut boleh dirujuk perinciannya dalam lampiran 2 berkaitan fakulti-fakulti kemanusian. (Zulkiflee Haron, 2016)

University of Malaya



‘Rajah 6.3.2.2, sambungan’. Menunjukkan gambaran tentang metode yang memberikan keutamaan terapi kepada fungsi dan jasad peranan atau dominasi fungsi luaran (fizikal) berbanding roh dan seluruh fakulti dalaman manusia.



Rajah 6.3.2.3 Menunjukkan gambaran tentang metode *al-shifā’* Ibn Qayyim yang memberikan keutamaan terapi kepada fungsi dan peranan roh atau dominasi fungsi roh dan seluruh fakulti dalaman manusia berbanding fizikal luaran. Rajah sebagai gambaran kepada dimensi keupayaan dan kemampuan fungsi dalaman. (Zulkiflee Haron, 2016)

University of Malaya

Pengkaji mendapati, keunikan terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim yang memberi tumpuan kepada terapi kerohanian memberi kelebihan kepadanya berbanding perubatan arus perdana yang diperakui masyarakat di zamannya. Hal ini kerana aspek pembangunan rohani menjadi keistimewaan khusus bagi umat Islam dan sebagai nadi kekuatan yang tiada tandingannya. Di samping keterbukaan beliau terhadap metode perubatan Greek klasik dan Islam, pada masa yang sama beliau turut mengislamisasikan kaedah terapi fizikal di bawah naungan sumber al-Quran dan hadis. Usaha beliau ini turut memberikan kelebihan kepada terapi *shifā'* fizikal yang dikemukakannya secara *Ṭibb al-'Āmalī* kerana lebih praktikal, selamat dan sejahtera. Sasaran kaedah terapi *shifā'* rohani menjadi kelebihan kepada pengamal perubatan, para doktor dan pesakit muslim dan tidak pada non muslim. Walau bagaimana pun, pendekatan terapi *shifā'* rohani boleh juga diimplimentasikan terhadap pesakit non muslim dalam keadaan potensi atau kemampuan rohani yang dimiliki terhad dan statik tidak seperti muslim yang mampu dibangun, diperteguh, diperkembang bahkan dipertingkatkan lagi.

6.3.2 Prinsip umum terapi *al-Shifā'* Ibn Qayyim dan elemen-elemen yang perlu dihindari dalam implimentasi metodenya

Dalam usaha mencari kesembuhan Ibn Qayyim berpendirian bahawa sebagai seorang muslim amat perlu merujuk kepada kaedah perubatan yang bertepatan dengan kehendak syarak dan membudayakannya sebagai kaedah penyembuhan terbaik. Kesedaran ini perlu disandarkan kepada keyakinan penuh bahawa wahyu al-Quran sebagai mukjizat yang kekal menjadi sumber rujukan utama dan panduan untuk seluruh umat manusia. Menjelaskan aspek perubatan juga, Ibn Qayyim cenderung berpandangan bahawa ayat-ayat al-Quran dan perubatan Nabi termasuk dalam ilmu hikmah yang tidak dapat dijangkau rasional akal oleh kebijaksanaan para doktor dan tahap pemikiran kebanyakan manusia. Kedudukan ilmu

University of Malaya

hikmah ini terkandung maksud wahyu sebagai sumber utama yang fakta kebenarannya bersifat mutlak. Ia sebagai prinsip umum yang dipegang dalam terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim khususnya dalam implimentasi metode terapi kerohanian. Prinsip ini menjelaskan kefahaman bahawa meletakkan keutamaan rasional akal bagi menentukan sesuatu kebenaran fakta menandingi mahupun mengatasi wahyu antara prinsip yang sangat perlu dihindari dalam *manhaj* dan proses terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim.

Di samping ilmu hikmah, dalam terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim merangkumi prinsip yang bersifat menyeluruh (*holistik*). Hal ini tersirat dalam kenyataan beliau bahawa Allah SWT menurunkan penawar bagi setiap penyakit kecuali mati dan mempermudahkan jalan kesembuhan secara syarak serta usaha manusia. Barangsiapa yang menghendaki untuk berubat dengan jalan yang disyariatkan Allah SWT dan mendapatkan bantuan daripada usaha manusia di samping menjalani urusan tersebut melalui pintunya, maka dia akan memperolehi kesembuhanNya. Sebaliknya, sesiapa yang mencari penawar dengan cara yang dilarang oleh syarak walaupun diuji degan keberkesannya menerusi usaha manusia, maka sesungguhnya dia telah melakukan kesilapan yang besar berubat daripada suatu penyakit dengan penyakit yang lebih parah lagi. Kenyataan Ibn Qayyim ini menjawab pelbagai isu yang timbul dalam dunia perubatan dahulu dan sekarang kerana ramai yang berpegang kepada prinsip matlamat menghalalkan segala cara. Matlamat ingin sembuh daripada penyakit yang dihidapi dalam pelbagai dimensi kadangkala manusia terkeliru dan terleka dengan mengabaikan perintah dan sebaliknya pula melaggar larangan Allah SWT.

Memerihalkan penyakit yang menimpa seseorang, Ibn Qayyim menekankan prinsip umum bahawa musibah itu sebagai ujian daripada Allah SWT. Ketentuan Allah SWT pasti mengandungi hikmah antaranya bertujuan agar manusia kembali kepadaNya, sebagai pembersihan dan penghapusan terhadap dosa atau sebagai balasan ke atas apa yang telah

diperlakukan oleh manusia. Namun begitu, prinsip menerima ketentuan baik dan buruk serta bertawakkal perlu berlandaskan kepada kefahaman yang betul dengan memahami hukum sebab dan akibat. Natijahnya akan membawa kepada usaha mencari kesembuhan hanya dengan menggunakan kaedah dan perlaksanaan yang dibenarkan syariat. Sebaliknya pula, kekeliruan dalam memahami prinsip ini akan mengakibatkan salah faham terhadap hukum berubat atau mencari kesembuhan dalam *manhaj* dan proses terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim.

Sehubungan unsur ciptaan atau asal kejadian manusia aspek tumpuan dalam terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim menekankan tentang pembangunan dua aspek iaitu rohani dan jasmani. Namun demikian, metode terapi sama ada melibatkan aspek penjagaan kesihatan, penggunaan ubatan mahupun rawatan itu tidak terhad hanya kepada unsur-unsur rohani mahupun jasmani dalam bentuk yang terpisah. Sebaliknya, perlu ada kesepaduan antara keduanya - prinsip asas kebersilangan (*ishtibāk*) - agar hasil yang diperolehi lebih mujarab dan berkesan. Penyimpangan terhadap prinsip kebersilangan dalam *manhaj* dan perlaksanaan proses terapi penyembuhan bakal mengundang penyakit yang lebih parah lagi. Selain itu, bagi mendapatkan keberkatan dan rahmat daripada Allah SWT, tuntutan dari mencari kesembuhan menerusi bacaan ayat-ayat al-Quran perlu untuk sentiasa dibaca dan diamalkan. Sebaliknya ia bukan seharusnya dijadikan sebagai perhiasan atau tangkal yang ditanggapi dapat menjaga rumah atau mempunyai maksud-maksud tertentu. Realitinya, konsep pengubatan yang bersumberkan wahyu membawa kepada sebuah kehidupan nyata yang lebih seimbang dan sejahtera.

Pengabaian terhadap prinsip-prinsip umum seperti garis panduan yang dijelaskan oleh Ibn Qayyim dalam manhaj terapi *al-shifā'* ini menyebabkan proses terapi yang dijalankan tidak mendapat hasil kesembuhan sebagaimana yang diharapkan. Bahkan

University of Malaya

penyelewengan terhadap pegangan akidah tauhid mahupun penyimpangan syariat Islam akan berakibat kemudharatan lebih parah lagi apabila mengundang kemurkaan Allah SWT sebagai Maha Penyembuh yang mutlak mengurniakan kesembuhan. Sebagai doktor atau pengamal perubatan perlu kepada kefahaman dan keyakinan yang betul terhadap prinsip-prinsip tersebut bagi pihak pelaksana proses terapi. Sebaliknya bagi pihak pesakit pula, memahami prinsip-prinsip umum tersebut dapat meningkatkan keyakinan yang tinggi untuk sembuh tanpa menimbulkan apa juga kekeliruan dan sebarang pertikaian setelah memperolehi kesembuhan.

6.3.3 Keutamaan dan keupayaan metode-metode umum terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim dan elemen-elemen yang perlu dihindari dalam implimentasi metodenya

Metode umum terapi yang diketengahkan oleh Ibn Qayyim lebih dikenali dalam penulisannya sebagai tiga kaedah atau usul (*Qawā'id aw Uṣūl al Thalāthah*). Beliau juga menjelaskan dengan penggunaan (*Madār al-'Ilāj wa al-Dawā'*) yang merujuk kepada peranan tiga usul tersebut sebagai ruang lingkup perbahasan berkaitan rawatan dan ubatan. Metode-metode terapi *al-shifā'* terkandung dalam keumuman peranan dan penggunaannya. Menerangkan tiga kaedah tersebut Ibn Qayyim al-Jawziyyah menyebut:

"..... وذلك أن قواعد طب الأبدان ثلاثة: حفظ الصحة, والحمية عن المؤذي,
واستفراغ المواد الفاسدة, فذكر الله سبحانه هذه الأصول الثلاثة في هذه المواضع الثلاثة."

Keutamaan yang jelas dalam teks ini lebih merujuk kepada pengubatan atau rawatan aspek fizikal (*ṭibb aw 'ilāj al-abdān*) namun dalam kenyataan yang lain Ibn Qayyim mengaplikasikan penggunaan ketiga-tiga kaedah tersebut bagi terapi pengubatan dan rawatan penyakit rohani (*ṭibb aw 'ilāj al-qulūb*). Penekanan Ibn Qayyim terhadap ketiga-tiga usul tersebut menjelaskan keutamaannya sebagai metode utama dan umum bagi metode-metode terapi yang lain - metode-metode terapi khusus - dalam pemikiran

University of Malaya

perubatan beliau. Kenyataan ini tidak bermaksud beliau menghadkan hanya kepada tiga usul kaedah terapi sahaja dan menolak kaedah terapi yang lain. Sebagai contoh, kaedah yang digunakan untuk merawat penyakit antaranya berbekam, pemotongan urat, penggunaan besi panas, membersihkan perut menerusi kaedah muntah dan perpeluhan melalui riadhah. Keseluruhan kaedah tersebut terkandung dalam dua usul metode umum terapi iaitu melalui pencegahan dan pembuangan unsur-unsur atau bahan-bahan berbahaya, toksid dan sebagainya yang merosakkan sistem dan organ tubuh.

Ibn Qayyim merumuskan ketiga-tiga kaedah tersebut menerusi *isṭinbath* daripada ayat-ayat al-Quran dan hasil pemerhatian (*ta'ammul*) terhadap panduan-panduan Nabi s.a.w. dalam perubatan. Keutamaan terhadap usul-usul ini telah memberikan kelebihan kepada terapi *al-shifā'* beliau sebagai kaedah praktikal kerana menurut teori pembahagian ilmu perubatan Greek klasik dan Islam kaedah tersebut diletakkan di bawah ilmu 'amalī dan bukan naẓarī terutamanya menerusi aspek penjagaan kesihatan (*ḥifzu al-ṣiḥḥah*). Berikut kaedah usul yang di klasifikasikan Ibn Qayyim iaitu:

(1) Penjagaan kesihatan (*Ḥifzu al-Siḥḥah*)

Ibn Qayyim menegaskankan bahawa terapi yang utama bagi diri dan orang lain itu adalah menerusi kaedah menjaga kesihatan hingga dengannya dapat mengekalkan keseimbangan unsur panas (*al-ḥarārah*) dan lembap (*al-ruṭubah*) yang dapat mengekalkan kemudaan, kesihatan dan kekuatan. Penjagaan kesihatan sangat bergantung kepada pengurusan yang baik (*ḥusn al-tadbīr*), rawatan berkala ('*ilāj bī al-tadbīr*/regimental therapy), rawatan secara makanan seimbang ('*ilāj al-ghidhā'*/dietotherapy) dan rawatan secara ubatan ('*ilāj bī al-dawā'*/ pharmacotherapy). Keseluruhannya adalah kaedah dalam terapi yang boleh diletakkan di bawah praktikal penjagaan kesihatan.

(2) Metode perkumuhan atau mengeluarkan unsur-unsur perosak (*al-Istifrāgh 'an mawād al-fāsidah*)

Metode pembuangan bahan-bahan berbahaya daripada tubuh termasuk dalam kategori terapi kaedah rawatan penyakit fizikal kerana kemasukkan dan keberadaan material berbahaya tersebut akan menjejaskan kestabilan sistem dan fungsi tubuh. Keadaan ini dapat dikiaskan pada setiap sesuatu yang tertahan menjadi penyebab kepada penyakit seperti berlebihan darah, limpahan sperma, air mani, kotoran, angin, muntah, tidur, lapar dan dahaga. Kaedah ini juga sangat bergantung kepada aspek pengurusan yang baik (*ḥusn al-tadbīr*), rawatan berkala (*'ilāj bī al-tadbīr*/regimental therapy), rawatan secara makanan seimbang (*'ilāj bī al-ghidhā'*/dietotherapy) dan rawatan secara ubatan (*'ilāj bī al-dawā'*/ pharmacotherapy).

(3) Pencegahan daripada unsur-unsur berbahaya yang merosakkan tubuh dan berpantang (*al-ḥimyah 'an kulli al-Mu'dhī*)

Kaedan berpantang menurut beliau meliputi dua keadaan iaitu:

(i) Berpantang dari makanan yang boleh mendatangkan penyakit bagi yang sihat

(ii) Berpantang dari makanan yang boleh menambahkan penyakit bagi yang sakit.

Kedudukan metode ini dapat diaplikasikan dalam metode Penjagaan Kesihatan (*Ḥifzu al-Siḥḥah*) dan metode perkumuhan atau mengeluarkan unsur-unsur perosak (*al-Istifrāgh 'an mawād al-fāsidah*) berdasarkan kepada keperluan pesakit.

Memerihalkan tentang keupayaan metode-metode umum dalam terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim perlu merujuk kepada tuntutan prinsip terapinya yang menitik beratkan sifat menyeluruh (*holistik*) dan asas kebersilangan (*ishtibāk*). Keupayaan menerusi implimentasi kaedah dan prinsip tersebut akan menghasilkan keberkesanan luar biasa terhadap usaha penyembuhan yang dilakukan sekiranya pembangunan rohani lebih di utamakan. Di

University of Malaya

samping itu, pembangunan fakulti-fakulti dalaman dan kecemerlangan minda manusia juga sangat berperanan dan berkepentingan untuk mendapatkan organ dan fizikal yang seimbang dan sihat.

6.4 Mempertingkatkan tahap kualiti (potensi) dan keseimbangan rohani dan jasmani menerusi metode-metode praktikal terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim

Manusia sebagai makhluk hidup yang hubungannya sangat akrab dengan berbagai macam penyakit ringan mahupun berat. Bersandarkan keinginan untuk berlepas diri dari berbagai penyakit tersebut telah mendorong manusia berupaya menyingkap berbagai metode pengubatan dan rawatan. Bermula dari menggunakan berbagai jenis tumbuhan secara tunggal atau campuran astraknya yang diyakini berkhasiat dapat menyembuhkan penyakit tertentu, kaedah ruqyah (jampi), berbekam, akupuntur sehingga kepada kaedah pembedahan dan lain-lain lagi. Keperluan ini turut mendorong dan menarik perhatian Ibn Qayyim untuk memberi panduan bermanfaat menerusi penulisan perubatannya bersandarkan panduan Nabi s.a.w. Pendekatan beliau bagi memenuhi keperluan ini, sangat berpegang teguh kepada prinsip unggul bahawa al-Quran dan hadis sebagai panduan terbaik yang semestinya diberi keutamaan tanpa meminggirkan sumber-sumber lain sekiranya tidak bertentangan dengan prinsip kedua-duanya. Keutamaan terhadap kedua-dua sumber ini membuktikan kecenderungan beliau untuk mengislamisasikan bidang perubatan selain daripada meyakini sumber kekuatan kaedah kerohanian sebagai suatu pendekatan terbaik. Hal ini kerana perolehannya hanya didapati menerusi dua sumber utama ini (fakta dan pasti).

Meneliti karya penulisan perubatan Ibn Qayyim ketika memerihalkan peri pentingnya menjaga kualiti kesihatan - menerusi pengambilan makanan - pengkaji mendapati beliau seolah-olah menyedari akan pengaruh budaya konsumerisme dan

University of Malaya

materialisme yang bakal melanda umat Islam. Realitinya, dapat diperhatikan secara jelas bahawa budaya tersebut benar-benar berjaya mempegaruhi bahkan mendominasi cara pengambilan berbagai jenis makanan yang dianggap praktikal, lazat dan penuh bervariasi. Namun, dari aspek lain umat Islam kurang menyedari bahawa produk makanan seperti itu seringkali menggunakan berbagai jenis bahan kimia merbahaya seperti *borax*, *formalin*, *rhodamin B* dan *metanil yellow* (bahan pewarna sintetik), *antibiotik kloramfenikol*, *dietilpirokarbonat*, *dulsin*, *nitrofurazon* dan sebagainya. Selain menjadi penyedap rasa dan agar tahan lama, bahan-bahan kimia tersebut turut bertindak sebagai agen perosak kesihatan. Kesan sampingan daripada pengambilan berbagai jenis makanan yang mengandungi bahan-bahan kimia ini akan mengakibatkan serangan berbagai komplikasi penyakit.

Tegas Ibn Qayyim bahawa al-Quran dan hadis yang sahih sarat dengan berbagai penyembuhan dan ubat yang bermanfaat dengan izin Allah SWT. Oleh itu menurutnya, setiap peribadi muslim semestinya tidak terlebih dahulu berpaling dan meninggalkannya untuk beralih kepada pengubatan kimiawi seperti yang ada di masa sekarang. Realiti yang perlu disedari bahawa apabila Allah SWT secara tegas memberikan petunjuk pengubatan, maka petunjuk itu sudah tentu lebih bersifat pasti dan bernilai absolut. Isyarat ini jelas difahami menerusi kajian metode dan prinsip terapi *al-shifā'* yang diketengahkan oleh Ibn Qayyim. Hakikat yang perlu disedari dan diyakini, Islam yang diajarkan oleh Rasulullah s.a.w. bukan sahaja memberi petunjuk tentang kehidupan dan tatacara ibadah kepada Allah SWT secara khusus yang membawa keselamatan dunia dan akhirat. Sebaliknya juga memberikan banyak petunjuk praktikal dan formula umum yang dapat digunakan untuk menjaga keselamatan jasmani dan rohani. Hal ini secara jelas berhubungan dan berkaitan juga dengan metode dan prinsip rawatan dan terapi. Petunjuk praktikal dan metode rawatan

tersebut didemonstrasikan oleh Rasulullah s.a.w. sendiri dan diajarkan kepada keluarga serta para sahabatnya. Sekiranya kesemua formula dan kaedah praktikal itu dipelajari secara saksama, tidak syak lagi bahawa umat Islam dapat mengembangkannya menjadi suatu sistem dan metode pengubatan dan terapi yang tiada taranya. Jelas terdapat korelasi yang erat antara sistem pengubatan Ilahi dengan sistem pengubatan manusiawi. Allah SWT telah menegaskan: *"Telah diciptakan bagi kalian semua segala apa yang ada di muka bumi ini."*[7] Ilmu pengubatan dengan segala media dan materialnya adalah termasuk suatu yang diciptakan oleh Allah SWT untuk kepentingan umat manusia. Realitinya jelas kerana Islam adalah agama yang sempurna seiring dengan petunjuk yang dibawa Rasulullah s.a.w. – *rahmatan lī al-'Ālamīn* – demi menjaga kemaslahatan umat manusia dan alam semesta seluruhnya. Bahkan juga bukan hanya kepada orang sihat tetapi juga kepada orang sakit yang syariatnya turut juga disediakan.

Malahan dari aspek perubatan pula agak lebih parah lagi apabila ubat-ubatan yang dihasilkan mengandungi bahan-bahan kimia berat yang berperanan memendamkan rasa sakit dan bukan terarah kepada penyembuhan yang sempurna. Oleh yang demikian, tidak dapat dinafikan bahawa menerusi pengubatan dengan pengambilan bahan kimia sintetik – kaedah pengubatan barat atau moden – mungkin dapat memendam rasa sakit atau suatu penyakit, namun pengaruhnya juga boleh menimbulkan penyakit bawaan yang lain dalam bentuk *side effect* kesan buruk dari sifat bahan kimia tersebut. Dengan perkataan lain, satu penyakit dapat disembuhkan tetapi muncul pula berbagai jenis penyakit yang lain. Ternyata walau mahal pembiayaan pengubatan kimia sintetik yang mampu ditanggung, namun realitinya ia bukan jaminan kesembuhan yang sebenar. Menyedari hal yang tersebut maka Ibn Qayyim menggariskan panduan bermanfaat dalam usaha pencegahan menerusi pengambilan makanan seimbang dan bergizi yang menepati kaedah dan prinsip yang betul.

[7] Surah al-Baqarah, 2: 29

University of Malaya

Selain itu, ikhtiar mencari kesembuhan diketengahkan pula metode terapi *al-shifā'* dengan penggunaan ubatan tunggal yang bukan sebatian yang jelas lebih efektif dan ekonomik.

Oleh yang demikian amat perlu menghidupkan kembali kepercayaan terhadap berbagai jenis ubatan dan rawatan terapi yang dianjurkan Rasulullah s.a.w. sebagai metode terbaik untuk mengatasi berbagai ragam gejala penyakit. Namun, semua jenis terapi rawatan dan ubat-ubatan menerusi pendekatan yang dijelaskan Ibn Qayyim hanya diperolehi khasiatnya apabila disertai dengan kepercayaan dan keyakinan kerana hal tersebut sebagai doa dan kebergantungan mutlak kepada Allah SWT. Hal ini dapat dijelaskan menerusi kaedah perubatan moden yang lebih dikenali dengan istilah *placebo.*[8] Kaedah perbandingannya dapat diperhatikan menerusi pendekatan metode terapi kerohanian (*rūḥiyyah*) Ibn Qayyim yang sangat menekankan nilai keimanan, keyakinan, keilmuan, ketenangan menerusi amalan berdoa, berzikir, beribadah dan bertaubat. Menerusi metode pengubatan dan terapi yang tepat, pengambilan ubatan tunggal dengan sukatan yang sesuai disertai doa dan keyakinan serta kerehatan yang mencukupi maka tidak ada penyakit yang tidak boleh diubati kecuali kematian. Kesungguhan usaha dan ikhtiar mencari sebab kesembuhan beserta keyakinan untuk sembuh dan pasti Allah SWT menyembuhkan akan segera beroleh kesembuhan. Sehubungan dengan hal yang tersebut Jabir r.hu menjelaskan hadis dari Rasulullah s.a.w. bermaksud: *"Setiap penyakit ada ubatnya. Maka bila ubat itu mengenai/menepati/sesuai, penyakit akan sembuh dengan izin Allah SWT."*[9]

Menurut Ibn Qayyim, menerusi terapi iman yang jitu kepada Allah SWT, mentauhidkan serta ketundukan hasil dari nilai ketauhidan tersebut berperanan penting

[8] Suatu penanaman keyakinan dengan memberi ubat natural yang keyataan sebenarnya adalah bukan ubat dari penyakit yang dideritai seumpama memberi manisan yang tidak mengandungi ubat atau penawar.

[9] Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim Kitāb al-Salām, Bāb li kulli Dāin Dawā' wa Istihbāb al-Tadāwi, hadis no. 2204. Hadis daripada Jabir bin ᶜAbdillah r. huma bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda : " لكل داء دواء, فإذا أصيب دواء الداء, برأ بإذن الله عز وجل"

menjana kesihatan jiwa bahkan jasmaninya (kaedah *ishtibāk*). Tegas beliau lagi bahawa dengan nilai keimanan yang tinggi melalui tauhid uluhiyyah, bertaqarrub dengan kesungguhan beribadah kepadaNya, ketaqwaan dan ketaatan, mematuhi perintah dan menjauhi larangan Allah SWT dan RasulNya dapat merangsang kekuatan spiritual dalam diri manusia.[10] Bertitik tolak dari kemantapan jiwa yang dipenuhi dengan nilai keimanan yang tinggi akan membentuk dan merangsang kekuatan fakulti-fakulti dalaman manusia. Ia sebagai faktor penting untuk terapi kejiwaan yang berperanan sebagai agen penyembuhan berkesan terhadap berbagai penyakit kejiwaan, mental dan fizikal.

Panduan al-Quran dan hadis memberi petunjuk yang sangat menekankan pembangunan diri manusia menerusi program pengukuhan dimensi spiritual. Fokus kepada pembangunan dimensi ini adalah dengan pendekatan mengukuh dan memantapkan nilai keimanan sehingga kesannya dapat dirasai oleh sesiapa yang berusaha ke arahnya. Apabila keimanan dan interaksi dengan Allah SWT telah tertanam kuat dalam diri seseorang maka kekuatan spiritual dalaman diri akan bertindak dan memberi kesan yang sangat luar biasa terhadap mental dan fizikalnya. Seterusnya, melalui kekuatan dan semangat dalaman diri ini akan menentang apa jua bentuk kelemahan dan penyakit yang dideritai sehingga bebas dari gejala tersebut dan memperolehi kesembuhan yang diharapkan.[11] Diriwayat daripada al-Nu'mān bin Basyīr bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda yang bermaksud;

> *"Ingatlah, sesunggguhnya di dalam jasad tedapat seketul daging. Jika ia baik, maka seluruh jasad menjadi baik. Namun, jika sekiranya seketul*

[10] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menambah lagi tiga sarana (wasilah) untuk terapi iman iaitu; (i) Selalu mentadabburi (mengamati, mempelajari, menghayati) tanda-tanda kekuasaan Allah SWT Dhat Pencipta serta keluasan rahmat dan hikmah perbuatan-Nya. Tadabbur itu boleh dilakukan dengan penglihatan biasa (*bashirah*), boleh pula dengan penalaran akal sihat, dengan mentadabbur kekuasaan Allah SWT, hasil-hasil ciptaan-Nya, gejala-gejala alam, kesempurnaan penciptaan manusia, juga ayat-ayat al-Quran. (ii) Selalu mengingati kematian yang penuh kepastian. (iii) Mendalami fungsi semua jenis ibadah sebagai salah satu cara mendidik iman. Caranya dengan banyak mengerjakan amal sāleh yang sendi utamanya adalah keikhlasan; juga memperbanyak doa dan harapan kepada Allah SWT semata; menghindari riya' dalam berkata dan bertindak; mencintai firman Allah SWT; berkeyakinan bahawa kelak akan berjumpa langsung dengan Allah SWT; mengungkapkan rasa syukur dalam apa juga keadaan.

[11] Muḥammad ᶜUthmān Najātī, Dr., (2003), *Psikologi Dalam Tinjauan Hadith Nabi s.a.w.*, (Terj.) Wawan Djunaedi soffandi, S. Ag], Penerbit Mustaqim, Jakarta, hlm. 393.

University of Malaya

daging itu rosak maka, seluruh jasad menjadi rosak. Ingatlah seketul daging itu adalah hati" [12]

Hadis ini menjelaskan tentang betapa pentingnya memperelokkan sisi dalaman diri iaitu hati. Ibnu Qayyim menjelaskan 7 cara melakukan terapi *rūḥiyyah* atau membangunkan nilai rohani iaitu; (1) memperdalamkan iman kepada hal-hal (ghaib) yang dikhabarkan Allah SWT seperti azab kubur, alam barzakh, hari akhirat, hari perhitungan dan sebagainya, (2) memperbanyakkan solat, (3) memperbanyak zikir dan doa, (4) melakukan muhasabah (introspeksi diri) setiap hari sebelum tidur, (5) mentadabburi makhluk Allah SWT yang banyak menyimpan bukti-bukti kekuasaan, ketauhidan dan kesempurnaan sifat-sifat Allah SWT, (6) mengagungkan, menghormati dan mengindahkan seluruh perintah Allah SWT dan (7) mengagungkan, menghindari dan menjauhi seluruh larangan Allah SWT.

Apabila hati seseorang berjaya diperelokkan maka keseluruhan tindakan mahupun perilakunya juga turut cenderung kepada kebaikan. Bermula dengan usaha dan keprihatinan terhadap penjagaan kebersihan (*ḥifz al-ṣiḥḥah*), pengambilan makanan seimbang dan pencegahan (*al-ḥimyah 'an kulli mu'dhī*) akan apat dilakukan dengan baik dan sempurna. Begitu juga bagi pesakit akan berusaha mencari kesembuhan dengan meletakkan Allah SWT sebagai penyembuh mutlak di samping mencari sebab-sebab kesembuhan yang kerananya diperolehi kesembuhan (*al-istifrāgh 'an mawād al-fāsidah*). Bagi pihak doktor, perawat dan pengamal perubatan pula berusaha mengesan punca dan sebab serta mencari penawar kesembuhan yang sesuai bagi pesakitnya bahkan berkeyakinan tinggi bahawa Allah SWT akan memberikan kesembuhan. Menurut Ibn Qayyim, hal yang demikian ini hanya dapat dilakukan apabila aspek rohani dan hati berjaya diperelokkan.

Konsep penjagaan kesihatan yang ditekankan oleh Ibn Qayyim bukan hanya sesuatu yang berhubungan dengan aspek fizikal (jasmani) bahkan berhubungkait juga dengan aspek

[12] Hadis riwayat Bukhari dan Muslim.

University of Malaya

psikologi (kejiwaan). Sehubungan dengan usaha menjaga kesihatan ini Islam memperkenalkan konsep *al-ṣiḥḥah wa al-'āfiyat* yang membawa maksud suatu keadaan sihat sempurna mencakupi aspek jasmani dan rohani atau fizikal dan mental (psikologi). Jika makna sihat seluruhnya berhubungan dengan masalah fizikal, jasmani, jasad atau raga maka makna *al-'āfiyat* ialah segala bentuk perlindungan Allah SWT untuk hambaNya dari segala macam tipu daya sehingga seluruh anggota tubuh manusia dapat berfungsi sesuai dengan tujuan penciptaanNya.

Islam adalah agama kehidupan yang semakin jelas kebaikan dan relevansinya apabila dihubungkan dengan ilmu pengetahuan. Umumnya, memahami istilah kedoktoran Islam hanya terbatas kepada pengertian peribadi muslim dan konsekuensi moral mereka dalam menjalankan tugasnya. Kenyataan yang jelas bahawa istilah kedoktoran Islam itu sangat luas mencakupi substansi ilmu kedoktoran itu sendiri. Hal ini jelas dalam keyataan Ibn Qayyim ketika membincangkan tentang profesion kedoktoran dan beberapa karakter yang diperhatikan (*ta'ammul*) oleh Ibn Qayyim sendiri, antaranya:

(1) Islam adalah Agama yang integral dan syumul pasti menjawab semua persoalan termasuk bidang kedoktoran.

(2) Prinsip-prinsip ilmu pengetahuan mesti berdasarkan kepada petunjuk Allah SWT. Segala ketetapan baik dan buruk adalah dari Allah SWT dan pengertiannya tidak diserahkan begitu sahaja kepada ijtihad manusia.

(3) Alamiah bermaksud ilmu-ilmu Islam dapat digunakan pada setiap ketika dan keadaan.

(4) Mencakupi berbagai masalah secara teoritikal.

(5) Ilmiah bermaksud kemestian melakukan penelitian yang halus dan cermat, evaluasi detil dan kesimpulan logikal.

University of Malaya

Pendekatan ini keseluruhannya adalah metode al-Quran dan hadis. Sekiranya mampu melaksanakan kesemua asas-asas tersebut maka secara tidak langsung akan memperolehi keistimewaan (*tamayyuz*). Implimentasinya bakal meletakkan kedudukan kedoktoran dan perubatan Islam mampu menyelesaikan ketika kedoktoran Moden gagal mengatasinya.

Definisi lain bagi kedoktoran dan perubatan Islam adalah semua yang lahir dan berhubungan dalam bidang kedoktoran dan perubatan. Ia meliputi sama ada aspek pengetahuan, teknologi mahupun teknikal selagi mana tiada bertentangan dengan petunjuk Rabbani, bahkan terikat kukuh dengannya. Kedoktoran dalam Islam itu mencakupi seluruh ilmu pengetahuan. Namun, semua ilmu pengetahuan tersebut perlu diluruskan dan dikaji semula sehingga mampu berjalan sesuai dengan karakter Islam. Bahkan yang paling penting untuk diulangkaji adalah bidang psikologi atau ilmu kejiwaan. Ilmu psikologi perlu dikaji secara mendalam kerana bidang ilmu ini sangat berkaitan dengan mengubati jiwa dan rohani manusia. Hal ini sangat diperhatikan oleh Ibn Qayyim dalam *manhaj* terapi al-shifā' beliau bahkan baginya ia sebagai asas penting yang menjadi fokus arahan petunjuk Rabbani dan tuntunan nilai-nilai Islam.

Meskipun sekarang telah diterapkan ilmu psikologi Moden namun realitinya, tahap kesengsaraan semakin banyak berlaku seperti stress, kemurungan, gundah gulana, kesedihan malampau, broken home dan peningkatan kes mati bunuh diri. Psikologi Moden gagal mengubati pesakit secara terbaik disebabkan metode pengubatan jiwa yang tidak dilakukan secara mendalam. Selain itu, metode al-Quran dan Sunnah Rasulullah s.a.w. tidak dijadikan rujukan dan panduan utama. Walhal, panduan daripada kedua-dua sumber tersebut mengandungi metode yang paling sesuai dengan fitrah dan dilakukan tanpa melihat keyakinan si pesakit muslim atau non muslim. Jelasnya, walaupun Ibn Qayyim bukan orang pertama atau satu-satunya yang menemukan metode kedoktoran Islam kerana ramai tokoh-

University of Malaya

tokoh selain beliau juga menerapkannya. Namun metode yang dikemukakan beliau ini merupakan metode *'alamī* dan *fiṭrī*, yang berjalan selaras dengan teori ilmiah yang benar. Di samping menggunakan faktor kecerdasan manusia, beliau akan mengembalikannya kepada petunjuk utama dari al-Quran dan Sunnah Rasulullah s.a.w. (*ṭibb al-nabawī*).

Menyembuhkan penyakit seumur hidup, mungkin dianggap sebahagian orang sebagai mustahil. Sehubungan ini menurut Ibn Qayyim, pengamal perubatan tidak menyembuhkan penyakit, namun berupaya memfungsikan faktor-faktor penyembuh secara *'alamī* dan *fiṭrī* yang Allah SWT bekalkan di dalam tubuh manusia. Apabila fakulti-fakulti dalaman dan faktor penyembuh atau daya tahan tubuh (*imunisasi*) ini telah berfungsi semula, secara fitrahnya tubuh akan terbebas dari penyakit. Tambahan pula apabila minda bertindak sejajar dengan tuntutan dan kehendak rohani. Oleh yang demikian, metode terapi *al-shifā'* yang dilakukan pada dasarnya adalah satu, namun dapat diterapkan untuk mengubati seluruh penyakit dengan bermacam gajalanya.

6.5 IMPLIMENTASI MODEL METODE TERAPI *AL-SHIFĀ'* IBN QAYYIM

Islam sangat menitik beratkan aspek penjagaan kesihatan, namun dalam kalangan umat Islam sendiri masih ramai yang terkena penyakit. Situasi ini memerlukan kefahaman yang betul terhadap usaha menerapkan pola hidup sihat dalam kehidupan yang semestinya mencakupi aspek rohani dan jasmani. Dalam bahagian ini, pengkaji merumuskan beberapa langkah terapi yang diperolehi menerusi pemikiran perubatan Ibn Qayyim. Penjelasannya bersandarkan kepada keseluruhan prinsip dan metode umum terapi seperti yang dibincangkan pengkaji dalam bab tiga, empat dan lima. Pendekatan keseluruhan metode-metode terapi yang dapat dibangunkan menerusi pemikiran perubatan dan terapi beliau dibentuk menjadi satu model dan kemudiannya dikemukakan sebagai 'metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim.

University of Malaya

6.5.1 Sebagai panduan asas bagi para doktor dan pengamal perubatan, Ibn Qayyim menjelaskan dari aspek tugas dan peranan mereka sebagai;

(1) memisahkan sesuatu yang gabungannya membahayakan tubuh atau menggabungkan sesuatu yang pemisahannya membahayakan tubuh.

(2) mengurangkan sesuatu yang peningkatannya membahayakan tubuh atau menambahkan sesuatu yang pengurangannya membahayakan tubuh.

(3) mengembalikan kesihatan tubuh yang telah hilang atau menjaga kesihatannya dengan cara-cara tertentu atau yang serupa dengannya.

(4) merawat penyakit yang ada dengan memberi anti atau penawarnya.

(5) mengeluarkan penyakit atau menolak timbulnya penyakit itu dengan tindakan mencegah sebelum berlaku.

Tugas dan peranan yang dinyatakan di atas perlu diaplikasikan dalam kedua-dua aspek terapi rohani mahupun jasmani. Terdapat persamaan bila dilihat dari sudut asas tugas dan peranannya tetapi berbeza dari sudut kaedah perlaksanaan yang masing-masing memiliki keistimewaan tersendiri.

Pendekatan Ibn Qayyim tentang keperluan perubatan dan rawatan bagi pesakit pula selayaknya diperolehi daripada pengamal perubatan yang mahir. Sebaliknya dalam ikhtiar untuk memenuhi tuntutan tersebut perlu menghindari daripada mendapatkan khidmat mereka yang tidak memiliki kamahiran. Ringkasnya, status keilmuan dan perwatakan yang perlu dimiliki oleh setiap individu yang berkecimpung dalam bidang perubatan dibahagikan kepada tiga kategori menurut pandangan Ibn Qayyim iaitu:

(1) *Ṭabīb ḥādhiq kāmil* adalah doktor dan pengamal perubatan yang tergolong dalam kategori yang memiliki kebijaksanaan lagi sempurna pengetahuannya dalam bidang

perubatan dan rawatan fizikal (*ṭibb wa 'ilāj al-ṭābi'ah*), dan penyakit kejiwaan (*ṭibb wa 'ilāj al-qulūb wa al-arwāḥ).*[13]

(2) *Niṣf ṭabīb* adalah doktor dan pengamal perubatan yang memiliki kebijaksanaan dalam bidang perubatan dan rawatan fizikal (*ṭibb wa 'ilāj al-ṭābi'ah*), namun masih memiliki kekurangan dan tiada pengalaman dalam merawat penyakit kejiwaan (*ṭibb wa 'ilāj al-qulūb wa al-arwāḥ).*

(3) *Mutaṭābbib qāṣir* adalah doktor dan pengamal perubatan yang tidak memiliki kemahiran dan kelayakkan sebaliknya mendakwa dirinya memiliki kemahiran bahkan sesetengahnya sebagai palsu. Ibn Qayyim menjelaskan bahawa kategori ini mewakili para doktor dan pengamal perubatan yang tidak berusaha mengubati atau merawat pesakit dengan cara memerhatikan aspek kejiwaan, meneliti kesihatan hati dan tubuh secara keseluruhan, tidak berupaya menguatkan mental dengan mengajak kepada sikap jujur, berbuat baik dan ihsan serta meminggirkan matlamat menuju Allah SWT dan hari akhirat.

6.5.2 Model terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim ini memfokuskan beberapa asas penting sebagai satu landasan yang perlu diterima pakai oleh para doktor, perawat mahupun pesakit. Beliau antaranya menekankan:

(1) Amalan terapi yang bersumberkan wahyu Ilahī dan amalan Nabi s.a.w. (*primer*) serta sumber manusiawi yang bersifat ilmiah (*sekunder*). Sumber manusiawi ini terdiri daripada rasional akal, pancaindera dan pengalaman merangkumi kaedah

[13] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan ciri *ṭabib ḥādhiq* perlu memiliki ilmu dan pengalaman tentang penyakit kejiwaan kerana keberkaitan hubungan yang kuat antara elemen fizikal dan kerohanian dalam diri manusia. Hal ini dihujjahhkan juga berdasarkan kepada pendekatan kronologi perbahasan kategori tersebut dilakukan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah selepas membincangkan jenis-jenis *ṭabīb* dan kepelbagaian profesion perubatan yang terdapat pada zaman beliau.

University of Malaya

penyaksian (*mushāhadah*), pengamatan (*tadabbur*), pemerhatian (*ta'ammul*) dan penemuan daripada ujikaji (*tajribah*).

(2) Amalan terapi yang mendidik perawat dan pesakit supaya sentiasa bergantung kepada Allah SWT sebagai Penyembuh Mutlak.

(3) Amalan terapi yang memberi keutamaan kepada aspek rohani dan pembangunan nilai fakulti-fakulti dalaman diri manusia serta terapi aspek fizikal yang sangat dipengaruhi oleh nilai penuh kerohanian.

(4) Amalan terapi mengutamakan nilai keyakinan tinggi bagi memperoleh kesembuhan dan sebab-sebab kesembuhan yang terkandung dalam kehendak Allah SWT.

(5) Amalan terapi berasaskan gabungan antara metode Ilāhiyyah dan bahan-bahan 'alamiyyah.

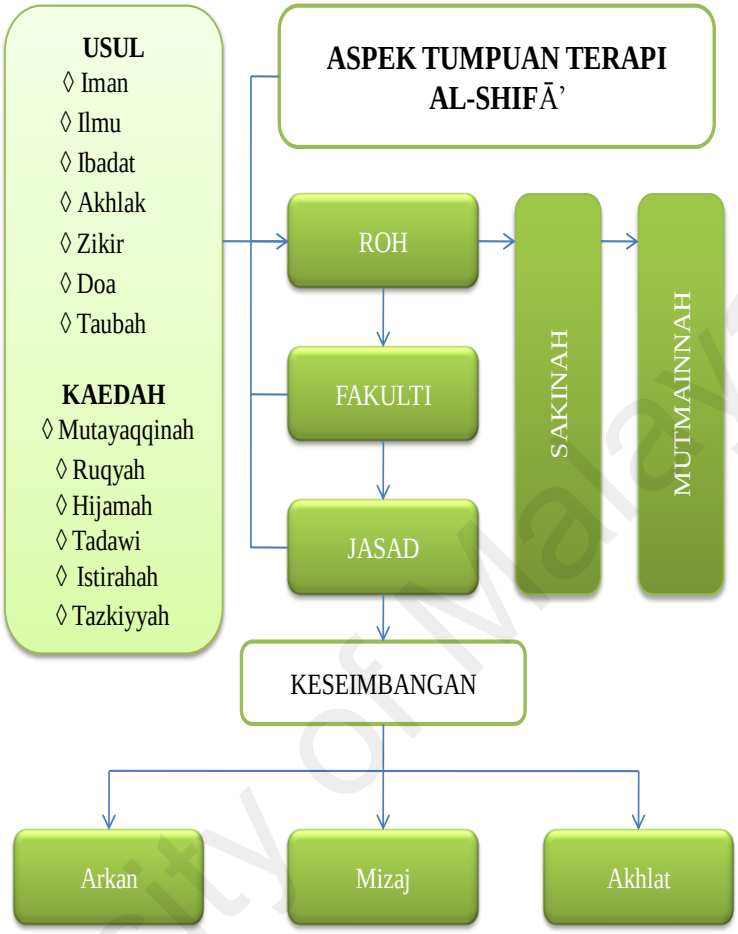
(6) Amalan terapi yang sangat bergantung kepada kaedah pengurusan yang baik (*ḥusn al-tadbīr*), rawatan berkala (*'ilāj bī al-tadbīr*/regimental therapy), rawatan secara makanan seimbang (*'ilāj bī al-ghidhā'*/dietotherapy) dan rawatan secara ubatan (*'ilāj bī al-dawā'*/ pharmacotherapy).

(7) Amalan terapi yang mengutamakan kerehatan dan tidur yang mencukupi dan berkualiti di samping sokongan dan dukungan daripada perawat, keluarga dan rakan-rakan.

6.5.3 Gambaran implimentasi model metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim seperti dalam pecahan gambarajah berikut.

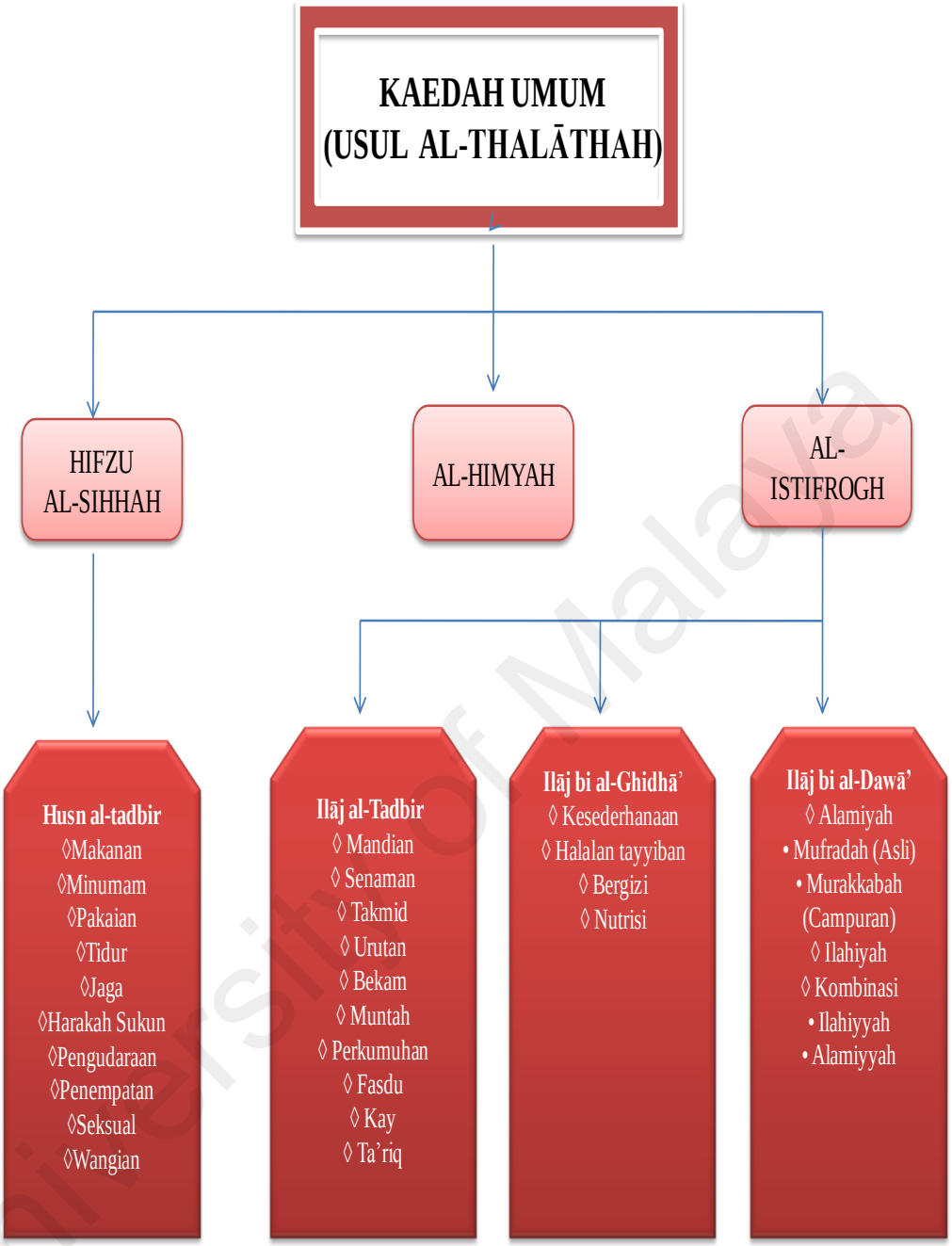
Gambarajah berikut menjelaskan implimentasi model metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim meliputi; (6.5.3.1) aspek-aspek tumpuan, (6.5.3.2) kaedah-kaedah umum terapi *usūl al-thalāthah* dan (6.5.3.3) gabungan implimentasi aspek dan kaedah terapi menurut keutamaan dan kebersesuaian pilihan.

University of Malaya



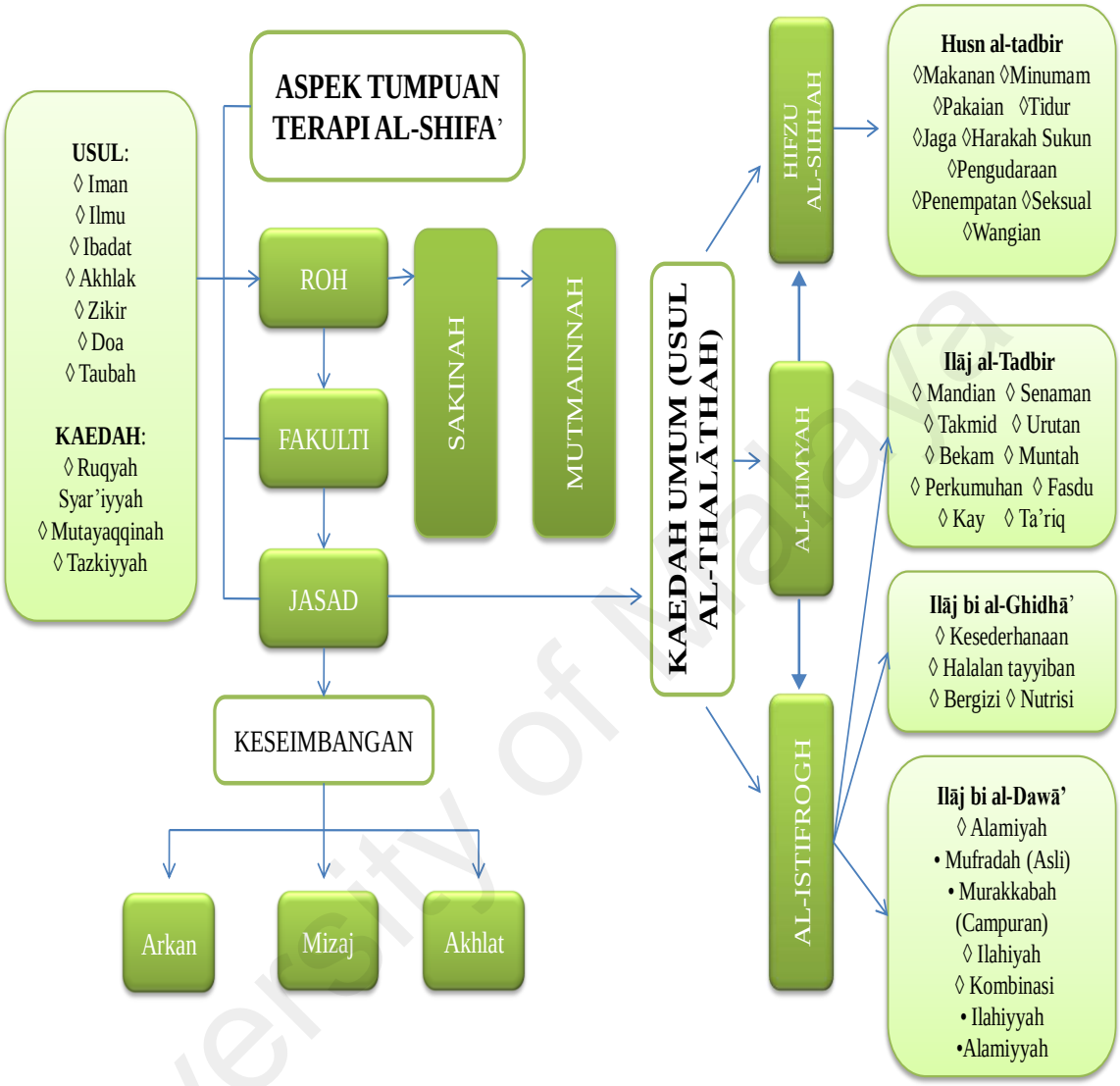
Rajah 6.5.3.1 Gambaran aspek tumpuan terapi *al-shifā'* yang tertumpu kepada tiga aspek menurut keutamaan berdasarkan implimentasi usul-usul terapi yang terpandu. Matlamat akhirnya bagi memperolehi nilai sakinah dan mutmainnah untuk mendapatkan keseimbangan diri rohanai dan jasmani. (Zulkiflee Haron, 2016)

University of Malaya



'Rajah 6.5.3.2, sambungan.' Gambaran tentang kaedah-kaedah umum terapi *usūl al-thalāthah* dan perlaksanaan kaedah pengurusan, terapi dan ubatan. (Zulkiflee Haron, 2016)

University of Malaya



'Rajah 6.5.3.3, sambungan.' Gambaran gabungan implimentasi aspek dan kaedah terapi menurut keutamaan dan kebersesuaian pilihan. (Zulkiflee Haron, 2016)

6.5.4 Implimentasi model metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim yang bersifat kerohanian dan pembangunan terhadap nilai fakulti dalaman manusia aplikasinya dapat dirujuk menerusi pendekatan metode terapi *ruqyah*.

Metode terapi keimanan dan keyakinan yang jitu kepada Allah SWT menuntut supaya setiap perawat dan pesakit mesti meyakini bahawa Allah SWT yang menurunkan segala

macam penyakit dan hanya Allah SWT sahaja yang menyembuhkanya. Allah SWT berfirman menceritakan doa nabi Allah Ibrahim a.s. bermaksud: *"Apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan."*(al-Syu'arā', :80) Sabda Nabi s.a.w. bermaksud: *"Sesungguhnya Allah tidak menurunkan penyakit melainkan diturunkan baginya penawar".*[14]

Menerusi metode terapi iman tersebut menuntut perawat dan pesakit supaya senantiasa berusaha untuk meningkatkan tahap keilmuan dan keyakinan. Pendekatannya diperolehi dengan mempertinggat kualiti ibadah dan segala amalan ketaatan yang boleh mendekatkan diri atau bertaqarrub kepada Allah SWT. Apabila dilakukan dengan penuh keyakinan dan keikhlasan maka segala penyakit yang dihidapi segera disembuhkan. Namun begitu, menerusi metode terapi iman dan amalan ibadah perlu merujuk hanya kepada sumber-sumber yang sahih. Memenuhi kriteria ini (70%) sangat berkemampuan untuk membina, memperteguh dan mempertingkat tahap dan daya (potensi) keyakinan juga ketenangan. Kedua-duanya sebagai kunci kekuatan yang luar biasa secara lansung akan bertindak balas terhadap potensi fakulti dalaman dan daya ketahanan tubuh manusia. Selain itu perlu dipenuhi dengan keperluan kaedah rawatan dan ubatan (10%), istirehat dan tidur yang mencukupi (berkualiti) (10%) di samping sokongan dan dukungan lain di sekitar (10%).

Merujuk kepada metode terapi *ruqyah* ini ia dapat diklasifikasikan kepada dua bahagian; Pertama *Ruqyah Syar'iyyah* dan yang kedua *Ruqyah Syirkiyyah*. Bagi mempastikan metode *Ruqyah* bertepatan dengan kehendak syarak maka garis panduan yang disarankan hendaklah dilaksanakan dengan betul. Antaranya ialah:

(1) Ruqyah menggunakan ayat-ayat al-Quran atau doa-doa dalam al-sunnah dan dibaca dengan betul dan tepat tanpa mengubah susunan kalimahnya.

[14] Al-Bukhāri, *Sahih al-Bukhāri*, dalam al-Ṭibb, Bāb al-Manna shifā'un li al-'Aini, jld. 10, hlm. 137 dan 138, dan Muslim, *al-Jāmi' al-Sahih*, dalam al-Ashribah, Bāb Fadhl al-Kam'ah, hadis no. 2049.

University of Malaya

(2) Menggunakan bahasa Arab yang fasih, dibaca dengan jelas sehingga tidak berubah makna asalnya.

(3) Meyakini bahwa bacaan ayat-ayat al-Quran dan doa-doa yang warid tersebut hanya sebagai sarana atau wasilah untuk penyembuhan walhal hakikat penyembuh itu adalah milik mutlak Allah SWT.

Sebaliknya ialah *Ruqyah* yang menyalahi syarak bahkan boleh mengakibatkan penyekutuan terhadap Allah SWT. Hal ini senada dengan kenyataan Ibn Qayyim iaitu; 'mengubati penyakit dengan suatu penyakit yang lebih parah lagi'. Antara ciri-cirinya ialah:

(1) Memohon bantuan kepada selain daripada Allah SWT.

(2) Memohon kepada Allah SWT di samping itu memohon juga kepada yang lain.

(3) Bacaannya pun tidak terdapat dalam al-Quran dan tidak berpandu kepada sunnah Rasulullah s.a.w. dan para sahabatnya walaupun kadangkala bacaan atau kaedahnya dikombinasikan dengan *ruqyah syar'iyyah*[15]

Jika diteliti dan dikaji hakikat terapi *ruqyah* berdasarkan perubatan nabi, ternyata ia mempunyai konsep kesepaduan dengan amalan kedoktoran bersifat *holistik* yang menjadi rujukan masyarakat dalam menyelesaikan masalah penyakit. Ibn Qayyim berpegang kepada kenyataan bahawa metode terapi *ruqyah* turut juga digunakan untuk menjaga kesihatan dan mengubati penyakit aspek fizikal.

Proses metode terapi *ruqyah* memperlihatkan aplikasi gabungan terapi iman, ilmu, ibadah, akhlak, zikir dan doa serta taubat seperti perbincangan bab (5) bahagian 5.4.5. Gambaran tersebut dijelaskan melalui keperluan pengamal perubatan bagi persediaan sebelum, semasa dan selepas proses pengubatan dilaksanakan. Berdasarkan huraian Ibn

[15] Bishri, Hasan (2005), *Penjelasan Lengkap tentang Ruqyah Terapi Gangguan Sihir dan Jin Sesuai Syariat Islam*. Ghaib Pustaka, Jakarta, hlm. 21-22. .Misalnya al-Quran dibaca terbalik dari huruf yang terakhir atau membaca mantera-mantera dengan mengagungkan syaitan atau jampi-jampi buatan seseorang dengan bahasa tertentu.

University of Malaya

Qayyim, terapi *ruqyah* ini tidak hanya digunakan untuk terapi gangguan jin sebagaimana difahami sebahagian orang. Kenyataannya ia dapat juga digunakan untuk penyembuhan sakit fizikal mahupun psikologi. Secara medikal terapi *ruqyah* ini dapat diterima keberkesanannya dalam penyembuhan fizikal mahupun psikologi seperti yang dihujahkan Ibn Qayyim dalam penulisannya. Raeliti praktikalnya dapat difahami dengan lebih jelas apabila gabungan implimentasi aspek dan kaedah terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim menurut keutamaan dan kebersesuaian pilihan seperti dalam rajah (6.5.3.3) dan perincian subtopik (6.5.5) dicermati dan ditekuni. Namun, terapi *ruqyah* yang digunakan untuk merawat daripada gangguan jin keberkesanannya pula sangat bergantung kepada keimanan, keilmuan dan penguasaan kaedah yang betul oleh pengamal perubatan (perawat), penerimaan dan keyakinan pesakit menerusi terapi ruqyah dan pendekatan yang dilaksanakan sebelum, semasa dan selepas proses terapi tersebut.

6.5.5 Implimentasi model metode terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim turut menekankan terapi aspek fizikal. Namun pendekatannya perlu dilaksanakan menerusi metode yang penuh nilai kerohanian dan pembangunan terhadap nilai fakulti dalaman diri manusia. Pengaruh nilai kerohanian ini disalur dan diaplikasikan dalam segenap aspek penyembuhan fizikal sesuai dengan keperluan bagi perawat dan pesakit.

Menjelaskan pendekatan model dari metode terapi *al-shifā'* aspek fizikal yang tersebut, panduan yang dapat dirumuskan adalah seperti berikut:

(1) Senantiasa memelihara kebersihan jasmani dan rohani kerana usaha pencegahan lebih baik daripada merawat. Memelihara kebersihan adalah suatu keutamaan dalam aspek memelihara kesihatan. Ibn Qayyim menegaskan bahawa suatu yang paling esensial dalam usaha memelihara kebersihan diri itu adalah kebersihan hati, jiwa

(qalb) dan fikiran *(ʻaql).* Realiti yang sering didengari bahawa seseorang amat mudah berburuk sangka *(su'u al-ẓann)* atau suka curiga terhadap orang lain dalam usaha menangani masalah urusan kehidupan termasuk ketika mengatasi penyakit yang dideritai. Bahkan lebih dasyat lagi hingga ke tahap berburuk sangka kepada Allah SWT ketika terkena penyakit. Dari lubuk hati yang bersih serta akal yang sihat, seseorang akan memperolehi kesihatan yang sempurna. Realitinya, kebanyakan orang yang mengalami gangguan kesihatan adalah disebabkan oleh faktor tidak sihatnya kedua hal tersebut.

(2) Mencari nafkah dan menggunakannya secara halal dan baik. Nafkah yang halal bukanlah sesuatu yang semata-mata berhubungan dengan hasil penat dan lelah daripada pekerjaan seseorang tetapi berkaitan juga dengan sumber dari mana memperolehinya. Oleh itu, pengurusan berkaitan makan, minum, pakaian, tempat kediaman dan sebagainya perlu kepada tadbir urus yang baik agar memberi kesan yang positif terhadap perkembangan rohani dan jasmani.

(3) Memohon perlindungan Allah SWT bagi setiap pengambilan sesuatu minuman atau makanan dan kerananya maka kekal dalam kesihatan yang baik. Memulakan kegiatan makan atau minum secara profesional *"makan dan minumlah, dan janganlah berlebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebihan".* Kemudian mohon kepada Allah SWT agar setiap pengambilan yang dilakukan dijauhkan dari berbagai macam penyakit sebaliknya pula akan mendatangkan kesegaran dan menambahkan kesihatan tubuh. Sebab pada dasarnya makan serta minum itu, bertujuan untuk menyihatkan tubuh dan mengganti sel-sel yang diperlukan oleh setiap organ tubuh. Oleh yang demikian Nabi Muhammad s.a.w. memberi isyarat supaya "*Makanlah ketika lapar dan berhentilah sebelum*

University of Malaya

kenyang". Kebiasaan masyarakat selama ini masih ditahap makan untuk kenyang bukan untuk kesihatan dan makan dalam keadaan tidak teratur waktunya. Padahal kalau kita telusuri soal ini, maka tergambar menerusi hadis Nabi Muhammad s.a.w. dalam riwayat Muslim dinyatakan, *"Perut itu adalah tempatnya bersarang penyakit dan pengaturan makanan adalah ubat utama."* Oleh itu, melaksanakan ibadah melalui metode terapi berpuasa adalah suatu pendekatan terapi yang amat berkesan bagi mengekalkan kesihatan organ dan tubuh badan.

(4) Membaca dan mengikuti ajaran al-Quran kerana ia adalah sebagian dari dhikr kepada Allah, sedangkan dhikr mendatangkan ketenangan jiwa (*sakīnah* dan *muṭmainnah*). *"Sesungguhnya dengan mengingat Allah, jiwa akan memperolehi ketenangan."* (surah al-Ra'd, 13: 28, surah Yūnus, 10: 57). Ibn Qayyim menegaskan bahawa Kalām Allāh itu adalah *hudan* (petunjuk) bagi hidup dan kehidupan umat manusia. Salah satu fungsinya, al-Quran sebagai ubat yang mujarab untuk mengubati penyakit, terutama kejiwaan seseorang yang dilanda rasa gundah gulana. Sekiranya dapat difahami bahawa secara umum Allah SWT telah menyatakan bahawa semua penyakit ada ubatnya. Ia tersurat melalui pernyataan Nabi Ibrahim a.s. bahawa, *"Apabila aku (Ibrahim as) sakit, Dialah yang menyembuhkan aku"* (surah al-Syu'arā', 26: 80). Demikian halnya dengan penjelasan Rasulullah s.a.w. bahawa: *"Berubatlah, kerana tiadalah suatu penyakit yang diturunkan Allah, kecuali diturunkan pula ubat penyembuhannya selain satu penyakit, iaitu ketuaan".*

(5) Memelihara keteraturan dan disiplin hidup. Kenyataannya, orang yang mudah terkena penyakit adalah disebabkan tidak memiliki disiplin diri. Hal tersebut mencakupi pengurusan baik terhadapa aspek makan, minum, pakaian, tidur dan jaga, istirehat, bekerja, riadhah dan berolahraga. Umumnya masyarakat kita masih

University of Malaya

lebih mengutamakan tarikan luaran daripada memenuhi gizi makanan dan kerana kesibukan sehingga terlupa jadual makan. Akibatnya perut dan usus terganggu, maag, kekurangan gizi dan sebagainya. Di samping itu masih berpegang kepada prinsip bila sudah sakit baru perlu lakukan pememeriksaan kesihatan. Walhal, Islam menerapkan suatu prinsip jelas iaitu pencegahan lebih baik dari mengubati (*al-wiqāyat khayr min al-'liāj*) sebagai implimentasi terapi *al-shifā'* menerusi metode umum penjagaan kebersihan (*ḥifz al-ṣiḥḥah*), pengambilan makanan seimbang dan pencegahan (*al-ḥimyah 'an kulli mu'dzī*).

(6) Para doktor dan pengamal perubatan bukan sekadar perlu mengetahui tentang ubatan yang perlu diberikan kepada pesakit. Bahkan lebih daripada itu perlu mengetahui kaedah penyembuhan berlandasan pemahaman tentang tatacara kehidupan. Cara makan yang sihat dan seimbang (bergizi), kebiasaan yang sihat, berolah raga, rehat dan tidur yang berkualiti sebagai metode terapi yang perlu dilakukan menerusi kaedah pengurusan yang baik (*ḥusn al-tadbīr*). Di samping itu, perlu mengetahui secara mendalam kaedah untuk merubah keperibadian pesakit. Mengubah kebiasaan lama seseorang yang dilakukan sepanjang hidupnya secara menyeluruh adalah suatu perkara yang amat sukar di samping istiqāmah dan disiplin mempertahankan kebiasaan baru. Pesakit mungkin sahaja mampu melakukannya dalam jangka waktu tertentu, namun untuk berubah dan konsisten dengan perubahan tersebut sepanjang hidup adalah amat sukar. Hal yang demikian ini sangat perlu kepada penekanan terhadap implementasi *uṣūl* dan pengkaedahan terapi *al-shifā'* yang diketengahkan Ibn Qayyim.

(7) Kekerapan pengambilan buah-buahan, sayuran-sayuran yang segar serta sering meminum madu secara teratur. Buah-buahan sering diibaratkan Allah SWT dengan

‘makanan syurga’. Allah SWT menyatakan dengan maksud: *"Dan Kami jadikan kepadanya kebun-kebun kurma dan anggur dan pancarkan padanya beberapa mata air, supaya mereka makan dari buahnya, dan dari apa yang diusahakan oleh tangan mereka. Maka mengapakah mereka tidak bersyukur* (surah Yāsin, 36: 1-3). Bahkan Allah SWT berfirman bermaksud: "*Di dalamnya mereka meminta segala macam buah-buahan dengan aman (dari segala kekhawatiran)*." (surah al-Dukhān, 44: 55). Adapun madu, Allah SWT menyatakannya pula secara eksplisit bahawa madu itu adalah *shifā’* (ubat atau penawar). Firman-Nya: *Kemudian makanlah dari (tiap-tiap macam) buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu). Dari perut lebah itu keluar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat ubat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada apa yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang yang mahu memikirkan.* (surah al-Naḥl, 16: 69).

(8) Sumber perolehan dalam hal pemakanan, sifat-sifat penyembuhannya adalah melalui Sunnah Rasulullah s.a.w.. Beliau lebih sering memakan tumbuh-tumbuhan bumi. Rasulullah s.a.w. memang memakan daging akan tetapi beliau hanya memakannya pada kesempatan-kesempatan tertentu dan dalam jumlah yang tidak begitu banyak. Bahkan beliau juga tidak memakan dengan gabungan dua jenis daging. Makannya adalah makanan alami dan tidak mengandung unsur bahan pengawet. Makanan Rasulullah s.a.w. itu kasar, tidak ditumbuk yang biasanya memunculkan debu atau gula putih. Gula putih baru ditemui sekitar 250 tahun silam. Disebabkan kesan pengambilan gula putih semakin bertambah penderita penyakit diabetes dan jantung. Meneliti aspek makanan Rasulullah s.a.w.,

pengambilannya yang lebih dominan, (90%) adalah dalam bentuk makanan nabati yang bersifat alami (makanan yang hidup). Kebayakkan haiwan memiliki tubuh yang kuat meskipun tidak memakan daging, seperti lembu, kuda, unta dan sebagainya. Kenyataan ini bukan bermaksud mengharamkan pengambilan daging sebaliknya perlu menghadkan pengambilannya dalam lingkungan kadar lima hingga sepuluh peratusan sahaja. Unsur penguat itu sebenarnya terdapat pada makanan nabati.

(9) Makanan-makanan tambahan yang mempunyai manfaat pengubatan yang besar kerana mengandungi vitamin, enzim dan serat. Ibn Qayyim menekankan pendekatan ini dalam metode terapi rawatan secara makanan seimbang (*ilāj al-ghidhā'*/dietotherapy) dan rawatan secara ubatan (*ilāj bi al-dawā'*/ pharmacotherapy). Tumbuhan seperti Habbah (biji-bijian), Zanjabiil (halia), Tsaum (bawang putih) contoh keyataannya terdapat dalam al-Quran dan Sunnah Rasulullah s.a.w. di samping tumbuhan-tumbuhan lain yang tidak disebutkan terdapat di mana-mana sahaja.

(10) Membersihkan diri dari racun dengan pendekatan metode perkumuhan atau mengeluarkan unsur-unsur perosak (*al-Istifrāgh 'an mawād al-fāsidah*). Ia dapat dilakukan antaranya dengan memasukkan bahan melalui rongga, mulut atau urat yang dapat membersihkan tubuh dari racun. Selain itu boleh juga menggunakan ubat-ubatan campuran bersifat alami yang tidak mengandungi racun. Racun di dalam tubuh seperti air raksa yang dapat masuk melalui jalan pernafasan, minuman atau makanan. Bahan-bahan tersebut jika berada dalam tubuh akan memusnahkan fungsi imunisasi dan fungsi penyembuhan alami yang fitrahnya terdapat dalam tubuh.

University of Malaya

(11) Petunjuk psikologis juga berperanan dalam terapi penyembuhan. Pesakit perlu diberitahu bagaimana cara melepas diri dari perasaan dan bayangan buruk serta membangkitkan rasa optimis. Perasaan negatif dan sedih merupakan faktor paling dominan yang menjadikan seseorang lemah dan memperlambat sarana imunisasi dan unsur penyembuh alami yang ada di dalam tubuh. Panduan dari al-Quran dan Sunnah Rasulullah s.a.w sebagai sarana paling baik untuk mengusir perasaan negatif. Islam melarang manusia memelihara perasaan negatif sama ada secara eksplisit atau implisit. Meskipun seseorang yang keimanannya sudah benar namun kebanyakkannya tidak mengetahui bagaimana cara menggunakan iman tersebut. Keperluan penggunaan terapi iman ini sangat penting untuk diketahui mereka sebagaimana orang yang memiliki peta tetapi tidak dapat memecahkan rumus-rumus yang ada di dalamnya. Peta ada di tangannya tetapi ia tetap tersesat jalan. Maka menggunakan pemahaman al-Quran dan Sunnah Rasulullah s.a.w. itu pengaruhnya diakui dalam mengubati penderita sakit agar ia terlepas dari lilitan perasaan negatif, meskipun ia bukan orang Muslim.

(12) Terapi rawatan *al-shifā'* Ibn Qayyim diimplimentasikan juga menerusi metode Riadhah dan Olahraga secara praktikal dan alami. Pesakit perlu kepada latihan konsentrasi dan kaedah mengolah pernafasan.

Kedoktoran Islam secara alami akan mengembalikan kefahaman kedoktoran moden. Hal ini memerlukan usaha dan kerja berkesinambungan yang serius selama puluhan tahun. Apabila usaha ini dilakukan maka dalam tempoh beberapa tahun mendatang kefahaman tentang bidang kedoktoran di dunia akan berubah. Metode Kedoktoran Islam akan menjadi pengganti atau penyempurna dalam praktikal kedoktoran. Apabila manusia komitmen dengan cara makan yang sihat, cara hidup sihat dan cara berfikir sihat akan dapat

University of Malaya

menghindari diri dari perasaan negatif sebagaimana ungkapan al-Quran: "jangan marah", "jangan lemah", "jangan bersedih", "jangan takut" dan "jangan engkau jadikan di dalam hati kami terdapat kedengkian terhadap orang-orang yang beriman", dengan izin Allah SWT mereka akan sihat.

6.6 CADANGAN

Berdasarkan perolehan maklumat dan hasil dapatan yang diperolehi menerusi kajian ini pengkaji ingi memberi cadangan tindakan dan kajian lanjutan seperti berikut;

6.6.1 Cadangan tindakan

(1) Pihak pesakit

Memperolehi kesembuhan adalah matlamat yang diharapkan oleh pesakit sepanjang proses menjalani rawatan dan pengubatan. Namun, kesembuhan tersebut dan Penyembuh adalah hak mutlak Allah SWT yang akan diberikan kepada hamba-hambaNYa. Memahami maksud tersebut sebagai memenuhi hak yang dimiliki oleh hamba terhadap Tuhannya maka amat perlu untuk melakukan usaha mencari jalan bagi memperolehi kesembuhan. Hal ini perlu dilakukan dengan sepenuh keyakinan untuk sembuh, di samping pengambilan ubat atau penawar yang sesuai dan tepat, kerehatan secukupnya juga sokongan dan dokongan daripada pihak lain. Pesakit juga perlu memerhatikan asas kaedah dan matlamat untuk sembuh itu tidak sekali-kali menghalalkan segala cara dan selayaknya mematuhi segala peraturan menurut kehendakNya. Oleh itu kefahaman yang baik tentang konsep penawar, sumber kesembuhan dan hukum penggunaan ubatan, konsep sebab dan akibat, tawakkal, ketentuan baik dan buruk serta kaedah dan perlaksanaan dalam usaha penyembuhan perlu diilmui, ditekuni dan dihayati.

University of Malaya

(2) Pihak pengamal perubatan Islam

Status sebagai *ṭabīb al- ḥādhiq* perlu dimiliki bagi mempastikan profesion perubatan dapat dilaksanakan sebaiknya. Kemahiran yang perlu dimiliki oleh pengamal perubatan Islam tidak hanya terhad kepada kaedah *ruqyah* sahaja namun perlu dikombinasikan dengan kaedah-kaedah ilmiah berkaitan perubatan selagi tidak bertentangan dengan akidah dan syariat. Keperluan memiliki kriteria-kriteria profesion perubatan yang disarankan Ibn Qayyim juga selayaknya dibudayakan dalam diri seorang pengamal perubatan sejati. Beliau turut menggesa setiap pengamal perubatan supaya memahami dan mengamalkan kaedah-kaedah kombinasi sama ada menerusi terapi penjagaan kesihatan, rawatan mahupun pengubatan.

(3) Para doktor dan perawat hospital

Persedian sebagai seorang doktor dan perawat untuk memiliki kemahiran dalam bidang perubatan dan rawatan penyakit fizikal (*ṭibb wa ʻilāj al-ṭabīʻiyyah*) suatu keyataan yang tidak dapat dinafikan. Walau bagaimana pun melengkapi diri dengan pengetahuan dan kebijaksanaan perubatan dan rawatan penyakit kejiwaan (*ṭibb wa ʻilāj al-qulūb wa al-arwāḥ*) suatu keperluan yang tidak boleh dipinggirkan. Pengetahuan dan kebijaksanaan bersandarkan pengusaan terhadap kedua-dua aspek tersebut dapat meningkatkan lagi kualiti dan keberkesanan serta status mereka dalam profesion perubatan sehingga layak digelar sebagai *ṭabīb* dan *muʻālij al-ḥadhiq*. Realitinya, keberhasilan mereka menangani sesuatu penyakit yang kemudiannya timbul penyakit yang lebih parah lagi adalah kesan daripada keseimbangan kedua-dua aspek perubatan dan rawatan tersebut kerana tidak dilakukan atau diilmui secara adil. Oleh itu keperluan kedua-duanya perlu dijadikan sukatan dalam pembelajaran teori dan praktikal mereka yang menceburi profesion ini di samping memperkukuhkan diri dengan kriteri-kriteria lain seperti yang disarankan oleh Ibn Qayyim.

University of Malaya

(4) Para pendakwah, guru dan pendidik

Asas-asas perubatan fizikal dan kerohanian amat perlu diilmui oleh golongan ini kerana sangat mempengaruhi sasaran dakwah yang hendak disampaikan. Selain itu penguasaan terhadap bidang perubatan mampu meningkatkan keyakinan diri sebagai persedian menghadapi apa jua cabaran dalam profesion masing-masing bahkan membuka ruang yang luas dalam keyakinan sasaran sama ada melibatkan diri pelajar, keluarga mahupun masyarakat umumnya.

(5) Media massa dan media cetak

Penjagaan kesihatan dan keinginan untuk sentiasa sihat adalah harapan semua lapisan dan golongan dalam masyarakat. Selepas keperluan dan kepentingan dalam urusan agama bidang perubatan menduduki tempat pertama selepasnya. Oleh itu, memenuhi tuntutan, keinginan dan harapan masyarakat untuk kekal sihat dan sejahtera maka media massa dan cedia cetak perlu memainkan peranan dan memikul tanggungjawab bagi memenuhi tuntutan ini.

6.6.2 Cadangan kajian lanjutan

Bersandarkan penelitian dan hasil dapatan yang diperolehi sepanjang kajian yang telah dilakukan, pengkaji ingin mengemukakan beberapa cadangan dan saranan terhadap kajian lanjutan lain yang akan dilakukan. Antara cadangan yang disarankan oleh pengkaji antaranya;

(1) Kajian perbandingan antara metode perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dengan Ibn Sinā dan tokoh pengubatan lain.

(2) Implimentasi metode perubatan kerohanian Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam amalan pengubatan: Kajian terhadap para pengamal perubatan Islam di Malaysia.

University of Malaya

(3) Pembangunan modal insan dalam kalangan Masyarakat di Malaysia menerusi kaedah terapi kerohanian Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

(4) Kajian perbandingan antara kaedah perubatan Nabi dengan kaedah perubatan yang diamalkan dalam kalangan masyarakat Melayu.

6.7 PENUTUP

Usaha mencari kesembuhan dengan memenuhi tuntutan dan ruanglingkup kepada usaha yang mampu atau dapat dilakukan dengan mencari sebab kepada penyembuhan. Ia dapat dilakukan dengan ikhtiar mencari alat atau bahan yang bersesuaian dan bertepatan dengan penyakit yang ingin disembuhkan. Selanjutnya, terkandung dalam maksud usaha juga namun keutamaannya amat dititik beratkan oleh Ibn Qayyim dengan meletakkan kebergantungan sepenuhnya bagi mengharapkan kehendak menyembuhkan oleh Penyembuh Mutlak iaitu Allah SWT. Hal ini mungkin berlaku dengan sebab atau tanpa sebab kerana sakit dan sembuh itu sebagai ketentuan daripadaNya.

Keunikan terapi *al-shifā'* Ibn Qayyim tergambar di dalamnya penyembuhan terhadap apa yang diistilahkan sebagai penyakit hati seperti hasad, dengki, riya', 'ujub, suka membangga diri dan pelbagai sifat-sifat tercela lainnya. Penyembuhan melaluinya juga tidak terkecuali bagi penyakit yang diakibatkan oleh gangguan-gangguan jin dan syaitan seperti kerasukan dan sebagainya. Sehubungan dengan ini Allah SWT berfirman yang bermaksud:

> "*Dan Kami turunkan dengan beransur-ansur dari al-Quran ayat-ayat suci yang menjadi ubat penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman kepadanya; dan (sebaliknya) al-Quran tidak menambahkan orang-orang yang zalim (disebabkan keingkaran mereka) melainkan kerugian jua.*"

Ibn Qayyim menjelaskan bahawa al-Quran itu sebagai penawar yang paling sempurna dan lengkap mencakupi semua aspek perubatan rohani mahupun jasmani.

Tambahan lagi menurutnya, secara jelas diisyaratkan dalam peryataan ayat ini, bahawa bagi mereka yang berubat dengan al-Quran hendaklah meningkatkan keimanannya kepada Allah SWT dengan melakukan segala apa yang diperintahkan dan meninggalkan larangan-Nya. Oleh yang demikian antara metode pengubatan yang diketengahkan oleh beliau, perlu menggalakkan kepada pesakit yang ingin berubat bagi mencari kesembuhan agar bertaubat dengan taubat nasuha terlebih dahulu, menyedari dan menginsafi serta tidak mengulangi kesalahan-kesalahan lampau.

University of Malaya

BIBLIOGRAFI

Al-Qur'ān al-Karīm. (1418). Al-Madīnah al-Munawwarah: Mujamma' al-Malik Fahd lī al-Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Sharīf.

'Abd al-'Aẓīm 'Abd al-Salām, Sharaf al-Dīn. (1967). *Ibn Qayyim al-Jawziyyah*: *'Asruhu wa Manhajuhu wa Ārā'uhu fī al-Fiqh wa al-'Aqā'id wa al-Tasāwuf*. Kaherah: Maktabah Kulliyyāt al-Azhār.

'Abd al-'Azīm Iṣlāhī dalam kajian beliau yang berjudul "*Economic Thought of Ibn Qayyim (1292-1350 A.D)*"

'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. (1994). *al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'īf*. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah.

'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī. (1990). *al-Ṭibb al-Nabawiy*. Cet. Pertama. Beirut: Dār Ibn Kathīr lī al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī'.

'Abd al-Malik bin Ḥabīb al-Andalusī al-Albirī. (1993). *al-Ṭibb al-Nabawī*. Dimashq: Dār al-Qalam.

'Abd al-Rahmān bin Nāṣir bin al-Sa'dī. (2000). *Taisīr Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr kalām al-Mannān*. Edisi Pertama. Beirut: al-Muassasah al-Risālah.

'Abd al-Razzāq Ashrāf Kaylānī. (1992). *al-Ḥaqā'iq al-Ṭibbiyyah fī al-Islām*. Edisi Pertama. Ammān: Maktabah al-Risālah al-Ḥadīthah.

'Abd al-Sattār Abū Ghuddah. (1986). *Aḥādīth al-Ṭibb Khaṣā'iṣuhā wa Taṣnīfuhā wa Manhaj jai'ihā*. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah.

'Alī Ibrāhīm Ḥassan. (1967). *Tārikh al-Mamālīk*. Cet. Ketiga. Kaherah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah.

University of Malaya

‘Ishāwī, Muṣṭafā. (2004). *al-Insān fī Fikr Ibn Qayyim al-Jawziyyah*: *Dirāsah Nafsiyyah*. Dammam: al-Motanabi Book Shop.

Abdullah al-Qari bin Salleh. (2001). *Ubat dan Rawatan Cara Nabi s.a.w*. terj. Kuala Lumpur: Darul Nu’man.

Abdul Qadir Djaelani. (t.th.). *Sikap Muslim Terhadap Rancangan Undang-Undang Organisasi*. Kuala Lumpur: Gedung Gua.

Abū Anas Majid al-Bankanī al-‘Iraqī. *Ṣaḥiḥ al-Ṭibb al-Nabawī*.

Abū Dawūd, Sulaiman bin al-Ash‘ath al-Sijistānī al-Azdī. (t.th.). *Sunan Abī Dawūd*. Beirūt: Dār al-Fikr.

Abū Mu‘āz Muḥammad bin Ibrāhīm. (2001). *Panduan Menjampi dan Mengguna Jin Menurut al-Quran dan al-Ḥadith*. Terjemahan ‘Abdullah al-Qār bin Hj. Salleh. Kuala Lumpur: al-Hidayah Publishers.

Abu Mundhir Khalil bin Ibrahim Amin. (2014). *Dunia Jin dan Penyakit Manusia: Cara Untuk Melindungi Diri Daripada Sihir dan Jin*. Terj. Nabilah Abd. Jalil. Kuala Lumpur: al-Hidayah House of Publishers Sdn. Bhd.

Abu Umar Basyir al-Maidāni. (2005). *Metode Pengubatan Nabi s.a.w*. Jakarta: Griya Ilmu.

Abū Zuhrah, Muḥammad. (t.th). *Tārīkh Madhāhib al-Islāmiyyah wa Siyāsah wa al-‘Āqā’id wa Tārīkh Madhāhib al-Fiqhiyyah*. Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī.

Achmad Mubarak, MA, Dr. (2000), *Konseling Agama: Teori dan kasus*. Cetakan Pertama. Jakarta: PT. Bina Rena Pariwara.

Aḥmad Farid, Dr. *Tazkiyyah al-Nufūs wa tartībuha kamā yuqarriruhu ulamā’ al-salaf*. Beirut: Dār al-Qalam.

University of Malaya

Ahmad Sunawari Long. (2008). *Sejarah Falsafah*. Edisi ke- 2. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ahmad Taha. (1992). *Kedoktoran Islam, terjemahan* Ismail Ibrahim. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Aḥmad Ṭaha. (t.th.). *al-Ṭibb al-Islāmī*. Dār al-I'tiṣām. (t.tp).

Ahmed Lathiff dan Md. Firdaus. (1994). *Madu Lebah Penawar Penyakit Zahir & Batin*. Kuala Lumpur: Dār Nu'man.

Aiman bin Abdul Fattah. (2006). *Pengubatan & Penyembuhan menurut Wahyu Nabi s.a.w*. Terj. Kathur Suhardi. Serlangor: Pustaka Dini.

Al- Ashqar, Muhammad Sulaymān. (1993). *Madā al-Iḥtijāj bi al-Aḥādith al-Nabawiyyah fī ṣhu'ūn al-Tibbiyyah wa al-'Ilājiyyah*. Jordan: Dār al-Nafā'is.

Al-Baqri, Aḥmad Mahir. (1987). *Ibn Qayyim min Atharihi al-Ilmiyyah*, Iskandariah: Mu'asasah Shabab al-Jami'ah.

Al-Bārr, Muḥammad 'Alī. (1988). *Hal Hunāka Ṭibb al-Nabawī?*. Jeddah: al-Dār al-Sa'ūdiyyah.

Al-Dahlawī, Shah Waliyyullāh Aḥmad bin 'Abd al-Raḥīm al-Ghārūqi al-Dahlawī. (t.th). *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*. Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥādithah.

Al-Damaghānī, al-Ḥusayn bin Muḥammad. (1977). *Qāmus al-Qur'ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naḍā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm*. Edisi 2. Beirut: Dār al-'Ilm lī al-Malāyīn.

Al-Dhahabī, Abū 'Abdillāh Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uthmān bin Qaymāz. (1961). *al-Ṭibb al-Nabawī*. Kaherah.

Al-Dhahabī, Abū ‘Abdillāh Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān bin Qaymāz. (1996). *al-Ṭībb al-Nabawī*. Makkah al-Mukarramah wa Riyādh: Maktabah Nizār Muṣṭafhā al-Bāz.

Al-Ghazalī, Abū Ḥamīd Muḥammad bin Muḥammad. (1967). *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Takhrīj Ḥadīth: al-Ḥāfiẓ al-‘Irāqī. Kaherah: Mu’assasah al-Ḥalabī.

Al-Ghunaymī, Muslim. (1977). *Ibn Qayyim al-Jawziyyah hayātuhu wa Athāruhu*. Damsyiq: al-Maktab al-Islāmī.

Al-Haddād, Yāsin Khiḍir. (2001). *Ibn Qayyim al-Jawziyyah*: *Manhajuhu wa Marwiyyatuhu al-Tārīkhiyyah fī Sīrah al-Nabawiyyah*. Kaherah: Dār al-Fajr.

Al-Ḥakim, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Abdillāh al-Naysābūrī (1978). *al-Mustadrak*. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Imām Majd al-Dīn Abī al-Sa‘ādāt al-Mubārak bin Muḥammad al-Jazarī Ibn al-Athīr. (1347H). *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athār*. Taḥqīq: Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī dan Ẓāhir Aḥmad al-Zāwī. Qom: Mu’asasah Maṭbu‘ātī Ismā‘īliyān.

Al-Imām Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Khatīb al-Sharbīnī. (t.th). *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifat Ma‘ānī Alfāẓ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Jamal. (2003). *Penyembuhan dengan Dzikir dan Doa*. Jakarta: cendekia Sentra Muslim.

Al-Kattānī, ‘Abd al-Kabīr bin Muḥammad al-Ḥasanī al-Idrīsī. (1900). *al-Tarātīb al-Idāriyyah (Niẓām al-Hukūmah al-Nabawiyyah)*. Beirut: Muḥammad Amīn Damaj.

Al-Mandili, Syeikh Abdul Kadir. (1961). *Perisai Bagi Sekelian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Madhhab Salaf*. Mesir: Maṭba‘ah al-Anwar.

University of Malaya

Al-Maqrīzī, Taqiy al-Dīn, Abū al-'Abbās Aḥmad bin 'Alī. (1933). al-*Khiṭaṭ al-Maqriziyyah* (*al-Mawā'iẓ wa al-I'tibār fī Dhikr al-Khiṭaṭ wa al-Āthār*). Kaherah: Muassasah al-Ḥalabī.

Al-Maqrīzī, Taqiy al-Dīn, Abū al-'Abbās Aḥmad bin 'Alī. (1958*). al-Sulūk lī Ma'rifat Duwal al-Mulūk*. Edi. Muḥammad Muṣṭafā Ziyādah. Kaherah: Maṭba'ah Lujnat al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr.

Al-Nadwī, Abū al-Ḥassan 'Alī al-Ḥusnī. (1985). *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām bī hayāt Syaikh al-Islām al-Ḥāfiẓ Aḥmad Ibn Taimiyyah*. Kuwait: Dār al-Qalam.

Al-Nadawī, Abū Ḥasan Alī. (2002). *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām*. Damsyik: Dār al-Qalam.

Al-Naḥlawī, 'Abd al-Raḥman. (1991). *Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Dirāsah Mawdu'iyyah Taḥlīliyyah Tarbawiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir.

Al-Nasīmī, Māḥmūd Nāẓīm. (1987). *āl-Ṭībb al-Nabawī wa al- 'Ilm al-Ḥadith*. Cet. 2, Beirūt: Muassasat al-Risālah.

Al-Qādi 'Iyāḍ, Abū al-Faḍl 'Iyāḍ bin Mūsā bin 'Iyāḍ āl-Yāḥṣubī. (t.th.). *al-Shifā' bī Ḥuqūq al-Muṣṭafhā*. Edi. Ḥusayn 'Abd al-Ḥamīd, Beirut: Nīl Dār al-Arqām.

Al-Qifṭī, Jamāl al-Dīn Abū al Ḥasan 'Alī bin Yūsuf. (2005). *Ikhbār al-Ulamā' bī Akhbār al-Hukamā'*. Edi. Ibrāhīm Shams al-Dīn. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Rāghib al-Asfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn Muḥammad. (t.th). *Al-Mufradāt fi Gharib al-Quran*. Ed. Muḥammad Said Kilānī. Beirūt. Dār al-Ma'rifah.

Al-Rāghib al-Asfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn Muḥammad (1997). *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*.

University of Malaya

Al-Rāzī. (1987). *Mukhtār al-Ṣiḥḥāḥ*. Tartīb wa Taḥqīq Maḥmūd Khāṭir (m.1367H) dan Ḥamzah Fatḥ Allāh (m.1336H). Beirut: Dār al-Baṣā'ir.

Al-Sa'īḍ, 'Abdullah 'Abd al-Razzāq Mas'ūd. (1987). *al-Mushtashfayāt al-Islāmiyyah min 'Asr al-Nabawī ilā 'Asr 'Uthmānī*. Ammān: Dār al-Ḍiyā'.

Al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl bin Aybik. (1949). *al-Wāfī bī al-Wafayāt*, Istanbul: Maṭba'ah al-Ma'ārif.

Al- Samarqandī, Abū al-Laith Naṣr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrāhīm al-Ḥanafī, (1992). *Tanbīh al-Ghāfilīn*. Beirūt: Dār al-Fikr lī al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī'.

Al-Sayyid al-'Arabī bin Aḥmad Ḥusayn. (1994). Dalam pengenalannya ketika mentahkik kitab Ibn Qayyim berjudul, *al-Dā' wa al-Dawā' aw al-Jawāb al-Kāfī lī man Sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī*. al-Manṣūrah: Dār al-Khulafā' lī Nasyr wa al-Tawzi'.

Al-Shaikh Khalīl Ma'mūn Shaihān. (2003). ketika mentahkik kitab Ibn Qayyim berjudul *Fatawa Rasulullah s.a.w.*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Sharīf al-Murtaḍa. (1989). *Tanzih al-Anbiya'*. Cet. Kedua. Beirut: Dār al-Aḍwā'.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn bin 'Abd al-Raḥmān. (1384). *Bugyāt al-Wu^{c}ah fī Tabaqāt al-Lughawiyyīn wa al-Nuḥah*, Kaherah: Maṭba'ah 'Isā al-Babiy al-Ḥālābīy wā Shurakā'uhu.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn bin 'Abd al-Raḥmān. (t.th.). *al-Jāmi' al-Saghīr*. (2 jilid). Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Syawkānī, Muhammad bin 'Alī. (1351 H). *Fatḥ al-Qadīr*. Mesir: Muṣṭafā Bāby al-Ḥalabī.

Al-Zirikli, Khayr al-Dīn. (1995). *al-A'lam: Qāmus tarājim lī Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā'mian al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustashriqīn*. Edisi- 11. Dār al-'Ilm lī al-Malāyīn.

Anees, Munawwar A. & Hamarneh, Sāmī, K. (1983). *Health Sciences in Early Islam*. Texas: Noor Health Foundation and Zahra Publications.

Anwār al-Jundī. (1973). *Suqūt al-'Ilmyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī.

Anwar Jundi. (1985). *Pancaran Pemikiran Islam*. Terj. Afif Mohammad. Bandung: Penerbit Pustaka.

As'adī Muḥammad. (2011). *Kedahsyatan Air untuk Pelbagai Terapi Kesihatan (The Power of Water)*. Selangor: Al-Hidayah Hause of Publishers Sdn. Bhd.

Bahar Azwar. (2007). *Manfaat Haji dan Umrah Bagi kesihatan*. Jakarta: Qultum Media.

Bakr bin 'Abd Allāh Abū Zayd. (1980). *Ibn Qayyim al-Jawziyyah Hayatuhu wa Atharuhu*. Cetakan pertama. al-Riyāḍ al-Hilāl.

Bishri, Hasan. (2005). *Penjelasan Lengkap tentang Ruqyah Terapi Gangguan Sihir dan Jin Sesuai Syariat Islam*. Jakarta: Ghaib Pustaka.

Brian J Saharkey. (2003). *Fitness and Health*. Terj. Eri Darmarini Nasution. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Dorland's Pocket Medical Dictionary. (2009). Edi. ke-28, Philadelphia: Elsevier Inc.

Dr. Khālid bin 'Abd al-Rahmān al-Jarisi. (2006). *al-Ruqyah al-Syar'iyyah: Irq Nafsaka wa Ahlaka wa Kun Anta Syaikhan*. Riyādh: Matabah al-Riyādh.

Dr. Muhammad Raatib al-Nablisi. (2010). *Keajaiban Tubuh Manusia: Engkau DiKelilingi Dengan Seribu Satu Mukjizat Sementara Engkau Tidak Menyedarinya*. Terj. H. Muhammad Harun Zain. Selangor: Jasmin Publications.

University of Malaya

Elgood, Cyril. (1970). Safavid Medical Practice: The Practice of Medicine, Surgery, and Gynecology in Persia between 1500 A.D. London: Luzac & Company Ltd.

El Manan. (2014). *Hidup Sihat Tanpa Ubat: Panduan Hidup Sihat Alami*. Terj. Nur Hanis Mohd Bukhari. Selangor: al-Risalah Product Sdn. Bhd.

Fadzlur Rahman. (1992). *Kesihatan dan perubatan dalam Tradisi Islam.* Terj.Wan Mohd Nor wan Daud dan Shahrul Amal Abdullah. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Fadzlur Rahman. (1993). *Health and Medicine in the Islamic Tradition.* Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co.

Fahrus Muis. (2009). *Berubat Dengan Solat*. Batu Caves Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd.

Fatimah Ibrahim, Wan Abu Bakar Wan Abas dan Ng Siew Cheok. (2009). *Solat Kebaikan Dari Perspektif Sains*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Glasse, Cyril. (1999). *Ensikolopedia Islam (Ringkas*). Jakarta: Raja Grafindo.

Glubb, John Bagot. (1967). *The Lost Centuries: from the Muslim Empires to the Renaissance of Europe 1145-1453*, London: Hodder and Stoughton.

Groff, Peter S. dan Leaman, Oliver. (2007). *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

H. M. Amin Syukur. Prof Dr. dan Hj. Fatimah Usman Dra. M.Si. (2012). *Terapi Hati*. Jakarta: Penerbit Erlangga

Hamka, Haji Abdul Karim Amrullah, Prof. Dr. (1990). *Tafsīr al-Azhar*. (10 Jilid). Singapura: Pustaka Nasional.

Hasan Langgulung. (1983). *Teori-Teori Kesihatan Mental*. Kajang: Pustaka Huda.

University of Malaya

Hawari, Dadang. (1998). *Doa dan Dzikir sebagai Pelengkap Terapi Medis*. Jakarta: Dana Bhakti Primayas.

Helen Buss Mitchell. (2011). *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Traditions*. Edisi Keenam. Bostom USA: Wadsworth.

Highroads Dictionary – Pronouncing & Etymological. (1951). London: Thomas Nelson and Sons Ltd.

Ḥijāzī, ‘Iwād Allāh Jād. (1989). *Ibn Qayyim wa Mawqifuhu min al-Tafkīr al-Islāmī*. Kaherah: Dār al-Ṭibā‘ah al-Muḥammadiyyah.

Holtzman dalam Lowry, Joseph E. & Stewart, Derin J., Ed. (2009). *Essays in Arabis leterary Biografi: 1350-1850*, Wiebaden: Harrassowitz Verlag.

Husin al-Habsyi. (2005), *Kamus al-Kautsar: Terjemahan Lengkap Arab- Bahasa Malaysia*. Kuala Lumpur: Penerbit Victory Agencie.

Ibn Abī Uṣaybi‘ah, Muwaffaq al-Dīn Abū al-‘Abbas Aḥmad bin Qāsim bin Khalīfah bin Yūnus al-Sa‘dī al-Khazrajī. (t.th). *‘Uyūn al-Anbā’ fīTabaqāt al-Aṭibbā’*. ed. Nizār Riḍā. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāh.

Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī, Abū al-Fallāḥ ‘Abd al-Ḥayy Ibn Aḥmad bin Muḥammad. (1998). *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab.* Beirut: Dār Kutub ‘Ilmiyyah.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Shihāb al-Dīn bin Aḥmad bin Ḥajar al-‘Asqalānī. (773-852 H/1372-1449 M) (1988). *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Edisi Kedua. Kaherah: Dār al-Rayyān lī al-Turāth.

Ibn Ḥajar, Aḥmad bin ‘Ali bin Muḥammad al-Asqalāni. (t.th***).*** *Al-Durar al-Kāminah fi A‘yan al-Mi’ah al-Thāminah*. Maktab al-Hind.

University of Malaya

Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismail bin Umar bin Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī. (1994). *al-Bidāyah wa al-Nihāyah. (*14 juzuk). Tahkik Aḥmad 'Abd al-Wahhāb Fātih. Kaherah: Dār al-Ḥadith

_____ (t.th.). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Kaherah. Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.

_____(1993). *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. (14 Juzuk). Taḥqīq dan Ta'līq oleh Maktab Taḥqīq al-Turāth, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Khaldūn. (2002). *Mukadimah Ibn Khaldun*. Cetak Keempat. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram bin 'Alī āl-Anṣārī. (1995). *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī wa al-Muassasāt al-Tarīkh al-'Arabī.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1992). *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, taḥqīq, takhrīj dan ta'līq oleh Shu'ayb dan 'Abd al-Qādir al-Arnaūṭ. Beirut: Muassasah al-Risālah & Maktabat al-Manār al-Islāmiyyah.

_____ (1994). *al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'īf*. Cet.ke-7. Tahqīq: 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghiddah. Ḥalb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyah.

_____ (1961*). Igāthatu al-Lahfān Min Mashāyidi al-Syaiṭān*. Taḥqīq: Muhammad Sayyed Kailaniy. Kaherah: Musṭafhā al-Babiy al-Halabiy.

_____ (1979). *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib*. Taḥqīq: 'Abd al-Qādir al-Arnā'awūṭ. Riyāḍ: Ri'asah Idārah al-Buhūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irshād.

_____ (1979). *Kitāb al-Rūḥ*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah.

University of Malaya

_____ (1988). Cet. 2. *al-Jawāb al-Kafī lī Man Sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī*. Al-Qāherah: Dār al-Bayān lī al-Turāth.

_____ (1992). *al-Fawā'id lī Ibn Qayyim al-Jawziyyah*. Taḥqīq: Sa'īd al-Laḥḥām. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī.

_____ (1992). *al-Fawāid*. Tahkik Sa'īd al-Laḥḥām. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī.

_____ (1993). *Ḥadi al-Arwah ilā bilād al-Afraḥ aw Wasf al-Jannah*. ṭaḥqīq wa ṭakhrīj: Yūsuf 'Alī Badiwī dan Muhyi al-Dīn Mustu. Damsyik: Dār Ibn Kathīr.

_____ (1994). *al-Dā' wa al-Dawā aw al-Jawāb al-Kāfī lī man sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī*. al-Manṣūrah: Dār al-Khulafā' lī al-Nashr wa al-Tawzī'.

_____ (1995). *Rawdāt al-Muḥibbīn wa Nuzhat al-Mushtāqīn*. Komentar Aḥmad Shams al-Dīn. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

_____ (2003). *al-Badāi''. fī 'Ulūm al-Qur'ān*. tahkik Yusrī al-Sayyid Muhammad. Beirut: Dār al-Ma'rifah.

_____ (2003). *Fatawā Rasulullah s.a.w*. Taḥqīq: al-Shaikh Khalil Ma'mūn Shaihān. Beirut: Dār al-Ma'rifah.

_____ (2007). *Ṭibb al-Qulūb*. Cet. ke-4. Disusun atur oleh Ṣāliḥ Aḥmad al-Shāmī, Dimashq: Dār al-Qalam.

_____ (T.th.). *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*. Taḥqīq: al-Fāqi. Beirut: Dār al-Ma'rifah.

University of Malaya

_____ (T.th.). *al-Wābil al-Ṣayyib min Kalim al-Ṭayyib*. Terj. Michael Abdurrahman Fitzgerald, The Invocation of God. Malta: Interprint Limited.

_____ *al-Dā' wa al-Dawā' aw al-Jawāb al-Kāfī lī man Sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī*. Taḥqīq: al-Sayyid al-'Arabī bin Aḥmad Husayn. al-Manṣūrah: Dār al-Khulafā' lī Nasyr wa al-Tawzī'.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah: *Min Āthārihi al-'Ilmiyyah*. Muassasat Shabāb al-Jaa'iyyah, Iskandariyyah.

Ibn Rajab al-Ḥanbalī, al-Ḥāfiz. (1391H). *Kalimat al-Ikhlāṣ wa Taḥqiq Ma'nahā*. Beirut: al-Maktab al-Islāmi.

Ibn Taghrī Birdī, Jamāl al-Dīn Abū al-Maḥāsin Yūsuf bin Taghrī Birdī al-Atābakī. (1956). *al-Manhal al-Ṣāfī wa al-Muṣtaufā ba'da al-Wāfī*. Ed. Aḥmad Yūsuf Najātī, Kaherah: Maktabah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

Ikmalhisam Daroji dan Hilezan Zainal. (2014). *Kesihatan Diri dan Kecergasan*. Selangor: Penerbitan Multimedia Sdn. Bhd.

Imam Ahmad Ibnu Nizar. (2013). *Buku Lengkap Kesihatan Harian: Pengenalan Penyebab Ragam Penyakit dan Terapinya*. Terj. Norsheilla Mohd. Yusof. Selangor: Ar-Risalah Product Sdn. Bhd.

Iskandar bin Zulkarnain. (2007). *Metodologi Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Kitāb al-Amthāl fī al-Qur'ān (Perumpamaan di dalam al-Qur'an)*. Disertasi Sarjana. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Jalāl Abū al-Rub (pntrj). (1999). *Healing with the Madicine of the Prophet*. Riyādh: Darussalam Publishers and Distributors.

University of Malaya

Jalaludin al-Suyuti, Muhammad Ibrahim Salim. (2015). *al-Quran sang Penyembuh: Terapi Melalui Keagungan Ayat-Ayat Suci al-Quran*. Cilangkap, Depok. Jawa Barat: Keira Publishing.

Joni Tamkin. (2007). *Pemikiran Ekonomi Ibn Qayyim al-Jawziyyah*. Jurnal Usuluddin. 25 (1): 71-96.

Jubrān Mas'ūd. (1986). *al-Rā'id: Mu^c^jam al-Lughawī 'Aṣrī*. Ed. Ke-5. Beirut: Dār al-'Ilm lī al-Malāyīn.

Judith Swarth. (2004). *Stress and Nutrition*. Terj. Dr. Irwan. Jakarta: PT. Bumi Aksara.

Kaadan dan Shāyib, (t.th), dalam sebuah artikel yang diterbitkan secara atas talian oleh International Siciety for The History of Islamic Medicine (ISHIM).

Kaḥḥālah, 'Umar Ridhā. (1957). *Mu'jam al-Mu'allifīn*, Damsyik: al-Maktabah al-'Arabiyyah.

Kamus Dewan. (1994). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kamus Dwi Bahasa. (1998). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kamus *Dwibahasa Bahasa Inggeris-Bahasa Melayu*. (2002). Edi. Ke-2. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kamus *Dwibahasa Oxford Fajar*. (1993). Edi. Ke-8. Shah Alam: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Kamus Jururawat. (1997). cet, ke -17. Shah Alam: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Kathleen Liwijaya Kuntaraf dan Jonathan Kuntaraf. (2000). *Olahraga Sumber Kesihatan*. Jakarta: Indonesia Publishing House.

University of Malaya

Khalid Gadd. (2011). *Ensiklopedia Pengubatan Herba: Terapi Alternatif Kedoktoran Islam*. Terj. Fadzilah binti Mohd Arif. Selangor Darul Ehsan: al Hidayah House of Publishing Sdn Bhd, Batu Caves.

Laith Nasr al-Din Muhammad bin Ahmad bin Ibrāhim al-Samarqandi. (1992). *Tanbih al-Ghāfilin*. Beirut: Dār al-Fikr.

Lexicon Webster Dictionary. (1985).

Lowry, Joseph E. & Stewart, Derin J. Ed. (2009). *Essays in Arabis leterary Biografi: 1350-1850*. Wiebaden: Harrassowitz Verlag.

M. Solohin, Dr. M.Ag. (2004). *Terapi Sufistik: Penyembuhan Penyakit Kejiwaan Perspektif Tasawuf*. Bandung: Penerbit Pustaka Setia.

Maan Z. Madina. (1973). *Arabic-English Dictionary of the Modern Literary Language*. New York: Pocket Books.

Mahir Hasan Mahmud. (2007). *Mukjizat Kedoktoran Nabi*. terjemahan Hamzah Hasan Lc. Jakarta: Qultummedia.

Majdī bin Manṣūr bin Sayyid al-Ṣhūrī. (1995*). Tafsīr al-Imām al-Shāfī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Mana Sikana. (2005). *Teori sastera Kontemporari*. Selangor: Pustaka Karya.

Mannfred Ullmann. (1978). *Islamic Medicine*. Islamic Surveys. No. 11, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Mar'iy bin Yusuf al-Karmi al-Hanbali. (1983). *al-Shahadah al-Zakiyyah fi Thana' al-A'immah 'ala Ibn Taymiyyah*. Taḥqīq: Najm 'Abd al-Raḥman Khalaf. Beirut: Mu'asasah al-Risālah.

University of Malaya

Marks David & Yardley, Lucy. Ed. (2004), Research Methods for Clinical and Health Psychology. Sage. London.

Mas Rahim Salaby, Drs. (2000). *Mengatasi Kegoncangan Jiwa: Perspektif al-Quran dan Sains*. Bandung: Pt. Remaja Rosdakarya.

Moh. Sholeh Imam Musbikin. (2005). *Agama Sebagai Terapi Telaah Menuju Ilmu Kedoktoran Holistik*. Yohyakarta: Pustaka Pelajar.

Mohamad Kamal Abd. Aziz. (1995). *Halal & Haram Dari Pandangan al-Quran dan Sains*. Terj. Daud Mohd Salleh. Johor Bahru: Bismi Publisher.

Mohamed Hatta Shaharom. (2000). *Perubatan – Psikologi – Islam*. Edi. Ke-2. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Hilmi bin Abdullah. (2006). *Tatacara Penjagaan Kesihatan Menurut Ibn Sina*. Kota Bharu: Pustaka Hilmi.

Mohd Rifqi Zainuddin (pntrj). (2006). *Berubat Mengikut Nabi s.a.w. Terapi Alternatif bagi Orang Islam*. Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise.

Mohd Rozani bin Pawan Chek. (2006). *Kuasa Minda Separa Sedar*. Batu Caves Selangor: PTS Professional Publishing Sdn. Bhd.

Mohd. Takiyuddin Hj. Ibrahim. (2000). *Konsep tauhid dan sifat-sifat Allah menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah*. Disertasi Sarjana. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Muhammad Idris ‘Abd al-Ra’ūf al-Marbawī. (1354H). *Qamus Idris al-Marbawī*. (2 juzuk). Jakarta: Syarikat Nūr al-Thaqāfah al-Islāmiyyah.

Muḥammad ‘Alī al-Barr. (1988). *Hal Hunaka Ṭibb Nabawī?*. Jeddah: al-Dār al-Ṣa‘ūdiyyah.

University of Malaya

Muḥammad ‘Alī al-Jūzū. (1983). *Mafhūm al-‘Aql wa al-Qalb fī al-Qurān wa al-Sunnah*. Beirut: Dār al-‘Ilm lī al-Malāyīn.

Muhammad Abdul Latif. (1998). *Gerak Penawar dan Pencegah Penyakit*. Cet. ke-2. Kuala Lumpur: Darul Nu’man.

Muḥammad Abū Zahrah. (t.th). *Ibn Taimiyyah Ḥayātuhu wa ‘Asruhu - Ārā’uhu wa Fiqhuhu*. Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī.

Muḥammad Amīn Farshūh. (1996). *Mawsū‘ah ‘Abāqirah al-Islām: Fī al-‘Ilm wa al-Fikrah wa al-Adāb wa al-Qiyādah*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī.

Muhammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. (1992). *al-Mu‘jam al-Mufahras lī Alfāz al-Qur’ān al-Karīm bī Ḥāshiyah al-Muṣḥaf al-Syarīf*. Beirūt: Dār al-Ma‘rifah.

Muhammad bin Aḥmad al-Qurṭubī. (1945). *al-Jāmi‘ lī Aḥkām al-Qur’ān*. Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

Muhammad bin Ṣu‘ūd. (2001). *Manhaj Tarbiyah Ibnu Qayyim*. Jakarta: Penerbit al-Kautsar.

Muḥammad Ḥusnī al-Zayn. (1979). *Manṭiq Ibn Taimiyyah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.

Muhammad Khalaf Yusuf. (2007). *al-Syifaa Ubat Penyejuk Jiwa*. Kuala Lumpur: Jasmine Enterprise.

Muhammad Salim Khan. (2008). *Islamic Medicine*. Boston and Henlet: Routledge & Kegan Paul, London.

Mukhlas Asy-Syarkani al-Falahi. (2013). *Allah Doktorku: Wahyu Ubat Penyakit*. Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn. Bhd.

University of Malaya

Muslim, Abū al-Ḥajjaj al-Qusyairī al-Naysāburī. (T.th.). *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār al-Fikr.

Mustamir Pedak. (2011). *Terapi Ibadah: Pengobatan Berbagai Penyakit Dengan Rukun Islam*. Semarang: Dahara Prize.

Najātī, Muḥammad ‘Uthmān. (1993). *al-Dirāsat al-Nafsāniyya ‘ind al-Ulamā’ al-Muslimīn*. Kaherah: Dār al-Shurūq.

Nakosteen, Mehdi. (1964). *History of Islamic Origins of Western Education*. University of Colorado: Colorado Press.

Newton, K. M. (1990). *Interpreting the Text: A Critical Introduction to the Theory and Practice of Literary Interpretation*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Nor Hasanuddin. (2009). *Ruqyah Syar‘iyyah: Himpunan Doa-Doa Ma’thur Untuk Mengubati Guna-Guna, Sihir, Kerasukan Iblis dan Syaitan*. Kuala Lumpur: al-Hidayah Publication.

Nurazmallail bin Marni. (2012). *Epistemologi Perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam al-Ṭibb al-Nabawī*. Tesis Doktor Falsafah. Selangor: Universiti Putra Malaysia, Serdang.

Nurdeng Deuraseh. (2009). *Preservation of Health in Islamic Law*. International Islamic University Malaysia, IIUM Press.

Ong Hean Chooi. (2006). *Tumbuhan Liar: Khasiat Ubatan dan Kegunaan Lain*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd.

Osman Bakar. (2008). *Tauhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*. Ed. 2. Kuala Lumpur: Arah Publications.

University of Malaya

Palmer, Richard, E. (1977). *Hermeneutics*. Cet. ke-4. Evanston: Northwestern University Press.

Panduan perubatan Nabi: Ibn Qayyim al-Jauziyyah. (2002). Edisi 1. Terj. Dr. Agil Husin al-Munawwar dan Dr. Abd Rahman Umar. Percetakan Zafar.

Penelope Johnstone. (1998). *Medicine of the Prophet*. Cambridge: The Islamic Texts Society.

Poole, Stanley-Lane. (1969). The *Mohammadan Dynasties*. Karachi: PAK Publishers Limited.

Pormann P. E & Savage-Smith, Emilie. (2007). *Medieval Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.

Prof. Abdul Basit Muhammad al-Sayyid. (2013). *Cara Nabi s.a.w. Berubat & Mencegah Penyakit*. Selangor: Berlian Publications Sdn. Bhd.

Prof. Dr. H. Dadang Hawari, Psikiater. (Mac 2005). Makalah Doa *dan Zikir Sebagai Ubat (Prayer as Medicine)*. Seminar Islamic Psycology Fair. Auditorium Universitas Indonesia dengan tema: Menyongsong Lahirnya Psikoterapi Islam.

Puteh bin Hj. Ishak. (1988). *Pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyyah Mengenai Pendidikan Kerohanian.* Tesis Sarjana Pengajian Islam. Bangi, Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. Terj. Bahasa Indonesia. (1998). *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*. Bandung: Pustaka Mizan.

Ramli Awang, Zulkiflee Haron dan Mohd Nasir Ripin. (2012). *Sains Tamadun Islam*, Skudai Johor: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.

University of Malaya

Ramli Awang. (1997). *Tasawwur Rabbani Menurut Al-Qur'an dan al-Sunnah*. Kuala Lumpur: al-Hidayah Publisher.

Ricoeur, Paul. (1981). *Hermeneutics and the Human Science*. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge.

Roberts, Carl. W. (1997). *Teks Analysis for the Social Sciences*. London & New York: Taylor & Francis Group.

Rozali Muhammad Isa. (1996). *al-Tibb al-Nabawiyy panduan rawatan perubatan berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah li Ibni al-Qayyim al-Jauziyyah.* Edi. 1. Selangor: Thinker Library.

Rozali Muhammad Isa. (2002). *al-Tibb al-Nabawiy Panduan Rawatan Perubatan Berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah lī Ibn Qayyim al-Jawziyyah*. Kuala Lumpur: Percetakan Zafar Sdn. Bhd.

Sa'īd al-Andalūsī, Abū al-Qāsim Ṣā'id bin Aḥmad Ṣā'id al-Andalūsī. (1912). *Ṭabaqāt al-Umam*. Beirut: Edi. P. Louis Cheikho s.j. Impremerie Catholique.

Sa'īd al-Laḥḥām. (1991). *al-Tadāwī bī al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī.

Sa'īd Ḥawwā. (1977). *al Islām*. Kaherah: Maktabah wahbah.

Sachiko Murata. (1992). *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*. USA: State University of New York.

Sagiran. (2007). *Mukjizat gerakan Solat*. Jakarta: Qultum Media.

Ṣāliḥ Aḥmad al-Shāmi. (penyl). (2001). *Ṭibb al-Qulūb lī al-Imām Ibn Qayyim al-Jawziyyah*. Dimashq: Dār al-Qalam.

University of Malaya

Sayyid Abī al-Ṭayyib Ṣādiq bin Ḥasan bin Abṭ Lutf Allāh al-Qunūjī. (1963). *al-Taj al-Mukallaf*. al-Maṭba'ah al-Hidāyah al-'Arabiyyah.

Siddiqui, Abdul Hameed. (1969). *A Philosophical Interpretation of History*. Revised Edition June. Idara Nashriyat al-Islam.

Siti Fauziah Yusuf. (2011). *Mari Berubat Dengan Tumbuhan Sekeliling Anda*. Batu Caves Selangor: al-Risalah Production Sdn. Bhd.

Sudirman Tebba. (2005). *Sihat Lahir Batin*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Syaikh Gulam Moinuddin. (2000). *The Book of Sufi Healing*. Terj. Ary Rahmat. Jogjakarta: Yayasan Bentang Budaya.

Syed Muhammad Naquib al-Attas, (1980), *The Conceptof Education in Islam: A Framework for an Islamic Fhilosophy of Education*. An address to the Second World Conference on Muslim Education, Islamabad, Pakistan, (1980); Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), second impression, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

Syed Muhammad Naquib Al-Attas. (2011). *Islam dan Sekularisme*. Terj. Khalif Muammar, Bandung: Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Insan.

Syihab al-Badri Yasin. (2005). *Bekam: Sunnah Nabi & Mukjizat Medis*. Terj. Hawin Murtadlo. Solo: Al-Qowam.

Tamar Jaya bin Nizar. (1999). *Pemikiran Kalam Ibn Qayyim al-Jauziyyah: Suatu Studi Analisis tentang Tuhan, Manusia dan alam Akhirat.* Kajian Peringkat Doktor Falsafah. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.

Taylor, S.J. & Bogdan, R. (1984). Introduction *to Qualitative Research Methods*: *The Search for Meanings*. New York: John Wiley & Sons.

University of Malaya

Teuku Iskandar. (2000). *Kamus Dewan*. Edi Ke-3. Kuala Lumpur: Dewan bahasa dan Pustaka.

The Encyclopaedia of Islam. (1991). New Edition. E.J. Brill, Leiden dan Levey, M, (1973), Early Arabic Pharmacology, An Introduction Based on Ancient and Medieval Sources. Leiden: E.J. Brill.

Times Lingua English Dictionary. (1992). Singapore: Times Publishing Limited.

Ullman, Manfred. (2007). Islamic Medicine, Islamic Surveys. No. 11. Edinburgh: University Press Ltd.

Veikko Anttonen, manakala Iikka Pyysiainen pula bertindak sebagai editor, *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* (Ogos, 2002).

Wan Mohd Nor Wan Daud. (1997). Cet. Ke-3. *Penjelasan Budaya Ilmu*. Kuala lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Webster's New Explorer Desk Encyclopedia. (2003). Federal Street Press, a division of Merriam- Webster. Incorporeted. Springfield.

Yusrī al-Sayyid Muḥammad. (2003). *al-Bada'i fi 'Ulum al-Qur'an li al-Imam Ibn Qayyim*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Yūsuf al-Qaradawi. (t.th). *al-Imān wa al-Ḥayāt.* Beirut: Dār al-Ma'rifah & Dār al-Bayḍā'.

Zakiah D. (1992). *Doa Menunjang Semangat Hidup*. Jakarta: Yayasan Pendidikan Islam Ruhama.

University of Malaya

Jurnal, Artikel dan Internet:

Belief and beyond: Religious categorization of reality (Religionsvetenskapliga skrifter), (1996); *Beyond language and reason: Mysticism in Indian Buddhism* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae), (1993); *Pre-retirement Training/Education: Are We Leading or Following*?, (Mar 1986).

Cook, Michael. (1992). *On the origins of Wahhabism*. Journal of the Royal Asiatic Siciety. Siri ke-3. 2 (2).

Ilkka Pyysiainen, Prof, *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas* (April 27, 2009); *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion* (Ogos 2003). http://fi.wikipedia.org/wiki/Ilkka_Pyysi%C3%A4inen. Capaian pada 3/6/2012.

Krawietz, Birgit. (2006). *Ibn Qayyim al-Jawziyyah*: *his life and works*. Mamlūk Studies Review. 10 (2). hlm. 20, 58-59.

Laporan The New York Times oleh Daniel Goleman yang telah diterbitkan pada 10 September, (1991), berjudul: "*Therapist See Religion as Aid, Not Illusion*" dalam http://www.nytimes.com/1991/09/10/science/therapist-see-religion-as-aid-not illusion.html. Capaian pada 13/4/2012.

Laporan yang dibuat oleh *The Christian Post*. Tuesday, February 09, 2010 berjudul "*Psychologist Explore Religion, Moral Link.*"

Malik Badri. (1998). Abū Zayd al-Balkhī: a genius whose psychiatric contributions needed more than ten centuries to be appreciated, *Malaysian Journal of Psychiatry*. 6(2): 48-53.

Nurdeen Deuraseh. "The emergence and objective of Islamic medicine." dalam *al-Shajarah*, vol. 9, no. 1, (2004): 95-121 dan "Physical medicine and spiritual

medicine in Islam: an interweaving" dalam *The Yale Journal for Humanities in Medicine*. 19 Januari 2007 di alamat http:yjhm. Yale.edu/essays/ ndeuraseh3.htm. Capaian pada 28/5/2012.

Zulkiflee Haron. *Imam Ibn Qayyim (691-751H/1292-1350M): Sorotan Terapi Ruqyah Dalam Pemikiran Perubatan*. Jurnal Usuluddin. Bil. 32 Disember 2010: 19-50. Universiti Malaya: Akademi Pengajian Islam.

_____ *Sains Perubatan dan Kesihatan Dalam Terapi al-Shifā' Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691-751h/1292-1350m).* no.1, (Sept. 2015): 161-184 dalam Proceeding of International Seminar On Islam, Science and Civilization: Prospect And Challenge For Humanity. Semarang, Jawa Tengah, Indonesia: IAIN Walisongo.

_____ *Konsep al-Shifā' Dalam al-Quran: Kajian Terapi Ibn Qayyim al-Jawziyyah.* Kertas kerja Seminar Calon Doktor Falsafah. (2008). Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Jabatan al-Quran dan Hadis.

_____ Penulisan bersama, (2012), *Fiqh Sains dan Teknologi: Dasar dan halatuju*, Penerbit UTM Press, Skudai,

http://en.wikipedia.org/wiki/Abū al-Faraj_Ibn_al-Jawzi. Capaian pada 31/5/2012.

http://en.wikipedia.org/wiki/Marc_Hauser. Capaian pada 3/6/2012.

http://www.christianpost.com/news/psychologist-explore-religion-morality-link-43684/. Capaian pada 13/4/2012.

http://dharma-haven.org/tibetan/tibetan-art-of-healing.htm, capaian pada 28/5/2012.

http://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_al-Jawzi. Capaian pada 31/5/2012.

http://www.iranicaonline.org/articles/jalinus, capaian pada 8/5/2012.

University of Malaya

http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0048721X03000939#VT1. Capaian pada 3/6/2012.

http://www.umm.edu/altmed/articles/ayurveda-000348.htm#ixzz1w9achTkb. Capaian pada 28/5/2012.

http://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_al-Baitar. Capaian pada 17/5/2012).

http://content.usatoday.com/communities/sciencefair/post/2010/02/620010081/1.Capaian pada 3/6/2012.

http://id.wikipedia.org/wiki/Hippokrates, dengan sedikit ubah suai, capaian pada 8/5/2012.

http://www.historylearningsite.co.uk/history_of_medicine.htm, capaian pada 21/5/2012.

University of Malaya

SENARAI LAMPIRAN

LAMPIRAN A

Jadual 1: Senarai Kandungan Kitab *Zād al-Ma'ād fī Hady Khair al-'Ibād* Jilid ke - (4)

Bil	Isi Kandungan	Bil fsl	m/s
BAB I	**PENDAHULUAN**		
	Definisi dan pembahagian penyakit (*marad al-qulūb wa al-abdān*)	fsl 1	5
	Penyakit fizikal (*marad al-abdān*) dan *qawāid al-uṣūl al-thalāthah*	fsl 2	6-8
	Jenis dan keadaan penyakit fizikal	fsl 3	8-10
	Petunjuk Nabi s.a.w. tentang ubatan bukan sebatian (*al-mufrad*), pemakanan (*al-ghidhā'*) dan berpantang (*al-himyah*) serta perbandingan perubatan para doktor dengan pengubatan wahyu	fsl 4	10-12
	Anjuran berubat dan sebab penyakit dan kesembuhan (*ithbāt al-asbāb wa al-musabbabāt*)	fsl 5	13-17
	Petunjuk Nabi s.a.w. menjaga sistem pengkhadaman, keperluan dan peraturan makan dan minum	fsl 6	17-23
BAB II	**TERAPI RAWATAN DAN UBATAN**		
	Klasifikasi rawatan dan ubatan (*ilāj wa al-adwiyah al-tabi^{c}iyyah wa al-ilāhiyyah wa al-murakkab min al-amrain*)	fsl 6	24
	Rawatan dan ubatan tabii (*ilāj wa al-adwiyah al-tabi^{c}iyyah*)- Petunjuk Nabi s.a.w. merawat penyakit demam (*al-hummā*)	fsl 7	25-32
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat penyakit perut memulas/uluran (*istitlāq al-batn*) dan fsl - kelebihan madu	fsl 8	33-36
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat dan mencegah penyakit atau wabak taun (*al-tā^{c}un*) dan fsl-kaedah pencegahan	fsl 9	37-45
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat penyakit radang usus (*al-istisqā'*) dan hukum daripada kisah minum susu dan kencing unta	fsl 10	46-
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat luka (*al-jarh*)	fsl 11	49-50
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat dengan madu (*al-^{c}asal*), kaedah berbekam (*al-hijāmah*) dan besi panas (*al-kayy*); fsl-anjuran berbekam, fsl-manfaat berbekam dan *al-fasd*, fsl- berbekam (*^{c}alā nuqrah al-qafā*/ *al-qamahduwah*, fsl- titik-titik berbekam dan manfaatnya	fsl 12	50-58
	Petunjuk Nabi s.a.w. tentang waktu berbekam (*awqāt al-hijāmah*); fsl-memilih hari berbekam, fsl- berbekam ketika puasa dan haji	fsl 13	58-63

University of Malaya

	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat dengan kaedah memutus urat (*qat^{c}u al-^{c}uruq*) dan besi panas (*al-kayy*)	fsl 14	63-66
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat penyakit ayan/sawan/gila/kesurupan (*al-sar^{c}*); fsl- *sar^{c} al-akhlat*	fsl 15	66-71
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat sejenis penyakit tulang (*irqun nasā*)	fsl 16	71-73
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat peyakit sembelit	fsl 17	73-76
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat penyakit kudis (*hikatu al-jism*) dan serangan kutu (*al-qaml*); keharusan pesakit memakai kain sutera (*rukhsah lubs al-harir)*	fsl 18	76-81
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat penyakit radang pinggang (*dhāt al-janb*)	fsl 19	81-84
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat sakit kepala (*al-sudā^{c}*) dan migrain (*al-shaqiqah*),; fsl- sebab-sebab sakit kepala dan migrain dan fsl- terapi menggunakan inai (*al-hinā*)	fsl 20	84-90
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat dengan kaedah tidak memberi suatu makanan dan minuman yang tidak disukai oleh pesakit (tiada selera)	fsl 21	90-94
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat sejenis penyakit kerongkong atau di bahagian telinga dan leher (*al-^{c}udhrah*) dengan titisan ubat melalui hidung	fsl 22	94-96
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat penyakit hepatitis (*al-maf'ūd*)	fsl 23	96-101
	Petunjuk Nabi s.a.w. mencegah bahaya makanan dan buah-buahan, kaedah menghindarinya dan menambahkan khasiatnya	fsl 24	102-104
	Petunjuk Nabi s.a.w. tentang kaedah pencegahan (*al-himyah*)	fsl 25	103-106
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat sakit mata dengan beristirehat, berpantang dan meninggalkan aktiviti serta menjauhi perkara yang menyebabkan gejala penyakit mata	fsl 26	107-110
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat kecederaan buah pinggang yang mengakibatkan berlaku kekejangan badan (*al-khadarān al-kuli*)	fsl 27	110
	Petunjuk Nabi s.a.w. penawar minuman dan makanan yang dihinggapi lalat serta kaedah penawar bahaya racun	fsl 28	111-113
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat penyakit jerawat	fsl 29	113-114
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat bengkak dan bisul	fsl 30	114-116
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat penyakit menerusi kaedah dorongan kejiwaan dan membina mental	fsl 31	116-117
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat penyakit fizikal dengan kaedah makanan yang biasa dimakan	fsl 32	117-119
	Petunjuk Nabi s.a.w. tentang kaedah member makanan yang lembut dan biasa dimakan	fsl 33	119-121

University of Malaya

	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat keracunan seperti yang berlaku di Khaibar	fsl 34	121-123
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat gangguan sihir	fsl 35	124-127
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat perut dengan kaedah muntah (*al-qay'*)	fsl 36	128-132
	Petunjuk Nabi s.a.w. memilih rawatan daripada doktor yang lebih mahir	fsl 37	132-135
	Petunjuk Nabi s.a.w. tentang akibat orang yang merawat sedangkan dia tidak mahir tentang perubatan	fsl 38	135-146
	Petunjuk Nabi s.a.w. mencegah penyakit menular dan anjuran agar orang sihat menjauhinya	fsl 39	147-154
	Petunjuk Nabi s.a.w. larangan berubat dengan bahan yang diharamkan	fsl 40	154-158
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat kepala yang berkutu	fsl 41	158-162
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat pesakit yang terkena pandangan hasad (*^{c}ayn al-hāsid*)	fsl 42	162-174
	Petunjuk Nabi s.a.w. tentang *ruqyah ilāhiyyah* sebagai terapi dan rawatan yang umum bagi segala penyakit	fsl 43	174-175
	Petunjuk Nabi s.a.w. rawatan ruqyah dengan membaca al-fatihah untuk merawat gigitan binatang berbisa	fsl 44	176-180
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat sengatan kala jengking dengan ruqyah	fsl 45	180-184
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat penyakit semut (*al –namlah*) dengan ruqyah	fsl 46	184-185
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat bisa terkena patukan ular dengan ruqyah	fsl 47	185
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat kudis atau luka dengan ruqyah	fsl 48	186
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat rasa sakit dengan ruqyah	fsl 49	-187
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat kegelisahan dan kesedihan orang yang ditimpa musibah	fsl 50	188-196
	Petunjuk Nabi s.a.w. tentang rawatan mengatasi susah hati (*al-karb*), kebimbangan (*al-hamm*), dukacita (*al-ghamm*) dan kesedihan (*al-huzn*); fsl- kesan dan pengaruh terapi rohani merawat penyakit ini (hlm. 2001-2011)	fsl 51	196-211
	Petunjuk Nabi s.a.w. merawat perasaan takut (*al- faza^{c}*) dan gelisah susah tidur (*al-araq al-māni^{c} min al-naum*)	fsl 52	211-212
	Petunjuk Nabi s.a.w. ketika menghadapi kebakaran dan memadamkannya	fsl 53	212-213

University of Malaya

BAB III	PENJAGAAN KESIHATAN (*HIFZ AL-SIḤḤAH*)		
	Panduan Nabi s.a.w. tentang aspek penjagaan kesihatan; fsl- tentang tatacara dan kebiasaan makan dan minum Rasulullah s.a.w. (hlm.217-220)	fsl 54	213-216
	Panduan Nabi s.a.w. tentang adab dan tatacara dan minum yang menjadi kebiasaannya; fsl- kaedah duduk ketika makan (hlm. 220-222), fsl- kaedah suapan makan (hlm. 2022), fsl-pengurusan makan dan minum yang baik (hlm. 223-224), fsl- pedoman Nabi s.a.w. tentang adab dan tatacara minum (hlm. 224-228), fsl- berdiri dan duduk ketika minum (hlm. 229), fsl- cara bernafas ketika minum dan hikmahnya serta menyebut nama Allah ketika makan dan minum (hlm. 229-232), fsl- keselamatan dan perlindungan terhadap makanan dan minuman (hlm. 232-237)	fsl 55	217-
	Panduan Nabi s.a.w. tentang adab dan tatacara berpakaian	fsl 56	237-238
	Panduan Nabi s.a.w. tentang penjagaan dan penyediaan kediaman yang kondusif	fsl 57	238-239
	Panduan Nabi s.a.w. tentang keteraturan tidur dan berjaga	fsl 58	239-246
	Panduan Nabi s.a.w. tentang riadhah dan berolahraga	fsl 59	246-248
	Panduan Nabi s.a.w. tentang keperluan dalam berumahtangga dan menjaga hubungan kelamin	fsl 60	249-265
	Panduan Nabi s.a.w. merawat penyakit rindu bayangan (*al-^{c}ishq*)	fsl 61	265-278
	Panduan Nabi s.a.w. tentang terapi wangian	fsl 62	278-280
	Panduan Nabi s.a.w. menjaga kesihatan mata	fsl 63	280-282
BAB IV	**UBATAN ASLI DAN MAKANAN TAMBAHAN (*al-adwiyah wa al-aghdiyah al-mufradah*)**		
Huruf	Ubatan Asli dan makanan Tambahan dalam petunjuk Nabi s.a.w. (*al-adwiyah wa al-aghdiyah al-mufradah*) mengikut susunan *hurūf al-hijā'iyyah*	fsl 64	283-405
أ	*1. Ithmid (antimony), 2. Atrujj (sitron), 3. Aruzz (nasi), 4. Arz (cedar of Lebanon/pine), 5. Idhkhir (lemon grass)*		
ب	*1. Bittikh (tembikai), 2. Balkh (kurma muda), 3. Busr (anak kurma), 4. Bayd (telur), 5. Basal (bawang), 6. Bazinjān (terung)*		
ت	*1. Tamr (kurma), 2. Tīn (buah tin), 3. Talbinah (tajin gandum)*		

University of Malaya

ث	*1. Thalj (air batu), 2. Thawm (bawang putih), 3. Tharid (roti gandum dengan daging kuah)*		
ج	*1. Jummar (jantung pokok kurma), 2. Jubn (keju)*		
ح	*1. Ḥinnā' (inai), 2. Ḥabbatus Sawdā' (jintan hitam), 3. Ḥarīr (sutera), 4. Ḥurf (cress/seledri air), 5. Ḥulbah (fenugreek)*		
خ	*1. Khubz (roti), 2. Khall (cuka), 3. Khilāl (thoothpicks)*		
د	*1. Duhn (minyak rambut)*		
ذ	*1. Dharīrah (sweet flag/sejenis minyak wangi), 2. Dhubāb (lalat), 3. Dhahab (emas)*		
ر	*1. Rutab (kurma masak yang belum dijemur), 2. Rayhān daun kemangi/ruku-ruku), 3. Rummān (delima)*		
ز	*1. Zayt (minyak zaitun), 2. Zubd (butter/keju), 3. Zabīb (kismis), 4. Zanjabil (halia)*		
س	*1. Sanā (senna), 2. Safarjal (quince/sejenis jambu batu), 3. Shiwāk (kayu sugi), 4. Samn (minyak samin/minyak haiwan), 5. Samak (ikan), 6. Silq (chard/sayur rebus)*		
ش	*1. Shuniz (jintan hitam), 2. Shubrum (kacang keldai), 3. Sha^{c}ir (gandum), 4. Shawiyy (daging bakar), 5. Shahm (lemak haiwan)*		
ص	*1. Salāt (solat), 2. Sabr (sabar), 3. Sabir (mayonaise), 4. Sawm (puasa)*		
ض	*1. Ḍābb (biawak padang pasir), 2. Ḍifḍa' (katak)*		
ط	*1. Ṭib (minyak wangi), 2. Ṭin (tanah liat), 3. Ṭalh (pisang), 4. Ṭal' (mayang)*		
ع	*1. ^{c}Inab (anggur), 2. ^{c}Asal (madu), 3. ^{c}Ajwah (kurma ^{c}Ajwa), 4. ^{c}Anbar (ikan paus), 5. ^{c}Ūd (kayu cendana), 6. ^{c}Adas (kacang adas)*		
غ	*1. Ghayth (hujan)*		
ف	*1. Fātihat al-Kitāb (Surah al-Fātihah), 2. Fāghiyah (bunga inai), 3. Fiḍḍah (perak)*		
ق	*1. Qurān (al-Quran), 2. Qiṭṭa' (timun), 3. Qusṭ (kayu bahar wangi/cendana laut), 4. Qaṣṣāb al-sukkar (tebu)*		
ك	*1. Kitāb lī al-hummā (azimat untuk demam), 2. Kam'ah (cendawan Truffel), 3. Kabāth (buah pohon araak yang masak), 4. Katm (pohon lada hitam), 5. Karm (pohon anggur), 6. Karafs (celery/daun seledri), 7. Kurrāth (bawang hutan/leek)*		

University of Malaya

ل	*1. Lahm (daging); daging kibasy, daging kambing muda,daging lembu, daging kuda, daging unta, daging biawak padang pasir, daging kijang, daging rusa, daging arnab, daging keldai liar, daging janin ternak, daging dendeng, daging burung, daging duraj, daging puyuh, daging angsa, daging itik, daging ayam belanda, daging camar, daging anak burung bluefish, daging merpati, daging sumana (sejenis ayam belanda), daging belalang 2. Laban (susu); susu kambing, susu kibasy, susu lembu, susu unta 3. Lubān/Olibamun/frankincense*		
م	*1. Mā' (air); air batu dan air embun, air perigi dan air mineral, air zamzam, air sungai Nil, air laut, 2. Misk (kasturi), 3. Marzanjusy (marjoram), 4. Milh (garam)*		
ن	*1. Nakhl (pokok kurma), 2. Narjis (bunga bakung/narciuss), 3. Nūrah (slaked lime), 4. Nabq (rhamnus/zizyphus fruit)*		
ه	*1. Hindibā (chicory/sejenis sayur)*		
و	*1. Wars (Ceylon cornel tree/sejenis bijan), 2. Wasmah (woad)*		
ي	*1. Yaqtīn (gourd/labu manis)*		
	Penutup Bab IV	fsl 65	405-413
BAB V	**PENUTUP**		
	Rumusan (*al-Khulāsah*)	fsl 66	413-415

University of Malaya

LAMPIRAN B

Jadual 2:Klasifikasi jenis terapi rawatan dengan ubatan dan kaedah bersumberkan wahyu yang terkandung di dalamnya pecahan fasal-fasal penyakit Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab perubatannya *Zād al-Ma'ād fī Hady Khair al-'Ibād*, Jilid ke - (4)

Bil	Jenis Ubatan dan Kaedah Rawatan	Fasal	Jumlah Fasal
1.	Terapi rawatan dengan ubatan tabii (*al-'ilāj bi al-adwiyah al-tabi'iyyah*)	Fasal (7 – 41)	35 Fasal
2.	Terapi rawatan dengan kaedah bersumberkan wahyu (*al-'ilāj bi al-adwiyah al-ilāhiyyah*)	Fasal (42 – 44) & Fasal (51 – 54)	7 Fasal
3.	Terapi kombinasi dengan rawatan ubatan tabii dan kaedah bersumberkan wahyu (*al-'ilāj bi al-adwiyah al-tabi'iyyah wa al-ilāhiyyah*)	Fasal (45 – 50)	6 Fasal

University of Malaya

LAMPIRAN (C)

Kaitan Ilmu Perubatan dan Qawaid Fiqhiyyah

Ilmu sains perubatan sentiasa berkembang dan seiringan dengan isu-isu baru yang menimbulkan banyak persoalan sama ada bertepatan atau bercanggah dengan kehendak syariah. Oleh yang demikian selayaknya perlu ada hubungan dan kerjasama dengan pakar perubatan dan pakar bidang fiqh agar satu permasalahan itu dapat diselesaikan dengan baik, selamat dan mendapat keredhaan Allah SWT. Sehubungan dengan ini, Allah SWT berfirman bermaksud: "*Maka tanyalah ahli ilmu sekiranya kamu tidak mengetahui*" (Surah al-Naḥl: 16: 43). Jelas bahawa ilmu Syariah dan ilmu Perubatan diturun dan diilhamkan oleh sumber Maha Agung yang sama, iaitu Allah SWT.

Kekeliruan terhadap Qawaid Fiqhiyyah

Qawaid bermaksud kaedah-kaedah, sebagai satu cabang dalam bidang ilmu syariah. Skop perbahasannya membincangkan hukum syarak secara keseluruhan merangkumi masalah-masalah furu'. Ia bersifat umum atau menyeluruh namun dalam satu-satu kaedah ada masalah yang dikecualikan. Kaedah feqah pula lahir daripada masalah-masalah furu' feqah yang dilihat ada persamaan antara satu sama lain. Ia digunakan oleh ulama atau penuntut ilmu untuk memudahkan hafalan masalah-masalah feqah mengikut kaedah, bukan digunakan oleh mujtahid untuk mengistinbath hukum feqah. Bagi tujuan mengistinbath hukum, perlu kepada penguasaan ilmu usul feqah menerusi media bahasa Arab secara mendalam.

Penjelasan di sini hanya membincangkan kaedah Fiqh, sebaliknya bukan spesifik kepada hukum Fiqh itu sendiri. Namun untuk lebih jelas lagi perlu disertakan juga contoh

University of Malaya

secara spesifik agar terminologinya tiada kekeliruan dengan usul Fiqh sebagai suatu tajuk yang lain. Penjelasan di bawah adalah sekadar panduan;

Usul Fiqh (digunakan untuk mengistinbath hukum) → Hukum Fiqh (melibatkan isu-isu spesifik) → Qawaid Fiqhiyyah (rumusan daripada hukum-hukum fiqh yang sedia ada) Kesimpulannya Usul Fiqh tidak sama dengan Kaedah Fiqh.

Sepuluh (10) kaedah feqah yang boleh digunakan jika menghadapi keraguan terhadap sesuatu hukum dalam perubatan seperti berikut;

Bil.	Kaedah	Maksud
1.	***Al-Umūr bi Maqaāṣidihā***	Segala perkara bergantung pada tujuannya
2.	***Al-YaqIn lā yuzāl bi syakk***	Keyakinan tidak dihilangkan dengan keraguan
3.	***Al-Masyaqqah Tajlibu Taisīr***	Kesukaran mendatangkan kesenangan
4.	***Al-Ḍarar Yuzāl***	Kemudaratan dihapuskan
5.	***Al'ā'ddah muhakkamah***	Adat dijadikan hukum
6.	***Al-Ḍarar lā Yuzāl bi Ḍarar***	Kemudaratan tidak boleh dihilangkan dengan kemudaratan
7.	***Al-Ḍarar Asyaddu Yuzālu bī Ḍarar al-Akhaff***	kemudaratan yang berat dihilangkan dengan kemudaratan yang lebih ringan
8.	***Dar' al-Mafāsid Muqaddam 'alā jalbi al-maṣāliḥ***	Menolak kerosakkan diutamakan dari mengambil kebaikkan
9.	***Al-Ḍarar Yudfa'u bī Qadar al-Imkān***	Kemudaratan dibendung dengan kadar yang dapat
10.	***Al-Wājib lā Yutrak illā lī al-wājib***	Sesuatu yang wajib tidak boleh dihilangkan melainkan dengan yang wajib juga

University of Malaya

Kaedah yang tersebut dapat diklasifikasikan kepada lima (5) yang utama. Bentuknya lebih kurang sama, namun terdapat sedikit perbezaan dan lebih mudah untuk diingati. Terrdapat sedikit perbezaan, namun mencakupi spuluh (10) kaedahnya;

1. Segala perkara bergantung pada niat (1)
2. Kemudaratan hendaklah dihapuskan (4)
    (a) Kemudaratan hendaklah dielakkan setakat mampu (9)
    (b) Kemudaratan yang lebih dasyat hendaklah dielakkan dengan kemudharatan yang lebih ringan (7)
    (c) Hajat (keperluan) diletakkan di posisi kemudharatan(8)
3. Sesuatu yang diyakini tidak harus dihilangkan dengan suatu yang syak (2)
4. Adat dirujuk dalam menentukan hukum (5)
5. Kesukaran mendatangkan kemudahan (3)
    (a) Kemudaratan membawa kepada keharusan perkara-perkara yang diharamkan.(10)
    (b) Sesuatu yang diharuskan kerana darurat, dihadkan sekadar darurat tersebut.(6)

University of Malaya

LAMPIRAN D

FAKULTI DALAMAN DIRI MANUSIA: KEUTAMAAN DAN POTENSINYA

1.0 Pengenalan

Sehubungan dengan metode terapi *al-shifa'* Ibn Qayyim terdapat beberapa asas yang perlu difahami kerana implimentasi kaedahnya lebih menjurus kepada pembangunan fakulti-fakulti dalaman diri manusia. Hal ini perlu kepada kefahaman terhadap konsep asas manusiawi yang terdiri daripada beberapa unsur atau aspek penting sebagai sumber kehidupannya iaitu; roh, akal, nafs, jiwa dan hati. Huraiannya adalah seperti berikut:

2.0 Keunikan penciptaan manusia

Dalam perbincangan berkaitan konsep *al-shifā'* penelitian terhadap manusia dan elemen berkaitan dengannya adalah sangat penting untuk dikaji secara mendalam. Keunikan manusia berbanding ciptaan Allah SWT yang lain di alam semesta ini telah diungkap dalam al-Quran antaranya seperti dalam ayat-ayat berikut:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ , ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ

Maksud: *Sesungguhnya Kami telah ciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya.*[1]

قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ

Maksud: *Allah berfirman: "Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri atau adakah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?".*[2]

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

Maksud: *Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh.*[3]

Berdasarkan kepada ayat-ayat tersebut dapat diperhatikan bahawa manusia adalah ciptaan Allah SWT yang terbaik dan sudah pasti dianugerahkan kekuatan yang

[1] Surah al-Tīn, 95: 4-5.
[2] Surah Ṣād, 38: 75.
[3] Surah al-Ahzāb, 33: 72.

University of Malaya

menjadikannya sebagai makhluk yang istimewa. Seiring dengan keistimewaan tersebut, ciptaannya turut dikombinasikan dengan sifat-sifat yang pada pandangan umum dianggap sebagai keji antaranya sifat zalim dan jahil. Namun, antara rahsia kekuatan manusia sekiranya mampu dikuasai dan menguasainya pasti dapat mengatasi fitrah kekejian tersebut. Menurut pendapat ramai pemikir Muslim menyatakan bahawa hakikat keistimewaan daripada penciptaan manusia adalah rohnya, sementara roh itu sendiri diungkapkan oleh al-Quran sebagai entiti yang hanya diketahui oleh Allah SWT.[4] Demikian pula, al-Quran mengungkapkan bahawa faktor kesempurnaan - kerananya juga bermaksud keistimewaan - manusia terletak pada roh yang ditiupkan Allah SWT kepadanya:

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

Maksudnya: "*Dan mereka bertanya kepadamu tentang al-ruh. Katakanlah: "al-Ruh itu urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan, kecuali sedikit saja"*[5]

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

Maksudnya: "*Dan ketika Aku sempurnakan kejadiannya maka Kutiupkan kepadanya ruh-Ku; karenanya, hendaklah kamu tersungkur bersujud kepadanya.".*[6]

Faktor-faktor kesempurnaan manusia seperti: (1) kejadian manusia dalam bentuk terbaik (*ahsanu taqwim*), (2) dicipta dengan kedua Tangan Allah SWT (*khalaqtu bi yadayya*), sementara makhluk lain hanya dengan perintah "Kun" (jadilah!), (3) dicipta berdasarkan bentuk atau citra Allah SWT (*'alā surati Allāh*), (4) ditiupkannya ruh Allah SWT (*ruhu Allah*) kepadanya, serta (5) manusia merupakan puncak penciptaan dengan kesempurnaan yang semakin meningkat, semuanya itu telah menjadikannya makhluk yang paling refresentatif dan kualitatif memikul tugas sebagai khalifah Allah SWT (*khalifatullah*) dan mewakili Allah SWT dalam bentuk makhluk. Menyandang status

[4] Namun, dapat dirumus berdasarkan *mafhum mukhālafah*nya bahawa hanya manusia - dengan keistimewaan yang dianugerahkan kepadanyanya - berkemampuan memahami Allah SWT. Hal ini boleh dirujuk kepada petunjuk firman Allah SWT yang menjelaskan kefahaman manusia mengenai seluruh nama-nama (*al-asmā' kullaha*) yang diajarkan Allah SWT kepada Adam a.s. ketika proses penyempurnaan ciptaannya selesai dengan ditiupkan roh Allah SWT ke dalam dirinya. Sebahagian ulama tafsir menjelaskan bahawa yang dimaksudkan keseluruhan nama-nama itu adalah keseluruhan nama-nama Allah SWT (*asmā' Allah*), di samping pendapat lain menyatakan bahwa maksud nama-nama itu adalah nama-nama benda di alam semesta.

[5] Surah al-Isrā', 17: 85.

[6] Surahnal-Ḥijr, 15: 72: 29.

University of Malaya

sebagai khalifah Allah SWT bererti bahawa hanya manusia - dengan kualiti-kualiti yang dimilikinya atau dengan kesempurnaannya - yang dapat menguasai alam semesta, menjamin kesejahteraan dan keharmonian sekaligus dalam pengertian sebaliknya, di atas nama manusia juga timbul kekacauan dan huru hara di alam semesta ini.

Peranan utama manusia di alam semesta - eperti yang tersebut di atas - mengandungi pengertian bahawa manusia yang paling berperanan menentukan kesejahteraan dan sebaliknya kekacauan alam semesta. Antara dua situasi ini berlaku dan mempengaruhi keseimbangan alam sangat berkait rapat dengan dunia spiritual yang ada di dalam dirinya. Dunia spiritual manusia mencakupi beberapa fakulti, yang secara struktur melaksanakan fungsi-fungsi aktif-reseptif dalam aras atas-bawah. Semuanya akan berjalan serasi jika strukturnya dapat difahami dengan baik dan dipertahankan sesuai dengan fitrah penciptaannya atau sebaliknya. Pengkaji berpendapat bahawa perbincangan berkaitan fakulti-fakulti yang berada dalam diri manusia sangat perlu dikaji dan diteliti secara mendalam. Hal ini kerana kefahaman yang jelas mengenainya dapat merungkai banyak permasalahan berkaitan usaha manusia dalam proses mencari penyembuhan menangani pelbagai penyakit dewasa ini. Keperluan terhadapnya juga amat berkaitan dan bersesuaian dengan tajuk tesis yang dikaji. Penelitian juga dilakukan berdasarkan hierarki keutamaan fakulti-fakulti spiritual manusia.

2.1 Roh (*al-Ruh*)

Dibandingkan dengan fakulti spiritual yang lain, roh dalam diri manusia dilihat sebagai substans spiritual manusia, bahkan juga sebagai pemangkin hakikat kewujudannya. Bila ditelusuri firman Allah SWT yang merujuk kepada Nabi Adam a.s. dalam sejarah penciptaan manusia, roh merupakan unsur spiritual ilahiah yang ditiupkan ke dalam bentuk lahiriah manusia yang dicipta Allah SWT dari unsur tanah.[7] Oleh yang demikian, berdasarkan simbolik unsur tersebut, keperibadian manusia secara eksistensial terbentuk dari dimensi nilai yang rendah dan gelap dikombinasikan dengan dimensi yang memiliki nilai paling tinggi dan bercahaya. Berdasarkan kedudukan ini, manusia yang mampu membangunkan kekuatan spiritualnya dapat menjangkau cahaya sebenarnya iaitu Allah SWT.

[7] Rujuk kepada kenyataan sebelumnya dalam kajian ini, bahan baku penciptaan fizikal manusia dari unsur tanah dalam lafaz berbeza mengambarkan kejadiaanya melalui pelbagai tahap. Keseluruhannya menjadi simbol kerendahan dan kegelapan; sedangkan dimensi spiritual manusia yang dikaitkankan dengan *rūh ilāhiyyah* merupakan simbol keagungan dan cahaya di dalam dirinya.

University of Malaya

Dalam sebuah hadis Nabi s.a.w. dijelaskan bahawa setelah manusia melalui tahap penciptaan di dalam rahim ibunya, bermula dari setitik air yang hina (*nutfah*), berkembang biak ke peringkat segumpal darah (*'alaqah*), kemudiannya peringkat segumpal daging (*mudhghah*), sampai kepada proses penyempurnaan dengan meniupkan *al-ruh* ke dalam unsur fizikal manusia. Setelah itu, Allah SWT merintahkan untuk menuliskan empat catatannya (*kalimat*), iaitu rezeki, ajal, amal, dan sengsara-bahagianya.[8] Ditiupkannnya roh ke dalam jasad manusia mengandungi pengertian menghidupkan jasad mati manusia, sehingga dengan demikian roh dipandang sebagai substansi yang menghidupkan.[9]

Dari aspek lain, fungsi roh yang tinggi dalam spiritual manusia bersifat aktif dalam hubungannya dengan fakulti-fakulti spiritual lain di bawahnya.[10] Dalam sebuah riwayat, roh yang ditiupkan ke dalam fizikal manusia bermula dari bahagian kepala menuju ke bahagian dada. Dalam dada (*sadr*) ada hati (*qalb*) yang bertindak sebagai pusat spiritual manusia turut memperolehi kehidupan dari roh ini.[11] Sebaliknya, hati harus mencari cahaya yang menghidupkannya dari unsur roh, sebagai lambang reseptivitalnya kepada fakulti yang lebih tinggi. Hal ini beranalogi dengan kenyataan spiritual bahawa wahyu atau al-Quran yang kadangkala disebut sebagai *al-Ruh* di sampaikan oleh Allah SWT melalui *al-Ruh al-Amin* atau *al-Ruh al-Qudus*, menjelaskan bahawa wahyu atau al-Quran

---

[8] Hadis riwayat 'Abdullah Ibn Mas'ūd dipetik dalam *Tafsīr al-Qurṭubiy*, jld. 1, hlm. 194. Dalam al-Quran disebut dengan ditiupkannya roh, manusia menjadi makhluk yang baru (*khalqan akkharan*), atau sebagai manusia utuh (*'an yasīru insānan*), seperti dinyatakan dalam *Tafsīr Ma'āni al-Quran*, jld. 4, hlm. 449. Mufassir berbeza pendapat tentang ditiupkannya roh ini. Ibn 'Abbās menyatakan bahawa Allah SWT meniupkan roh ke dalam fizikal manusia (*nafakha fīhi al-rūḥ*); sedangkan Abī 'Aliyyah menyatakan, Allah SWT menjadikan roh di dalam fizikal manusia (*ja'ala fīhi al-rāl*). Rujuk *Tafsir Ad-Durr al-Manṣūr*, jld. 6, hlm. 91-92; *Tafsir al-Baghawi*y, Juz 3, hlm. 304; dan *Ma'ani al-Quran*, Juz 4, hlm. 448.

[9] *Tafsīr al-Baydhāwi*y, jld. 5, hlm. 54, di sini disebutkan: فإذا سويته عدلت خلقته ونفخت فيه من روحي وأحييته بنفخ الروح ونفخت فيه من روحي النفخ إجراء الريح في الشيء والروح فيه *Tafsīr Qurṭubi*y, jld. 10, hlm. 24 menyatakan antara lain: جسم لطيف أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة في البدن مع ذلك الجسم Kalimah terakhir dari teks ini menyatakan bahawa roh yang ditiupkan ke dalam fizikal manusia berfungsi menghidupkannya. Bandingkan dengan *Tafsīr al-Tibyān fī Tafsīr Gharīb al-Qur'ān*, jld. 1, hlm. 259, yang menyatakan bahawa roh merupakan هي التى تحيا بها الأجسام . Fungsi menghidupkan dari roh selanjutnya membawa erti bahawa cahaya spiritual dari roh memberi kesan menghidupkan spiritual manusia, di samping mengangkat spiritual ke peringkat yang lebih tinggi.

[10] Hubungan aktif-reseptif roh dengan fakulti spiritual di bawahnya ditunjukkan dengan jelas dalam penjelasan Amatullah Armstrong mengenai roh bahawa iasebagai pusat yang di dalamnya manusia tertarik dan kembali kepada sumbernya. *Rūḥ* berusaha menarik hati (*qalb*) kepada Allah SWT sebaliknya, jiwa (*nafs*)—fakulti yang berada di bawahnya—senantiasa berupaya menggelapkan hati. *Rūḥ* manusia adalah dari Allah SWT kerana Allah SWT telah meniupkan *Rūḥ*-Nya ke dalam diri manusia. (Amatullah Armstrong, *Sufi*, hlm. 243-244.

[11] Dalam Tafsir *al-Durr al-Manṣūr*, jld.. 1, hlm. 115 disebutkan … مسنونا فخلق منه آدم بيده ثم مسح على ظهره فقال تبارك الله أحسن الخالقين فتركه أربعين ليلة لا ينفخ فيه الروح ثم نفخ فيه الروح فجرى فيه الروح من رأسه إلى صدره dan kehidupan hati yang bersumber dari roh dikemukakan dalam *Tafsār al-Baydhawi*y, jld. 5, hlm. 137, روحا وسماه لأن القلوب تحيا به

menghidupkan spiritual, atau menghidupkan fakulti-fakulti spiritual yang lain termasuk menghidupkan hati.[12]

Terdapat beberapa ayat dalam al-Quran dicatatkan perkataan *ruh* dengan beberapa variasi.[13] Hal tersebut menyebabkan tafsiran-tafsirannya juga berbagai, seperti frasa *ruhi* yang boleh ditafsirkan sebagai "ruh Allah" atau "roh ciptaan Allah."[14] Selanjutnya bahawa terma ruh dalam firman Allah يلقي الروح من أمره yang juga boleh ditafsirkan dengan wahyu al-Quran atau kenabian (*nubuwwah*).[15] *Ruh* dalam al-Quran terkandung konotasi mulia, agung dan penting. Perkataan ini agak kurang tepat jiga dihubungkan dengan konsep yang berada di sebalik istilah "ruh" dalam bahasa lain yang terkadangkala membawa kepada pengertian kurang baik.

2.2 Akal (*al-'Aql*)

Dalam pemikiran Islam, terma akal banyak dibincangkan mencakupi aspek kajian hukum, teologi dan falsafah, mahupun dalam kajian tasawuf. Dalam kajian hukum Islam, akal berlawanan dengan naqal sebagai sumber atau pembuktian sebuah kebenaran. Menurut ilmu teologi dan falsafah Islam, dalam suatu keadaan akal dikontrakan dengan wahyu

---

[12] Dalam Tafsir *al-Tibyān*, Juz 1, hlm. 259 disebutkan bahawa roh boleh diertikan sebagai *al-wahyu*, *an-nubuwwah*, *al-Quran* dengan argumen: لما فيها من حياة الدين و حياة النفوس و الإرشاد الى أمر الله Bandingkan dengan *Tafsīr al-Tha'labi*y, jld. 4, hlm. 69 menyatakan: كما قال تعالى وروحا من أمرنا وسمي هذا روحا لأنه تحي به الأمم والأزمان كما يحي الجسد بروحه ; dan *Tafsīr al-Baydhāwi*y, jld. 3, hlm. 464.

[13] Menurut Amir al-Najar, *al-'Ilm al-Nafs al-Ṣūfiyyah*, t.th., Dār al-Ma'ārif, Kaherah, terjemahan Indonesia oleh Hasan Abrori, 2000, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, Pustaka Azzam, Jakarta, hlm. 55-56. Jelas beliau bahawa perkataan roh dalam al-Quran ada 25 item dengan beberapa makna seperti unsur roh dalam kejadian manusia atau yang lebih khusus dalam kejadian Nabi Isa; al-Quran, wahyu dan malaikat yang membawanya. Berdasarkan ayat-ayat al-Quran yang dikemukakannya al-Najar menyimpulkan adanya perbezaan terma *rūḥ* dengan *nafs* dalam ungkapan al-Quran. Ini berbeza dengan pendapat yang disebut contohnya, dalam *Tafsir al-Waḥidiy*, Juz. I, hlm. 368, bahwa *al-rūh* sama dengan *al-Nafs* berdasarkan firman Allah: الله يتوفى الأنفس حين موتها

[14] Kalimat *iḍāfiyyah rūḥī* ini, menurut *Tafsīr Qurṭubiy*, jld. 10, hlm. 24, tidak boleh ditafsirkan sebagai roh Allah SWT tetapi sebagai roh ciptaan-Nya. Qurṭubiy dalam hal ini menyatakan: وحقيقته إضافة خلق إلى خالق فالروح خلق من خلقه أضافه إلى نفسه تشريفا وتكريما كقوله أرضي وسمائي وبيتي وناقة الله وشهر الله ومثله وروح منه Di tempat lain dalam tafsir ini disebutkan riwayat Ibn 'Abbas yang menyatakan: أن الروح خلق من خلق الله عز وجل Namun, dalam salah satu riwayat yang dikemukakan oleh *Tafsīr al-Baydhāwiy*, jld. 1, hlm. 299-300, yang mengandungi perbicaraan antara Adam a.s. dan Allah SWT setelah ia melanggar larangan Allah SWT antaranya Adam a.s. bertanya: ألم تنفخ في الروح من روحك , Allah menjawab: بلى, . Riwayat ini menunjukkan bahawa frasa *rūḥī* bererti *rūḥ* Allah ṢWṮ. Pendapat yang sama dikemukakan oleh *Tafsīr al-Baghawiy*, Jjld. 1, hlm. 92, mencatatkan pendapat al-Rabī' dan lainnya yang menafsirkan al-rūh al-Quddūs sebagai: الروح الذى لا نفخ فيه والقدوس هو الله. إضافه إلى نفسه تكريما و تخصيصا كما قال فنفخت فيه من روحنا وروح منه Penjelasan yang lebih baik mengenai persoalan ini diberikan oleh Amatullah Armstrong, *Ṣūfī*, hlm. 244, yang membahagi *al-rūḥ* ini kepadai dua jenis iaitu *al-rah al-Iḍāfi*y dan *al-rūḥ al-Ilāhī*. Pertama adalah "roh yang dinisbahkan" kepada Allah SWT. Dalam hal ini, Allah SWT meniupkan roh-Nya ke dalam manusia. Oleh kerana memiliki status yang bersifat ilahi dan manusiawi maka roh itu disebut *al-rūḍāl-Idhafiy*. Manakala *al-rūḥ al-Ilāhī* adalah "roh" yang tidak diciptakan," yang juga disebut Roh Suci (*al-rūh al-Quddūs*).

[15] *Tafsir al-Tha'alabiy*, jld. 4, hlm. 69.

University of Malaya

sebagai cara memperolehi pengetahuan tentang sesuatu yang benar, termasuk dalam hal pembuktian adanya Tuhan. Dari sudut lain pula, dalam falsafah Islam akal menjadi simbolik bagi wujudnya spiritual yang beremanasi dari Tuhan. Sedangkan dalam kajian tasawuf, sufisme, atau psikologi spiritual, akal dipandang sebagai sebuah fakulti spiritual manusia yang secara relatif kedudukannya beranalogi dengan kedudukan akal dalam kosmologi spiritual.

Dari segi bahasa kata *'aql* berarti "ikatan, batasan, atau menahan," dan juga diertikan sebagai daya berfikir atau akal pikiran.[16] Sedangkan dari sudut pandangan tasawuf, definisinya menurut Amatullah Armstrong cukup memadai untuk perbahasan lebih lanjut iaitu: *Al-'Aql* adalah intelek atau fakulti penalaran. Kata *'aql* berasal dari *'iqal* yang bererti "belenggu". Akal membelenggu dan mencengkam manusia dan menghalangi dirinya mencapai tahap-tahap akhir menempuh ke peringkat menuju Allah SWT (*mi'raj*). Di peringkat tinggi menuju Allah SWT (*mi'raj*) ini, terdapat suatu tempat yang disebut dengan "Pohon Teratai di Batas Terjauh" (*Sidrat al-Muntaha*) yang menunjukkan "tempat" akal (belenggu) harus ditinggalkan. Dari tempat ini, bagi yang nenempuh jalan spiritual (*sālik*) meneruskan perjalanan dengan cinta *('isyq*), kerinduan (*syawq*) dan ketakjuban (*hayrah*). Pada waktu mi'raj Nabi Muhammad s.a.w.. , di *sidrat al-muntaha* inilah sahabatnya, Malaikat Jibril berhenti kerana bimbang dan takut hancur dan musnah. Kedudukan kebimbangan dan ketakutan adalah kedudukan tertinggi yang boleh dicapai oleh akal.[17]

Ada tiga hal yang penting dicatat dari definisi di atas, iaitu: *pertama*, akal sebagai fakulti spiritual manusia - iaitu fakulti penalaran -; *kedua*, dalam kerangka pendekatan diri kepada Allah SWT, akal dibezakan dengan cinta, kerinduan, dan ketakjuban. Akal dipandang tidak mampu membawa seseorang untuk sampai ke taraf terdekat dengan Allah SWT; dan *ketiga*, berbeza dengan karakteristik pembahasan terdahulu mengenai *al-ruh*, iaitu Malaikat Jibril a.s. disimbolkan dengan *al-Ruh*. Menurut definisi ini - dilihat lebih mengambil jalan pemikiran falsafah - memandang Malaikat Jibril a.s. sebagai simbol akal, sebagaimana dalam falsafah Islam Malaikat Jibril dikenali sebagai Akal Kesepuluh atau Akal Aktual iaitu akal yang paling dekat dengan dunia atau dengan kehidupan manusia.

---

[16] Adib Bisri dan Munawwir A. Fatah, 1999, *Kamus al-Bisri: Indonesia-Arab, Arab-Indonesia* (Pustaka Progresif, Surabaya, hlm. 512-513.
[17] Amatullah Armstrong, *Sufi*, hlm. 32.

University of Malaya

Memperhatikan pengertian bahawa akal tidak dapat menghantar manusia ke taraf terdekat dengan Allah SWT, tentunya tidak dapat diterima oleh kalangan rasionalisme yang berpegang teguh kepada keyakinan bahawa akal merupakan fakulti spiritual yang paling tinggi di samping paling dihargai dari sudut pandang agama. Ini adalah kerana akal digunakan sebagai alat untuk menemukan atau sekurang-kurangnya untuk membuktikan kebenaran. Kecenderungan sebegini adalah sah dari sudut pandang rasional. Namun, dari sudut pandang spiritual, bukti bahawa akal tidak dapat menghantar seseorang untuk mencapai taraf terdekat dengan Allah SWT juga dapat dibuktikan kebenarannya. Oleh itu, bertitik tolak dari definisi *'aql*, misalnya menurut al-Shāfi'iy dan Abu 'Abdillah dari Mujāhid bahawa akal adalah alat untuk membezakan baik-buruk, benar-salah (*al-'aql ālāt al-tamyiz*), atau definisi Abu al-'Abbās al-Qalansi bahawa akal adalah kekuatan untuk membezakan (*al-'aql quwwat al-tamyiz*) baik-buruk, benar-salah, dan sebagainya.[18] Juga dapat diambil pendapat bahawa akal adalah sesuatu yang dengannya diketahui yang benar (*al-haq*) dari yang salah (*al-batil*).[19] Berdasarkan kepada definisi-definisi tersebut, dapat perhatikan bahawa dalam akal masih terkandung dualiti, meskipun hanya sebagai dualiti konseptual. Dalam pandangan spiritual, seseorang yang ingin *taqarrub* kepada Allah SWT Dhat Yang Maha Esa, ia harus meninggalkan multiplisiti dan dualiti, seterusnya memusatkan diri, iaitu dengan memandang bahawa semuanya satu dan berasal dari Yang Maha Esa.

Al-Quran mahupun hadis menggunakan istilah *'aql* ini untuk menyampaikan pengertian tertentu. Kekata yang berakar pada *'aql* dalam al-Quran berjumlah 49 perkataan. Ia selalu ditampilkan dalam bentuk verbal. Kebanyakkannya sesuatu yang dalam bentuk verbal itu memiliki rahsia tertentu. Sebagai contoh, bahawa akal itu tidak boleh berhenti bekerja untuk menjamin dinamika dan kelangsungan kehidupan manusia,

---

[18] Disebutkan dalam *Tafsīr al-Qurṭubi*y, jld 1, hlm. 371. Disebutkan juga definisi *'aql* menurut al-Qāḍī Abū Bakr, hlm. 370 - yang tentunya dari perspektif hukum syari'ah - iaitu: العقل هو العلم؛ العقل علوم ضرورية بوجوب الواجبات وجواز الجوائز وإستحالة المستحيلات , yang juga mencerminkan semangat dualisme. Jika ini adalah dari sudut pandang syariah, maka benar bahawa dalam perspektif sufistik, seseorang pencari seharusnya meninggalkan - sebahagiannya mempertahankan pengertian tetap menjadikannya asas – syariat untuk menuju hakikat. Syariat mengandungi keragaman dan sebagaimana dinyatakan dalam al-Quran syariat umat manusia berbeza-beza; namun hakikat tetap satu. Dalam pembahasan lebih lanjut, memperlihatkan bahawa Qurṭubiy terlalu berpandangan literal ketika mempersoalkan akal disebut sebagai alat (*alat*) atau kekuatan (*quwwah*), kerana menurutnya akal dan alat atau kekuatan adalah dua hal yang berbeza. Di antara argumen yang disebutkannya adalah: فإن الآلة إنما تستعمل فى الآلة المثبتة واستعمالها فى الأعراض مجاز وكذالك ممن قال إنه قوة فإنه لا يعقل من القوة الا الإرادة. والقلانسي أطلق ما أطلقه توسعا فى العبارات وكذالك المحاسبي والعقل ليس بصورة ولا نور ولكن تستفاد به الأنوار والبصائر. hlm. 371.

[19] *Tafsir al-Wāḥidī*, jld. 2, hlm. 836, mengungkapkan pendapat ini untuk menafsirkan frasa firman Allah بل أكثرهم لايعقلون

sekurang-kurangnya dinamika kehidupan spiritualnya. Akal dalam dunia spiritual (makrokosmos), dalam falsafah Islam menjadi simbol malaikat atau jiwa-jiwa universal, misalnya, tidak boleh berhenti bekerja, untuk menjamin pemeliharaan Allah SWT yang terus menerus terhadap alam semesta. Demikian juga, dalam kehidupan spiritual manusia (mikrokosmos), aktiviti fakulti akal ini haruslah bersifat terus menerus, atau bersifat imperatif yang seharusnya tetap berfungsi. Sebuah hadis Nabi s.a.w. yang menunjukkan pentingnya akal ini dalam keberagamaan, iaitu "Agama *al-din* itu adalah akal *al-'aql*; tidak ada agama bagi orang yang tidak memiliki akal."[20] Juga beberapa hadis riwayat Tirmidhi, Abu Nu'aim dan Ibn Mihbar, iaitu: "Allah SWT tidak menciptakan makhluk yang lebih mulia daripada *'aql*." "Apabila manusia mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan berbagai kebaikan (*al-birr*), maka dekatkanlah dirimu dengan akalmu." Dalam riwayat terakhir diriwayatkan bahawa 'Umar, Ubay bin Ka'ab dan Abu Hurairah bertanya kepada Rasulullah s.a.w. mengenai orang yang paling berilmu, paling berkualiti dalam pengabdiannya dan paling utama. Nabi s.a.w. menjawab: "orang yang berakal."[21] Selain hadis-hadis di atas, ada juga hadis yang biasanya dipegang oleh para failasuf, yang secara jelas menonjolkan pengertian kosmologinya, iaitu hadis yang menyatakan akal sebagai makhluk yang pertama kali diciptakan Allah.[22]

Banyak ilmuan menekankan akal sebagai alat untuk memperolehi kebijaksanaan (*wisdom*) atau hikmah.[23] Pandangan ini seiring dengan pandangan ramai ulama yang

---

[20] Riwayat lain yang menekankan peranan akal dalam keberagamaan seseorang, antaranya adalah hadis riwayat Abu Sa'īd al-Khudhriy di mana Rasulullah s.a.w. menyatakan: قسم الله العقل على ثلاثة أجزاء فمن كن فيه فهو العاقل ومن لم يكن فيه فلا عقل له حسن المعرفة بالله وحسن الطاعة لله وحسن الصبر لله (Tafsir *al-Durr al-Manṣūr*, jld. 1, hlm. 373; Cf. *Nur al-Usul fi Ahadis al-Rasul*, jld. 2, hlm. 359; *Fatḥ al-Bārī*, jld. 4, hlm. 43. Hadis-hadis lain yang seperti ini terdapat dalam banyak kitab hadis. Aantaranya kitab *Zawā'id al-Hayshami (Musnad al-Haris)*, jld. 2, hlm 805-807, hadis no. 822, 823, 824, 825, 806, 808,dan 809. Dinyatakan contohnya sabda Rasulullah s.a.w.: يحاسب الناس يوم القيامة على قدر عقولهم؛ عن عائشة قالت يا رسول الله بأى شيء يتفضل الناس فى الدنيا قال بالعقل، قلت ففى الآخرة قال بالعقل فقالت عائشة إنما يجزون بأعمالهم قال وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم الله من العقل فبقدر ما أعطوا من العقل كانت أعمالهم بقدر ما عملوا يجزون. Hadis-hadis no. 824 dan 825 tidak dinukilkan di sini meskipun penting kerana matannya yang agak panjang.

[21] Yunasril Ali, *Jalan*, hlm. 86

[22] Sachiko Murata, *The Tao*, hlm. 34. Dalam pemikiran falsafah Islam, akal sebagai wujud kedua, setelah Wujud Pertama Allah SWT, sangat jelas dalam banyak pandangan di kalangan ahli falsafah Islam. Sehubungan dengan ini dapat dilihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), juga Ian Richard Netton, *Allah Trancendent*: *Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmologi* (England: Curzon Press, 1989).

[23] *Al-hikmah* dalam Surah al Baqarah, 2:269 memiliki pengertian sebagai kebaikan yang banyak (*khayr-an kathīran*). Dengan demikian, *al-hikmah* dapat merupakan simpulan atau kumpulan kebaikan. Dari sudut pandang yang lain, ia merupakan esensi atau prinsip hidup dari tiap sesuatu yang dapat dicapai oleh mereka yang memiliki *al-lubb*, iaitu pemikiran akal yang cerdas dan mendalam, yang dalam istilah *Tafsir Jalalain*, *ulū al-albāb* adalah *aṣhāb al-'uqūl*, *Tafsīr al-Nasafī*, jld. 1, hlm. 88, mentafsirkan *ulū al-albāb* sebagai *dhawī al-'aql*; juga *Tafsir al-Tha'alabī*, jld. 1, hlm. 91. Melalui perolehan hikmah, bererti seseorang memiliki pengetahuan yang banyak dan bererti (*meaningful*), misalnya pengetahuan yang membawa kepada

University of Malaya

menghubungkan akal (*al-'aql*) dengan hikmah (*al-hikmah*), misalnya pendapat Mujāhid bahawa *al-hikmah* adalah akal, pemahaman (*al-fiqh*) dan kebenaran dalam bicara (*al-thawab fi al-kalam*), yang bukan termasuk kualiti kenabian (*min ghayr al-nubuwwah*). Demikian juga pendapat Zayd Ibn Aslām bahawa *al-hikmah* sebagai akal dalam agama Allah SWT. [24]

Seorang mufassir terkemuka, 'Abdullāh Yusuf 'Ali dengan berpandukan ayat dalam surah al-Hajj, 22: 46, menghubungkan hati dengan fikiran (kerja akal). Akal dalam erti inteligensi merupakan salah satu fungsi hati (*qalb*).[25] Dengan mengembangkan akal dan keterampilan, manusia dapat mencipta peradaban material yang mengagumkan; namun, dalam proses perkembangan itu manusia tidak boleh mengabaikan persoalan moral kerana kemajuan peradaban material itu tidak akan dapat menyelamatkan masyarakat dari hukuman Allah SWT.[26] Namun di sisi lain, menurut Yusuf 'Ali, salah satu dari tiga faktor yang menjerumuskan manusia kepada kesesatan adalah kesalahan inteligensi (*the defect of intelligence*) atau kelalaian (*carelesness*). Faktor lain adalah kerana pengaruh kejahatan

---

kebahagiaan abadi, *liīmasīrihī ilā al-sa'ādah al-abadiyyah* - meminjam istilah *Tafsīr Jalalain* -. Memerhati ayat-ayat al-Quran yang berbicara tentang *al-hikmah*, seperti dinyatakan dalam surah al-Baqarah, 2: 269 di atas, surah al-Isrā', 17:39, surah al-Furqān, 25: 12, dan surah Ṣād, 38:20, dapat diketahui bahawa al-hikmah itu merupakan kualiti intelektual dan spiritual yang diberikan atau dalam istilah tasawuf adalah sebagian dari *ma'rifah*. Mungkin dalam pengertian lebih spesifik, seperti dikemukakan oleh *Tafsīr Ibn Kathīr* yang mengutip pendapat 'Alī bin Ṭalḥah sebagai *al-ma'rifat bī al-Qur'ān*, yang meliputi pengetahuan mengenai *nasakh-mansukh*, *muhkam-mutasyābih* dan seterusnya; atau pendapat Mujāhid sebagai ilmu, pemahaman dan al-Quran. Ma'rifah juga boleh menjadi sebahagian daripada *hāl* setelah seseorang berusaha mengerahkan kemampuan akalnya untuk memahami tanda-tanda Allah SWT.

[24] Dipetik dari *Tafsīr Ma'ānī al-Qur'ān,* jld. 5, hlm. 283. *Tafsīr al-Wāḥīdī*, jld. 3, hlm. 490, membahaskan ayat hikmah dalam firman Allah SWT: ولقد آتينا لقمان الحكمة bahawa *al-hikmah* adalah akal, ilmu, berbuat berdasarkan akal dan benar dalam menjalankan segala urusan (*al-iṣābat fī al-umūr*). Tafsir *Zād al-Masīr*, jld. 1, hlm. 324, menyebutkan 11 pendapat tentang *al-hikmah*, sebagaimana terdapat dalam surah al-Baqarah, 2: 269: ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا , iaitu al-Quran, *ma'rifat*, *nubuwwah*, pemahaman atas al-Quran, ilmu dan pemahaman (*fiqh*), benar dalam perkataan (*al-iṣābat fī al-qawl*), wara' dalam agama Allah SWT, takut kepada Allah SWT, akal dalam agama Allah SWT, pemahaman (*al-fahm*), ilmu dan amal. Lihat *Tafsīr Ibn Kathīr* yang memetik banyak pendapat mengenai tafsir atas kata *al-ḥikmah* tersebut, misalnya riwayat Ibn 'Abbās, Mujāhid, Abu al-'Aliyah, Ibrahim al-Nakha'i, dan Abū Mālik; juga *Tafsīr al-Qurṭubī* yang memperbincangkan perbezaan pendapat ulama apakah *al-ḥikmah* itu *al--nubuwwah* atau hanya *al-ma'rifah*.

[25] Yusuf Ali, *The Holy*, n. 2112 untuk Qs.16:78. Dalam n. 5091 ditegaskan bahawa hati adalah *faculty of intelligence* dan *faculty of feeling* sekaligus. Pendapat bahawa akal (inteleigensi) merupakan salah satu fungsi hati (*qalb*) bahkan akal merupakan sebahagian dari hati, banyak diriwayatkan, misalnya disebutkan dalam *Fatḥ al-Bārī*, jld. 3, hlm. 43 إن العقل محله القلب juga pernyataan 'Ali bin Abi Thalib: ... إن العقل فى القلب (*al-Adab al-Mufrad*, jld. 2, hlm. 270.

[26] Pelajaran ini diambil dari kisah kaum 'Ād dan Thamūd yang disebut dalam al-Quran. Lihat Yūsuf 'Alī, *The Holy*, n. 3459 untuk ayat dalam surah al-Ankabūt, 29:38. Lihat juga kisah kaum 'Ād ini dalam n. 1040 dan surah al-A'rāf, 7: 65-72; serta n. 1043 dan surah al-A'rāf, 7: 73-79 tentang kaum Thamud. Berdasarkan kepada kisah tersebut, Yūsuf 'Alī menyatakan bahawa hukum material berbeza dengan hukum moral, masing-masing berjalan dalam wilayahnya sendiri. Namun, bukan tanpa keberkaitan kerana semua hukum itu mengikat keseluruhan kehidupan manusia mencakupi dimensi fizik dan spiritual dalam keperibadian manusia. Mengenai hukuman moral, Yūsuf 'Alī menegaskan: *"This moral law is universal and if you break it, no privileges will lighten your punishment or help you in any way* (surah al-Baqarah, 2: 86)." (n. 87 untuk surah al-Baqarah,. 2: 83).

University of Malaya

syaitan (*misled or deceived by evil spirit*) dan kerana mengikuti nafsu (*selfish desire*).[27] Akal merupakan alat penalaran (*reasoning*) yang dapat dipergunakan untuk memahami makna sebenarnya dari kebaikan dan keburukan serta perbezaan keduanya.[28] Akal yang dangkal tidak dapat memahami kebijaksanaan dan kebaikan Allah SWT bahkan hanya melihat sepintas ketidakteraturan dalam ciptaan.[29]

Merujuk pendapat-pendapat tersebut, Yusuf ʻAli, dilihat seperti tidak tertarik dengan spekulasi kosmologis dalam falsafah yang memberi tekanan pada makna akal dalam kosmologi rohani. Hal ini sama ada sebagai wujud keturunan dari wujud pertama, mahupun dalam pengertian yang disandarkan kepada malaikat. Yusuf ʻAli, sebaliknya menekankan akal dalam pengertian kecerdikan dalam diri manusia, atau dalam kedudukan mikrokosmik. Meskipun begitu, Yusuf ʻAli menekankan pula hubungan akal dengan Tuhan dan menyatakan bahawa akal atau inteligensi adalah anugerah Allah SWT, sama seperti eksistensi-eksistensi lainnya dalam bentuk fakulti-fakulti spiritual dalam diri manusia.

Dalam hubungannya dengan fakulti hati, menurut Yusuf ʻAli, akal merupakan sebahagian dari hati sehingga ia dianggap menjadi salah satu fungsi hati. Oleh yang demikian, dapat disimpulkan bahawa akal adalah fakulti spiritual untuk mencapai kebijaksanaan (*wisdom*, *al-hikmah*). Maka kebijakasanaan itu dengan sendirinya adalah produk aktiviti hati. Kesan yang muncul dari pemahaman bahawa akal adalah sebagian dari hati menunjukkan ia memiliki wilayah lebih besar dari akal. Hati memiliki dua fungsi: inteligensi dan efeksi atau *feeling*. Sebaliknya menurut pandangan al-Ghazali dan F.W. Bailes bahawa berfikir sebagai aktiviti akal dibezakan menjadi fikir dan rasa. Bailes menyebutnya sebagai *fikir objektif* dan *fikir subjektif*.[30]

Pendapat terakhir ini menyifatkan bahawa akal memiliki cakupan hati. Pemikiran-pemikiran yang berbeza atau sebaliknya sudah menjadi kelaziman dalam pemikiran Islam. Hal ini kerana terma akal, hati, dan roh dalam al-Quran menjelaskan satu substansi dengan

---

[27] Yūsuf ʻAlī, *The Holy*, n. 5086. Dalam n. 189 6 untuk surah Ibrāhīm, 14:21 beliau menyatakan: *"Those whose power or specious intelligence or influence misled them-such as false priests or leaders-will find themselves in a parlous state. How can they help others? They themselves failed to profit from Allah's guidance, and they can with some justice retort that they put them in the wrong path as they followed it themselves!*"

[28] Dalam *The Holy*, n. 5567.

[29] Yusuf Ali, *The Holy*, n. 5483 utuk surah al-Taghābun, 64: 4.

[30] Lihat penjelasannya pada Sidi Gazalba, 1984, *Asas Ajaran Islam: Pembahasan Ilmu dan Filsafat tentang Rukum Iman*, Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 18.

University of Malaya

nama berbeza yang disebabkan sudut pandangan yang berbeza.[31] Pemikir muslim dari golongan failasuf dan dari kalangan tradisi kearifan seringkali menghubungkan antara akal dalam kosmologi spiritual dengan akal dalam mikrokosmos. Akal dalam makrokosmos dianalogikan dengan akal atau inteligensi manusia, dan dilawankan dengan hawa nafsu (*caprice*). Akal dihubungkan juga dengan Nabi dalam jiwa manusia, sehingga disebutkan bahawa akal adalah fakulti malakut (*angelic faculty*) yang bercahaya (*luminous*) dalam diri manusia.[32]

2.3 Hati (*al-Qalb*)

Meskipun istilah roh, akal dan hati saling berkaitan juga sangat berpengaruh terhadap manusia, namun istilah hati menjadi lebih sinonim daripada yang lain untuk menunjukkan inti spiritualiti manusia. Bahkan, kesan umum menggunakan hati sebagai cerminan personaliti seseorang. Ketika orang menyebut seseorang berhati baik, maka kesan yang muncul dalam fikiran adalah keseluruhan aspek keperibadian seseorang menjadi terkesan baik. Tidak demikian jika orang menyatakan seseorang cerdas, maka sebutan itu kesannya hanyalah sebagian dari personaliti orang yang dimaksudkan. Bagaimanapun, hati adalah fakulti spiritual manusia atau sekurang-kurangnya dipandang sebagai sebahagian dari keperibadian seseorang. Berikut akan dibahas berkaitan pengertian hati, keadaan-keadaan hati, dan bagaimana memelihara hati.

Al-Quran menyebut hati dengan beberapa pendekatan iaitu *al-qalb- al-qulub*, *al-sadr-al-sudur*[33] serta *al-fu'ād-al-af'idah*.[34] Sebagian ada yang memberikan tambahan *al-lubb-al-albāb* untuk hati, seperti dalam frasa *ulu al-albāb*.[35] Kata *qalb* dengan berbagai variasinya sekurang-kurangnya 112 kali.[36] Perkataan tersebut dengan sendirinya dapat

---

[31] Pendapat bahawa isitlah-itilah jiwa, hati, roh dan akal, semuanya membawa kepada realiti yang sama tetapi dari sudut pandangan yang berbeza. Dapat diperhatikan kenyataan Sachiko Murata, *The Tao*, hlm. 306-308. Murata memetik penjelasan-penjelasan al-Ghazali dan al-Nasafī mengenai penggunaan istilah yang berbeza mengenai realiti yang sama ini.

[32] Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vision*, hlm. 153.

[33] *Sadr* atau *sudūr* disebutkan sebanyak 46 kali dalam al-Quran, berdasarkan modus pencarian "akar kata." Jika sudūr dengan modus berawalan dan berakhiran, diulang sebanyak 34 kali.

[34] *Fu'ad* atau *af'idah* disebutkan sebanyak 16 kali, dengan modus pencarian "akar" kata, dan lima kali dengan modus "berawalan dan berakhiran".

[35] Surah al-Baqarah, 2: 179, 197 dan 269, surah Ālī ‘Imrān, 3: 7 dan 190, surah al-Māidah, 5: 100, surah Yūsuf, 12: 111, surah al-Ra‘d, 13: 19, surah Ibrāhīm, 14: 52, surah Sād, 38: 29 dan 43, surah al-Zumar, . 39: 9, 18 dan 21, surah al-Mu’min, 40: 54, dan surah al-Mumtahanah, 60: 10.

[36] Perhitungan ini menurut hasil pencarian kata Arab قلوب dengan modus "berawalan dan berakhiran" dalam Quran melalui program dalam CD *The Holy Quran* Ver. 6.50. Bandingkan dengan Yunasril Ali yang mengemukakan bahawa *qalb* dalam al-Quran dengan beberapa variasinya disebutkan sebanyak 132 kali (Lihat Yunasril Ali, *Jalan*, hlm. 77). Perbezaan hasil perhitungan seperti ini disebabkan oleh perbezaan dalam

University of Malaya

dijadikan bahan utama untuk memahami perspektif al-Quran mengenai hati sebagai salah satu fakulti spiritual manusia.

Dari segi bahasa, *qalb* kata terbitan *qalaba* bererti hati, lubuk hati, jantung, inti, kekuatan, semangat keberanian. *Qalb* juga bermakna *akal*, istilah yang menurut psikologi biasanya dibezakan dari hati.[37] Sementara itu, akar kata *qalaba* mengandungi pengertian antara lain merubah, membalikkan, menjadikan yang batin menjadi zahir, menumbangkan, mempertimbangkan, terbalik, dan lain-lain.[38] Sebagian besar, penulis spiritualiti merujuk kepada makna bahasa dari *qalb* ini dan juga menjadikan *qalb* ini sebagai terma utama untuk hati, dibandingkan dengan *sadr* atau *fu'ād*.[39] *Sadr* bererti bahagian atas atau depan dari segala sesuatu, dada, permulaan, buah dada. *Sadr* juga bermakna sama dengan *fu'ād*. Sedangkan kata *fu'ād* itu sendiri bererti hati, akal, fikiran.[40] Oleh yang demikian, berdasarkan pengertian bahasa, *qalb*, *sadr* dan *fu'ad* merujuk kepada substansi yang sama. Dapat dianalisa menerusi perbezaan sudut tinjauan untuk hati ini, misalnya dengan menunjukkan struktur hati, s*adr* berada pada lapisan luar, *qalb* dan *fu'ād* masing-masing secara berurutan menempati struktur hati yang lebih dalam.[41]

Kebanyakan penulis membuat pembezaan antara hati fizik (bahagian dari fisiologi manusia) dan hati spiritual (bahagian dari psikologi atau spiritualitas manusia). Dari sudut pandang Islam, terutama menurut perspektif kalangan kosmologi, apa sahaja yang terdapat di dalam diri manusia memiliki signifikan, samada hubungannya dengan aspek-aspek di dalam struktur mikrokosmiknya mahupun di dalam struktur makrokosmik. Badan manusia memiliki keselarasan dengan spiritualitinya. Oleh yang demikian, hati fizik (yang merujuk kepada jantung) berhubungan, sekurang-kurangnya dalam hubungan simbolik dan analogi dengan hati spiritual. Jalaluddin Rakhmat, misalnya, menjelaskan bahawa *qalb* memiliki

---

menentukan modus pencarian. Jika pencarian dengan menggunakan modus "akar kata", yang dengan demikian mencakupi semua kata yang terbentuk dari huruf *q-l-b*, maka hasilnya menunjukkan jumlah 168 kali.

[37] Penafsiran *qalb* (hati) dengan *'aql* (akal) ditemui banyak dalam riwayat. Misalnya dalam *Lisan al-'Arab,* jld. 1, hlm. 687 yang menyebutkan penafsiran al-Farrā' atas ayat إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب , bahawa *qalb* di sini berarti *'aql*.

[38] A.W. Munawwir, (1984), *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, Krapyak, Yogyakarta, hlm. 1232-1233; Bandingkan dengan KH. Adib Bisri dan KH. Munawwir A. Fatah, (1999), *Kamus al-Bisri: Indonesia-Arab, Arab-Indonesia,* Surabaya: Pustaka Progresif, hlm. 608-609. *Tafsir al-Qurṭubiy,* jld. 1, hlm. 176 menegaskan hal ini dengan pernyataannya: وما سمى القلب الا من تقلبه فأحذر على القلب من قلب و تحويل

[39] Lihat misalnya, Yunasril Ali, *Jalan*, hlm. 77; Jalaluddin Rakhmat, *Renungan-Renungan Sufistik*, hlm 69 dan 72; Robert Fraeger, (1999), *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psycology of Growth, Balance and* Harmony, Wheaton, USA: Theological Publishing House, terjemahan Indonesia oleh Hasmiyah Rauf, (2002), .*Psikologi Sufi untuk Transformasi: Hati, Diri, dan Jiwa*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

[40] Munawwir, *Kamus*, hlm. 821 untuk *shadr*, dan hlm. 1105 untuk *fu'ād*.

[41] Lihat misalnya Robert Fraeger, *Heart*, hlm. 57.

University of Malaya

dua makna: fizik dan rohani. Dengan demikian ada *qalb* dalam bentuk fizik dan ada *qalb* dalam bentuk roh.[42] Hati fizik adalah sebuah organ tubuh, iaitu jantung. Jalaluddin Rahmat merujuk pengertiannya kepada sebuah hadis Nabi s.a.w. yang menyebut hati fizik ini sebagai *mudhghah*, segumpal daging. "Ketahuilah, di dalam jasad ini ada segumpal daging (*mudhghah*); jika ia baik maka baiklah seluruh jasad; sebaliknya, jika rosak maka rosak pula seluruh jasad. Ketahuilah, itulah hati (*qalb* dengan pengertian jantung)."

Hubungan antara hati fizik dengan hati spiritual diungkapkan, misalnya oleh Robert Frager dengan penjelasannya berikut:

Hati batiniah berfungsi hampir sama dengan hati jasmaniah. Hati jasmaniah terletak di titik pusat tubuh badan; hati batiniah terletak di antara diri-rendah dan jiwa. Hati jasmaniah mengatur fizik; hati batiniah mengatur psikis. Hati jasmaniah memelihara tubuh dengan mengirimkan darah segar dan beroksigen kepada tiap sel dan organ di dalam tubuh. Ia juga menerima darah kotor melalui pembuluh darah. Demikian pula, hati batiniah memelihara jiwa dengan memancarkan kearifan dan cahaya, dan ia juga menyucikan keperibadian dan sifat-sifat buruk. Hati memiliki satu wajah menghadap ke dunia spiritual, dan satu wajah lagi menghadap ke dunia diri-rendah dan sifat-sifat buruk kita.

Jika hati jasmaniah terluka, maka kita menjadi sakit. Jika mengalami kerosakan berat, maka kita pun meninggal dunia. Jika hati batiniah kita terjangkit sifat-sifat buruk dari nafsu (atau diri-rendah), maka kita akan sakit secara spiritual. Jika hati tersebut secara keseluruhan didominasi oleh nafsu, maka kehidupan spiritual kita pun akan mati.[43]

Jalaluddin Rakhmat mengambil hubungan analogi dari hati fizik yang disebutkan dalam sebuah hadis Nabi dengan hati spiritual. Ketika Nabi mengatakan, "Ada segumpal daging dalam tubuh," Nabi juga melambangkan peranan hati dalam kesihatan jiwa. Sebagaimana jantung memainkan peranan penting dalam kesihatan tubuh, maka begitu pula hati. Ia sangat berperanan penting dalam kesihatan rohani kita. Jika hati rosak, maka seluruh rohani kita rosak; dan kalau hati baik, maka seluruh rohani juga menjadi baik.[44]

Yusuf ʻAli mengungkapkan secara agak samar hubungan antara hati fizik (*physical heart*) dengan hati spiritual ini dalam salah satu catatannya, iaitu:

---

[42] Jalaluddin Rakhmat, *Renungan*, hlm. 69. Bandingkan dengan pendapat al-Ghazalī, dipetik oleh Yunasril Ali, *Jalan*, hlm. 77-78.
[43] Robert Frager, *Heart*, hlm. 54.
[44] Jalaluddin Rakhmat, *Renungan*, hlm. 70.

University of Malaya

> *"A picture of horror. The evil ones, when they realise the situation, will be dazed; their eyes will stare without expression, and never move back; their necks will be outstretched; their heads uplifted in terror of the Judgment from on High; and their hearts become empty of all hope or intelligence as the physical heart might become empty of blood when the circulation stops. In this state they will press forward to Judgment."*[45]

Dalam catatan tafsir Yusuf 'Ali tersebut, akibat kejahatannya, hati orang yang zalim akan kehilangan segala harapan dan kecerdasan. Begitu juga keadaan hati fizik yang kehabisan darah ketika peredaran darah berhenti. Beliau menjelaskan beberapa catatan mengenai pengertian hati, iaitu:

(1) Hati manusia adalah tempat harapan dan ketakutannya, fondasi kehidupan moral dan spiritualnya.[46]

(2) Hati merupakan tempat kasih-sayang dan kenikmatan.[47]

(3) Hati merupakan tempat fakulti akal (*inteligence*) dan pemahaman, juga tempat kasih sayang (*affection*), dan emosi (*emotions*).[48]

(4) Hati bukan hanya merupakan tempat kasih sayang, melainkan juga tempat ingatan dan pemahaman.[49]

(5) Hati (atau dalam hal ini dada) adalah tempat kasih-sayang, emosi, dan perasaan, seperti ketakutan, sakit, dan putus asa.[50]

(6) Hati mencakupi fakulti akal dan fakulti perasaan (*the faculty of feeling*). Pengaruh yang ditimbulkannya adalah kebenaran murni, tidak ada ilusi di dalamnya.[51]

Jika dirangkum tentang pengertian hati sama ada untuk kekata *qalb*, *sadr*, atau *fu'ād*, menurut Yusuf [c]Ali adalah inti kemanusian (*the very core of their being*),[52] tempat fakulti inteligensi, memori, pemahaman, juga tempat efeksi, emosi, dan perasaan (*feeling*). Hati juga merupakan tempat kenikmatan (*seat of joy*). Jika dikaitkan dengan pandangan mutakhir mengenai kecerdasan manusia, maka hati dalam pemahaman Yusuf 'Ali, mencakupi kecerdasan intelektual (IQ) dan kecerdasan emosional (EQ). Oleh kerana

---

[45] Yusuf Ali, *The Holy*, n. 1923 untuk surah Ibrāhim, 14: 42-43. Ayat tersebut menerangkan keadaan orang yang zalim yang fiziknya dipenuhi oleh kejahatan.
[46] Yusuf Ali, *The Holy*, n. 1360 untuk surah al-Taubah, 9: 110.
[47] Yusuf Ali, *The Holy*, n. 1470 untuk SurahnYūnus, 10: 88.
[48] Yusuf Ali, *The Holy*, n. 2825 untuk surahal-Ḥajj 22:46.
[49] Yusuf Ali, *The Holy*, n. 3225 untuk surah al-Syu'ara', 26: 194.
[50] Yusuf Ali, *The Holy*, n. 4381 untuk surah al-Mu'min, 40: 18.
[51] Yusuf Ali, *The Holy*, n. 5091 untuk surah al-Najm, 53:11.
[52] Ungkapan ini tidak dikutip, tetapi terdapat dalam n. 4853 untuk surah Muḥammad, 47: 29.

University of Malaya

kecerdasan spiritual (SQ) merangkumi dua jenis kecerdasan, IQ dan EQ, maka hati merupakan pusat kecerdasan spiritual.[53] Sebagai pusat kecerdasan spiritual, hati memiliki kedudukan dan melaksanakan fungsi yang utama pula dalam diri manusia. Seperti hati fizik (jantung) yang mengatur peredaran darah ke seluruh tubuh, maka hati spiritual memimpin dan mengatur spiritualiti manusia.

Majdi al-Hilali menunjukkan rangkuman fungsi yang lebih luas lagi, meliputi pengaturan fizik, seperti dalam penjelasannya:

> *"Hati adalah hakikat keberadaan manusia. Hati adalah raja yang selalu ditaati dan dipatuhi perintahnya. Akal, nafsu, dan anggota badan semuanya menjadi prajurit yang harus mengikuti dan mentaati hati. Mereka harus bersedia melaksanakan semua perintah hati dan bersedia meninggalkan semua larangannya. Bahkan kerana kedudukannya, maka hati berhak menentukan keputusan. Akal, nafsu, dan anggota badan manusia sebagai prajurit hanya menjadi pelaksana keputusan itu. Oleh yang demikian, jika hati manusia itu baik maka seluruh tubuh manusia akan menjadi baik. Sebaliknya, jika hati manusia rusak, maka seluruh tubuhnya pun akan rusak."*[54]

Pandangan bahawa hati menjadi pusat spiritualiti manusia, dan merangkumi fakulti rasional dan emosional, ini selanjutnya akan menolak teori - biasanya dalam teologi Islam - yang membentuk polarisasi antara hati dan akal. Di sisi lain, pandangan ini mempertahankan pembezaan bahawa fakulti rasional dan emosional keduanya terdapat di hati. Oleh itu, pandangan ini berbeza dengan pandangan rasional pada umumnya yang memandang fakulti fikir atau rasional terdapat di otak.[55]

2.3.1 Keadaan-Keadaan Hati

Kedudukan hati sebagai pusat spiritualiti manusia menunjukkan pentingnya fakulti ini dalam keseluruhan hidup manusia. Dalam al-Quran hati menjadi pusat berbagai perlakuan. Hal ini terjadi kerana ia menduduki pusat tumpuan manusia sebagai individu. Oleh itu, hati sesuai dengan makna bahasanya, mengalami proses yang senantiasa berubah-ubah, tergantung bagaimana manusia mengurus hatinya untuk menerima atau menolak berbagai perlakuan yang diterimanya. Hukum moral dan spiritual yang ditetapkan Allah SWT sepenuhnya berlaku dalam hati manusia.

---

[53] Tentang ini, Danah Zohar dan Ian Marshall, peneliti dan pengkaji kecerdasan spiritual mengatakan: "SQ is necessaary foundation for the effective functioning of both IQ and EQ. It is our ultimate intelligence." Lihat dalam buku yang mereka tulis bersama *Spiritual intelligence: The Ultimate Intelligence*, (2000), London: Bloomsbury, hlm. 4.

[54] Majdi al-Hilali, *Falnabda'*, hlm. 10.

[55] *Tafsir al-Qurṭubī*, jld. 1, hlm. 182 menjelaskan bahawa hati merupakan tempat fakulti fikir atau rasional, membawa erti bahawa hati adalah alat berfikir manusia (فالقلب موضع الفكر) .

University of Malaya

Al-Quran mendeskripsikan hati (yang mewakili personaliti manusia) dengan berbagai keadaan, seperti:

(1) Hati yang dikunci mati oleh Allah SWT kerana bertindak kafir. Hati yang dikunci mati tersebut menyebabkan orang tidak dapat mendengar (*la yasma'un*) ajaran Allah SWT,[56] tidak dapat memahami (*la yafqahun*) tanda-tanda Allah SWT,[57] dan tidak dapat mengetahui (*lā ya'lamun*) kebenaran.[58] Allah SWT juga mengunci mati hati orang yang melampaui batas (*mu'tadun*),[59] juga kerana mereka memperturutkan nafsu (*al-hawā)*.[60]

(2) Hati yang di dalamnya ada penyakit (*marad*) dan Allah SWT menambah penyakitnya kerana berlaku dusta (*kizb*). Akibatnya adalah siksa yang pedih (*'azabun 'alim*).[61]

(3) Hati yang menjadi keras (*qaswah, qasawah,* atau *qāsiyah*) seperti batu atau lebih keras lagi, misalnya kerana sebelumnya melanggar janji dan menerima laknat Allah SWT.[62] Hati menjadi semakin keras adalah juga kerana tidak mahu merendahkan diri setelah mencapai seksa kerana kesalahan sebelumnya. Kesan selanjutnya, syaitan menghias indah segala perilakunya.[63] Celaka bagi orang yang keras hatinya.[64]

(4) Hati yang tertutup (*ghulf, gilāf*), sebuah pengakuan menolah ajaran Allah SWT.[65] Ada pula hati yang di atasnya Allah SWT meletakkan tutup (*'akinnah*), sehingga

---

[56] Surah al-Nisā', 4: 155, surah al-An'ām, 6: 46 dan surah al-A'rāf, 7: 100.

[57] Surah al-Taubah, 9: 87. Lihat juga, Qs. 7:179 yang menyebutkan bahwa jahannam dipenuhi jin dan manusia yang tidak menggunakan fakultas-fakultas spiritualnya sebagaimana mestinya. Punya hati tidak dipakai memahami kebenaran, punya mata tidak untuk melihat tanda-tanda Allah, punya telinga tidak untuk mendengarkan pengajaran Allah. Mereka diibaratkan seperti hewan atau lebih rendah dari itu, kerana mereka orang yang lalai (*ghafilun*). Bandingkan dengan surah al-Naḥl, 16: 108, surah al-Anbiyā', 21: 3 (dengan frasa *la hiyatan qulūbuhum*) dan surah al-Munāfiqūn, 63: 3.

[58] Surah al-Taubah, 9: 93 dan surah al-Rūm, 30: 59.

[59] Ṣurah Yūnus, 10: 74.

[60] Surah Muḥammad, 47: 16.

[61] Surah al-Baqarah, 2: 10, surah al-Mā'idah, 5: 52, surah al-Anfāl, 8: 49, surah al-Taubah, 9: 125, surah al-Hajj, 22: 53, surah al-Nūr, 24: 50, surah al-Ahzāb, 33: 12, surah al-Ahzāb, 33: 60, surah Muḥammad, 47: 20 dan surah Muḥammad, 47: 29.

[62] Surah al-Baqarah, 2: 74 dan surah al-Mā'idah, 5: 13.

[63] Surah al-An'ām, 6: 43 dan surah al-Ḥajj, 22: 53. Dalam ayat terakhir ini, godaan syaitan sengaja dibiarkan masuk ke dalam hati yang berpenyakit dan hati yang keras sebagai suatu ujian. Bandingkan dengan surah al-Fatḥ, 48: 12.

[64] Surah al-Zumar, 39: 22.

[65] Surah al-Baqarah, 2: 88 dansurah al-Nisā', 4: 155.

University of Malaya

tidak dapat memahami tanda-tanda Allah SWT.[66] Ada pula tutup (*rāna*) yang terjadi atas hati disebabkan oleh perbuatan jahat.[67]

(5) Hati yang menyimpan kecenderungan sesat (*zaigh*), yang memilih ayat-ayat yang samar (*mutasyābihat*) daripada ayat yang jelas (*muhkamat*), dengan maksud menyesatkan orang lain.[68] Namun, sebaliknya ada hati yang menyimpan kecenderungan baik.[69]

(6) Hati yang disatukan, sehingga orang menjadi bersaudara.[70]

(7) Hati yang tenang atau ditenangkan (*thuma'ninah*), misalnya oleh khabar gembira (*busyr*a) dari Allah SWT.[71] Hati orang beriman tenang kerana mengingat Allah SWT, dan Allah SWT menanamkan ketenangan (*sakinah*) di dalamnya.[72] Sebaliknya, hati orang yang kafir kepada Allah SWT dan hari kemudian akan kesal ketika Allah SWT disebut-sebut.[73]

(8) Hati orang kafir yang dicengkam rasa takut kerana melakukan tindakan syirik yang mengundang seksa neraka.[74] Allah SWT juga yang memasukkan rasa takut (*ra'b*) ke dalam hati.[75]

(9) Hati yang menyimpan rasa penyesalan (*khasrah*) yang ditimbulkan oleh Allah SWT di dalamnya.[76]

(10) Ada hati yang kosong iman,[77] ada pula yang berisi iman.[78]

(11) Hati yang bergetar kerana mengingat Allah SWT dan bertambah iman dan tawakkalnya kepada Allah SWT ketika dibacakan ayat-ayat-Nya. Inilah hati orang yang beriman.[79]

(12) Hati yang dikuatkan,[80] dan yang dihilangkan panas (*ghayz*)-nya oleh Allah SWT.[81]

(13) Hati yang menyimpan keraguan (*rayb*) dan karenanya bimbang (*yataraddadun*).[82]

---

[66] Surah al-An‘ām 6: 25, surah al-Isrā’, 17: 46, surah al-Kahfi,18: 57 dan surah al-Nisā’, 41: 5.
[67] Surah al-Tahfīf, 83: 14.
[68] Surahn Āli ‘Imrān, 3: 7.
[69] Surah al-Taḥrīm, 66: 4.
[70] Surah Āli ‘Imrān, 3: 103 dan surah al-Anfāl, 8: 63.
[71] Surah Āli ‘Imrān, 3: 126, surah al-Māidah, 5: 13 dan surah al-Anfāl, 8: 10.
[72] Surah al-Ra‘d, 13: 28, surah al-Fatḥ, 48: 4, 18 dan 26.
[73] Surah al-Zumar, 39: 45.
[74] Surah Ali ‘Imrān, 3: 151 dan surah al-Anfāl, 8:12.
[75] Surah al-Aḥzāb, 33: 26 dan surah al-Hasyr, 59: 2.
[76] Surah Āli ‘Imrān, 3: 156.
[77] Surah al-Māidah, 5: 41 dan surah al-Ḥujurāt, 49: 11.
[78] Surah al-Mujādalah, 58: 22.
[79] Surah al-Anfāl, 8: 2, Surah al-Ḥajj, 22: 35 dan surah al-Mu’minūn, 23: 60.
[80] Surah al-Anfāl, 8: 11 dan surah al-Kahfi, 18:14.
[81] Surahal-Taubah, 9: 15.

University of Malaya

(14) Hati menjadi tempat menyembunyikan rahsia diri, meskipun Allah SWT pasti mengetahuinya. [83]

(15) Hati yang ada *nifaq*-nya kerana engkar dan berdusta.[84]

(16) Hati yang di dalamnya ada keengkaran (*munkirah*), sehingga melahirkan kesombongan.[85]

(17) Hati yang bertaqwa (*taqwa al-qulub*), yang menyebabkan seseorang mengagungkan tanda-tanda kebesaran (*sya'ā'ir*) Allah SWT.[86]

(18) Hati yang buta tidak melihat tanda-tanda kekuasaan Allah SWT[87]

(19) Hati orang kafir berada dalam kesesatan (*ghamrah*).[88]

Penjelasan al-Quran di atas menunjukkan bahawa keadaan-keadaan hati merupakan hasil timbal balik antara tindakan atau perilaku manusia dan akibat-akibat hukum spiritual yang secara automatik mengenainya. Keadaan hati ditentukan oleh dua keadaan: perbuatan manusia dan hukum spiritual Allah SWT. Hal yang tersebut dapat menciptakan keadaan hati manusia sihat, sakit, keras, mati, kuat, lemah, fungsional dan disfungsional. Oleh kerana hukum spiritual itu berjalan automatik, maka keadaan-keadaan hati seperti tersebut di atas sepenuhnya bergantung kepada bagaimana manusia menanganinya. Begitu juga hati fizik yang kehidupannya bergantung kepada nutrisi dan vitamin yang relevan bagi kesihatannya; demikian juga hati spiritual memerlukan tindakan dan perlakuan moral dan spiritual yang sesuai untuk menjamin kesihatan dan kelangsungan hidupnya.

Memperhatikan penjelasan al-Quran mengenai hati sebagaimana huraian di atas, jelas sekali bahawa sebahagian besar ayat-ayat al-Quran mengungkapkan keadaan-keadaan hati yang kurang baik kerana berbagai bentuk kelakuan manusia yang menodai pusat kehidupan moral dan spiritualnya sendiri. Jelasnya hanya satu kata kunci untuk menjamin kesihatan hati dan yang akan menyelamatkan kehidupan manusia, iaitu; mengikuti cahaya iman dengan sikap pasrah; sedangkan faktor yang merosak hati adalah berbagai ragam dan bentuk tindakan menyimpang manusia dari tuntutan hukum moral dan spiritual.

---

[82] Surah al-Taubah, 9:45 dan 110.
[83] Surah Āli 'Imrān, 3: 167, surah al-Taubah, 9: 64, surtah al-Nisā', 4: 63, surah al-Anfāl, 8: 70, surah al-Aḥzāb, 33: 51, surah al-Fatḥ, 48: 11.
[84] Surah al-Taubah, 9: 77.
[85] Surah al-Naḥl, 16: 22.
[86] Surah al-Ḥajj, 22: 32 dan surah al-Ḥujurāt, 49: 3.
[87] Surah al-Ḥajj, 22: 46. Disebutkan dalam ayat ini, bahawa bukan penglihatan yang buta, melainkan hati itu sendiri yang buta.
[88] Surah al-Mu'minūn, 23: 63.

University of Malaya

Tafsir al-Qurtubi secara elaboratif memperinci keadaan-keadaan hati orang kafir, yang keadaan-keadannya tergantung kepada tingkat kekafirannya, atau tingkat keburukan tindakan pengingkarannya. Disebutkan oleh Qurtubi[89] yang dialamatkan kepada pendapat kaum esoteris (*ahl al-ma'ani*) yang menjelaskan sepuluh macam keadaan hati orang kafir, iaitu: ingkar (*al-inkar*), [90] rendah atau bersifat merendahkan (*al-hamiyyah*),[91] berpaling (*al-insirāf*),[92] keras (*al-qasāwah*), [93] mati (*al-mawt*),[94] kotor (*al-rayn*),[95] sakit (*al-marad*), [96] sempit (*al-dayyiq*),[97] terkunci (*al-tab'*),[98] dan terkunci mati (*al-khatm*).[99]

Hati menjadi kedap dan gelap terutama disebabkan oleh sikap seseorang yang dengan sengaja menutupi hatinya dari cahaya kebenaran (*deliberate rejection of truth*). Mata dan telinganya dengan sengaja tidak difungsikan untuk melihat tanda-tanda kebesaran Allah SWT dan untuk mendengar ajaran-Nya. Oleh yang demikian, ia tidak memiliki kemahuan untuk memahami kebenaran, memahami Allah SWT dan wahyu-Nya. Orang tersebut dengan sengaja pula mengunci hati dan fikiran mereka, sehingga tidak ada pengaruh cahaya spiritual yang mampu menembus hatinya.[100] Hati dari segi penciptaan memang suci dan bersih dari noda, kerana kesuciannya hati bersifat memancarkan cahaya (*luminous*) dan merupakan pengaruh dalaman (*locus intervene*) spiritual Allah SWT dalam spiritualiti manusia.

---

[89] *Tafsīr al-Qurṭūbī*, jld. 1, hlm. 186-187.

[90] Hati yang ingkar (*munkirah*) disebutkan dalam surah al-Naḥl, 16: 22 yang berbunyi: فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكِرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ

[91] Hati yang rendah dan merendahkan (al-hamiyyah) berdasarkan surah Muḥammad, 48: 26, iaitu; إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا Hati demikian berbeza dengan hati orang beriman, di mana Allah SWT menanamkan kemantapan (sakīnah) di dalamnya, di samping memberikan pedoman berbentuk kalimat taqwa (*kalimat al-taqwā*).

[92] Hati yang berpaling (*al-inṣirāf*) iaitu hati yang menolak untuk memahami tanda-tanda Allah SWT, seperti tanda-tanda Allah SWT dalam wahyu al-Quran, berdasarkan surah al-Taubah, 9: 127.

[93] Hati yang keras adalah hati yang gelap kerana sikap keras ketika berhadapan dengan cahaya petunjuk dari Allah SWT, berdasarkan surah al-Zumar, 39: 22, surah al-Baqarah, 2: 74 dan surah al-An'ām, 6: 43.

[94] Hati yang mati kerana sudah tidak lagi mampu merasakan akibat buruk dari segala kejahatan-kejahatannya, bahkan sebaliknya memandang baik terhadap kejahatan-kejahatannya itu, berdasarkan surah al-An'ām, 6: 122.

[95] Berdasarkan surah al-Tahfīf, 83: 14.

[96] Berdasarkan surah al-Baqarah, 2: 10, surah al-Mā'idah, 5: 52, surah al-Anfāl, 8: 49, surah al-Taubah, 9: 125, surah al-Ḥajj, 22: 53, surah al-Nūr, 24: 50, surah al-Aḥzāb, 33: 12, 32 dan 60,surah Muḥammad, 47: 20 dan 29, surah al-Mudaththir, 74: 31.

[97] Hati yang sempit (*ad-dayyiq*) lagi sesak (*al-haraj*) kerana tidak mahu membuka sikap pasrah (*Islam*) berdasarkan surah al-An'ām, 6: 125.

[98] Hati yang terkunci (*al-tab')*, berdasarkan surah al-Nisā', 4: 155, surah al-Naḥl, 16: 108 dan surah Muḥammad, 47: 16.

[99] Hati yang terkunci mati (*al-khatm*), berdasarkan surah al-Baqarah, 2: 7.

[100] Bandingkan dengan Majdi al-Hilali, *Falnabda'*, hlm. 12-13. Menurut beliau, hati memiliki kepekaan, yang dengannya seseorang dapat melihat jalan kebenaran, atau jalan Allah SWT. Jika tidak pernah digilap, maka hati akan gelap dan selanjutnya akan buta. Hati yang buta adalah hati yang dikotori dengan kemaksiatan yang semakin bertambah. Hati tersebut tidak pernah dibersihkan dengan taubat.

University of Malaya

2.4 Jiwa (*al-Nafs*)

Nafs dicatat dalam al-Quran sebanyak 140 kali.[101] Berdasarkan penggunaan al-Quran, diketahui bahawa *nafs* merujuk kepada "diri" manusia atau sesuatu yang berkaitan jatidiri atau sesuatu yang berada di dalam diri manusia yang dapat mewakili keberadaannya. Menurut penjelasan al-Quran, ada juga kesan yang kuat bahawa *nafs* adalah sisi spiritual manusia yang dibezakan dengan sisi jasmaniahnya, misalnya dalam polarisasi jiwa-raga atau nafsani-jasmani, di samping ada pula polarisasi rohani-jasmani.

Nafs menjadi wacana dalam pemikiran Islam, sekurang-kurangnya kerana *nafs* ini disebutkan dalam kitab suci yang menjadi sumber dan rujukan dalam pemikiran umat Islam. Banyak hal yang dapat dipelajari dari al-Quran mengenai *nafs* ini, tentunya dengan melakukan analisis bagaimana al-Quran menggunakan istilah ini. Menerusi seluruh pengungkapan al-Quran mengenai *nafs*, terdapat beberapa tema utama yang mengungkap sifat dan keberadaan *nafs* ini, iaitu antara lain:

(1) *Nafs* adalah personifikasi diri manusia yang menerima akibat (*concequens*) disebabkan oleh perbuatan-perbuatan manusia. Karakteristik ini berarti bahawa perbuatan manusia yang baik akan berakibat baik bagi *nafs*-nya; sebaliknya, jika buruk akan buruk pula *nafs*-nya.[102]

(2) Segala yang buruk dari nafs manusia; sebaliknya, segala yang baik berasal dari Allah SWT.[103]

(3) Terdapat perbezaan, sekurang-kurangnya ada jarak antara manusia dan *nafs*-nya, ketika al-Quran berbicara mengenai manusia yang berbuat zalim kepada *nafs*-nya.[104]

(4) Mengingat Allah SWT dalam *nafs*[105] dan Allah SWT tahu apa yang diperbuat oleh *nafs*.[106]

(5) Setiap *nafs* manusia merasakan kematian (*zā'iqat al-mawt*).[107]

---

[101] Hasil perhitungan dan pencarian *nafs* dengan mengambil modus "berawalan dan berakhiran." Dari program CD, *The Holy Qur'an*, ver. 6.50.

[102] Surah al-Baqarah, 2: 123, 130, 233 dan 281, surah Āli ʻImrān, 3: 185, surah Yūnus, 10: 30 dan 108, surah Ibrāhīm, 14: 51, surah al-Isrā', 17: 15, surah al-Naml, 27: 92, surah al-ʻAnkabūt, 29: 6, dan surah Luqmān, 31: 12. *Nafs* menerima risiko perbuatan manusia secara adil seperti kenyataan dalam surah Āli ʻImrān, 3:30, 25 dan 161, surah al-Aʻrāf, 7: 42 dengan gambaran menunjukkan bahawa nafs menerima *taklīf* atau beban spiritual.

[103] Surah al-Nisā', 4: 79.

[104] Surah al-Kahfi, 18: 35, Surah al-Qasas, 28: 16 dan surah Saba', 34: 50.

[105] Surah al-Aʻrāf,7: 205.

[106] Surah al-Raʻd, 13: 42.

University of Malaya

(6) Selain *nafs* untuk manusia, ada juga penggunaan *nafs* untuk Allah SWT.[108]

Dalam pemikiran hukum Islam, *nafs* dipandang mewakili personaliti manusia dan aspek lainnya *nafs* adalah manusia itu sendiri atau sekurang-kurangnya bererti "nyawa" atau "jiwa," seperti dalam persoalan *qisas* atau masalah jenayah lainnya. Sedangkan dalam pemikiran spiritual Islam (tasawuf), *nafs* menjadi fokus perhatian seperti keadaannya roh, akal, dan hati; namun berbeza dengan tiga entiti lain yang berpengaruh sebagai fakulti bercahaya dari manusia, *nafs* sebaliknya dipandang sebagai fakulti spiritual yang cenderung ke arah kerosakan.

Sebelum membincangkan aspek ini, dikemukakan pengertian *nafs* menurut beberapa penulis seperti berikut:

(1) Said Hawwa berpendapat bahawa *nafs* adalah *ruh* yang telah menyatu dengan jasad.[109]

(2) Robert Frager menyebutkan bahawa nafs dalam psikologi sufi diterjemahkan sebagai diri (*self*) atau ego atau jiwa (*soul*). Makna lain dari nafs adalah "intisari" dan "nafas". Penggunaan yang lebih umum, *nafs* adalah *diri* seperti dalam kata *dirimu* atau *diriku*.[110]

(3) William C. Chittick menjelaskan bahwa pada umumnya nafs diterjemahkan dalam bahasa Inggeris dengan *soul* (jiwa) atau *self* (diri). Rumi seringkali menggunakan *nafs* sebagai jiwa binatang dan kadangkala merujuk kepada tingkatan jiwa yang lebih tinggi. Para sufi mengggunakan *nafs* dalam pengertian *nafs al-'ammārah*. Sedangkan Chittick sendiri memilih kata *ego* untuk terjemahan *nafs*.[111]

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, maka *nafs* dapat difahami sebagai "diri", jiwa, atau "ego" manusia. Dalam hubungannya dengan kekuatan-kekuatan spiritual, maka *nafs* manusia adalah sumber kejahatan.

---

[107] Surah Āli ‘Imrān, 3:145 dan 175, surah al Anbiyā’, 21: 35 dan al-‘Ankabūt, 29: 57.
[108] Surah Āli ‘Imrān, 3: 28.
[109] Said Hawwā, *Tarbiyatunā*, hlm. 63.
[110] Robert Frager, *Heart*, hlm. 86.
[111] William C. Chittick, (1983), *The Sufi Path of Love: The Spirtual Teaching of Rumi*, NY: State Univ. of NY, terjemahan Indonesia oleh M Sadat Islamil dan Achmad Nidjam, *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-Ajaran Spiritual Jalaluddi Rumi* (Yogyakarta: Qalam, 2002), hlm 49-50.

University of Malaya

2.4.1 Perkembangan *Nafs*

Pendapat yang masyhur mengenai perkembangan nafs ini adalah teori tiga tingkatan perkembangan jiwa berdasarkan al-Quran, seperti sering digambarkan oleh kebanyakan penulis sufi, iaitu: (1) jiwa *ammārah*, (2) jiwa *lawwāmah*, dan jiwa *mutma'innah*. Jiwa *ammārah* (*the unregenerate soul*, *al-nafs al-ammārah*) disebutkan dalam Qs. 12:53.

Jiwa *ammārah* adalah jiwa yang mencari kepuasan dari menurut kehendak-kehendak nafsu rendah dan duniawi (*the lower eartly desires*). Jiwa *ammārah* yang disebutkan pada Qs. 12:53 menurut Yusuf ᶜAli adalah jiwa yang cenderung kepada kejahatan (*prone to evil*), memaksa (*impelling*), keras kepala (*headstrong*), bernafsu-berkeinginan keras (*passionate*).[112]

Lebih tinggi dari kedudukan *ammārah* adalah jiwa *lawwamah*, seperti disebut dalam Qs. 75:2. Jiwa *lawwāmah* (*the self-reproaching soul*, *an-nafs al-lawwāmah*), menurut Yusuf ᶜAli adalah jiwa yang memiliki kesedaran mengenai dosa dan menghindarinya. Sedangkan kesedaran akan dosa seperti yang terdapat dalam jiwa *lawwamah*, menurut Yusuf ᶜAli, secara intrinsik sudah ada jiwa atau rohani manusia, tentunya jika ia tidak menekan atau menindas suara batinnya (*the inner voice*) di dalam jiwanya.[113]

Sedangkan jiwa *mutma'innah* (*the righteous soul*, *an-nafs al-mutma'innah*) adalah jiwa yang memasuki tempat yang dijanjikan (syurga) dan menerima sambutannya, di mana

---

[112] Jiwa *ammarah* ini adalah jiwa yang memerintahkan kepada keburukan (*as-su' wa al-qabīḥ*) dan sesuatu yang tidak disukai oleh Allah (*Tafsīr al-waḥidī*, jld. 1, hlm. 550). Menurut banyak ulama tafsir jiwa *ammārah* adalah jiwa (*an-nafs*) yang memperturutkan hawa nafsu (*hawa al-nafs*), seperti pada *Fatḥ al-Qadīr*, jld. 5, hlm. 380; *Zād al-Masīr*, jld. 9, hlm. 24; dan *Tafsīr Jalalayn*, jld. 1, hlm. 807; *Tafsīr al-Tibyān*, jld. 1, hlm. 98 dan 254; juga disebutkan dalam *al-Ta'rifat*, jld. 1, hlm. 320.

[113] Lihat, Yusuf Ali, *The Holy*, n. 5809. Tentang *an-nafs al-lawwāmah* ini terdapat banyak penafsiran. Di antaranya pendapat Sa'id bin Jabir dan 'Ikrimah bahwa jiwa itu mencela atas dasar baik-buruk, namun tidak bersabar menghadapi berbagai kesulitan dan penderitaan (وعكرمة تلوم على الخير والشر ولا تصبر على السراء والضراء); Qatadah berpendapat *an-nafs al-lawwāmah* adalah jiwa durhaka (*an-nafs al-fājirah*); sedangkan Mujahid menyatakan: menyesali perbuatan yang telah lalu (تندم على ما فات وتقول لو فعلت ولو لم أفعل). Hampir sama dengan Mujahid, al-Farra' menyatakan bahwa *nafs* tersebut tidak memiliki kebaikan atau keburukan kecuali ia mencela diri (ليس من نفس برة ولا فاجرة إلا وهي تلوم نفسها إن كانت عملت خيرا قالت هلا ازددت وإن عملت شرا قالت ليتني لم أفعل). Berbeza dengan Mujahid, al-Hasan mentafsirkannya dengan *an-nafs al-mu'minah*, dan mengkontrakannya dengan *an-nafs al-fājirah*, namun dengan penjelasan yang hampir sama dengan Mujahid, iaitu: قال إن المؤمنة المؤمن والله ما تاره إلا يلوم نفسه ما أردت بكلامي ما أردت بأكلتي وإن الفاجر يمضي قدما لا يحاسب نفسه ولا يعاتبها . Muqatil lebih berani dengan menyatakan bahawa itu adalah jiwa yang ingkar (*al-nafs al-kāfirah*) yang menyesali diri di akhirat terhadap perbuatannya di dunia (هي النفس الكافرة تلوم نفسها في الآخرة على ما فرطت في أمر الله في الدنيا) (*Tafsīr al-Baghawī*, jld. 4, hlm. 421).

University of Malaya

jiwa tersebut bebas dari sakit, susah, khawatir, kepayahan, kekecewaan, keinginan atau hawa nafsu; juga dalam kedamaian, dalam kepuasan yang sempurna.[114]

Teori klasifikasi jiwa seperti ini bukanlah satu-satunya penjelasan, kerana masih ada teori yang membahagi jiwa lebih dari tiga macam, seperti yang dilakukan oleh Robert Frager yang membuat teori tujuh tingkat jiwa, iaitu (1) jiwa nurani, (2) jiwa penuh penyesalan, (3) jiwa terilham, (4) jiwa tenteram, (5) jiwa yang redha, (6) jiwa diredhai, dan (7) jiwa suci.[115] Oleh yang demikian teori tujuh tingkat jiwa di atas, bererti menambahkan empat kategori jiwa selain tiga macam jiwa yang sudah disebutkan sebelumnya. Empat jiwa lainnya adalah jiwa terilham, jiwa redha, jiwa diredhai dan jiwa suci. Jiwa terilham berdasarkan kepada keyataan dalam surah al-Syams, 91: 7-10; jiwa redha seperti keyataan dalam surah al-Fajr, 89: 27-30; sedangkan jiwa diredhai dan jiwa suci tidak disebutkan landasan *Qur'āniy*-nya, melainkan bersandarkan pernyataan para sufi, seperti Ibn ᶜArabi. Suatu yang menarik dari penjelasan Frager adalah penjelasannya dalam bentuk gambaran untuk setiap tingkat perkembangan jiwa. Pada prinsipnya ia membuat gambaran jiwa itu dalam kerangka hubungan atas-bawah, di mana Tuhan berada pada struktur paling atas, sedangkan alam bawah sadar terdapat pada struktur paling bawah.

---

[114] Yusuf Ali, *The Holy*, n. 6127 untuk Qs. 89:27. Lihat pula catatan-catatan kelanjutannya, iaitu n. 6128 dan 6129. *Al-nafs al-muṭma'innah* memiliki banyak pengertian. Di antaranya ditafsirkan sebagai jiwa yang yakin (*an-nafs al-muqinah*), yakni tercapainya keyakinan seperti dinyatakan oleh Nabi Ibrahim dalam Qs. 2:260: بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي. Jiwa seperti ini dilihat lebih tinggi kedudukannya berbanding iman (*fahiya darajatun zaidatun 'alā al-'īmān*) (*Tafsīr al-Tha'alabī*, jld. 4, hlm. 413). Jiwa *muṭma'innah* jiwa yang tenang kerana mengingat dan mematuhi Allah s.w.t. (اطمأن بذكر الله عز وجل وطاعته), juga tenang kepada kebenaran yang menghubungkannya dengan tulusnya keyakinan, tanpa bercampur keraguan apa pun (وقيل هي النفس المطمئنة الى الحق الواصلة الى ثلج اليقين بحيث لا يخالجها شك ما), atau jiwa muthma'innah itu adalah jiwa yang aman, tidak digoncang takut ataupun sedih (هي الآمنة التي لا يستفزها خوف ولا حزن) (*Tafsir Abi Sa'ud*, jld. 9, hlm. 158). Jiwa mutmainnah adalah jiwa yang tenang atas apa janji Allah s.w.t. kepada orang yang benar, seperti dikatakan Mujahid, ketenangan yang menyakinkan bahwa Allah s.w.t. adalah pemeliharanya, bersabar dalam menjalankan perintah dan ketaatan kepada-Nya. Al-Hasan menyebutnya sebagai jiwa yang beriman dan yakin (*al-mu'minah al-muqinah*); 'Athiyyah menyebutnya jiwa yang *ridha* dengan ketentuan Allah; al-Kalabi menyebutnya jiwa yang aman (*al-amanah*) dari azab Allah (*Tafsir al-Baghawi*, jld. 4, hlm. 486. Bandingkan dengan Tafsir *Fatḥ al-Qadīr*, jld. 5, hlm. 380-381 yang menyebutkan bahawa jiwa *muṭma'innah* adalah jiwa tenang kerana yakin berdasarkan iman dan tauhid (*al-sakīnah al-mūqinah bī al-īmān wa tawhidīllāh*) dan dalam tafsir ini juga disebutkan pendapat al-Ḥasan terhadap *Tafsīr al-Baghawī* di atas. Namun, Mujāhid memiliki pendapat yang sejajar dengan 'Aṭiyyah, iaitu: bahawa jiwa *muṭma'innah* adalah jiwa yang *redha* (*al-rāḍiyah*) kepada ketetapan (*qadhā'*) Allah SWT. (وقال مجاهد الراضية بقضاء الله التي علمت أن ما أخطأها لم يكن لصيبها وأن ما أصابها لم يكن ليخطئها). Lebih menarik lagi, adalah pendapat yang menyatakan bahawa *al-nafs al-muthma'innah* bererti *al-muthma'innah ilā al-dunya*, tidak tergoncang oleh persoalan duniawi, seperti diungkapkan oleh *Tafsīr Zād al-Masīr*, jld. 9, hlm. 124; juga *Tafsīr al-Baghawī*, jld. 4, hlm. 486. Oleh yang demikian, pendapat Yūsuf 'Alī tentang *al-nafs al-muṭma'innah* di atas merangkumi banyak pendapat sebagaimana disebutkan dalam catatan ini.

[115] Lihat huraiann menurut Robert Frager, *Heart*, hlm. 86-130. Jiwa tirani merujuk kepada *al-nafs al-ammārah bī al-sū'*; jiwa penuh penyesalan iaitu *al-nafs al-lawwamah*; jiwa terilhani adalah *al-nafs al-mulhanah*; jiwa tenteram adalah *an-nafs al-muthma'innah*; jiwa yang redha adalah *al-nafs al-rāḍiyah*; jiwa yang diredhai adalah *al-nafs al-marḍiyyah*; dan jiwa suci adalah *al-nafs al-qudsiyyah*.

University of Malaya

2.5 Hawa Nafsu (*Al-Hawa*)

Dari segi bahasa hawa nafsu (*al-hawā* atau *hawa al-nafs*) atau kata-kata yang seakar dengannya mengandungi makna rendah, jatuh dan menjatuhkan, keinginan, kesenangan, juga angin, bertiup. *Hawā* mengadungi makna positif seperti cinta, dan mendaki atau naik.[116] Yusuf ᶜAli dalam kenyataannya merujuk juga kepada makna bahasa, sehingga sepakat terhadap makna *al-hawā* sebagai "*goes down* (*or sets*)", *or "rise."*[117] *Al-hawā* diertikan sebagai *syahwat* hati (*lust of heart*), keinginan (*desire*, seperti *vain desire, lower desire*), keingainan yang besar, nafsu (*passion* atau *impulse*), juga diterjemahkan dalam bentuk kata kerja sebagai melakukan sesuatu yang membinasakan (*do perish*, seperti dalam Qs. 20:81) dan menjadi rendah, atau melakukan perbuatan yang membuat seseorang secara spiritual menjadi rendah (*go down)* seperti dalam surah al-Najm, 53: 1. Sebagian berpandangan bahawa *al-hawā* adalah keinginan-keinginan rendah, nafsu-nafsu duniawi, kehendak jahat dan syahwah.

Dari segi istilah, Majdi al-Hilali menyatakan bahawa hawa nafsu (*al-hawā*) bererti sesuatu yang nafsu cenderung kepadanya.[118] Berdasarkan pengertian singkat ini, *al-hawā* dapat dibezakan dengan *nafs*, namun berhubung rapat dengannya.[119] *Nafs* memiliki kecenderungan, sementara *al-hawā* merupakan objek atau sasaran kecenderungan *nafs*. Namun, kebanyakan penulis menekankan hawa nafsu ini dalam pengertian nafsu jahat atau kejahatan-kejahatan nafsu. Sementara itu, Yusuf ‘Ali seringkali menerjemahkan dan menafsirkan *al-hawā* dalam pengertian jiwa yang mementingkan diri sendiri (*selfish soul*) dan kehendak duniawi (*earthly desire* atau *worldly desire*).

---

[116] A.W. Munawwir, *Kamus*, hlm. 1628-1629.
[117] Yusuf Ali, *The Holy*, n. 5085 untuk surah al-Najm, 53: 1.
[118] Majdi al-Hilali, *Falnabda'*, hlm. 16.
[119] Pendapat bahawa *al-hawā* berbeza dengan *al-nafs*, namun keduanya berkaitan adalah pendapat beberapa mufassir. Kaitan *al-hawā* dengan *al-nafs* jelas pada panafsiran mengenai makna *al-hawā* yang telah dinyatakan. Kaitan keduanya biasa dinyatakan dalam frasa bahawa *al-hawā* itu adalah *hawā al-naf*s.. Berkaitan perbincangan ini, *Tafsir Jalalayn*, jld. 1, hlm. 601 menjelaskan *al-hawā* sebagai *hawā al-nafs*. Oleh yang demikian, *al-hawā* adalah kecenderungan dari jiwa atau *al-hawa*ā adalah sebahagian daripada fungs jiwa, seperti dinyatakan oleh *Tafsīr Ibn Kathīr*, jld. 3, hlm. 251: "*fī anfusihim min al-hawā*."

University of Malaya

2.5.1 Karakteristik

Al-Quran menggunakan istilah *al-hawā* ini secara tersendiri sebanyak 38 kali.[120] Berikut dijelaskan mengenai karakteristik hawa nafsu sebagaimana al-Quran menggunakan dan memberi maknanya, iaitu:

(1) Al-Quran menggunakan kata *al-hawā* dalam erti kosong,[121] turun,[122] hancur,[123] dan jurang neraka.[124]

(2) Hawā nafsu adalah keinginan diri atau keinginan yang berasal dari diri (*nafs*);[125] juga keingainan yang berasal dari lubuk hati (*fu'ād, af'idah*).[126] Keinginan dari dalam diri (*nafs*) merupakan keinginan kepada keburukan; sedangkan keinginan dari lubuk hati merupakan keinginan kepada hal yang positif, kecuali jika hati telah dijadikan lalai oleh Allah SWT.

(3) Berulang kali disebutkan larangan dan celaan mengikuti hawa nafsu (*al-hawā*), dan celaan yang lebih keras ditujukan kepada mereka yang menyembah atau mempertuhankan hawa nafsu. Larangan dan celaan ini terjadi karena hawa nafsu memiliki karakter atau secara relasional bertentangan dengan kebenaran, keadilan, kebaikan, petunjuk atau bimbingan, iman, dan ilmu. Hawa nafsu juga menempati posisi yang bertentangan atau menentang Allah SWT serta agen-agen spiritual, seperti nabi dan rasul Allah.[127]

(4) Hawa nafsu di samping bertentangan dengan hal-hal yang positif; sebaliknya, juga berhubungan dengan atau merupakan suatu kejahatan dan keburukan. Antaranya adalah bahawa hawa nafsu mendorong kepada kesombongan diri, menolak kebenaran, menolak keadilan, menolak petunjuk, sesat dan menyesatkan, mengada-ada dengan larangan dan perintah Allah SWT, menjual agama, kurang ajar kepada Allah SWT, memandang kepada yang rendah dan duniawi.[128]

---

[120] Hitungan ini adalah hasil searching kata هوي dalam program CD *The Holy Qur'an*, Ver. 6.50, dengan pencarian "akar kata".

[121] Surah Fuṣṣilat, 41: 43.

[122] Misalnya dalam surah al-Najm, 53: 1.

[123] Rujuk melalui pendekatan bentuk kata *'ahwâ* seperti dalam surah al-Najm, 53: 53.

[124] Rujuk menerusi frasa فأمه هاوية dalam surah al-Qāri'ah, 101: 9.

[125] Surah al-Baqarah, 2: 87 di mana terdapat kalimat ولاتهوي أنفسهم واستكبرتم ; *Al-hawā* adalah sebahagian dari *al-nafs* ini seringkali ditafsirkan sebagai *al-nafs al-ammārah* iaitu karakteristik jiwa lapisan paling rendah dalam struktur jiwa. Rujuk *Tafsīr al-Tha'alabī*i jld 4, hlm. 145; *Tafsīr al-Nasafī*, jld. 4, hlm. 316.

[126] Surah Ibrāhīm, 14: 37 dan 43.

[127] Surah al-Baqarah, 2: 87 dan 120, surah al-Nisā', 4:135, surah al-Māidah, 5: 48-49 dan 77, surah al-An'ām6: 56, 71, 119 dan 150, surah al-A'rāf, 7: 176, surah Ṣād, 38: 26, surah al-Syūrā, 42: 15.

[128] Antaranya terkandung dalam surah al-Baqarah, 2: 87, 120 dan 145, surah al-Nisā', 4: 135, surah al-Māidah, 5: 48-49 dan 77, surah al-An'ām, 6: 56 dan 150, surah al-A'rāf,7: 176, surah Ibrāhīm, 14: 43. Hawa

University of Malaya

(5) Mengikuti hawa nafsu mengandung pengertian berbuat kezaliman terhadap diri sendiri. Hal ini, kerana mengikuti hawa nafsu mengakibatkan rosaknya fakulti-fakulti spiritual, seperti pendengaran, penglihatan, dan hati.[129] Oleh kerana itu, mengikuti hawa nafsu, di samping mengakibatkan tertutupnya rahmat dan pemeliharaan Allah SWT, juga akan mendatangkan kebinasaan.[130]

(6) Keadaan yang paling buruk diandaikan oleh al-Quran, iaitu jika kebenaran (*al-haqq*), yang menurut hukum spiritual seharusnya selalu berada pada struktur atas spiritual, harus mengikuti hawa nafsu (*al-hawā*), yang berada di struktur terendah spiritual, maka segalanya akan celaru dan musnah. Oleh yang demikian manusia yang mengikut hawa nafsunya dengan sendiri telah mengganggu struktur spiritual dirinya dan akan merosak semua kehidupan spiritual.[131]

Dalam perspektif al-Quran hawa nafsu berupa keinginan-keingainan atau sesuatu yang diinginkan oleh manusia hanyalah keinginan-keinginan kosong, tidak berguna dan sia-sia. Bahkan lebih dari itu, keinginan-keingainan hawa nafsu hampir selalu bersifat menjatuhkan spiritual manusia atau memilih sesuatu yang dapat menyesatkan dan merosak spiritual. Spiritual dibangun dan ditingkatkan degan mengikuti jalan kebenaran, keadilan, kebaikan dan petunjuk. Sebaliknya hawa nafsu menjadi spiritual manusia semakin rendah dengan perhatian-perhatiannya yang mengarah kepada dunia rendah atau keinginan-keinginan rendah.

Oleh kerana itu, sangat wajar jika Allah SWT dalam al-Quran senantiasa mengingatkan manusia agar tidak mengikuti hawa nafsu atau semata-mata keinginan diri

---

nafsu menentang keadilan dan kebenaran. Rujuk *Tafsīr al-Bayḍawī*, jld. 5, hlm. 44; *Tafsir al-Qurṭubī*, jld. 15, hlm. 179. Jika diterapkan dalam persoalan hukum akan mendorong untuk memberi kesaksian palsu. Maka wajar sekali jika—menurut al-Shaʻbiy—Allah SWT memperingatkan para hakim agar: (1) tidak mengikuti hawa nafsu, (2) tidak gentar menghadapi orang dan (3) tidak menjual kebenaran hukum dengan nilai murah. *Tafsīr al-Qurṭubī*, jld. 5, hlm. 413. Bandingkan dengan *Tafsīr Maʻānī al-Qur'ān*, jld. 2, hlm. 213; *Tafsīr Abī Saʻūd*, jld. 2, hlm. 242; *Zād al-Masīr*, jld. 2, hlm. 222, dibincangkan empat tafsiran terhadap firman Allah SWT: فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا فيه أربعة أقوال أحدها أن معناه فلا تتبعوا الهوى واتقوا الله أن تعدلوا عن الحق قاله مقاتل والثاني ولا تتبعوا الهوى لتعدلوا قاله الزجاج والثالث فلا تتبعوا الهوى كراهية أن تعدلوا عن الحق والرابع فلا تتبعوا الهوى فتعدلوا ذكرهما الماوردي).

[129] Surah al-Baqarah, 2:145, surah al-Jāthiah, 45:23, surah Muḥammad, 47:16. *Tafsīr al-Bayḍawī*, jld.. 5, hlm 172, menyatakan: وفساد جوهر روحه وختم على سمعه وقلبه فلا يبالي بالمواعظ ولا يتفكر في الآيات وجعل على بصره غشاوة فلا ينظر بعين الاستبصار والاعتبار وقرأ حمزة والكسائي غشوة فمن يهديه من بعد الله من بعد إضلاله .

[130] Surah al-Baqarah, 2: 120, surah Ṭāhā, 20:16, surah Ṣād, 38:26. Bandingkan dengan *Tafsīr al-Thaʻalabī*, jld. 1, hlm. 423 yang menyatakan: وقوله تعالى فلا تتبعوا الهوى نهي بين واتباع الهوى مرد مهلك .

[131] Lihat pernyataan simbolik yang diungkapkan dalam surah al-Mu'minūn, 23: 71: وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ. Langit, adalah simbol struktur atas spiritual; sementara bumi adalah simbol struktur bawah spiritual. Jika struktur ini dibolak-balik oleh manusia dengan mengikuti hawa nafsunya, maka spiritual manusia, dari atas sampai ke bawah akan terganggu dan hancur.

University of Malaya

(*selfish desire*), melainkan menyesuaikan kehendak dan keinginannya dengan mengikuti Kehendak-Nya. Kesan utama mengikuti hawa nafsu adalah rosaknya - dengan sendirinya menjadikan tidak berfungsi - fakulti-fakulti spiritual. Inilah kesan mengikuti hawa nafsu. Fakulti-fakulti spiritual yang sudah rosak dengan sendirinya pula akan merosak keteraturan dan keseimbangan dalam kehidupan manusia secara keseluruhan.

Para penulis spiritual selalu memberikan perhatian yang besar kepada hawa nafsu ini, sama dengan perhatian besar kepada makhluk spiritual penyesat, iaitu Iblis dan syaitan. Menurut beberapa penulis, seperti Sachiko Muarata dan William C. Chittick, kedudukan syaitan dalam makrokosmos paralel atau analog dengan kedudukan hawa nafsu dalam mikrokosmos. Dari segi lain, berbagai godaan syaitan - makhluk makrokosmos - hanya mungkin apabila ia memiliki wilayah yang dapat dikuasai di dalam diri manusia.[132] Oleh kerana itu, eksistensi syaitan dan hawa nafsu selalu berhubungan, di mana tidak mungkin eksis salah satunya tanpa yang lain dan hal ini dari satu sisi mencerminkan keteraturan dunia ciptaan Allah SWT.

[132] Dalam hal ini, Sachiko Murata dan Wiliiam C. Chittick berusaha membuat analogi-analogi atau hubungan-hubungan antara eksistesi-eksistensi kosmologi spiritual dengan eksistensi-eksistensi dalam psikospiritual. Misalnya ia mengatakan: *"The overall Koranic picture of caprice allows to say that it represents Satan within ourselves. All of us experience the wind of caprice, which blows us this way and that, ehough it always blow away from god's guidance. The opposite of caprice is itelligence ('aql), and intelligence is undestood as luminous, angelic faculty within us that recognizes God's guidance when it see it. Intelligence, it is sometimes said, is a God's guidance within the human soul. ... By attributing misguidance to caprice and Paraoh, the Koran is, in effect, attributing it to Satan, since caprice and Pharaoh incarnate all the qualities of Satan. But caprice represents Ssatan within the human soul, while Pharaoh represents him in human society."* Sachiko Muarata dan William C. Chittick, *The Vision*, hlm. 153. Pemahaman yang sama juga tampak pada penuturan al-Haris bin As‘ad al-Muhasibi yang mengungkapkan diskusinya dengan seseorang. Al-Muhāsibī bertanya, "*Anda telah berbicara kepada saya mengenai riya' dan sebab-sebabnya, lalu dari mana riyâ' itu datangnya?*" "*Dari nafsumu, dari sisi hawâ-nya,*" jawabnya. Al-Muhāsibī bertanya lagi, *"Mengapa datang dari arah nafu saya, padahal saya mempunyai musuh (setan) yang senantiasa memperdaya saya dan menghiasi saya, dan dunia menggoda saya?*" Dia menjawab: "*Sebab, sesungguhnya musuhmu tidak akan mendapatkan apa pun dari dirimu kecuali dari sisi hawa nafsumu. Seandainya tidak ada hawa nafsu, tentu dengan adanya ajakan musuhmu itu, kamu kian bertambmah dekat kepada Tuhanmu. Sesungguhnya kedekatan itu adalah karena adanya bujukan. ..."* (lihat lebih lanjut al-Haris bin al-Sa‘d al-Muḥāsibī, *al-Ri'āyah lī Ḥuquqillāh*, t.th., t.tp., Beirut, terj. Indoensia oleh Abdul Halim, 2002, *Memelihara Hak-Hak Allah*, Pustaka Hidayah, Bandung, hlm. 353.

University of Malaya

LAMPIRAN (E)

PENERBITAN: ARTIKEL/JURNAL DAN KERTAS KERJA

(i) Jurnal

1. Medwell Journals: The Social Sciences 9 (1): 37-41, 2014, The Impact of Separation Between Science and Religion: An Observation.
2. Medwell Journals: International Business Management, June 10, 2014, Halal Epistemology From A Global Perspective.
3. Jurnal Teknologi E Bil. 57 (Sains Sosial Januari 2012). Pengurusan Menurut al-Quran Berdasarkan Kisah Anbiya' Bumi Mesir.
4. Jurnal Usuluddin, Bil. 32 Disember 2010, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Imam Ibn Qayyim (691-751H/1292-1350M): Sorotan Terapi Ruqyah Dalam Pemikiran Perubatan.

(ii) Kertas Kerja:

1. Amerika dan Zionis Perosak Citra Green Religion. International Seminar Green Religion, Science And Technology: Prospect and Challenge for Sustainable Life. State Islamic University (UIN) Walisongo. Bertempat di Cempaka Room, Hotel Pandanaran, Semarang, Indonesia pada 18-20 November 2015.
2. Islam Sebagai 'A Green Religion' Dalam Wacana Green Saintek. International Seminar Green Religion, Science And Technology: Prospect and Challenge for Sustainable Life. State Islamic University (UIN) Walisongo. Bertempat di Dahlia Room, Hotel Pandanaran, Semarang, Indonesia pada 18-20 November 2015.
3. Menyingkap Isu Green Religion: Perspektif Perbandingan antara Islam dan Barat. International Seminar Green Religion, Science And Technology: Prospect and Challenge for Sustainable Life. State Islamic University (UIN) Walisongo. Bertempat di Tulip Room, Hotel Pandanaran, Semarang, Indonesia pada 18-20 November 2015.
4. Seni Dalam Makanan Nusantara Serta Kaitannya Dengan Perubatan Penyakit Kardiovaskular (PKV). Pembentangan kertas kerja di Seminar Antarabangsa

University of Malaya

Universitas Muhammadiyah. Penelitian dan Pengembangan Perguruan Tinggi Berbasis Budaya Nusantara dan Melayu pada 20-22 Mei 2015 bertempat di Convention Hall UMC Kampus III Jl. Fatahillah Watubelah Sumber Cirebon, Jawa Tengah, Indonesia.

5. Kesenian Berzanji dan Marhaban: Sejarah dan Amalannya Dalam Kalangan Masyarakat Melayu. Kertas kerja di Seminar Antarabangsa Universitas Muhammadiyah, Penelitian dan Pengembangan Perguruan Tinggi Berbasis Budaya Nusantara dan Melayu pada 20-22 Mei 2015 bertempat di Convention Hall UMC Kampus III Jl. Fatahillah Watubelah Sumber Cirebon, Jawa Tengah, Indonesia.
6. Klasifikasi Dan Kemungkaran Istilah Ilmu Dari Perspektif Abu Hamid al-Ghazali. Kertas kerja di Seminar Antarabangsa Education, Law, Civilization, Sains Dan Teknologi Dalam Konsep Dan Aplikasi (ELCIST 2014) 26 November 2014, Fakulti Tamadun Islam, UTM Johor.
7. Sains Perubatan Dan Kesihatan Dalam Terapi al-Shifã' Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691-751h/1292-1350m). Pembentangan kertas kerja di International Seminar On Islam, Science and Civilization: Prospect And Challenge For Humanity In Semarang Indonesia On November 18-20, 2014, IAIN Walisongo, Semarang , Jawa Tengah, Indonesia.
8. Konsep Dialog Peradaban Dan Falsafah Pendidikan Islam: Implimentasi Dalam Kurikulum Dan Kokurikulum Subjek Umum FTI UTM. Pembentangan kerja kerja di International Conference (SICON 4), Sultan Omar Ali Saifuddien Centre For Islamic Studies (SOASCIS), University Brunei Darussalam, On 10-12 Muharram 1436H/ 3rd - 5 th November 2014, Chancellor Hall, University Brunei Darussalam.
9. Penggunaan BBM Dalam Pendidikan Akidah: Kajian Kes Guru Cemerlang Pendidikan Islam, Seminar on Islam, Scinece & Technology 2013 di Fakultas Sains dan Teknologi, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia.
10. Pendidikan Akidah Aliran Salaf Dari Perspektif Pemikiran Syeikh Abdul Qadir al-Mandili. Seminar Antarabangsa Perguruan dan Pendidikan Islam 8-9 Mac 2012 di LE Grandeur Palm Resort, Senai, Johor Bahru, Johor.
11. Abdul Qadir al-Mandili (1910-1965): Cakna Lidah Sebagai Teras Keharmonian Organisasi. Sorotan Pemikiran Akhlak Syeikh Abdul Qadir al-Mandili. Seminar

University of Malaya

Antarabangsa RESERD 2008 pada 14-15 Januari 2008 di Primula Hotel Kuala Terengganu, Terengganu Darul Iman.

12. Konsep al-Shifa' Dalam al-Quran: Kajian Terapi Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Kertas kerja Seminar Calon Doktor Falsafah pada 2008 di Jabatan al-Quran dan Hadis, API, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
13. Ibn Sina (980-1037m): Sorotan Biografi Dan Sumbangan Dalam Sains Perubatan. Seminar International Sains dan Teknologi (INSIST) pada 18-19 Mac 2008 di Pusat Dagangan Dunia Putra (PWTC), Kuala Lumpur.
14. Kisah Anbiya Dalam al-Qur'an Sebagai Pemangkin Pembangunan Modal Insan Bidang Sains Dan Teknologi. Seminar International Sains dan Teknologi (INSIST) pada 18-19 Mac 2008 di Pusat Dagangan Dunia Putra (PWTC), Kuala Lumpur.
15. Konsep Penyembuhan Dan Terapi Ruqyah Dalam Perubatan Islam: Sorotan Terhadap Pemikiran Perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691-751H/1292-1352M). Seminar International Sains dan Teknologi (INSIST) pada 18-19 Mac 2008 di Pusat Dagangan Dunia Putra (PWTC), Kuala Lumpur.
16. Pemikiran Sains Mutakhir Di Barat: Ke Arah Mengembalikan Kegemilangan Sains Islam. Seminar International Sains dan Teknologi (INSIST '08) pada 18-19 Mac 2008 di Pusat Dagangan Dunia Putra (PWTC), Kuala Lumpur.
17. Sumbangan Utama Muslim Kepada Sains Perubatan. Seminar International Sains Peranan CTNS Dalam Membina Jambatan Antara Sains Dan Agama. Seminar International Sains dan Teknologi (INSIST) pada 18-19 Mac 2008 di Pusat Dagangan Dunia Putra (PWTC), Kuala Lumpur.
18. Sumbangan Utama Muslim Kepada Sains Perubatan. Seminar International Sains dan Teknologi dan Teknologi (INSIST) pada 18-19 Mac 2008 di Pusat Dagangan Dunia Putra (PWTC), Kuala Lumpur.
19. Kemahiran Generik Di Kalangan Pelajar Pengajian Islam Malaysia. Panduan Kepada Pelajar Jordan Generic Skill Among Student Of Islamic Studies In Malaysia. A Lesson To Jordanian Student Penganjur: FPI, UKM. Dibentangkan dalam : Seminar Antarabangsa Budaya Dan Pemikiran Jordan-Malaysia 30-31 Mei 2007 Tempat: University Of Jordan, Amman, Jordan.
20. Sumbangan Ulama Nusantara Terhadap Perkembangan Islam: Kajian Pemikiran Syeikh Abdul Qadir al-Mandili. Penganjur: UKM, Bangi. Dibentangkan Dalam

University of Malaya

Seminar Antarabangsa Islam Di Asia Tenggara (Saidat) Pada 7 April, 2007 Tempat: UKM, Bangi.

21. Kemunduran Umat Islam Di Nusantara: Sorotan Terhadap 'Pertanyaan Bernas' Maharaja Imam Basyuni Imran al-Sambasi (1885 – 1953). Penganjur: UKM, Bangi. Dibentangkan Dalam Seminar Antarabangsa Islam Di Asia Tenggara (Saidat). Pada 7 April, 2007 Tempat: UKM, Bangi.
22. Nilai-nilai Tasamuh Dalam al-Sunnah. Penganjur: USIM, Nilai. Dibentangkan dalam Seminar Warisan Nabawi. Tarikh : 11-12 Julai, 2007 Tempat: Putrajaya.
23. Konsep Kebersihan dan Kesihatan Menurut Islam. Kertas Kerja dibentang dalam Kursus Pengendalian Makanan anjuran Pusat Kesihatan, UTM pada 16 Sept, 2006.
24. Dakwah Para Rasul Sebagai Model Pembangunan Modal Insan Menurut Islam.Penganjur : API, UM. Dibentangkan dalam Seminar Tamadun Islam Tentang Pembangunan Modal Insan Peringkat Kebangsaan. Tarikh : 26-27 Julai, 2006 Tempat: Universiti Malaya.
25. Kemahiran Generik Dalam Pengajian Umum di UTM: Atribut Pembelajaran Sepanjang Hayat Menurut Perspektif Islam. Seminar : Kebangsan Pengajian Umum. Tarikh : 13-14 Jun 2006. Tempat: Hyat Hotel, Johor Bahru.
26. Kecantikan Wanita Dari Perspektif Sekular dan Islam. Seminar Antarabangsa Wanita Islam. Tarikh: 2-3 April 2005. Tempat: Hotel Sofitel, Senai, Johor.

PENERBITAN: BUKU DAN BAB DALAM BUKU

1. Konsep al-Shifā' dan Penyakit dalam al-Quran: Sorotan Terhadap Pemikiran Perubatan Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691-751h/1292-1350m), Bab dalam Buku 2014, Fakulti Tamadun Islam. UTM.
2. Falsafah Pendidikan dan Pembentukan Kurikulum dalam Tamadun Islam, Bab dalam Buku 2014, Fakulti Tamadun Islam. UTM.
3. Etika Keusahawanan Menurut Perspektif al-Quran dan Pengantar Akhlak Dan Etika (dalam proses diterbitkan Penerbit UTM Press 2015).
4. Fiqh Sains dan Teknologi: Dasar dan Halatuju, (Menjejaki Teknologi Asas Penternakan dan Pertanian: Satu Sorotan Dari al-Quran), Penerbit UTM Press, Universiti Teknologi Malaysia, Skudai, Johor, 2012.

University of Malaya

5. Kemahiran Ganerik Menurut Perspektif Islam, Penerbit UTM Press, Universiti Teknologi Malaysia, Skudai, Johor, 2012.
6. Sains Tamadun Islam. Buku Penulisan Bersama, Penerbit UTM Press, Universiti Teknologi Malaysia, Skudai, Johor, 2012.
7. Tamadun Islam Dan Tamadun Asia. Penerbit UTM Press, Universiti Teknologi Malaysia, Skudai, Johor, 2012.
8. Tamadun Islam Dan Tamadun Asia. Buku yang diselenggarakan bersama diterbitkan oleh Fakulti Tamadun Islam Universiti Teknologi Malaysia, 2010. Dicetak oleh al-Kheart Creative Grafik & Printing, Johor Bahru, Johor.
9. Konsep Tamadun Islam dalam buku Tamadun Islam dan Tamadun Asia, Fakulti Tamadun Islam Universiti Teknologi Malaysia, 2010. Dicetak oleh al-Kheart Creative Grafik & Printing, Johor Bahru, Johor.
10. Pandangan Semesta Islam dalam buku Tamadun Islam dan Tamadun Asia, Fakulti Tamadun Islam Universiti Teknologi Malaysia, 2010. Dicetak oleh al-Kheart Creative Grafik & Printing, Johor Bahru, Johor.
11. Ciri-Ciri Keistimewaan Tamadun Islam dalam buku Tamadun Islam dan Tamadun Asia, Fakulti Tamadun Islam Universiti Teknologi Malaysia, 2010. Dicetak oleh al-Kheart Creative Grafik & Printing, Johor Bahru, Johor.
12. Islam Dalam tamadun Melayu dalam buku Tamadun Islam dan Tamadun Asia, Fakulti Tamadun Islam Universiti Teknologi Malaysia, 2010. Dicetak oleh al-Kheart Creative Grafik & Printing, Johor Bahru, Johor.
13. Peranan tamadun Melayu Dalam Pembinaan Malaysia dalam buku Tamadun Islam dan Tamadun Asia, Fakulti Tamadun Islam Universiti Teknologi Malaysia, 2010. Dicetak oleh al-Kheart Creative Grafik & Printing, Johor Bahru, Johor.
14. Isu-Isu Kontemporari Tamadun Islam Dan Tamadun Asia: Globalisasi dalam buku Tamadun Islam dan Tamadun Asia, Fakulti Tamadun Islam Universiti Teknologi Malaysia, 2010. Dicetak oleh al-Kheart Creative Grafik & Printing, Johor Bahru, Johor.
15. Islam dan Isu-Isu Semasa. Buku yang diselenggarakan bersama diterbitkan oleh Fakulti Tamadun Islam Universiti Teknologi Malaysia. Dalam proses penerbitan oleh Penerbit UTM 2010.

University of Malaya

16. Institusi-Institusi pengajian Syariah & Sains Era Kegemilangan Tamadun Islam. Buku Penulisan Bersama Penerbit UTM, 2008.
17. "Sumbangan Sains Islam Terhadap Perkembangan Sains dan Teknologi Barat" dalam Sains Islam Merentasi Zaman. Buku Penulisan Bersama Penerbit USIM, BB Nilai, Sempena Pertukaran Nama Dari KUIM ke USIM, 2007.
18. "Science and Religion: Towards Enlightment and Reharmonization" dalam Sains Islam Merentasi Zaman. Buku Penulisan Bersama Penerbit USIM, BB Nilai, Sempena Pertukaran Nama Dari KUIM ke USIM, 2007.
19. Sistem dan Kurikulum Pendidikan Islam: Pembentukan dan Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Tamadun Islam dalam Sains & Teknologi Dalam pembinaan tamadun. Buku Penulisan Bersama Penerbit Universiti Teknikal Malaysia, Melaka, 2007.
20. Kesedaran Spiritual Dalam Sains dan Agama dalam Sains & Teknologi Dalam pembinaan tamadun. Buku Penulisan Bersama Penerbit Universiti Teknikal Malaysia, Melaka, 2007.
21. Islam : Agama dan Peradaban dalam Islam dan Isu Semasa, Penyunting Bersama, Pusat Pengajian Islam dan Pembangunan Sosial, UTM.
22. Editor buku research universiti bagi PPIPS 1 Disember 2008-15 Januari 2009 untuk judul buku Fiqh Peperangan Dalam Islam oleh Dr Arieff Salleh bin Rosman.
23. Editor buku research universiti bagi PPIPS 1 Disember 2008-15 Januari 2009 untuk judul buku Objektif Perundangan Islam oleh Dr Arieff Salleh bin Rosman, Dr. Mohd Said bin Hj. Ishak dan Sayed Mahussain bin Sayed Ahmad.
24. Editor buku research universiti bagi PPIPS 1 Disember 2008-15 Januari 2009 untuk judul buku Salafiyyah Ibn Qayyim dan Isu-Isu Kalam oleh Dr. Tamar Jaya bin Nizar.
25. Editor buku research universiti bagi PPIPS 1 Disember 2008-15 Januari 2009 untuk judul buku Akidah Dalam Kehidupan Muslim oleh PM Dr. Ramli bin Awang.
26. Editor buku research universiti bagi PPIPS 1 Disember 2008-15 Januari 2009 untuk judul buku Peranan dan Fungsi Masjid oleh Mohd Ismail bin Mustari dan Kamarul Azmi bin Jasmi.

University of Malaya

27. Buku Tamadun Islam dan Tamadun Asia serta Buku Islam dan Isu Semasa, Penyunting Bersama, Pusat Pengajian Islam dan Pembangunan Sosial, Universiti Teknologi Malaysia.
28. Editor Buletin Minda Pusat Pengajian Islam dan Pembangunan Sosial, Universiti Teknologi Malaysia bermula 17 April 2009.

University of Malaya