

Dr. Ruslan, M.Ag.

# Tafsir Pengobatan

Wawasan AL-Qur'an Tentang Pengobatan



**TAFSIR PENGOBATAN**  
*Wawasan Al-Qur'an Tentang Pengobatan*

Copyright Penulis 2015

Penulis : Dr. Ruslan, M.Ag.  
Layout : Muh. Arif Ridha, S.Kom.

xiv + 324, 15,4 x 21 cm  
Cetakan I : 2015  
**ISBN: 978-602-328-092-6**



Alauddin University Press

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak seluruh atau sebagian isi buku ini tanpa izin tertulis penerbit



# **Tafsir Pengobatan**

**Wawasan AL-Qur'an Tentang Pengobatan**

**Dr. Ruslan, M.Ag.**

***TAFSIR PENGOBATAN***  
***Wawasan Al-Qur'an Tentang Pengobatan***

Copyright Penulis 2015

Penulis : Dr. Ruslan, M.Ag.  
Layout : Muh. Arif Ridha, S.Kom.

xiv + 324, 15,4 x 21 cm  
Cetakan I : 2015  
ISBN:

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak seluruh atau sebagian isi buku ini tanpa izin tertulis penerbit

## SAMBUTAN KETUA STAIN WATAMPONE



Sambil mengucapkan puji syukur kehadirat Allah swt., saya menyambut gembira terbitnya buku yang berjudul Tafsir Pengobatan (Wawasan Al-Qur'an Tentang Pengobatan) yang ditulis oleh saudara Dr. Ruslan, M.Ag. Dosen tetap jurusan Dakwah, Komunikasi dan Ushuluddin (DKU) STAIN Watampone, karena dengan terbitnya buku ini, pasti memberi manfaat yang sangat besar bagi para pencinta ilmu pengetahuan dan orang yang ingin mengembangkan rasa ingin tahu dan mau mengembangkan kemampuannya dalam bidang pengobatan.

Berkaitan dengan hal tersebut di atas, maka saya selaku Ketua STAIN Watampone sangat apresiatif dan salut atas usaha dan kerja keras penulis atas inisiatif dan kreatif menulis buku Tafsir Pengobatan (Wawasan Al-Qur'an Tentang Pengobatan). Olehnya itu saya sambut dan saya ucapkan selamat dan terima kasih atas inisiatif dan kreatif saudara, semoga buku ini bermanfaat adanya.

Watampone, 1 Nopember 2015  
Ketua STAIN Watampone,

**Prof. Dr. H. Haddise, M.Ag.**  
NIP. 19541231198103158

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا ، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا  
مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ  
وَرَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا ، أَمَا بَعْدُ

Penyakit adalah salah satu ujian Allah swt. yang ditempatkan sebagai ujian yang tidak menyenangkan, oleh karena itu manusia perlu mencari solusinya. Keberadaan penyakit sejatinya diterima dengan jiwa kesabaran serta melakukan sebuah ikhtiar atau usaha pengobatan.

Manusia harus menyikapi keadaan sakit, dan mengerti bahwa penyakit yang diderita, tidak terlepas dari seluruh mata rantai kehidupannya. Bila manusia tidak memahami, maka ia akan menganggap sakit hanyalah derita belaka. Syekh Mutawalli al-Sya'rāwī (1912 M), pernah mengatakan bahwa sakit atau penyakit yang diderita manusia, pada dasarnya akan mendatangkan kesehatan yang lebih besar melampaui kesehatan badannya sendiri, manusia sakit pada dasarnya agamanya akan semakin sehat, karena sakit akan melumpuhkan manusia untuk tidak melakukan dosa.

Esensi atau hakikat pengobatan adalah upaya protektif dan preventif manusia dari segala yang dapat menyakiti dan merusak dirinya, termasuk sikap memperbaiki kekurangan-kekurangan dirinya, baik secara jasmaniah maupun ruhaniah. Hal ini dapat ditunjukkan misalnya melalui perintah Nabi saw. untuk melakukan pengobatan, baik dengan cara preventif maupun yang kuratif serta dengan melakukan terapi dengan menjaga pola makan dan pola hidup manusia.

Eksistensi pengobatan dalam Alquran ditunjukkan melalui adanya metode pengobatan yang sifatnya preventif dan kuratif pula. Di samping itu ditemukan sejumlah media pengobatan atau material obat-obatan yang mengandung unsur penyembuhan, serta perilaku tertentu yang berdampak pada kesembuhan.

Tujuan pengobatan dalam Alquran dibagi kepada dua macam, yaitu tujuan umum dan tujuan khusus. Tujuan umumnya adalah (1) untuk melahirkan kebahagiaan (2) untuk melepaskan penderitaan manusia (3) Allah ingin mengetahui kadar jihad seseorang. Sedangkan tujuan khususnya adalah untuk menjadi bahan renungan dan pemikiran bagi manusia, serta memberi efek keberuntungan khususnya bagi orang mukmin. Dampak pengobatan berdasarkan Alquran yaitu dijanjikannya kesembuhan serta keberkahan sepanjang memenuhi nilai-nilai kesehatan.

Alhamdulillah dengan hadirnya buku ini diharapkan dapat menunjukkan bahwa jasmani dan ruhani adalah dua sisi manusia yang perlu perawatan sebaik-baiknya sebagai manifestasi dari rasa syukur seorang makhluk yang telah diciptakan oleh Allah swt. dengan bentuk yang indah. Penyakit yang menimpa seseorang memang menjadi tantangan tersendiri dan menjadi sebuah pembelajaran dan penyadaran bagi semua pihak untuk memperkuat kualitas hidupnya. Kondisi sakit, pengobatan, dan kesembuhan pada dasarnya merupakan sebuah proses pencerahan bagi manusia akan keberadaan Tuhan. Tuhan Maha Kuasa atas segala sesuatu, manusia memiliki keterbatasan dalam kehidupannya. Oleh karena itu, melalui hasil penelitian ini, diharapkan menjadi referensi bagi segenap unsur masyarakat, baik pemerintah maupun non pemerintah yang menangani masalah kesehatan dan pengobatan, yang pada intinya menghendaki pengobatan secara menyeluruh terhadap diri manusia.

Wujud buku ini tentu saja tidak luput dari kehilangan dan kekurangan sehingga jauh dari kesempurnaannya, oleh karena itu

tegur sapa dan saran-saran perbaikan sangat diharapkan dan dihargakan.

Akhirnya diucapkan banyak terimah-kasih pada semua pihak yang telah memberikan bantuannya dalam mewujudkan buku ini, semoga Allah memberikan balasan yang setimpal dan senantiasa melindungi kita, serta muda-mudahan buku ini bermanfaat adanya.

Watampone, 1 Nopember 2015

P e n u l i s,

**Dr. Ruslan, M.Ag.**

# DAFTAR ISI

**HALAMAN JUDUL** \_\_i  
**KATA SAMBUTAN** \_\_iii  
**KATA PENGANTAR** \_\_iv  
**DAFTAR ISI** \_\_vii  
**TRANSLITERASI** \_\_xi  
**SINGKATAN** \_\_xiv

## **BAB 1 PENDAHULUAN** \_\_1

- A. Latar Belakang Masalah \_\_1
- B. Rumusan Masalah \_\_17
- C. Pengertian Judul dan Ruang Lingkup Penelitian \_\_17
- D. Kajian Pustaka \_\_23
- E. Kerangka Teoretis \_\_29
- F. Metodologi Penelitian \_\_37
- G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian \_\_42
- H. Garis-garis Besar Isi \_\_42

## **BAB 2 BENTUK-BENTUK PENGUNGKAPAN PENGobatan DALAM ALQURAN** \_\_45

- A. Esensi Pengobatan \_\_46
- B. Term-Term Pengobatan dalam Aquran \_\_56
  - 1. *Al-Syifā'* \_\_56
  - 2. *Al-Bar'u* \_\_96

3. *Raqā* \_\_101
4. *Al-Kasyf* \_\_116
- C. Subjek dan Objek Pengobatan dalam Alquran \_\_120
  1. Subjek Pengobatan \_\_120
    - a. Isa a.s. \_\_120
    - b. Yusuf a.s. \_\_124
    - c. Allah swt. \_\_127
  2. Objek Pengobatan \_\_129
    - a. *Al-Şudūr* \_\_136
    - b. Orang Beriman dan Manusia Lainnya \_\_147
    - c. Ibrahim \_\_155

### **BAB 3 EKSISTENSI PENGOBATAN DALAM**

#### **ALQURAN \_\_161**

- A. Metode Pengobatan \_\_163
  1. Metode Preventif \_\_168
  2. Metode Kuratif \_\_173
- B. Sikap dan Perilaku Manusia dalam Pengobatan Ruhani dan Jasmani \_\_177
  1. Usaha Manusia dalam Menyikapi Gangguan Kesehatan \_\_193
  2. Penggunaan Media Pengobatan \_\_201
    - a. Alquran sebagai Obat dan Berkah \_\_202

- b. Sarana Pengobatan Lain \_\_210
  - 1. Madu \_\_210
  - 2. Buah-Buahan \_\_212
    - a. Biji-bijian \_\_214
    - b. Anggur \_\_217
    - c. Zaitun \_\_219
    - d. Kurma \_\_221
    - e. Tin \_\_223
    - f. Jahe \_\_224
    - g. Delima \_\_226
  - 3. Amal Kebaikan dan Doa \_\_228
    - a. Zikir \_\_230
    - b. Istigfar \_\_236
    - c. Salat \_\_243
    - d. Sedekah \_\_250
- C. Sinergitas Pengobatan Medis dengan Pengobatan Spiritual \_\_264

#### **BAB 4 TUJUAN DAN DAMPAK PENGOBATAN DALAM ALQURAN \_\_271**

- A. Tujuan Umum dan Khusus Pengobatan \_\_271
  - 1. Tujuan Umum \_\_271
    - a. Untuk Memberi Kegembiraan dan Kebahagiaan \_\_272

- b. Untuk Melepaskan Penderitaan Manusia \_\_274
    - c. Untuk Mengetahui Kadar Jihad Manusia di Sisi Allah \_\_277
  - 2. Tujuan Khusus \_\_283
    - a. Untuk Menjadi Bahan Renungan dan Pemikiran bagi Manusia \_\_283
    - b. Untuk Memberi Keberuntungan bagi Orang Mukmin \_\_291
- B. Dampak Pengobatan dalam Kehidupan Manusia \_\_294
- C. Fungsi Pengobatan dalam Alquran \_\_298
  - 1. Sebagai Rahmat \_\_298
  - 2. Sebagai Bentuk Peringatan dan Pembelajaran Manusia \_\_301

## **BAB 5 PENUTUP \_\_305**

- A. Kesimpulan \_\_305
- B. Implikasi dan Rekomendasi \_\_307

## **DAFTAR PUSTAKA \_\_311**

# TRANSLITERASI

## 1. Konsonan

Huruf-huruf bahasa Arab ditransliterasi ke dalam huruf latin sebagai berikut:

b	:	ب	z	:	ز	f	:	ف
t	:	ت	s	:	س	q	:	ق
ś	:	ث	sy	:	ش	k	:	ك
j	:	ج	ş	:	ص	l	:	ل
h	:	ح	d	:	ض	m	:	م
kh	:	خ	ţ	:	ط	n	:	ن
d	:	د	ẓ	:	ظ	w	:	و
z	:	ذ	‘	:	ع	h	:	ه
r	:	ر	g	:	غ	y	:	ي

Hamzah (ء ) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apapun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka di tulis dengan tanda (').

## 2. Vokal dan Diftong

- a. Vokal atau bunyi (a), (i) dan (u) ditulis dengan ketentuan sebagai berikut:

VOKAL	PENDEK	PANJANG
<i>Fataḥ</i>	A	Ā
<i>Kasrah</i>	I	Ī
<i>Ḍammah</i>	U	Ū

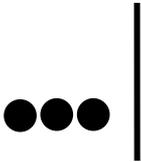
- b. Diftong yang sering dijumpai dalam transliterasi ialah (ay) dan (aw) misalnya kata bayn (بين) dan qawl (قول).
3. *Syaddah* dilambangkan dengan konsonan ganda.
  4. Kata sandang *al-* (*alif lām ma'rifah*) ditulis dengan huruf kecil, kecuali jika terletak di awal kalimat ditulis dengan huruf besar (*Al-*).
  5. *Ta Marbūṭah* (ة) ditransliterasi dengan “t”. Tetapi jika ia terletak di akhir kalimat, maka ia ditransliterasikan dengan huruf “h”.
  6. *Lafz al-Jalālah* (الله) yang didahului partikel seperti huruf *jar* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *mudāf ilaih* (frasa nomina), ditransliterasi tanpa huruf *hamzah*.

7. Kata atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah istilah Arab yang belum menjadi perbendaharaan bahasa Indonesia. Adapun istilah yang sudah menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak ditulis lagi menurut cara transliterasi di atas.

## SINGKATAN

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt.	= subhānahū wa ta'āla.
saw.	= ṣallallāhu 'alaihi wa sallām.
a.s.	= 'alaihi al-salām.
H	= Hijrah
M	= Masehi
Q.S... /:4	= Quran, Surah.../ayat 4.
t.t.	= tanpa tempat penerbit
t.p.	= tanpa penerbit
t.th.	= tanpa tahun
h.	= halaman



# BAB 1 PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang Masalah

Secara historis, pengobatan Islam pernah jaya sekitar abad kesembilan hingga ketiga belas masehi. Para sejarawan menyebut pengobatan Islam waktu itu sebagai “pengobatan Arab” karena karya-karya besar tentang pengobatan, hampir seluruhnya ditulis dalam bahasa Arab, dan penulis atau kontributornya berasal dari latar belakang agama yang berbeda.<sup>1</sup>

Ibnu Khaldūn (733-808 H/1332-1406 M), sebagai salah seorang pelopor pendekatan sosiologis dalam teori sejarah pernah menyatakan bahwa ilmu pengobatan Islam yang terkandung dalam literatur hadis, pada dasarnya bersumber dari ilmu pengobatan

---

<sup>1</sup> Philip K. Hitti, *History of the Arabs; From the Earliest Times to the Present*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, *History of the Arabs* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008), h. 455-462

Arab Badui yang berlandaskan pengalaman panjang dan tidak melalui eksperimen atau percobaan ilmiah. Oleh karena itu, Ibnu Khaldūn kurang setuju kalau pengobatan yang ada dalam hadis Nabi saw. dikatakan sebagai hukum suci yang harus diikuti dan dipraktikkan dengan cara yang sama.<sup>2</sup>

Kesangsian Ibnu Khaldūn terhadap ilmu pengobatan Nabi saw., tampaknya merujuk pada hadis Nabi saw. yang menceritakan peristiwa pengawinan kurma, dalam hadis itu memang terkesan bahwa Nabi tidak punya kapasitas untuk menyampaikan yang bukan hukum agama. Akhirnya, muncullah pernyataannya yang mengatakan “Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian”.<sup>3</sup>

Terlepas dari tinjauan Ibnu Khaldūn di atas, Rasulullah saw. adalah sosok Nabi yang pernah mengajarkan banyak hal tentang ilmu pengobatan. Pengajarannya tentu juga terinspirasi dari Alquran sebagai wahyu yang memuat prinsip-prinsip kesehatan. Fazlur Rahman (1919-1988 M) mengelompokkan keterangan hadis Nabi saw. tentang pengobatan dalam tiga kategori. Pertama, hadis yang mendorong praktik penyembuhan penyakit dan prinsip kesehatan. Kedua, hadis yang berisi praduga Rasulullah saw. mengenai masalah penyakit dan kesehatan, serta tindakan penyembuhannya. Ketiga, hadis yang berkaitan dengan ilmu pengobatan Nabi.<sup>4</sup>

Philip K. Hitti mengatakan bahwa minat orang Arab terhadap ilmu pengobatan banyak diilhami oleh hadis Nabi yang membagi pengetahuan ke dalam dua kelompok, yaitu teologi dan kedokteran atau pengobatan. Dengan demikian, ketika masa

---

<sup>2</sup>Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn* (Kairo: t.p., 1967), h. 412

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, terj. Jaziar Radianti, *Etika Pengobatan Islam: Penjelajah Seorang Neomodernis* (Bandung: Mizan, 1999), h. 57

kejayaan Islam, misalnya pada masa Harun al-Rasyid (786-809) dan al-Ma'mun (813), terdapat banyak tabib atau dokter sekaligus sebagai ahli metafisika, filosof, dan sufi. Kredibilitas mereka ini diberi apresiasi dengan gelar ḥakīm.<sup>5</sup> Sosok seorang ilmuwan seperti inilah yang sekaligus sebagai ulama, perlu dilahirkan kembali di dalam dunia Islam dewasa ini. Hal tersebut juga pada dasarnya lahir dari semangat wahyu atau Alquran.

Alquran dan hadis Rasulullah saw. sebagai landasan berpikir telah mengajarkan dimensi kesehatan yang memperhitungkan sisi biologis, psikospiritual, dan sosio kultural. Hubungan antara faktor psikis dan fisik banyak diungkap oleh Alquran, misalnya saja Q.S. Al-Sajadah/32: 9:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ  
وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (9)

Terjemahnya:

Kemudian Dia (Allah) menyempurnakannya dan meniupkan ke dalam (tubuh) nya Roh-Nya dan Dia menjadikan bagi kalian pendengaran, penglihatan, dan hati. (Tetapi) kalian sedikit sekali bersyukur<sup>6</sup>

Manusia bukan hanya sekumpulan daging, melainkan memiliki roh yang berasal dari Tuhan. Di samping itu, manusia selalu memiliki interaksi yang khusus dengan Tuhannya. Kesehatan fisik dan jiwa manusia menjadi penting dijaga, karena merupakan

---

<sup>5</sup> Philip K. Hitti, *op. cit.*, h. 455.

<sup>6</sup>Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 7, (Jakarta: Lembaga Percetakan Al-Qur'an Departemen Agama, 2009), h. 580

rahmat Allah swt. Ancaman terhadap keduanya, wajib dilakukan pencegahan, dalam hal ini termasuk melakukan pengobatan. Tindakan pengobatan adalah suatu usaha manusia yang ingin mempertahankan hidupnya secara normal, sehat dan tidak ingin ada gangguan sedikit pun. Ketika manusia sakit, maka aspek-aspek kehidupannya menjadi ikut dipengaruhi pula, entah itu aspek sosialnya, ekonominya, maupun aspek psikologinya.

Manusia harus menyikapi keadaan sakit, dan mengerti bahwa penyakit yang diderita, tidak terlepas dari seluruh mata rantai kehidupannya. Bila manusia tidak memahami, maka ia akan menganggap sakit hanyalah derita belaka. Syekh Mutawalli al-Sya'rāwī (1912 M), pernah mengatakan bahwa sakit atau penyakit yang diderita manusia, pada dasarnya akan mendatangkan kesehatan yang lebih besar melampaui kesehatan badannya sendiri, manusia sakit pada dasarnya agamanya akan semakin sehat, karena sakit akan melumpuhkan manusia untuk tidak melakukan dosa.<sup>7</sup>

Penyakit adalah salah satu ujian Allah swt. yang ditempatkan sebagai ujian yang tidak menyenangkan, oleh karena itu, manusia perlu mencari solusinya. Keberadaan penyakit sejatinya diterima dengan jiwa kesabaran serta melakukan sebuah ikhtiar atau usaha pengobatan.

Tindakan pengobatan bukanlah suatu bentuk perlawanan terhadap ketentuan Allah (takdir) seperti yang dipahami sebagian umat Islam. Pengobatan juga merupakan takdir yang harus dipilih seperti pilihan kita terhadap sesuatu yang menyenangkan. Pengobatan sudah menjadi kebutuhan manusia untuk mempertahankan hidupnya secara alamiah. Namun, dibalik pengobatan ada suatu makna dan nilai-nilai yang perlu ditelusuri, khususnya ketika Allah memperkenalkan Alquran sebagai suatu obat atau *al-syifā'*. Atas dasar ini, umat Islam sering mengartikan

---

<sup>7</sup>Mahmūd Fauzī, *Syekh al-Sya'rāwī: Al-Ḥikmah al-Ilāhiyah li al-Maraḍ wa al-Syifā'* (Kairo: Dār al-Nasyr, t.th.), h. 35

bahwa petunjuk Alquran akan membawa manusia pada kesehatan spiritual, psikologis, dan fisik.

*Al-syifā'* adalah salah satu nama di antara sekian banyak nama yang disandang Alquran. Penamaan ini, bagi mufasir mencerminkan fungsi Alquran sebagai obat. Secara leksikal, *al-syifā'* berasal dari kata *syafā – yasyfī -syifā'an* yang makna populernya adalah penyembuh, penawar atau obat.<sup>8</sup> Makna ini kemudian dipahami bahwa Alquran memiliki unsur pengobatan serta dapat mendatangkan kesembuhan. Atas dasar ini, kesembuhan yang dipahami, akhirnya menjadi suatu keyakinan tersendiri, walaupun hal itu masih merupakan sebuah pemaknaan yang ambigu di kalangan umat Islam. Karena belum jelasnya persoalan ini, maka tidak heran bilamana muncul pihak-pihak lain misalnya dari sebuah praktik pengobatan dan penyembuhan yang kadangkala terlalu dibuat-buat prosesinya, lalu kemudian diklaim sebagai sistem pengobatan atau penyembuhan islami.

Pada dasarnya Alquran mengandung isyarat dan sejumlah informasi tentang pengobatan, bahkan terdapat berbagai komentar dan pendapat di kalangan ulama, akan tetapi substansi makna pengobatan itu sendiri masih perlu diungkap berdasarkan isyarat nash. Terkhusus kepada eksistensi Alquran yang berfungsi sebagai *al-syifā'* sendiri, beberapa pemahaman berkembang dan masih urgen untuk dilakukan pengkajian dan analisis mendalam, telah diakomodir sebagai berikut; Pertama, Alquran dapat menjadi bacaan mantra (*ruqyah*) yang dapat dibaca dan mengambil berkah padanya. Kedua, ayat-ayat Alquran dapat mengobati penyakit ruhani, jiwa dan mental. Ketiga, ayat Alquran tidak hanya berfungsi sebagai obat ruhani saja, tetapi dwifungsi. Sebagai obat ruhani maupun jasmani. Keempat, pengobatan dalam perspektif

---

<sup>8</sup>Al-Husain bin Muhamad al-Damagānī, *al-Wujūh wa al-Nazā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm* (Beirūt: Dār al-Ilmi li al-Malāyin, t.th.), h. 266.

Alquran mengandung ayat sebagai isyarat adanya sisi kesehatan yang dapat membawa kepada terapi pengobatan.<sup>9</sup>

Di samping itu, yang tak kalah pentingnya adalah munculnya praktik pengobatan alternatif yang keliru dan beresiko serta membawa sebagian ahli pengobatan dan pasien pada keyakinan tahayul, khurafat, magis yang akan menjerumuskan manusia pada kemusyrikan. Dari sinilah perlunya memberikan kejelasan kepada manusia dalam menyikapi pengobatan.

Pemahaman dan praktik tersebut merupakan dasar filosofi sekaligus dasar historis yang menjadi acuan penulis dalam kerangka pemikiran yang akan dikembangkan lebih mendalam.

Sebagai sumber hukum Islam kedua setelah Alquran, hadis juga banyak memberi informasi tentang hal-hal yang terkait dengan kesehatan dan pengobatan. Secara teologis, banyak hadis Nabi saw. menegaskan bahwa wabah penyakit yang muncul (seperti yang terjangkau di tengah masyarakat), pasti ada obatnya. Misalnya yang terdapat dalam kitab Ṣaḥīḥ Bukhārī:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " مَا  
أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ دَاءٍ إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً " (رواه البخاري)<sup>10</sup>.

Artinya:

---

<sup>9</sup> Abū Usāmah Muhyiddīn ‘Abd al-Ḥamīd, *al-Syāfiyāt al-Asyr min al-Kitāb wa al-Sunnah* ( Riyād, Dār al-Masyā’il li al-Ṭabā’ah wa al-Nasyr, t. th), h. 11

<sup>10</sup> Al-Imām Abī Abdillāh Muhammad Ismā’īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz IV (Cet. I; Beirut: Dār Ilmiyah, 1992), h. 2331. Bandingkan pada Imām Abū Husain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid II (Semarang: Toha Putra, t.th.), h. 280

Dari Abu Hurairah, ia berkata: “Rasulullah saw. pernah bersabda, tidaklah Allah menurunkan suatu penyakit, kecuali Ia menurunkan juga obatnya (Hadis riwayat al-Bukhārī).

Doktrin ini menanamkan rasa keyakinan untuk tidak berputus asa terhadap suatu penyakit, dan secara sosial memberi dukungan bagi pasien. Dari sini, tampak sekali bahwa Islam mengajarkan umatnya untuk selalu optimis sekalipun dalam kondisi sakit. Hadis juga banyak menguraikan bentuk-bentuk pengobatan. Pengalaman Nabi saw. dan sahabatnya dalam mengobati, termasuk memfungsikan Alquran sebagai *al-syifā'* atau obat tergolong banyak, ini terbukti bila menelusuri sejumlah informasi hadis yang membicarakan mengenai rukiah dan kemuliaan terhadap ayat atau surat tertentu dalam Alquran.<sup>11</sup>

Secara historis, pengobatan atau penyembuhan melalui ayat-ayat Alquran seperti yang dikemukakan oleh sejumlah hadis dikenal dengan istilah *ruqyah*.<sup>12</sup> Lalu diindonesiakan menjadi rukiah.<sup>13</sup> Penggunaan rukiah tidak saja menggunakan ayat-ayat Alquran sebagai bacaan untuk pengobatan, tetapi doa-doa yang pernah dibaca oleh Rasulullah dan diajarkan pun tergolong bacaan-

---

<sup>11</sup>Al-Imām Abī Abdillāh Muhammad Ismāʿīl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz VII, h. 29

<sup>12</sup>Kata *ruqyah* berasal dari bahasa Arab dari kata “*raqā-yarqī-ruqyatan*. Secara etimologis berarti jampi-jampi, perlindungan dan doa. lihat Ibrāhīm Mustāfa, *al-Muʿjam al-Wasīṭ* (Turki: al-Maktabah al-Islāmiyah, t.th), h. 368. Dalam kamus al-Munawwir, *ruqyah* berarti mantera, guna-guna, jampi-jampi dan jimat. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), h. 525.

<sup>13</sup> Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* ( Jakarta: Balai Pustaka, 1995), h. 850

bacaan untuk terapi kesembuhan. Pengobatan ini dikenal sekarang dengan istilah pengobatan atau penyembuhan spiritual.

Ajaran Islam di atas telah mengintegrasikan pendekatan psikologis dan spiritual dalam menghadapi berbagai penyakit. Zikir kepada Allah dengan berbagai pilihan ibadah ritual lain yang dapat dilakukan, merupakan sumber kekuatan bagi seorang mukmin. Bahkan diketahui adanya dasar ajaran Islam dalam meringankan dan mengobati aspek sosial dan psikologis orang sakit termasuk keluarganya, misalnya menjenguk orang sakit. Sabda Rasulullah saw.:

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ رَدُّ السَّلَامِ وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ وَتَشْمِيتُ الْعَاطِسِ (رواه البخاري و مسلم)

Artinya:

Sesungguhnya Abu Hurairah r.a. pernah berkata:”Saya telah mendengar Rasulullah saw. bersabda, hak seorang muslim terhadap muslim lainnya ada lima: menjawab salam, menjenguk orang sakit, mengantar jenazah, menghadiri undangan, dan menjawab doa orang bersin (Hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim).

---

<sup>14</sup> Al-Imām Abī Abdillāh Muhammad Ismā’īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz I, h. 479. Lihat juga, Imām Abū Husain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim, op. cit.* Juz II, h. 266.

Sahabat-sahabat Rasulullah saw. banyak mengetahui dan memahami rukiah. Bahkan populer dalam mempraktikkannya. Metode pengobatan seperti ini telah disebutkan oleh Rasulullah saw., di antara hadisnya adalah sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ دَخَلْتُ أَنَا وَثَابِتٌ عَلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَقَالَ  
ثَابِتُ يَا أَبَا حَمَزَةَ اشْتَكَيْتُ فَقَالَ أَنَسُ أَلَا أَرْقِيكَ بِرُقِيَةِ رَسُولِ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَلَى قَالَ اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ مُذْهِبِ الْبَاسِ  
اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا (رواه  
البخاري و مسلم)<sup>15</sup>

Artinya:

Dari Abd al-Aziz, ia berkata, "Aku masuk bersama Sabit ke dalam rumah Anas Ibn Malik ra. kemudian Sabit berkata, "Wahai Abu Hamzah (nama kunyah Anas bin Malik) badanku terasa sakit!, lalu Anas berkata, "maukah engkau aku rukiah dengan rukiah Nabi saw.? Sabit menjawab, iya, silakan". Lalu Anas membaca rukiah Nabi saw. sebagai berikut: Ya Allah, Tuhan sekalian manusia, yang Maha Menghilangkan penyakit, sembuhkanlah, Engkaulah sebenar-benarnya penyembuh, tiada yang dapat menyembuhkan selain Engkau, kesembuhan yang tidak meninggalkan rasa sakit (Hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim).

---

<sup>15</sup>*Ibid.*, Juz IV , h. 2350.

Hadis di atas mengindikasikan bahwa pengobatan melalui rukiah sudah menjadi fenomenal di kalangan sahabat Nabi saw. dan tentunya mereka juga mewarisi tradisi ini dari Rasulullah saw. Walaupun hadis di atas yang secara tekstual tidak menggunakan ayat-ayat Alquran sebagai bacaan untuk penyembuhan, namun bukan berarti Nabi saw. tidak memiliki jejak pengobatan yang menggunakan ayat Alquran sebagai media yang bisa ditelusuri.

Dengan demikian, secara filosofi dan historis, cara dan teknik pengobatan, sudah lama mengakar dan jejak faktanya dapat ditelusuri pada masa Nabi Muhammad saw. Cara dan sistem pengobatannya banyak terukir dalam kitab-kitab hadis., lalu dikembangkan lebih jauh oleh ulama, misalnya saja karya Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w.1350 H.) hingga dikenal dengan munculnya istilah *al-ṭibb al-Nabawī* (pengobatan Nabi).<sup>16</sup> Istilah ini semakin populer dengan munculnya buku-buku yang mengupas persoalan ini.

Dewasa ini, pengobatan dengan cara rukiah sudah marak dipraktikkan bahkan dengan cara kombinasi dengan pengobatan herbal. Misalnya kombinasi antara media tumbuhan yang sifatnya alami dengan media ayat-ayat suci Alquran. Bagi penggunaan tumbuhan sebagai obat yang manjur dan dapat menyembuhkan, sudah merupakan hal biasa dan rasional, karena seringnya dibuktikan oleh para ilmuwan kalau tumbuhan memiliki unsur yang dapat menyembuhkan. Namun, bagaimana tentang keberadaan ayat-ayat suci Alquran yang dipergunakan sebagai media penyembuhan? Dan bagaimana membuktikannya? Adakah fakta sosial yang dapat mendukung kalau Alquran memiliki unsur kesembuhan?.

Fakta sosial pengobatan saat ini yang berlabel pengobatan Islam alternatif tergolong ramai dan bersaing dengan pengobatan

---

<sup>16</sup> Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *al-Ṭibb al-Nabawī* (Kairo: t.t, 1978).

medis. Dalam praktiknya, banyak menghimbau pasiennya agar menyembuhkan lebih awal aspek jiwa atau mentalnya, hubungannya dengan Allah secara baik merupakan faktor terpenting, karena berkaitan kesehatan mental seseorang. Alquran mengajarkan manusia bahwa hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang.<sup>17</sup>

Antara nas dengan fakta sosial menjadi penting untuk dikorelasikan, karena dapat menjadi tolok ukur untuk membuktikan bahwa dari satu sisi Alquran mengandung unsur pengobatan. Dari aspek sosiologi, tradisi sebagian masyarakat Islam, terutama dalam hal tradisi tolak bala serta pada sejumlah praktik dan terapi pengobatan alternatif dapat menjadi bahan perbandingan untuk mendukung penelitian ini, selama dalam praktiknya itu menggunakan ayat-ayat Alquran sebagai basisnya. Termasuk menyoroti majelis-majelis zikir yang mulai marak dan melakukan terapi kesembuhan pada sejumlah orang sakit melalui wiridan.<sup>18</sup>

Pengobatan melalui ayat-ayat Alquran atau amalan doa-doa seringkali menjadi bahan perbincangan, dan dianggap sebagai pengobatan yang berhubungan dengan hal metafisika. Ia menjadi sebuah wacana yang perlu ditelusuri sisi-sisi spiritualitasnya. Banyak hal yang perlu dipecahkan terkait dengannya, termasuk kemujarrabannya yang dibuktikan oleh mereka yang pernah mengalaminya.

Masyarakat terhitung banyak yang sudah familiar dengan pengobatan melalui ayat-ayat Alquran ini. Secara individual, ada di antara mereka mempraktikkannya untuk dirinya sendiri atau pada kalangan keluarganya saja, hingga tertutup bagi orang lain. Namun

---

<sup>17</sup>Lihat Q.S. Al-Ra'd/13: 28.

<sup>18</sup> Lihat misalnya majelis zikir yang dipimpin oleh Ustadz Haryono dan lain-lain.

demikian, ada juga yang terang-terangan hingga dikenal oleh komunitas masyarakat sekitarnya.

Dalam studi pendahuluan, penulis telah menemukan jenis bacaan atau ayat-ayat Alquran yang dipergunakan sebagai bacaan jampi-jampi penyembuhan di tengah masyarakat muslim. Ada di antara mereka mempergunakan bacaan-bacaan yang sesungguhnya bukan ayat Alquran, tapi diklaim sebagai ayat. Hal seperti itu, penulis anggap perlu pencerahan dan penelitian lebih jauh.

Pemahaman terhadap penggunaan ayat-ayat Alquran sebagai media penyembuh, pada dasarnya berpangkal atau berdasar pada Q.S. Al-Isrā'/17: 82, namun di antara umat Islam, ada yang tidak memahami hakikat pengobatan yang terkandung dalam Alquran.

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ  
إِلَّا خَسَارًا

Terjemahnya:

Dan Kami turunkan dari Alquran (sesuatu) yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman, sedangkan bagi orang yang zalim (Alquran itu) hanya akan menambah kerugian<sup>19</sup>

Aspek lain yang tak kalah pentingnya dikaji kaitannya pengobatan dalam Alquran adalah ketika Alquran juga mengintrodusir adanya bahan atau materi yang dapat dijadikan obat, antara lain adalah madu misalnya dalam Q.S. al-Nahl/16: 69, sebagai berikut:

---

<sup>19</sup>Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 524.

ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا  
شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ  
يَتَفَكَّرُونَ

Terjemahnya:

Kemudian makanlah dari 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 obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan<sup>20</sup>

Sehubungan dengan ayat di atas, kata *al-syifā'* tidak hanya disebut sebagai istilah dalam kaitannya dengan salah satu fungsi Alquran, akan tetapi term *al-syifā'* juga disandang oleh minuman yang dikeluarkan oleh binatang lebah yang disebut madu. Minuman yang mengandung obat yang menyembuhkan manusia.

Secara medis, madu merupakan minuman yang mempunyai banyak manfaat dan khasiat. Salah satu manfaatnya, diungkapkan bahwa pengobatan dengan sesendok madu yang diberikan kepada anak-anak yang terserang penyakit dapat memberikan pengaruh positif dan dapat membantu memudahkan tidur.<sup>21</sup> Dalam salah satu

---

<sup>20</sup>*Ibid.*, h. 412.

<sup>21</sup>Magdy Shehab, *Al-I'jāz al-Ilmi fī al-qur'ān wa al-Sunnah*, diterjemahkan oleh Syarif Hade Masyah dkk dengan judul *Kemukjizatan Pengobatan dan Makanan : Ensiklopedia Mukjizat Alquran dan Hadis*, Jilid 3, (Indonesia: Sapta Sentosa, 2009), h. 225.

hadis, Imam al-Tirmizī meriwayatkan, bahwa madu dapat mengobati sakit perut:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ  
إِنَّ أَخِي اسْتَطْلَقَ بَطْنَهُ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلًا فَسَقَاهُ ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ يَا  
رَسُولَ اللَّهِ قَدْ سَقَيْتُهُ عَسَلًا فَلَمْ يَزِدْهُ إِلَّا اسْتِطْلَاقًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْقِهِ عَسَلًا فَسَقَاهُ ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ  
اللَّهِ قَدْ سَقَيْتُهُ عَسَلًا فَلَمْ يَزِدْهُ إِلَّا اسْتِطْلَاقًا قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ اسْقِهِ عَسَلًا  
فَسَقَاهُ عَسَلًا فَبَرَأَ (رواه الترمذي) <sup>22</sup>.

Artinya:

Dari Abu Sa'īd, ia berkata: seseorang laki-laki mendatangi Nabi saw., lalu berkata: “Sesungguhnya saudaraku sakit perut!”. Lalu Nabi saw. bersabda: “berikan minum madu”, lalu laki-laki itu beri minum madu, kemudian datang lagi lalu berkata: “ya Rasulullah, saya telah minum dia madu dan tidak ada pengaruhnya”. Lalu Rasulullah saw. bersabda: “minumkan madu”. Lalu laki-laki itu berikan madu lagi, kemudian mendatangi Nabi, lalu berkata: “ya Rasulullah, sesungguhnya saya sudah beri minum ia madu, kemudian tidak berpengaruh”, lalu Rasulullah saw. bersabda: “benarlah Allah, dan bohonglah perut saudaramu,

---

<sup>22</sup>Abū Īsa Muhammad ibn Īsa ibn sūrah al-Turmiẓī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Jilid 3 (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), h. 276

beri minum madu, lalu diberikannya dan akhirnya saudaranya itu sembuh.( Hadis riwayat Turmiḏī)

Perkataan Rasulullah saw. dengan kalimat **صَدَقَ اللهُ** menunjukkan bahwa wahyu Allah yang menginformasikan tentang obat adalah benar. Maksudnya, ayat tersebut harus dipercaya sebagai suatu kebenaran. Ini pun berimplikasi bahwa Rasulullah saw. memahami bahwa dalam Alquran terdapat informasi tentang pengobatan.

Madu dalam ayat di atas, disebut oleh Allah swt. dengan frase **شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ** (minuman yang beraneka macam warnanya) lalu diasosiasikan dengan makna **الْعَسَلِ**. Wahyu Allah tersebut menjadi menarik untuk dianalisis dalam kaitannya dengan pengobatan lewat berbagai pendekatan, sebab bahasa Alquran terhadap minuman madu tidak disebutkan dengan istilah *al-‘asal* kecuali dalam satu tempat yakni pada Q.S. Muḥammad/47: 15.<sup>23</sup>

Penggunaan madu sebagai obat tidak disangsikan lagi karena sudah terbukti lewat berbagai eksperimen khasiat dan manfaatnya. Dalam sejarah pengobatan Nabi pun, madu menjadi bahan istimewa pengobatan karena seringnya disebut-sebut dalam sejumlah hadis. Bahkan dalam referensi kitab hadis ada yang membahas khusus tentang madu yang disebut dengan *bāb al-dawā’*

---

<sup>23</sup> Kata *al-‘asal* yang berarti madu hanya sekali disebut dalam Alquran yaitu pada Q.S. Muḥamad/47: 15 yang menceritakan tentang sungai-sungai yang ada dalam surga. Salah satunya adalah sungai madu.

*bi al-‘asal*<sup>24</sup> yang dikaitkan dengan firman Allah lewat frase *syifā’ li al-nās*.

Berbeda dengan penggunaan bacaan ayat-ayat suci Alquran sebagai media pengobatan Nabi saw. selain madu, khususnya relasi penyembuhannya pada penyakit yang diobati, hingga sekarang masih menjadi rahasia Ilahi. Pembuktian secara ilmiah melalui eksperimen terhadap signifikansinya dalam menormalisasi tubuh yang sakit tergolong langka dilakukan oleh para ilmuwan.

Kendatipun demikian, sebuah referensi mengemukakan tentang adanya hasil penelitian yang pernah dilakukan oleh Ahmad Al-Qadi. Hasil eksprimennya menunjukkan bahwa Alquran memiliki pengaruh positif yang signifikan dalam menurunkan ketegangan (stres), dan ini dapat dicatat dan diukur secara kuantitatif maupun kualitatif. Pengaruh tersebut tampak dalam bentuk perubahan-perubahan yang terjadi pada arus listrik otot urat syaraf, juga perubahan pada daya tangkap kulit terhadap konduksi listrik, perubahan pada sirkulasi darah, serta perubahan pada detak jantung, kadar darah yang mengalir pada kulit dan suhu kulit yang kesemuanya saling terkait dan paralel dengan perubahan-perubahan aspek lain. Semua perubahan ini menunjukkan fungsi dan kinerja sistem syaraf otomatis (reflektif) yang lebih lanjut berpengaruh pada organ-organ tubuh yang lain serta fungsi-fungsinya. Karena itu, ditemukan adanya kemungkinan-kemungkinan tak terbatas pada pengaruh-pengaruh fisiologis yang bisa dihasilkan Alquran. Untuk itu bisa diambil hipotesa bahwa efek relaksasi Alquran bagi stres dapat berpotensi mengaktifkan fungsi daya tahan tubuh yang

---

<sup>24</sup>Lihat misalnya, Imām al-Bukhāri, *op. cit.*, jilid 4, h. 2332. Bandingkan juga dengan *loc. cit.*

berperan besar dalam melawan penyakit atau membantu proses penyembuhan.<sup>25</sup>

Penelitian yang telah dilakukan oleh Ahmad al-Qadi adalah murni penelitian kuantitatif, yang didukung oleh alat-alat teknologi dan menghasilkan temuan yang sangat spektakuler tentang adanya pengaruh bacaan Alquran terhadap tubuh manusia. Kendatipun demikian, penulis tetap optimis akan melakukan penelitian dari sisi lain dengan segmen yang berbeda pula. Uraianya lebih banyak bercorak naratif mengungkap tentang wawasan Alquran tentang pengobatan serta fakta-fakta sosial pengobatannya.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas, maka yang menjadi permasalahan pokok, adalah “bagaimana wawasan Alquran tentang pengobatan”. Permasalahan pokok ini akan dikembangkan melalui sub-sub masalah berikut:

1. Apa esensi pengobatan dalam Alquran?
2. Bagaimana eksistensi pengobatan dalam Alquran?
3. Bagaimana tujuan dan dampak pengobatan dalam Alquran?

## **C. Pengertian Judul dan Ruang Lingkup Penelitian**

Ada beberapa term dari judul penelitian ini yang ingin diuraikan, agar arah penelitian tidak simpang siur dan memberikan kejelasan pengertian serta batasan yang lebih kongkret.

---

<sup>25</sup> Abū al-Fidā’ Muhammad ‘Izzāt Muhammad ‘Arif, *‘Ālij Nafsaka bi al-Qur’ān*, diterjemahkan oleh Saiful Aziz dengan judul *Keajaiban Alquran untuk Kesembuhan* (Solo: Pustaka Iltizam, 2008), h. 19.

Kata “wawasan” berakar dari kata “wawas”, memiliki arti meneliti, meninjau, memandang dan mengamati. Kemudian kata “wawasan” itu sendiri bermakna hasil mewawas, tinjauan, pandangan, konsepsi dan cara pandang.<sup>26</sup>

Istilah “Alquran” dalam penelitian ini adalah Alquran yang disepakati oleh para ulama ushul, ulama fikih, ulama mutakallimin dan pakar-pakar lainnya yang pokok-pokoknya terkandung dalam pengertian sebagai berikut, misalnya yang dikemukakan oleh Muhammad ‘Ali al-Şābūnī:

كَلَامُ اللَّهِ الْمَعْجَزُ الْمُنَزَّلُ عَلَى خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ بِوَاسِطَةِ الْأَمِينِ  
جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمُنْقُولِ إِلَيْنَا بِالتَّوَاتُرِ  
الْمُتَعَبِدِ بِتِلَاوَتِهِ الْمَبْدُوءِ بِسُورَةِ الْفَاتِحَةِ الْمُخْتَتَمِ بِسُورَةِ النَّاسِ<sup>27</sup>

Artinya:

Firman Allah yang bersifat mukjizat, diturunkan kepada penutup para nabi dan rasul melalui malaikat Jibril a.s., yang tertulis dalam mushaf, diriwayatkan secara mutawatir, membacanya adalah ibadah, dimulai dengan surah al-Fātihah, dan diakhiri dengan surah al-Nās.

Pengertian lain tentang Alquran juga dapat dikemukakan seperti:

---

<sup>26</sup>Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* ( Jakarta: Balai Pustaka, 2002), h. 1271

<sup>27</sup> Muhammad ‘Alī al-Şābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (t.t.: t.p., 1980), h. 6.

الْكَلَامُ الْمَعْجِزُ الْمَنْزَلُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَكْتُوبَةُ فِي  
الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولِ بِالتَّوَاتُرِ الْمُتَعَبِدِ بِتِلَاوَتِهِ<sup>28</sup>

Artinya:

Alquran adalah kalam yang bersifat mukjizat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., yang ditulis dalam mushaf, yang dinukilkan secara mutawatir, dan membacanya merupakan ibadah.

Jadi, pengertian Alquran di atas, tidak dibatasi pada ayat-ayat tertentu yang spesifik biasa dikelompokkan sebagai ayat-ayat penyembuh atau *al-syifā'*, seperti yang dilakukan oleh sebagian ulama dengan menetapkan bahwa tidak semua ayat dalam Alquran dapat dipakai untuk ayat penyembuhan dengan cara *tabarruk*.

Pengobatan adalah proses, cara, atau perbuatan mengobati.<sup>29</sup> Istilah ini berasal dari kata “obat” yang berarti bahan untuk mengurangi, menghilangkan penyakit, atau menyembuhkan seseorang dari penyakit. Sementara pada Kamus Kedokteran, istilah obat adalah senyawa atau campuran senyawa untuk mengurangi gejala atau menyembuhkan penyakit.<sup>30</sup>

Pengertian ini akan menjadi bahan konfirmasi dengan term-term dalam Alquran yang menunjuk langsung kepada makna pengobatan misalnya term *al-syifā'*. Namun dari pada itu, term

---

<sup>28</sup> Muhammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Mesir: Isa al-Bābi al-Halabi, t.th.), h. 19

<sup>29</sup> Tim Penyusun Kamus, *op.cit*, h. 792

<sup>30</sup> Ahmad Ramali dan K.St. Pamoentjak, *Kamus Kedokteran* (Jakarta: Djambatan, 2005), h. 235.

pengobatan lain tetap juga menjadi perhatian peneliti, misalnya term *al-tibb* dan lain-lain.

Kata *al-syifā'* merupakan istilah yang dipopulerkan oleh Alquran sendiri yang terdapat dalam empat surah.<sup>31</sup> Tiga di antara surah itu mencerminkan fungsi Alquran sebagai obat.

Dari segi etimologi, *al-syifā'* merupakan bentuk majmū'ah dari kata *syafā' – yasyfī -syifā'an* yang mengandung beberapa arti:

1. *Dawā'*, obat yang dapat menghilangkan rasa sakit, dalam kata kerjanya seperti dikatakan: <sup>32</sup> . شَفَاهُ اللهُ مِنْ مَرَضِهِ شِفَاءً
2. Kata *syafā'* yang berakar kata dari huruf *syin*, *fa*, dan huruf *mu'tal* berarti حَرْفُ الشَّيْءِ (tepi, batas atau pinggiran sesuatu). Kata ini terdapat dalam Alquran: <sup>33</sup> وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَىٰ وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَىٰ جُرْفٍ هَارٍ <sup>34</sup> . Al-Asfahānī menganalogikan kata ini pada sebuah kalimat: شفا: شفا البئر (tepi sumur dan lainnya, yang diasosiasikan kepada makna "dekat pada kebinasaan).<sup>35</sup> Jadi orang sakit, pada hakikatnya dekat pada kematian.

---

<sup>31</sup>Lihat misalnya, Q.S. Yūnus/10 :57, Q.S. al-Naḥl/16: 69, Q.S. al-Isrā'/17 : 82, dan Q.S. Fuṣṣilat/41: 44

<sup>32</sup> Muhammad Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Juz 14 (Beirut: Dār Ṣadr, t.t), h. 436

<sup>33</sup> *Ibid.* Q.S. Āli Imrān/3: 103.

<sup>34</sup>Q.S. al-Taūbah/9: 109

<sup>35</sup>Al-Rāgib al-Asfahānī, *Mufradāt Garīb al-Qur'ān*, dalam al- Maktabah al-Syāmilah, h. 264

3. Ibnu Faris mengatakan: يدل على الإشراف على الشيء؛ يقال أشفى (menunjukkan makna “menghampiri sesuatu”)<sup>36</sup>

Dari beberapa arti tersebut, peneliti akan menganalisisnya dengan teknik interpretasi yang akan digunakan seperti teknik interpretasi linguistik dengan maksud untuk pembentukan sebuah konsep, misalnya dalam rangka mencari hakikat pengobatan dalam Alquran.

Secara umum, kata *al-syifā'* dalam arti obat, penawar atau penyembuh, lebih banyak diungkap dalam buku-buku tafsir, karena istilah ini dipersoalkan dalam kaitannya dengan penggunaan Alquran sebagai obat.

Imam al-Rāzī (w. 606 H.), ketika mengomentari Q.S. al-Isrā'/17: 82, mufasir ini mengatakan:

“lafaz { من } yang terdapat dalam frase ayat وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ يَتْلُوهُنَّ مِنِّي لَيَسَّرَ لِّلْإِنسَانِ تِلْكَ آيَاتِ الْقُرْآنِ يُعْزَمُ أَنَّ الْقُرْآنَ عَلَّمَ الْقَوْمَ لَئِيْلٌ مَّا يَدْعُونَ وَيُؤْتِيهِم مَّا يُرِيدُونَ لَئِيْلٌ مَّا كَانُوا يَدْعُونَ”<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Abū Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariya, *Maqāyis al-Lughah*, Juz III (t.tp: Ittihād Kitāb al-‘Arab, 2002), h. 154. Lihat juga Ahmad Warson al-Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab Indonesia* (Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984), h. 782

<sup>37</sup> Fakhruddin al-Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī*, Juz X (Beirut: Dār Ihyā al-Turāṡ al-‘Arabī, t.th.), h. 113

Bagi al-Razī (w. 606 H.), Alquran dapat menjadi obat penyakit ruhani dan hal itu tidak perlu disangsikan. Alquran terbukti banyak menjelaskan tentang aqidah yang baik, dan mampu menyetatkan ruhani seseorang. Sedangkan untuk pengobatan penyakit jasmani, maka sifatnya hanyalah mengambil keberkahan ketika membaca ayat-ayat Alquran. Selanjutnya, al-Razī menyatakan bahwa cukup banyak penyakit yang dapat disembuhkan.<sup>38</sup>

Pada sisi yang lain, Imam al-Ṭabarī (w. 310 H.) tidak hanya membatasi keberadaan Alquran sebagai *al-syifā'* dalam arti mengobati jasmani dan rohani yang sakit, akan tetapi pendapatnya lebih *up to date* dan terjadi perluasan dan pengembangan makna, karena menurut mufasir yang satu ini, Alquran juga mampu mengobati penyakit kebodohan, kepicikan berpikir, kesesatan dan lain-lain.<sup>39</sup> Dengan demikian, makna Alquran sebagai obat, sesungguhnya memiliki multi tafsir.

Dari penegasan istilah yang telah dikemukakan, maka pengertian judul serta ruang lingkup penelitian ini adalah pandangan Alquran secara komprehensif tentang pengobatan yang mencakup hakikat, eksistensi, tujuan dan dampak pengobatan. Penelitian ini tidak menghendaki sebuah kajian nas dan teoretis semata, akan tetapi akan didukung contoh-contoh pengobatan atau penyembuhan, antara lain materi doa, dan bahan pengobatan lainnya, manfaat serta khasiatnya.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Juz XVII ( t.t.: Mu'assasah al-Risālah, 2000), h. 539

#### D. *Kajian Pustaka*

Secara umum, kitab-kitab tafsir banyak mengangkat persoalan pengobatan khususnya bila menyinggung ayat-ayat yang ada term *al-syifā'*. Dalam setiap ulasannya, lebih banyak mengarah kepada fungsi Alquran sebagai obat. Penyajiannya tidak memperlihatkan ulasan secara komprehensif dan belum banyak mengakomodir dalam hubungannya dengan sub-sub masalah yang akan dikembangkan peneliti. Kelihatan pembahasannya lebih dominan hanya kepada ayat-ayat yang memakai term *al-syifā'* seperti pada Q.S. Al-Isrā' ayat 82 dengan kajian *tahlīlī*. Ayat-ayat tentang pengobatan, biasanya mufasir menguraikannya dalam limit pembahasan yang terbatas. Sementara dalam posisi tulisan ini menghendaki sebuah uraian lebih mendalam dengan sejumlah pendekatan.

Seorang mufasir yang bernama Muhammad Ismā'īl Ibnu Kaṣīr (w. 774 H.) membahas surat Al-Isrā' ayat 82, ulasannya mengenai Alquran sebagai *al-syifā'* hanya menjelaskan bahwa Alquran dapat menghilangkan atau menyembuhkan penyakit-penyakit hati seperti keragu-raguan, kemunafikan, kemusyrikan, dan kecenderungan kepada kesesatan. Lebih lanjut dikatakannya bahwa hal ini tidak akan tercapai dan tidak signifikan bila tidak mengimani Alquran lebih awal, tidak membenarkannya bahkan sampai tidak mengikutinya.<sup>40</sup>

Terhadap surah dan ayat yang sama, Imam al-Ṭabarī (w. 310 H.) justru menafsirkan Alquran sebagai *al-syifā'* yang berarti bahwa keberadaan kitab suci Alquran adalah untuk menyembuhkan sifat kebodohan dan kesesatan serta membuka mata hati dari kebutaan.<sup>41</sup> Penafsiran al-Ṭabarī sama dengan

---

<sup>40</sup>Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Juz V (t.t.: Dār al-ṭibah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1999), h. 112.

<sup>41</sup>Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *loc.cit.*

pendapat Ibn ‘Abbās yang bersifat pencerahan.<sup>42</sup> Penafsiran ini menempatkan Alquran sebagai kitab yang mampu membawa manusia kepada kecerdasan serta mengarahkan manusia kepada kebenaran.

Pernyataan yang sama juga dibahas secara gamblang oleh al-Khāzin (w. 725 H.), ulama ini menyatakan bahwa keberadaan Alquran sebagai *al-syifā’* adalah suatu bentuk penjelasan yang menerangkan bentuk kebodohan dan kesesatan, menjelaskan hal yang biasa diperselisihkan, menjelaskan hal yang dianggap musykil hingga menghilangkan bentuk keraguan atau syubhat.<sup>43</sup> Tidak hanya itu saja yang dijelaskan oleh al-Khāzin, ia juga menjelaskan, bahkan menegaskan bahwa Alquran tersebut mampu mengobati penyakit jiwa dan jasmani:

فَثَبَتَ أَنَّ الْقُرْآنَ شِفَاءٌ مِنْ جَمِيعِ الْأَمْرَاضِ الْبَاطِنَةِ وَأَمَّا كَوْنُهُ شِفَاءً  
مِنَ الْأَمْرَاضِ الْجَسْمَانِيَةِ ، فَلِأَنَّ التَّبْرُكَ بِقِرَاءَتِهِ يَدْفَعُ كَثِيرًا مِنْ  
الْأَمْرَاضِ . يَدُلُّ عَلَيْهِ مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي  
فَاتِحَةِ الْكِتَابِ ، « وَمَا يُدْرِيكَ أَهْمَا رُقِيَّةٌ »<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup>Ibnu ‘Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsiṛ Ibn ‘Abbās* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), 304

<sup>43</sup> Abū al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Ibrāhim bin ‘Umar al-Khāzin, *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Tanzīl*, Juz IV, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, h. 281.

<sup>44</sup> *Ibid.*

Artinya:

Sudah menjadi ketetapan bahwasanya Alquran merupakan obat bagi seluruh penyakit batin (psikis), termasuk sebagai obat bagi penyakit jasmani. Bertabarruk melalui bacaan Alquran dapat mencegah banyak penyakit. Hal ini dikaitkan pada salah satu hadis Nabi yang membaca surah al-Fātihah dalam merukiah

Al-Baiḍāwī (w. 791 H.) memaknai Alquran sebagai obat dalam ayat yang sama, sebagai kitab yang diturunkan oleh Allah swt. yang dapat meluruskan agama dan mengobati jiwa manusia yang sakit.<sup>45</sup> Lebih lanjut, mufasir ini memperkenalkan juga bahwa sebagian ulama telah memperlakukan surah-surah tertentu misalnya surah al-Fātihah dan ayat-ayat *al-syifā'* lainnya sebagai bacaan untuk kesembuhan, sehingga kedudukan huruf *jār* yakni *min* pada frase *min al-qur'ān* sebagai *li al-tab'īd* (menunjukkan sebagian). Maksudnya. Hanya sebagian saja ayat-ayat dalam Alquran yang tergolong mampu memberikan kesembuhan.<sup>46</sup> Al-Zamakhsyarī (W. 538 H.) dalam al-Kasasyāfnya juga memaparkan hal ini.<sup>47</sup>

Karya ilmiah lain yang tak kalah pentingnya dikemukakan adalah buku dengan judul *Kesehatan Dalam Perspektif Al-Qur'an (Tafsir Al-Qur'an Tematik)* yang disusun oleh sebuah tim dan

---

<sup>45</sup> Nāsir al-Dīn Abū al-Khair 'Abdullah bin 'Umar bin Muhammad al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Juz III, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, h. 445

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Abū al-Qāsim Mahmūd bin Amr bin Ahmad al-Zamakhsyarī al-Khawārizmī, *Al-Kasasyāf 'an ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.) h. 463

diterbitkan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran. Buku ini berisi informasi tentang sisi-sisi kesehatan dalam Alquran. Secara sistematis, buku ini memuat tentang etika kedokteran, kebersihan, kehamilan dan proses kelahiran, menyusui dan kesehatan, pertumbuhan bayi, gerontologi kesehatan lanjut usia, fenomena tidur, makanan dan minuman, pola hidup sehat, kesehatan mental, dan kesehatan masyarakat. Dalam pembahasannya, juga tidak luput menyertakan term *al-syifā'* sebagai salah satu term yang menunjuk adanya keterkaitan dengan masalah kesehatan.<sup>48</sup> Namun, ulasan mengenai hakikat *al-syifā'* sebagai salah satu nama Alquran yang mencerminkan fungsinya sebagai penyembuh, dan segala yang terkait dengan sub masalah penelitian ini, tidak ditemukan dalam buku tersebut.

Buku lain yang cukup penting dikemukakan juga adalah buku yang berjudul *al-I'jāz al-Ilmī fi al-Qur'ān al-Karīm* karya Muhammad Kamil Abdushshamad yang diterjemahkan oleh Alimin. Lc, M.Ag dkk. dengan judul *Mukjizat Ilmiah dalam Alqur'an*. Buku ini berisi 23 Bab dan salah satu babnya membicarakan tentang Ilmu Pengobatan Jiwa (Psikoterapi). Dalam satu subnya, terdapat pembahasan tentang pengaruh Alquran bagi orang yang mendengarkannya. Pembahasan ini menyertakan sebuah hasil eksperimen yang menyatakan bahwa lafaz Alquran memiliki pengaruh psikis terhadap orang yang mendengarkannya.<sup>49</sup> Buku ini terkait dengan penelitian yang dilakukan, karena memiliki uraian tersendiri mengenai fungsi Alquran sebagai obat. Namun demikian, karya satu ini belum menjelaskan esensi atau hakikat

---

<sup>48</sup> Tim Penyusun, *Kesehatan Dalam Perspektif Al-Qur'an (Tafsir Alqur'an Tematik)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009), h, 302

<sup>49</sup> Muhammad Kāmil Abdushshamad, *al-I'jāz al-Ilmī fi al-Qur'an al-Karīm*, diterjemahkan oleh Alimin. Lc, M.Ag dkk. dengan judul *Mukjizat Ilmiah dalam Alqur'an* (Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003), h. 311

pengobatan dalam Alquran, berbeda dengan tulisan buku ini. Buku ini akan lebih awal memaparkan masalah ini kemudian berangkat pada sub masalah lainnya.

Masih banyak karya lain yang ada kaitannya dengan judul penelitian ini. Misalnya buku yang berjudul *al-I'jāz al-Ṭibbī fī al-Qur'ān* yang disusun oleh Dr. al-Sayyid al-Jumailī. Buku ini sangat diminati, terbukti telah dicetak berulang kali. Bahasannya seputar kemukjizatan Alquran dalam segi kesehatan. Pengobatan dan segala problematikanya tidak banyak diulas dalam buku ini. Ia hanya membahas tentang kemukjizatan Alquran yang terdapat pada kekuatan uslubnya termasuk penempatan kata-katanya atau lafaznya. Karena ketinggian dan keagungan Alquranlah, dalam buku ini dikisahkan bahwa hati Umar bin Khattab sebelum masuk Islam luluh karena mendengar surah Ṭāhā ayat 1 dan 2 dibaca. Hal yang sama juga terjadi pada al-Walīd bin al-Mugīrah ketika mendengar Nabi saw. membaca surah al-Sajadah ayat 1 – 3.<sup>50</sup>

Buku dengan berjudul *al-Syāfiyāt al-'Asyr min al-Kitāb wa al-Sunnah* yang dikarang oleh Abū Usāmah Muhyiddīn abd al-Hāmid juga merupakan karya yang sangat terkait dengan penelitian ini. Buku ini membahas sepuluh macam yang dapat dijadikan media kesembuhan.<sup>51</sup> Salah satu di antaranya adalah Alquran al-Karīm. Buku ini tidak memberi ruang pembahasan mengenai terminologi Alquran sebagai obat. Bahkan pandangan kalangan ulama tentang fungsi Alquran sebagai obat, belum ditemukan secara panjang lebar.

---

<sup>50</sup>Al-Sayyid al-Jumailī, *al-I'jāz al-Ṭibbī fī al-Qur'ān* ( Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1990), h, 28

<sup>51</sup> Abū 'Usāmah Muhyiddin Abd al-Ḥamīd, *al-Syāfiyāt al-'Asyr min al-Kitāb wa al-Sunnah* ( Riyāḍ: Dār al-Masya' il li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1413 H0, h. 4

Dari hasil penelusuran peneliti, dapat dikatakan bahwa yang membahas tentang wawasan Alquran tentang pengobatan serta segala yang terkait dengan submasalah pembahasan, belum memadai. Namun yang seringkali dijumpai adalah buku yang menulis tentang bacaan atau materi doa yang diyakini dapat menyembuhkan. Misalnya buku atau kitab *al-Duā'u min al-Kitāb wa al-Sunnah* dan *al-Ilāj bi al-Ruqā min al-Kitāb wa al-Sunnah* karya Syekh Sa'īd bin 'Alī bin Wahf al-Qaṭṭānī.<sup>52</sup> Buku atau kitab tersebut hanya menyebutkan sejumlah doa atau bacaan-bacaan yang terambil dari ayat-ayat Alquran dan hadis. Buku lain adalah *Pengobatan Alquran* karya Muhammad Reza Karimi.<sup>53</sup> Buku ini hanya menyebutkan sejumlah ayat atau surah dari Alquran yang diyakini memiliki kemampuan menyembuhkan. Jadi buku atau kitab yang disebutkan itu sama sekali tidak menyinggung masalah mengenai konsep Alquran tentang pengobatan apalagi menyinggung sikap manusia terhadap pengobatan.

Dengan demikian, penelitian ini bukanlah sesuatu pengulangan dari yang telah dikaji oleh peneliti lain. Harapan peneliti adalah untuk menghasilkan kajian yang memang masih baru dan bisa menjadi kontribusi dalam khazanah penyembuhan dan pengobatan, terutama pada submasalah mengenai bentuk-bentuk ungkapan pengobatan serta fakta-fakta sosial yang menggunakan bahan-bahan pengobatan yang tersebut di dalam Alquran.

---

<sup>52</sup>Sa'īd bin 'Alī bin Wahf al-Qaṭṭānī, *al-Duā'u min al-Kitāb wa al-Sunnah*, diterjemahkan oleh Ibnu Burdah dengan judul *Doa dan Penyembuhan Cara Nabi* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1998).

<sup>53</sup>Muhammad Reza Karimi, *Darmon bo Quran*, diterjemahkan oleh Najib Husain dengan judul *Pengobatan Alquran* (Jakarta: Cahaya, 2008).

## E. *Kerangka Teoretis*

### 1. Hakikat Pengobatan

Pengobatan adalah proses, cara, atau perbuatan mengobati.<sup>54</sup> Istilah ini berasal dari kata “obat” yang berarti bahan untuk mengurangi, menghilangkan penyakit, atau menyembuhkan seseorang dari penyakit. Dalam ilmu kesehatan, kadang-kadang juga dipergunakan istilah terapi untuk sebuah proses penyembuhan, karena makna terapi juga bermakna pengobatan dan penyembuhan.<sup>55</sup> Namun demikian, tulisan ini menggunakan istilah pengobatan karena lebih bersifat umum.

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w. 1350 H) memahami istilah pengobatan dengan beberapa makna, di antaranya adalah *al-iṣlāḥ* (perbaikan) dan *al-ḥiżq* (kepentingan).<sup>56</sup>

Dari makna ini dapat dipahami bahwa pengobatan pada hakikatnya melakukan perbaikan dan membutuhkan kecerdasan atau profesionalitas tersendiri agar tidak terjadi sesuatu kekeliruan yang dapat berakibat fatal.

Ibnu Sīnā (370 H-428 H) mengartikan pengobatan sebagai ilmu yang bertujuan untuk mengetahui kondisi tubuh manusia baik ketika masih sehat, maupun ketika adanya gangguan kesehatan, agar tetap terjaga dan selalu dalam kondisi sehat.<sup>57</sup> Ibnu sīnā membagi ilmu pengobatan menjadi dua macam, yaitu secara teoretis dan praktis. Teoretis adalah segala yang terkait dengan

---

<sup>54</sup>Tim Penyusun Kamus, *loc. cit.*, h. 792

<sup>55</sup>M. Hamdani Bakran Adz-Dzaky, *Psikoterapi Konseling Islam* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), h. 221. Lihat juga, Samsul Munir Amin, *Bimbingan dan Konseling Islam* (Jakarta: Amzah, 2010), h. 188.

<sup>56</sup>Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *al-Ṭib al-Nabawī* (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 2010), h. 88

<sup>57</sup>Ibnu Sīnā, *al-Qānūn fī al-Ṭib*. <http://www.al-mostafa.com.pdf> (6 Agustus 2009), h. 2

ilmu pengobatan, dasar-dasar atau prinsip pengobatan. Sedangkan praktisnya adalah mengaplikasikan teori pengobatan secara langsung sebagai bentuk eksperimen.<sup>58</sup> *Al-Qānūn fī al-Ṭibb* adalah karya Ibnu Sīnā yang mendeskripsikan pertama kali prosedur percobaan atau penelitian di bidang kesehatan dan kedokteran. Tindakan kuratif dengan pemberian obat harus berdasarkan hasil penelitian eksperimen. Prinsip penelitian klinis dan keefektifan penyembuhan dengan obat merupakan dasar untuk sebuah pengobatan.<sup>59</sup>

Dari kedua pendapat di atas, dapat diasumsikan bahwa pengobatan pada dasarnya adalah upaya perbaikan yang membutuhkan pengetahuan teoretis serta kemahiran dalam mengaplikasikannya. Terkait dengan ini, asumsi tersebut menjadi patron atau kerangka teori penulis.

Pentingnya menjaga kesehatan merupakan salah satu alasan perlunya pengobatan dilakukan oleh manusia. Oleh karena itu, WHO sebagai organisasi kesehatan dunia mengharapkan manusia menjaga kesehatannya mulai dari aspek fisik atau tubuh, ruhani atau mental sampai pada kesehatan lingkungan sosial.<sup>60</sup> Dengan demikian, arah pengobatan menjadi lebih luas

---

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> H.M. Subandi, *Mikrobiologi: Perkembangan, Kajian, dan Pengamatan dalam Perspektif Islam* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2010), h. 7

<sup>60</sup>Defenisi kesehatan menurut WHO , sebagaimana yang dikutip oleh Tim Penyusun buku Kesehatan dalam Perspektif Al-qur'an adalah "Health is a state of complete physical, mental, and social wellbeing and not merely an absence of disease or infirmity" (kesehatan adalah sebuah pernyataan tentang keadaan fisik, mental, dan sosial yang baik (sejahtera) secara paripurna; tidak hanya semata-mata berkenaan dengan tidak adanya penyakit atau kelemahan). Tim Penyusun, *op. cit.*, h. 371.

jangkauannya, yakni pengobatan fisik, pengobatan ruhani, dan pengobatan sosial.

Pada sisi lain, terdapat juga istilah pengobatan Nabi seperti yang ditulis oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w.1350 H). Pengobatan Nabi adalah petunjuk dan cara pengobatan yang pernah diajarkan oleh Nabi saw.<sup>61</sup> Menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, pengajaran tentang pengobatan yang dilakukan oleh Nabi saw. mengandung sisi kemukjizatan, karena dilakukan oleh orang yang *ummī*, orang tidak pandai atau tidak trampil membaca dan menulis. Pendapat ini dapat menimbulkan asumsi bahwa petunjuk pengobatan Nabi saw. perlu diklarifikasi lebih dulu, apakah cara pengobatan yang diajarkan adalah bimbingan langsung dari Tuhan atau merupakan inisiatif sendiri yang berdasar pada pengalaman orang Arab sebelumnya.

Prinsip-prinsip pengobatan dan kesehatan dapat dijumpai dalam Alquran, namun untuk term secara langsung menunjuk pada konteks tersebut, sangat terbatas. Dalam Alquran tidak ditemukan term misalnya *al-ṭib*, *al-‘ilāj* dan *al-dawā*, tidak seperti yang ada pada hadis. Informasi tentang pengobatan lewat hadis melalui term tersebut, secara keseluruhan dapat dijumpai. Oleh karena itu fokus utama penulis adalah pada term *al-syifā*, karena term ini memiliki makna universal tentang pengobatan yang ada dalam Alquran. Selanjutnya, didukung dengan term yang secara tidak langsung menunjuk pada konteks pengobatan atau penyembuhan, misalnya term *al-bar’u*, *raqā*, dan *al-kasyf*. Informasi dari hadis, tentu juga dapat menjadi data konfirmasi.

Alquran merupakan kalam Tuhan dan memiliki banyak fungsi. Salah satu fungsinya adalah sebagai obat atau penyembuh. Dalam Alquran disebut *al-syifā*. Ketika kata *al-syifā* dimaknai sebagai obat atau penyembuh, dan bergandengan dengan kata *al-*

---

<sup>61</sup>Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *op. cit.*, h. 9

*qur'ān*, maka dapat menimbulkan asumsi dasar bahwa Alquran atau ayat-ayat Alquran dapat menjadi bahan atau media yang digunakan untuk mengurangi atau menghilangkan penyakit, serta menyembuhkan seseorang dari penyakit. Asumsi lain adalah bahwa Alquran mengandung prinsip-prinsip pengobatan dan kesehatan yang dapat menjadi acuan manusia dalam dunia pengobatan. Asumsi-asumsi ini, tentu perlu pembuktian dengan melihat informasi ayat-ayat Alquran, kemudian pengalaman atau praktik dari Nabi saw. dan sahabatnya, lalu melakukan pendekatan ilmiah, guna membuktikan bahwa Alquran adalah benar sebagai kitab hidayah.

Pemahaman ulama mengenai Alquran sebagai obat memang multitafsir. Hal ini disebutkan oleh Al-Qurṭubī (w. 671 H.) dalam tafsirnya. Demikian pula disebutkan Al-Syaukānī (w.1250 H.) dalam *Faṭḥ al-Qadīr*.<sup>62</sup> Misalnya, (1) Alquran berfungsi sebagai obat penyakit hati meliputi nifaq, kemusyrikan, keragu-raguan dan kesesatan. (2) Alquran berfungsi sebagai obat kebodohan dan kesesatan, dan membuka mata hati (3) Alquran berfungsi sebagai obat rohani dan jasmani. Pengobatan terhadap jasmani, pada umumnya ulama memahami sebagai bentuk *tabarruk* saja terhadap bacaan yang dibaca, karena belum adanya fakta ilmiah yang menjadi sandarannya.

## 2. Eksistensi Pengobatan

Jalāluddīn Al-Suyūfī (849-911 H) telah mengarang sebuah buku yang berjudul *al-Raḥmah fī al-Ṭib wa al-Ḥikmah* yang

---

<sup>62</sup> Abū Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qur'ān*, Jilid V (Beirūt: Dār al-Fikr, 1987), h 57. Lihat juga Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad al-Syaukānī, *Faṭḥ al-Qadīr*, Jiz VII (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), h, 65

menunjukkan adanya eksistensi pengobatan dalam Islam.<sup>63</sup> Kumpulan pengobatan yang disusun ibarat farmakologi, sama halnya dengan yang termuat dalam *al-Qānūn fī al-Ṭib* karya Ibnu Sīnā. Namun buku yang terakhir ini lebih mendunia, karena diakui sebagai ensiklopedia kedokteran dan menjadi referensi utama bagi ilmu pengobatan.

Al-Suyūṭī mendeskripsikan bahwa makanan dan amalan atau perilaku-perilaku tertentu adalah dua hal resep pengobatan yang perlu diperhatikan, termasuk menjadikan ayat-ayat tertentu sebagai bacaan untuk sebuah terapi pengobatan, dan air sebagai media pengobatannya.<sup>64</sup>

Secara ilmiah, terapi dan pengobatan selalu mengalami perkembangan. Salah satu terapi pada pengobatan sebelumnya adalah terapi suara yang pernah ditemukan oleh ilmuwan Swiss yang bernama Hans Jenny pada tahun 1960 yang mengatakan bahwa sel tubuh dapat dipengaruhi oleh suara. Kemudian pada tahun 1974, Fabien Maman dan Sternheimer melakukan penelitian tentang suara manusia, dan ternyata mendukung temuan Hans. Suara manusia dapat menjadi media untuk sebuah pengobatan kanker, karena suara dapat memengaruhi sel-sel.<sup>65</sup>

Terkait dengan teori ilmiah di atas, terdapat satu ayat Alquran dalam Q.S. al-Zumar/39:23 diperkenalkan oleh Allah bahwa Alquran adalah perkataan yang paling baik (*aḥsan al-ḥadīs*) yang mampu memengaruhi jiwa dan fisik manusia, bahkan

---

<sup>63</sup>Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Raḥmah fī al-Ṭib wa al-Ḥikmah* (Mesir: Dār al-Kutub al-‘Arabīyyah al-Kubrā, t.th.), h. 5

<sup>64</sup>*Ibid.*

<sup>65</sup>Widyatmono, “Kekuatan air”, <http://widyatmono.wordpress.com/index.html> (12 Januari 2011). Lihat juga, Mohammad Daudah, *Energi Penyembuh Dalam Al-Qur’an: Antara Sains dan Keyakinan*. <http://www.erasuslim.com/syariah/quran-sunnah/energi-penyembuh-dalam-al-quran-antara-sains-dan-keyakinan-2.htm>. (28 April 2009)

menggetarkan kulit hingga menjadikannya tenang. Dengan demikian, asumsi tentang pembenaran pengobatan melalui suara seperti yang dilakukan dalam pengobatan rukiah dan jampi-jampi, secara ilmiah dapat dipercaya.

Teori yang dilahirkan oleh Masaru Emoto, ilmuwan Jepang, dalam eksperimennya terhadap air juga dapat diangkat sebagai patron terhadap adanya kekuatan penyembuhan tatkala berdoa dan membaca ayat-ayat tertentu kepada media tertentu misalnya air. Ia menemukan bahwa medan elektromagnetik pada molekul-molekul air itu sangat dipengaruhi oleh suara dan menjadikan sifat dan kandungan air berubah lewat perubahan partikel-partikel air tersebut. Dengan demikian, teori ini mendukung bahwa suara-suara seperti melalui doa dan ayat-ayat Alquran dapat memengaruhi molekul air dan membuatnya lebih teratur pada air yang dibacakan doa dan ayat. Pandangan Masaru Emoto juga mengingatkan bahwa 70% tubuh manusia itu adalah air, maka suara yang didengar manusia itu bisa memengaruhi keteraturan molekul-molekul air pada sel-sel tubuh, dan juga mempengaruhi molekul-molekul itu bergetar, sehingga dapat memberikan efek kesehatan manusia.<sup>66</sup>

Terhadap adanya kekuatan penyembuhan melalui ayat-ayat Alquran, terdapat pula teori yang dikonstruksi oleh Abdel Daem al-Kaheel yang disebut dengan nama “medical informasi”.<sup>67</sup> Teori ini menyatakan bahwa setiap sel, Allah berikan di dalamnya program yang selalu mengalir sepanjang hidupnya, dan program ini merupakan kumpulan informasi. Hadirnya informasi dari luar terhadap sel melalui virus atau lainnya, program ini akan terpengaruh secara negatif atau positif. Virus adalah bagian dari kumpulan informasi yang diciptakan Tuhan untuk melaksanakan

---

<sup>66</sup>*Ibid.*

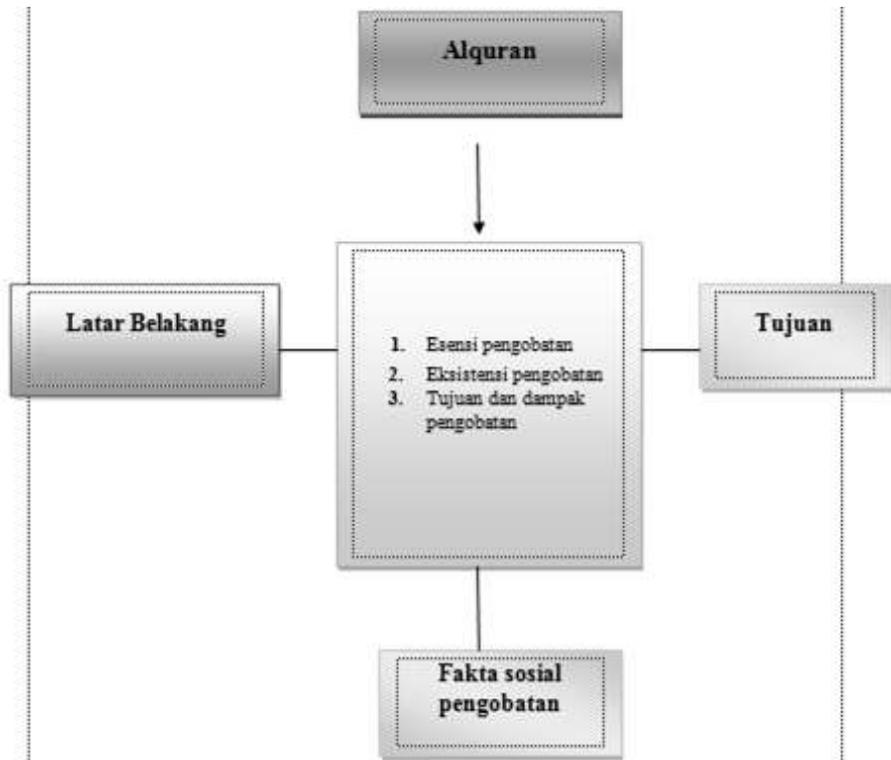
<sup>67</sup>Abdel Daem Al-Kaheel, “Pengobatan Melalui Al-Qur’an: wawasan Ilmiah Kontemporer,” <http://www.kaheel7.com> (20 April 2011)

tugas tertentu. Dalam setiap program virus memiliki program yang memberikan pengaruh terhadap sel-sel tertentu. Ketika virus menyerang sel, maka akan masuk program lain yang membuat ketidakseimbangan, “perang informasi” akan terjadi apabila diterapi dengan Alquran, karena Alquran memiliki informasi yang berlawanan dengan kerusakan. Ketika ayat-ayat tertentu dibaca, maka suara yang masuk ke dalam sel-sel tubuh melakukan pula *reprogramming* sel kekebalan dengan informasi yang dibawa oleh suara Alquran.<sup>68</sup> Dengan demikian, terjadilah pengobatan dan penyembuhan melalui Alquran.

Dewasa ini, khususnya di Indonesia mengindikasikan adanya sejumlah fakta sosial yang menunjukkan ketertarikan masyarakat kepada sistem pengobatan alternatif (nonmedis), seperti pada pengobatan spiritual. Praktik pengobatan alternatif tumbuh subur bak jamur bermunculan di musim penghujan, termasuk di dalamnya majelis zikir dan semacamnya yang menyertakan sebuah pelayanan pengobatan kepada masyarakat. Pada akhirnya, peneliti menampilkan arah penelitian ini sebagai kerangka teoretisnya.

---

<sup>68</sup>*Ibid.*



Keterangan:



: Garis sikwens



: Garis pengaruh

Bagan No. 1

: Kerangka Teoretis

## **F. Metodologi Penelitian**

### **1. Jenis Penelitian**

Berdasarkan rumusan masalah yang telah disebutkan sebelumnya, penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat kualitatif (*qualitative research*). Penelitian ini dilaksanakan untuk menggambarkan dan menjelaskan konsep Alquran tentang pengobatan. Konseptualisasi, kategorisasi, dan deskripsi tentang pengobatan berdasarkan data kualitatif yang diperoleh. Kemudian melakukan verifikasi konsep dengan mencari fakta-fakta sosial pengobatan atau penyembuhan, misalnya fakta pengobatan pada masa Nabi saw. dan pengobatan sekarang ini.

Dilihat dari segi objek materialnya, maka penelitian ini digolongkan sebagai penelitian qur'ani (*qur'anic research*), dan bertujuan menemukan suatu teori baru (eksploratif). Meskipun penelitian eksploratif, namun jenis penelitian pengembangan dan penelitian pengujian dapat pula dilakukan karena untuk mengembangkan dan menguji suatu teori yang sudah ada, diperlukan hasil penelitian qur'ani.<sup>69</sup>

### **2. Pendekatan dan Metode yang Digunakan**

Pendekatan dapat dipahami sebagai cara memandang, cara berpikir atau wawasan yang dipergunakan dalam melaksanakan sesuatu. Namun demikian, pendekatan yang dimaksudkan adalah terkait dengan teori-teori pengetahuan yang dipergunakan mengkaji objek, dalam hal ini tentang pengobatan. Konsep Alquran tentang pengobatan akan dikaji dengan menggunakan pendekatan multidisipliner, yaitu ilmu tafsir, filosofis, medis, sosiologis dan psikologis. Penelitian ini tetap mengedepankan pendekatan ilmu tafsir sebagai pendekatan primernya, terutama dalam hal analisis

---

<sup>69</sup> Abd. Muin Salim, Mardan, Ahmad Abu Bakar, *Metodologi Penelitian Tafsir Mauḍū'ī* (Yogyakarta: Pustaka al-Zikra, 2011), h. 37

ayat. Pendekatan ilmu tafsir di sini adalah pendekatan yang menggunakan lebih banyak kitab tafsir dalam mendeskripsikan dan menganalisis data ayat. Kemudian, metode yang digunakan adalah metode atau cara kerja tafsir seperti yang telah dikonstruksi oleh al-Farmāwī menjadi empat macam metode<sup>70</sup>, yaitu *tahlīlī*,<sup>71</sup> *ijmālī*,<sup>72</sup> *muqāran*,<sup>73</sup> dan *mauḍū'ī*.<sup>74</sup>

Adapun pendekatan lainnya, akan digunakan sebagai pendekatan sekunder yang merupakan sebuah komparasi dengan aspek lain yang akan menjadi bukti pendukung atas eksistensi Alquran mengandung nilai-nilai pengobatan misalnya pendekatan hadis.

---

<sup>70</sup> Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī* (Kairo: al-Ḥaḍārah al-‘Arabiyyah, 1977), h. 23

<sup>71</sup>Metode *tahlīlī* adalah suatu metode tafsir yang mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat Alquran sebagaimana tercantum di dalam mushaf. M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2001), h. 86

<sup>72</sup>Metode *ijmālī* adalah menafsirkan Alquran dengan cara singkat dan global, tanpa uraian panjang lebar. Abd. Muin Salim, Mardan, Ahmad Abu Bakar, *op. cit.*, h. 40

<sup>73</sup>Metode *Muqāran* adalah metode yang ditempuh oleh seorang mufasir dengan cara mengambil sejumlah ayat Alquran, kemudian mengemukakan penafsiran para ulama tafsir dengan cara membandingkan antara pendapat yang ada terhadap ayat-ayat yang dibahas. *Ibid.*, h. 42

<sup>74</sup> Metode *Mauḍū'ī* adalah suatu metode yang berupaya menghimpun ayat-ayat Alquran dari berbagai surah dan yang berkaitan dengan persoalan atau topik yang ditetapkan sebelumnya. Kemudian, penafsir membahas dan menganalisis kandungan ayat tersebut sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh. M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 87

### 3. Pengumpulan dan Sumber Data

#### a. Sumber Data.

Jenis data yang dicari adalah data kualitatif yang bersumber dari kepustakaan. Studi kepustakaan dimaksudkan untuk memperoleh data yang akan digunakan sebagai acuan atau landasan dalam penelitian, khususnya dalam menemukan makna filosofi pengobatan dalam Alquran.

Data dapat dibedakan atas data pokok dan data instrumen. Data pokok adalah ungkapan-ungkapan Alquran, baik dalam bentuk ayat, klausa, frasa ataupun kosakata yang berkaiatan dengan submasalah. Sedangkan data instrumen adalah data yang dipergunakan dalam rangka penafsiran data pokok. Data instrumen dapat berupa data qur'ani, data sunni atau hadis, data sahabi atau tafsir sahabat, data tentang kenyataan sejarah turunnya Alquran, data kebahasaan, dan data berkenaan dengan teori pengetahuan.<sup>75</sup>

Sumber data untuk keperluan analisis guna menginterpretasi data primer, dibutuhkan sumber data sekunder, antara lain: (1) Kitab-kitab hadis dan tafsir yang memuat sebuah kajian yang relevan dengan permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini. (2) Buku-buku yang menguraikan pengetahuan tentang seluk beluk Alquran, dengan kata lain *ulumul qur'an*. (3) Kepustakaan yang membahas berbagai masalah yang berkenaan dengan Alquran sebagai obat. (4) Sejumlah ensiklopedia dan kamus yang menguraikan hal-hal yang ada kaitannya dengan Alquran dan pengobatan. Misalnya antara lain : Ensiklopedia Mukjizat Alquran dan Hadis yang disusun oleh Hisham Thalbah (et al.), *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān* karya al-Rāgib al-Asfahānī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* karya Muhammad Fu'ād

---

<sup>75</sup>Abd. Muin Salim, Mardan, Ahmad Abu Bakar, *op. cit.*, h. 110

Abd al-Bāqī, *Mu'jam al-Maqāyis fī al-Lughah* karya Abū al-Ḥusain Ahmad bin Fāris bin Zakariya, *Lisān al-'Arab* karya Ibnu Manẓūr.

#### b. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dilakukan secara eksploratif untuk menemukan dan mengungkap konsep Alquran tentang pengobatan. Data menyangkut konsep dikumpulkan melalui studi kepustakaan. Bahan-bahan kepustakaan sebagai data primernya, khususnya ayat-ayat Alquran dan penafsirannya terlebih dahulu dikumpulkan, kemudian ditelaah berdasarkan batasan masalah. Fakta sosial menyangkut praktik pengobatan atau penyembuhan juga akan dilakukan untuk memperkuat atau melengkapi literatur yang ada.

#### 4. Metode Pengolahan dan Analisis Data

Data yang terkumpul direduksi (*data reduction*) dan diolah dengan memilah-milahnya ke dalam suatu konsep tertentu, kategori tertentu, dan tema tertentu. Kemudian hasil reduksi data diorganisasi ke dalam suatu bentuk tertentu sehingga terbentuk rumusan konseptual secara utuh.

Metode pengolahan dan analisis data yang digunakan adalah kualitatif. Data disusun berdasarkan kerangka pembahasan untuk memperoleh gambaran konsep Alquran tentang pengobatan. Data utama yang akan dikumpul dan diolah lebih awal adalah ayat-ayat yang memiliki term *al-syifā'*, kemudian term yang dekat dengan makna pengobatan.

#### 5. Teknik Analisis dan Interpretasi Data

Teknik Analisis data yang digunakan adalah deduktif, induktif, dan kompratif. Dalam hal interpretasi data, peneliti lebih awal menganalisis kosakata ayat, frasa, dan klausanya, kemudian setelah itu melakukan interpretasi. Teknik-teknik interpretasi yang dipergunakan adalah sebagai berikut:

- a. Interpretasi tekstual.<sup>76</sup>
- b. Interpretasi linguistik<sup>77</sup>
- c. Interpretasi sosio-historis.<sup>78</sup>
- d. Interpretasi sistematis.<sup>79</sup>
- e. Interpretasi logis.<sup>80</sup>
- f. Interpretasi ganda.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup>Interpretasi tekstual adalah data yang dihadapi, akan ditafsirkan dengan memakai penjelasan dari teks Alquran atau dari Hadis Nabi saw. Misalnya interpretasi yang telah dilakukan oleh Rasulullah saw. terhadap kata *zulm* dalam Q.S. al-An'ām/6:82 dengan *syirk* dalam Q.S. Luqmān/31:13. Lihat Abū Abdillāh Muhammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin al-Muġīrah bin al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid 4 (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), h. 71

<sup>77</sup>Interpretasi linguistik adalah data pokok ditafsirkan dengan menggunakan pengertian-pengertian dan kaidah-kaidah bahasa. Untuk pembentukan sebuah konsep, data yang berupa kata-kata dianalisis berdasarkan semantik akar kata (makna etimologis), semantik pola kata (makna morfologis) dan semantik leksikal (makna leksikal). Penggunaan Teknik ini dimaksudkan untuk mendapatkan gambaran universal terhadap *mufradāt* (kata-kata) Alquran dan menjadi bahan analisis selanjutnya. Abdul Muin Salim, *Fiqh Siyāsah: Konsep Kekuasaan Politik Dalam Al-qur'an* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 24.

<sup>78</sup>Interpretasi sosio-historis adalah interpretasi data dengan menggunakan data sejarah termasuk riwayat yang berkenaan dengan *asbāb al-nuzūl*. Dasar penggunaannya berasal dari fakta sejarah yang diketahui bahwa terdapat ayat-ayat Alquran yang turun berkenaan dengan peristiwa yang terjadi sebelum atau sesudah ayat bersangkutan turun atau berkenaan dengan kondisi masyarakat ketika itu. *Ibid.*, h. 27

<sup>79</sup>Interpretasi sistematis adalah interpretasi yang mengacu pada *munāsabah ayat* berdasarkan kedudukan ayat dalam surah tempat ia berada. Interpretasi ini lahir dengan dasar bahwa Alquran merupakan kitab suci yang ayat-ayatnya saling berhubungan secara sistematis dan logis. *Ibid.*

<sup>80</sup>Interpretasi logis adalah penggunaan teknik interpretasi dalam menarik kesimpulan dengan cara berpikir logis atau memakai cara deduktif atau induktif. *Ibid.*

## **G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian**

Penelitian ini bertujuan (1) untuk mengungkapkan, menjelaskan, dan menganalisis esensi pengobatan dalam Alquran; (2) untuk menunjukkan dan menjelaskan eksistensi pengobatan dalam Alquran; (3) untuk mengetahui dan menjelaskan tujuan dan dampak pengobatan dalam Alquran.

Hasil penelitian ini mempunyai manfaat bagi pencapaian kualitas hidup manusia, baik dari segi jasmani maupun ruhaninya. Dari segi akademik, hasil penelitian ini dapat menambah khazanah keilmuan Islam khususnya dari segi ilmu kesehatan. Dari aspek pragmatisnya, hasil penelitian ini bisa menjadi salah satu bacaan yang melengkapi pengetahuan manusia dari segi ilmu pengobatan dan kesehatan yang bertalian dengan Alquran.

## **H. Garis-garis Besar Isi Buku.**

Penelitian ini akan membahas wawasan Alquran tentang pengobatan. Secara garis besar disusun sebagai berikut:

Bab pertama, merupakan bab pendahuluan menguraikan tentang latar belakang masalah, rumusan dan batasan masalah, pengertian judul dan ruang lingkup penelitian, metodologi penelitian, tujuan dan kegunaan penelitian, serta garis-garis besar isi penelitian. Secara mendasar, inti bab ini adalah pendeskripsian hal-hal yang bersifat metodologis untuk arah pembahasan selanjutnya.

Bab kedua, meliputi bentuk-bentuk pengungkapan pengobatan dalam Alquran. Inti pembahasannya adalah penulis

---

<sup>81</sup> Interpretasi ganda adalah penggunaan dua atau lebih teknik interpretasi terhadap sebuah objek. *Ibid.*

ingin mengeksplorasi hal-hal pokok atau mendasar tentang konsep pengobatan. Awalnya, penulis ingin menemukan segi ontologinya, yakni esensi pengobatan dalam Alquran, kemudian melalui term-term pengobatan dalam Alquran akan tergambar konsep-konsep baru mengenai pengobatan. Selanjutnya, pembahasan akan memasuki subjek dan objek pengobatan yang akan mendeskripsikan sasaran-sasaran pengobatan dalam Alquran. Pembahasan ini, akan menarik karena didekati dari sudut medis atau kedokteran dan psikologi.

Bab ketiga menjelaskan tentang eksistensi pengobatan dalam Alquran. Bagian ini memaparkan keberadaan metode pengobatan dalam Alquran. Sikap dan perilaku manusia terhadap pengobatan yang meliputi usaha manusia dalam menyikapi gangguan kesehatan dan penggunaan media pengobatan. Dalam hal media pengobatan, akan diuraikan beberapa media atau sarana pengobatan yang seringkali disebut-sebut dalam Alquran, seperti madu, buah-buahan, air, dan doa. Terakhir dalam bab ini, akan disertakan pembahasan mengenai sinergitas pengobatan medis dengan pengobatan spiritual.

Bab keempat mengemukakan tentang tujuan dan dampak pengobatan. Intinya, bahwa melalui bab ini, pengobatan dalam Alquran akan dilihat dari sudut aksiologinya yang dapat dirumuskan berdasarkan data ayat. Bab ini, akan memaparkan tujuan umum dan khusus pengobatan, dampak pengobatan bagi kehidupan manusia dan terakhir adalah fungsi pengobatan dalam Alquran.

Bab kelima merupakan penutup, berisi kesimpulan dari jawaban atas rumusan masalah yang dikemukakan dan disusul dengan pemaparan mengenai implikasi serta rekomendasi penelitian.





## **BAB 2**

# **BENTUK-BENTUK PENGUNGKAPAN PENGobatan DALAM ALQURAN**

Dalam bab ini, tulisan diarahkan kepada sebuah uraian yang memberikan gambaran awal tentang esensi pengobatan dalam Alquran yang jauh lebih universal dan mendalam maknanya dari pada yang dikenal dalam pengobatan konvensional. Esensi pengobatan akan lebih jelas lagi setelah beberapa term pengobatan diperkenalkan, misalnya term *al-syifā'*, *al-bar'u*, *raqā*, dan *al-kasyf*.

Selanjutnya, subjek dan objek pengobatan dalam Alquran turut pula dideskripsikan mengingat pengobatan tidak bisa lepas dari sejarah manusia yang ingin mempertahankan hidupnya untuk bebas dari penyakit dan hidup secara sehat. Beberapa Ayat Alquran

memperkenalkan Nabi-Nabi yang memiliki sejarah pengobatan tersendiri.

### **A. Esensi Pengobatan**

Jauh sebelum datangnya agama Islam, pengobatan sudah dikenal umat manusia. Bahkan bisa dikatakan sejak terjadi penyebaran penyakit yang dilanjutkan dengan usaha untuk melakukan pencegahan dan pengobatan.<sup>1</sup> Bangsa Yunani kuno telah melakukan pengobatan ratusan tahun sebelum kelahiran Isa a.s., sementara pada era kenabian Isa a.s sendiri dikenal sebagai zaman yang memiliki banyak ahli pengobatan. Oleh karena itu, salah satu mukjizat kenabian Isa a.s. adalah kemampuannya mengobati, khususnya terhadap orang buta dan sakit kulit.<sup>2</sup>

Rasulullah saw. sebagai pembawa agama Islam dan tahu isi kandungan Alquran. Ia adalah sosok Nabi yang banyak mengajarkan umat Islam sisi kesehatan termasuk pengobatan. Perbuatan Nabi saw. yang terkait dengan pengobatan menjadi perhatian tersendiri bagi kalangan ulama dan ilmuwan, sehingga muncul istilah *al-Ṭibb al-Nabawī* atau pengobatan Nabi. Pengobatan yang dicontohkan Nabi saw. telah menjadi satu model pengobatan tersendiri yang berakar dari wahyu, berbeda dengan bentuk pengobatan modern. Dari satu sisi, ia mengajarkan penggunaan obat yang bersumber dari jenis tumbuhan atau lainnya,<sup>3</sup> pada sisi lain juga mengajarkan penggunaan doa-doa

---

<sup>1</sup> H.A.Syamsuni, *Ilmu Resep* (Jakarta: EGC, 2006), h. 2

<sup>2</sup>Lihat Q.S. Āli Imrān/3:49 dan Q.S. al-Mā'idah/5:110. Lihat juga, al-Sayyid al-Jumailī, *al-I'jāz al-Ṭibbī fī al-Qur'ān*, (Beirūt: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1990), h. 26

<sup>3</sup>Nabi saw. biasa menggunakan misalnya jintan hitam dan madu sebagai obat. Lihat, Abū Abdillah Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz IV, (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), h. 2334.

tertentu.<sup>4</sup> Bahkan kadangkala, ia memperlihatkan sebuah pola hidup dan gerakan-gerakan yang berhubungan dengan kesehatan manusia.<sup>5</sup> Jelasnya, bahwa segala yang menjadi tuntunan Islam yang disampaikan melalui Alquran dan hadis adalah sebuah petunjuk bagi manusia yang mengantarkannya menuju kesehatan spiritual, psikis, dan fisik. Dalam peta pengobatan, bentuk atau jenis pengobatan ini biasanya disebut dengan pengobatan spiritual, karena menggunakan pendekatan ilahiyah.<sup>6</sup>

Ungkapan pengobatan dalam Alquran tidak sedetail penjelasannya yang ditemukan pada pengobatan modern saat ini (medis). Hal ini cukup beralasan, karena Alquran tidak spesifik turun sebagai kitab kedokteran atau kitab pengobatan. Alquran turun sebagai *hudan* (petunjuk) bagi umat manusia ke jalan yang lurus dan mengungkap berbagai aspek kehidupan. Namun demikian, kandungan Alquran tidak luput menyentuh aspek pengobatan yang dapat ditangkap sebagai isyarat bagi manusia untuk menjaga kesehatannya.

Ada beberapa istilah atau term populer yang sering dijumpai dan menunjuk pada makna pengobatan, yaitu *al-dawā'*, *al-'ilāj*, *al-ṭibb* dan *al-syifā'*. Masing-masing term ini memiliki makna sinonim. Dari keempat term tersebut, hanya istilah *syifā'* yang selalu digunakan dalam Alquran. Adapun kata *dawā'*, *'ilāj*, dan *al-ṭibb* hanya bisa dijumpai pada referensi hadis dan buku atau

---

<sup>4</sup>Lihat anjuran Nabi saw. agar membaca akhir surah al-Baqarah, ayat kursi dan lain-lain. Lihat, *Ibid.*, Juz III, h. 2077.

<sup>5</sup> Lihat Hadis Nabi saw. tentang mencelupkan sayap lalat dan hadis tentang gerakan posisi miring kanan pada saat baring setelah salat subuh. Lihat, *Ibid.*, Juz IV, h. 2365.

<sup>6</sup> Pengobatan spiritual atau pengobatan ilahi, Lihat misalnya uraian Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang penggunaan istilah ini. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *al-Ṭibb al-Nabawī* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2010), h. 103.

kitab lainnya. Kata *dawā'* sendiri paling banyak ditemukan dalam hadis Nabi saw., di samping kata *al-ṭibb*.

Ada ulama yang membedakan penggunaan antara kata *syifā'* dan *dawā'*.<sup>7</sup> Menurutnya, aplikasi kata *dawā'* menunjuk bahwa obat yang dimaksud dalam pengobatan belum tentu mempunyai pengaruh, walaupun dengan obat itu juga memungkinkan orang bisa sembuh. Sementara kata *syifā'* hasilnya nyata, dan memberikan kesembuhan yang sebenar-benarnya. Ulama yang mendukung pendapat ini adalah Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w. 1350).<sup>8</sup>

Mutawalli al-Sya'rāwī (1912 M) membedakan makna *al-'ilāj* dan *al-syifā'*. *Al-'ilāj* adalah sesuatu yang membutuhkan pemikiran dan usaha manusia untuk sampai kepada kesembuhan. Sedangkan *al-syifā'* tidak demikian, *al-'ilāj* sumbernya dari manusia dan *al-syifā'* sumbernya dari Allah swt.<sup>9</sup> Melalui pendekatan bahasa ini, maka antara *al-syifā'* dan *al-'ilāj* memiliki perbedaan makna implikasi yang jelas. *Al-syifā'* memiliki nuansa keilahian yang sulit dinalar oleh manusia bagaimana proses penyembuhannya sementara *al-'ilāj* tidak demikian.<sup>10</sup> Terkait dengan perbedaan implikasi ini, dalam ilmu pengobatan yang disebutkan oleh Ibnu Sīnā (370 H-428 H) ada yang disebut dengan

---

<sup>7</sup>Abdullah bin Muhammad al-Sadhan, *Kaifa Tu'āliju Marīdaka bi al-Ruqyah al-Syar'iyyah*, diterjemahkan oleh Muzaffar Sahidu dengan judul *Cara Pengobatan dengan Alquran* (t.t.: Islam house, 2009), h. 24

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Mahmūd Fauzī, *Syekh al-Sya'rawī: Al-Ḥikmah al-Ilāhiyah li al-Maraḍ wa al-Syifā'* (Kairo: Dār al-Nasyr, t.th.), h. 58

<sup>10</sup>Perbedaan ini bisa dilihat pada konteks ayat dalam Q.S. al-Taubah/9:14. Tuhan memiliki intervensi dalam peristiwa perang tersebut.

*‘ilm al-‘ilāj*, yakni ilmu yang mempelajari tentang tubuh manusia yang sakit dengan tujuan untuk mengembalikan stamina sehatnya.<sup>11</sup>

Adapun term *al-tibb*, dari segi bahasa memiliki beberapa makna. Pertama, bermakna *al-iṣlāḥ* (perbaikan), karena dalam proses pengobatan selalu bertujuan untuk mengembalikan kondisi menjadi baik. Kedua, *al-ḥizq* (kepintaran). Al-Jauhari berkata, dulu di negara Arab setiap orang pintar disebut sebagai *ṭabīb*, yakni orang pintar dan mahir terhadap sesuatu keilmuan, sekalipun bukan pada disiplin pengobatan. Ketiga, *al-siḥr* (sihir). Orang yang terkena sihir, biasa disebut *rajulun maṭbūbūn*.<sup>12</sup>

Dari seluruh makna pengobatan yang terkandung dalam sejumlah term di atas, dapat dipahami bahwa pengobatan pada dasarnya upaya memperbaiki kembali kondisi makhluk Tuhan dan dilakukan oleh orang yang cerdas dan professional.

Berbicara tentang pengobatan dalam Alquran, maka ada dua macam makna pengobatan yang dapat dikemukakan, yaitu makna esensi atau hakikat pengobatan dan makna majazi atau simbolik pengobatan. Menurut Ibnu ‘Āsyūr (w.1908 M), hakikat atau esensi pengobatan adalah *‘zawāl al-maraḍ wa al-alam’* atau hilangnya atau sembuhnya sakit, sebagaimana terlepasnya baju dari badan. Sedangkan secara majazi, pengobatan adalah terlepasnya diri dari berbagai kekurangan, ketidaktahuan dan apa saja yang berhubungan dengan kesempatan jiwa.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Ibnu Sīnā, *al-Qānūn fī al-Ṭib*. <http://www.al-mostafa.com.pdf> (6 Agustus 2009), h. 158

<sup>12</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *al-Ṭib al-Nabawī* (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 2010), h. 88

<sup>13</sup> Muhammad Tāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid 24, (Tunisia: al-Dār Tunīsiyyah li al-Nasyr, 1984), h. 315

Pandangan Ibnu ‘Āsyūr (1908 M) terhadap makna pengobatan dalam Alquran cukup luas dan mencakup dua dimensi manusia, yaitu penyakit fisik dan ruhani. Pandangan ini juga mempertautkan dengan sifat kognitif manusia sebagai bagian dari dimensi ruhaniah. Manusia yang tadinya tidak memiliki pengetahuan lalu menjadi tahu, berarti dapat juga dikatakan telah melalui proses pengobatan. Ibnu ‘Āsyūr (1908 M) menempatkan ayat-ayat Alquran secara keseluruhan merupakan obat ruhani, sekaligus mencegah timbulnya penyakit fisik. Apabila dimensi ruhani seseorang sakit, bisa pula menjadi pemicu dimensi fisik sakit. Hal ini dijelaskannya tatkala menguraikan Q.S. Al-Isrā’/17:82. Bahkan menurutnya, melalui bacaan ayat tertentu bisa dijadikan media permohonan kesembuhan kepada Allah swt., termasuk untuk kesembuhan penyakit fisik.<sup>14</sup> Hal menarik dalam pengertian pengobatan di atas adalah ketika dipertautkan dengan yang berhubungan dengan aspek kognitif manusia. Misalnya dari tidak tahu menjadi tahu, dari ragu menjadi yakin atau dari keadaan sulit menjadi lapang dan lain-lain.

Senada dengan pendapat di atas, al-Khāzin (w.725 H) menjelaskan bahwa melalui Alquran, manusia dapat mengambil petunjuk pengobatan, baik penyakit fisik maupun ruhani.<sup>15</sup> Al-Baidāwī (w.791 H) ketika menjelaskan Alquran sebagai obat, ia memaknainya sebagai kitab yang diturunkan oleh Allah swt. yang dapat meluruskan agama dan mengobati jiwa manusia yang sakit, termasuk dapat memberikan pengaruh kesembuhan penyakit

---

<sup>14</sup>*Ibid.*, Jilid 7, h. 290.

<sup>15</sup>Abū al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Ibrāhīm bin ‘Umar al-Khāzin, *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Tanzīl*, Juz IV, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, h. 281.

fisik.<sup>16</sup> Baik al-Khāzin maupun al-Baidāwi telah memberikan pandangan yang sama terhadap pengobatan. Terdapat keselarasan pendapat dengan sebelumnya bahwa pengobatan dalam Alquran mengandung makna esensi dan makna majazi. Dengan demikian, ditinjau dari segi penggolongan obat, pengobatan dalam Alquran dapat diklasifikasi menjadi dua macam, yaitu sebagai pencegahan dan penyembuhan.

Dalam konteks majazi, informasi tentang pengobatan dalam Alquran, jauh lebih banyak dibandingkan dengan makna hakikatnya, karena Alquran secara keseluruhan memang merupakan kitab hidayah bukan kitab pengobatan. Oleh karena itu informasi ayat dalam konteks pencegahan jauh lebih banyak pula dari pada ayat-ayat yang membicarakan secara langsung hal pengobatan dan penyembuhan.

Makna pengobatan dalam Alquran yang telah disebutkan, menunjukkan bahwa pengobatan dan penyembuhan yang dilakukan bukan saja yang berhubungan dengan penyakit yang dikenal dalam dunia medis dan penyakit yang berkaitan dengan kejiwaan atau ruhani, akan tetapi mengandung makna luas, khususnya bila makna pengobatan dirujuk kepada ayat-ayat yang berbicara dalam konteks *al-syifā'* dalam Alquran (ayat-ayat *al-syifā'* akan diuraikan pada subbahasan selanjutnya). Sejumlah Mufasir menjelaskan hal ini secara panjang lebar pada bahasan ayat yang terdapat pada Q.S. al-Isrā'/17: 82 yang sifatnya lebih umum serta memberikan pemahaman secara komprehensif tentang rangkaian atau hubungan ayat sebelum dan sesudahnya tentang Alquran dan fungsi-fungsinya.

---

<sup>16</sup> Nāsir al-Dīn Abū al-Khair 'Abdullah bin 'Umar bin Muhammad al-Baidāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Juz III, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, h. 445

Sehubungan dengan itu, sebelum terjadi pengobatan secara kuratif, pada sisi lain Alquran lebih dini menuntut kewaspadaan manusia terhadap sumber-sumber yang bisa mendatangkan gangguan kesehatan. Gangguan kesehatan dapat terjadi pada fisik dan hati atau jiwa manusia seperti yang dikatakan oleh Mutawalli al-Sya'rāwī. Oleh karena itu, menurut al-Sya'rāwī, seorang dokter atau ahli pengobatan, untuk dikatakan mereka mahir atau professional, maka mereka harus tahu akar penyakit atau sebab yang menimbulkan orang sakit.<sup>17</sup> Hal sama juga disebutkan oleh al-Syinqīṭī ( 1293-1325) dalam tafsirnya.<sup>18</sup>

Pengobatan sesungguhnya, tidak dimulai nanti setelah munculnya penyakit baik ruhani maupun jasmani, akan tetapi pengobatan harus dimulai dengan melakukan pencegahan. Mencegah dengan jalan menaati perintah dan larangan Allah swt. Sikap preventif merupakan prinsip yang diperlihatkan Alquran dalam sistem pengobatan. Di antara sikap pencegahan yang dapat dilihat dan diangkat dalam tulisan ini adalah misalnya pencegahan dari segi perbuatan dan tindakan terhadap munculnya penyakit seksual dengan merujuk pada Q.S. al-Isrā'/17:32:

وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (32)

---

<sup>17</sup>Mutawallī al-Sya'rawī, *Tafsīr al-Sya'rawī*. <http://www.al-mostafa.com.pdf> (6 Agustus 2009), h. 8712

<sup>18</sup>Al-Syekh al-'Allāmah Muhammad al-Amīn ibn Muhammad al-Muhktar al-Jakanī al-Syinqīṭī, *Adwā'u al-Bayān fī Ḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, jilid III (t.t.: Dār 'ālim al-Fawā'id, t.th.), h. 737

Terjemahnya:

Dan janganlah kamu mendekati zina. Sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk.<sup>19</sup>

Ayat ini dikategorikan bagian ayat yang membicarakan makna pengobatan secara majazi. Informasi ayat ini dipahami bahwa mendekati perilaku zina saja dilarang apalagi melakukan tindakan asusila semacam ini. Pada umumnya ulama memahami bahwa maksud ayat di atas adalah janganlah kalian mendekati perbuatan zina, penyebab zina serta fasilitas yang dapat mengundang perzinaan, karena akan menyebabkan zina itu sendiri dan merupakan perbuatan buruk hingga merusak keturunan manusia.<sup>20</sup>

Ditinjau dari perspektif medis atau kedokteran modern, berzina dapat menimbulkan berbagai macam penyakit dan membahayakan kesehatan manusia. Di antara penyakit yang ditimbulkannya adalah sipilis, gonorrhea, dan AIDS. Semuanya adalah penyakit akibat perilaku seksual menyimpang.<sup>21</sup>

Contoh lain adalah segi menjaga pola makan dan minum yang berdasarkan ayat pada Q.S. al-A'rāf/7:31:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (31)

Terjemahnya:

---

<sup>19</sup>Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 5, (Jakarta: Lembaga Percetakan Al-Qur'an Departemen Agama, 2009), h. 429

<sup>20</sup> Wahbah al-Zuhailī, et al., *al-Mausū'ah al-Qur'ānīyah al-Muyassarah* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2010), h. 286

<sup>21</sup> Hisham Thalbah, et al., *Ensiklopedia Mukjizat Alquran dan Hadis*, Jilid 3, (Indonesia: Sapta Sentosa, 2009), h. 147-155.

Makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan.<sup>22</sup>

Ayat ini juga dikategorikan ayat yang secara majazi mengandung informasi pengobatan sekalipun sifatnya adalah sebuah terapi manusia dalam mengkonsumsi makanan dan minuman. Orientasinya lebih cenderung kepada pencegahan, bukan sebagai proses penyembuhan dalam arti kuratif. Makanan sebagai bentuk kata benda dalam bahasa Arab disebut *ta'ām*, sedangkan untuk kata kerja makan menggunakan kata *akala-ya'kulu-kul*.<sup>23</sup> Pengertian makanan menurut istilah adalah apa saja yang dimakan oleh manusia dan disantap, baik berupa barang pangan maupun yang lainnya.<sup>24</sup> Alquran memberikan keterangan bahwa makanan untuk manusia telah tersedia di bumi. Selain itu, manusia dituntut mengonsumsi makanan halal dan baik (*tayyib*) serta tidak berlebihan atau melampaui batas.<sup>25</sup> Sikap melampaui batas atau berlebih-lebihan dapat diterjemahkan pada sebuah pola makan dan minum yang tidak terkontrol atau tak terkendali. Pengaturan makanan dan minuman adalah perilaku kesehatan yang secara preventif memberikan gambaran bahwa mencegah lebih baik dari pada mengobati secara kuratif. Pengaruh makanan terhadap perilaku manusia merupakan sesuatu yang telah teruji secara ilmiah. Jenis makanan yang masuk di perut dapat mempengaruhi

---

<sup>22</sup>Departemen Agama RI., *op. cit.*, Juz 2, h. 225

<sup>23</sup>Kata *kul* dan segala bentuk derivasinya disebut sebanyak 109 dalam Aquran, Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, (Indonesia: Maktabah Dahlān, t.th.), h. 45-46

<sup>24</sup>Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid 3, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987), h. 235

<sup>25</sup>Lihat Q.S. al-Baqarah/2:168 dan Q.S. al-Mā'idah/5:88

hormon atau syaraf di dalam tubuh hingga mempengaruhi perilaku.<sup>26</sup>

Selain dari itu, sikap dan perilaku preventif juga diajarkan oleh Nabi saw. dalam pola tidur, bahwa sebelum tidur hendaknya membaca ayat atau surah tertentu agar terhindar dari bahaya dan ancaman bagi dirinya.<sup>27</sup> Pada saat lengah dan tertidur bisa saja terjadi sesuatu yang membahayakan diri seseorang sehingga perlu kewaspadaan sebelumnya.

Contoh dan keterangan di atas membuktikan bahwa pengobatan dalam Alquran terpaut dan terintegrasi pada pola hidup yang tidak bisa dipisahkan mulai dari tingkat kehati-hatian menjalani kehidupan sampai kepada tingkat perawatan agar tetap hidup sehat dan tenteram. Terkait dengan ini, maka hakikat pengobatan dalam Alquran yang sesungguhnya adalah usaha manusia untuk terlepas dan terhindar dari gangguan atau hambatan bagi dirinya baik secara fisik, ruhani, dan sosial. Oleh karena itu, berobat dalam pandangan Alquran adalah dapat dilakukan dengan cara pengobatan melalui ketaatan manusia terhadap perintah dan larangan Allah dalam berbuat dan berperilaku, melalui doa serta menjaga dan mengatur pola makan.

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat diambil suatu pemahaman bahwa esensi pengobatan dalam Alquran adalah usaha yang dilakukan dalam proses penyembuhan dengan mengandung makna umum, yakni segala sesuatu yang bisa melepaskan atau menghindarkan manusia dari segala yang bisa menyakiti dan merusak dirinya, termasuk usaha memperbaiki kekurangan-

---

<sup>26</sup>Aliah B. Purwakanian Hasan, *Pengantar Psikologi Kesehatan Islami* (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), h, 167.

<sup>27</sup>Lihat hadis tentang membaca surah *al-Mu'awwizatain* sebelum tidur yang terdapat pada hadis riwayat Bukhari *Kitab al-Tibb*. Al-Imām Abī Abdillāh Ismā'il ibn Ibrāhīm ibn al-Mugīrah ibn al-Bukhārī, Juz IV, *op. cit.*, h. 2352.

kekurangan dirinya, baik jasmaninya maupun ruhaninya. Bila memahami esensi pengobatan dalam hubungannya dengan fungsi Alquran (sebagai *al-syifā'*), maka cakupannya jauh lebih universal, tidak hanya menjangkau sisi jasmani dan ruhani manusia, akan tetapi melampaui dua sisi tersebut misalnya terhadap lingkungan.

## B. Term-term Pengobatan dalam Alquran

### 1. *Al-Syifā'*

Secara etimologi, lafal *syifā'* (شفاء) merupakan bentuk maṣdar dengan *wazn* (pola) *fi'ālan* (فعالا). Bentuk kata kerjanya adalah *syafā* (شفي) yang terdiri atas huruf *syn*, *fa*, dan huruf *mu'tal ya* yang menunjuk pada arti mendekati atau menghampiri sesuatu (يدل على الإشراف على الشيء).<sup>28</sup> Ibnu Fāris (w. 395 H.) menyebut bahwa dikatakannya *al-syifā'*, karena menghampiri kalahkan penyakit (وسمي الشفاء شفاءً لغلبيته للمرض).<sup>29</sup>

Ibnu Manzūr (w. 711 H.) memahami pengertian *al-syifā'* sebagai kata yang sama (sinonim) dengan kata *dawa'*, yaitu apa saja yang dapat membebaskan atau melepaskan dari penyakit (وهو ما (يُبرئ من السَّقم

---

<sup>28</sup>Abū Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariyā, *Maqāyis al-Lughah*, Juz III (t.tp: Ittihād Kitāb al-'Arab, 2002), h. 154

<sup>29</sup>*Ibid.*

<sup>30</sup>Muhammad Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Juz 14 (Beirut: Dār Ṣadr, t.t), h. 436. Kata *syifā'* dan *dawā'* memiliki makna sinonim dalam pemakaian, misalnya pada salah satu hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Turmizi: فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً أَوْ قَالَ دَوَاءً إِلَّا دَاءً وَاجِدًا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُوَ قَالَ الْهَرَمُ. Abū 'Īsa Muhammad bin 'Īsa bin Sūrah al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, Juz III (Indonesia: Maktabah Dahlān, t.th.), h. 258

Bukhari dalam salah satu riwayat hadisnya, juga menggunakan kata *al-syifā'* dengan kesan makna “melepaskan dari penyakit” atau pulihnya kesehatan.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُعَوِّذُ بَعْضَ أَهْلِهِ يَمْسَحُ بِيَدِهِ الْيُمْنَى وَيَقُولُ اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ أَذْهَبِ الْبَاسَ اشْفِهِ وَأَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءً لَا يُعَادِرُ سَقَمًا (رواه البخاري) 31

Artinya:

Dari ‘Aisyah r.a.: Sesungguhnya Nabi saw. pernah memohonkan perlindungan sebagian keluarganya, ia menyapunya dengan tangan kanannya sambil berdoa: “ Ya Allah, Tuhan manusia hilangkanlah kekhawatiran, sembuhkanlah, Engkaulah Maha Penyembuh, tiada kesembuhan kecuali kesembuhan dari-Mu, kesembuhan yang tidak meninggalkan penyakit. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

Lebih jauh lagi, melalui hadis riwayat al-Bukhārī yang lain juga kata tersebut tampak memiliki keterkaitan erat dengan “penyakit”. Lihatlah misalnya pada hadis tentang lalat yang jatuh pada sebuah wadah yang bersisi air. Dalam hadis itu dikatakan

---

<sup>31</sup> Ahmad bin ‘Ali bin Hajar al-‘Asqalānī, *Faḥ al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī*, Juz 10 (Kairo: Dār al-Hadīṣ, 1998), h.233.

bahwa salah satu sayap lalat mengandung *syifā'* dan sayap lainnya terdapat penyakit.<sup>32</sup>

Penggunaan akar kata *al-syifā'*, juga terkesan bukan saja berkaitan dengan penyakit yang berhubungan dengan fisik tetapi juga mencakup pembebasan bentuk kekurangan atau kesulitan pada diri manusia, seperti yang tergambar pada salah satu matan hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, yakni: شِفَاءُ الْعِيِّ السَّوَالُ (obat ketidaktahuan adalah bertanya).<sup>33</sup> Pengaplikasian kata *syifā'* serta kata jadinya ini, menunjukkan bahwa pengobatan dalam makna 'pembebasan atau melepaskan sesuatu' yang berasal dari akar kata *syafā* adalah bersifat umum, yakni tidak terikat pada penyakit tertentu (fisik ataupun non fisik). Dengan demikian, makna atau arti pengobatan dalam konteks Alquran dapat dipahami dalam bentuk simbolik atau majazi.

Term *al-syifā'* dengan berbagai derivasinya terulang dalam Alquran sebanyak enam kali. Empat ayat dalam bentuk *maṣḍar* dan dua ayat dalam bentuk *fi'l* atau kata kerja, yakni satu dalam bentuk kata kerja *muḍāri'* dan satu dalam bentuk kata kerja *māḍi'*, sebagai berikut:

a. Q.S Yūnus/10: 57:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي  
الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (57)

---

<sup>32</sup>*Ibid.*, h. 282

<sup>33</sup> Abū Abdillāh Muhammad ibn Yazīd al-Qazwīnī ibnu Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 2 (Indonesia: Toha Putra, t.th.), h. 256

Terjemahnya:

Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit yang ada dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang-beriman.<sup>34</sup>

b. Q.S. al-Nahl/16: 69

ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الشَّمْرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا  
شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ  
يَتَفَكَّرُونَ

Terjemahnya:

Kemudian makanlah dari 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 obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Depatemen Agama RI., *op. cit.*, h. 315

<sup>35</sup> Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 412

c. Q.S. al-Isrā'/17: 82

وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ  
إِلَّا خَسَارًا (82)

Terjemahnya:

Dan Kami turunkan dari Alquran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Alquran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian.

d. Q.S Fuṣṣilat/41: 44

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ  
قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ  
وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ (44)

Terjemahnya:

Dan jikalau Kami jadikan Alquran itu suatu bacaan dalam bahasa Arab tentulah mereka mengatakan: “Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayatnya?”. Apakah (patut Alquran) dalam bahasa asing sedang (rasul adalah orang) Arab?. Katakanlah: “Alquran itu adalah petunjuk dan penawar bagi orang-orang beriman. Dan orang-orang yang tidak beriman pada telinga mereka ada sumbatan, sedang Alquran itu suatu kegelapan bagi mereka. Mereka itu adalah (seperti) orang-orang yang dipanggil dari tempat jauh.

e. Q.S. al-Taubah/9:14:

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخِزَّهُمْ وَيُنصِّرْكُمْ عَلَيْهِمْ  
وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ (14)

Terjemahnya:

Perangilah mereka, niscaya Allah akan menyiksa mereka dengan tangan-tangan kamu dan Dia akan menghinakan mereka dan memenangkan kamu terhadap mereka, serta melegakan hati orang-orang beriman<sup>36</sup>

f. Q.S. al-Syu'arā'/26: 80:

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (80)

Terjemahnya:

Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku.  
Keenam ayat tersebut, akan dijelaskan sebagai berikut:

1) Q.S. Yūnus/10: 57:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي  
الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (57)

---

<sup>36</sup> Departemen Agama RI., *op. cit.*, Juz 7, h. 72.

Terjemahnya:

Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit yang ada dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang-beriman.

Secara kronologis, Abū Ḥayyān (w. 745 H) menjelaskan bahwa ayat ini turun sehubungan dengan adanya orang Quraisy yang bertanya kepada Rasulullah saw. tentang apakah Alquran memang yang paling benar. pertanyaan ini muncul karena keraguannya terhadap Alquran yang disampaikan oleh Nabi saw.<sup>37</sup> Kata *al-nās* pada ayat ini, menunjuk kepada orang kafir Quraisy itu sendiri.<sup>38</sup> Ibnu ‘Atiyah memahami, *khitāb* atau lawan bicara ayat ini adalah berlaku universal, yakni seluruh alam.<sup>39</sup>

Dari segi *munāsabah* ayat, sejumlah ayat sebelumnya menjelaskan tentang jaminannya atas kemurnian Alquran. Kitab yang tak tertandingi, kitab suci yang mustahil mampu dibuat oleh selain Allah swt. bahkan, tidak bisa diragukan ayat-ayatnya, demikian penegasannya pada ayat 37. Selanjutnya, pernyataan Allah atas jaminan tersebut tidak membuat seratus persen orang Arab pada saat itu percaya kepada Alquran, hal ini tergambar pada ayat 40 di surah yang sama:

---

<sup>37</sup> Abū Ḥayyān Muhammad bin Yūsuf, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, Juz VI, h. 326

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ  
بِالْمُفْسِدِينَ (40)

Terjemahnya:

Di antara mereka ada orang-orang yang beriman kepada Alquran, dan di antaranya ada (pula) orang-orang yang tidak beriman kepadanya. Tuhanmu lebih mengetahui tentang orang-orang yang berbuat kerusakan.<sup>40</sup>

Keberadaan ayat 57, pada dasarnya kembali lagi mengulas perihal Alquran namun dari sisi yang berbeda. Kalau sebelumnya, Allah hanya mengutarakan eksistensi Alquran yang dijamin murni bukan buatan selain Allah, maka pada ayat 57, pada sisi lain Allah lebih jauh menegaskan bahwa bukan sekedar dijamin keasliannya, tetapi juga memiliki fungsi bagi kehidupan manusia. Salah satu fungsinya adalah *syifā'un li mā fī al-ṣudūr* (penyembuh bagi penyakit-penyakit yang berada dalam dada).

Al-Alūsī (w. 1270 H) melihat hubungan ayat sebelumnya dengan ayat yang dibahas dari tinjauan lain. Ia menyatakan bahwa ayat sebelumnya menjelaskan tentang sifat uluhiyah, wahdaniyah serta qudrah Tuhan kemudian tentang kebenaran nabi saw. yang membawa Alquran sebagai bukti kenabiannya.<sup>41</sup>

Ayat ini tergolong ayat yang dimulai dengan huruf *nidā'* (huruf panggilan). Dari segi objeknya atau sasaran informasi, ayat

---

<sup>40</sup> Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 4, h. 315.

<sup>41</sup> Syihābuddīn Mahmūd al-Alūsī al-Bagdādī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab'u al-Maṣānī*, Juz 11 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 202.

ini ditujukan kepada semua umat manusia tanpa kecuali. Ketegasan ayat ini terhadap muatan informasi yang disampaikan terlihat jelas yang ditandai dengan huruf *ta'kīd* (penegasan), yaitu *qad*. Ini berarti bahwa muatan informasinya bukan sesuatu yang biasa, tetapi sesuatu yang istimewa dan luar biasa. Informasi itu adalah Alquran sebagai *mau'izah*, *syifā'*, *hudan* dan rahmat.

Al-Zamakhsyarī (w. 538 H) memandang kandungan makna ayat tersebut sangat dalam. Ayat ini dipahami bahwa sungguh telah datang kepada kalian sebuah kitab yang mencakup banyak kegunaan, antara lain sebagai nasihat dan peringatan untuk bertauhid, sebagai obat atau penawar aqidah sesat, sebagai doa serta rahmat bagi yang meyakinkannya.<sup>42</sup> Al-Alūsī (w. 1270 H) menjelaskan, ayat ini merupakan isyarat tentang memungkinkannya jiwa manusia mencapai tingkat kesempurnaan selama berpegang teguh kepada Alquran. Selanjutnya dikatakan bahwa melalui kata *al-mau'izah*, membuktikan bahwa Alquran sebagai tuntunan penyucian aspek lahiriah manusia semisal tingkah lakunya, sedangkan sebagai kitab yang berfungsi *al-syifā'* membuktikan bahwa Alquran sebagai tuntunan penyucian jiwa dari aqidah sesat dan dari tingkah laku buruk, sebagai kitab yang berfungsi *hudan* membuktikan bahwa Alquran merupakan kitab yang memberikan kejelasan tentang kebenaran dalam hati para *siddīqīn*. Adapun fungsinya sebagai *rahmah*, menunjukkan bahwa melalui Alquran, manusia dapat memperoleh kesempurnaan.<sup>43</sup>

Al-Rāzī (w. 606 H) memahami ayat ini bahwa Tuhan menyifatkan Alquran dengan empat sifat. Pertama, sebagai nasihat atau pengajaran yang datang dari Ilahi. Kedua, sebagai *syifā'* (obat) hati. Ketiga, sebagai petunjuk. Keempat, sebagai rahmat bagi orang

---

<sup>42</sup> Abū al-Qāsim Mahmūd bin 'Amr bin Ahmad Al-zamakhsyarī, *al-Kasyshyāf*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, Juz III, h.30

<sup>43</sup> Al-Alūsī al-Bagdādī, *op. cit.*, h.203

mukmin. Selanjutnya, setiap sifat memiliki fungsi yang spesifik. Paparan al-Rāzī menjelaskan bahwa jika jiwa atau ruh manusia memiliki keterkaitan langsung dengan tubuh, maka secara tabiat kita harus percaya akan adanya sebab. Oleh karena itu, wajib bagi ruh berada dalam sebuah jasad. Lebih lanjut al-Rāzī menyampaikan, sesungguhnya Alquran ini diibaratkan kumpulan obat yang tersusun untuk menyembuhkan jiwa yang sakit. Muhammad saw. diibaratkan merupakan dokter yang sangat cerdas. Bilamana sang dokter sudah mengobati si pasien, maka bagi pasien, akan memiliki empat hal. Pertama, munculnya larangan-larangan yang menjadi pantangan bagi orang sakit, inilah yang dimaksud dengan *maū'izah* atau nasihat. Kedua, obat dalam arti sesuatu yang akan menghindarkan dari gangguan penyakit yang sudah lama diidapnya dan merusak si pasien, yang demikian ini seperti para Nabi yang terus melakukan dakwah dan menumpas kebatilan. Ketiga, tercapainya petunjuk. Fase ini tidak akan terwujud kecuali melalui fase kedua, karena jiwa yang bersih hanya bisa diterima oleh zat yang Maha Suci. Keempat, menjadi jiwa yang berada pada tingkat spiritual tertinggi yang mampu berhubungan dengan rab-Nya yang senantiasa mendapat limpahan cahaya-Nya. Inilah yang dimaksud dengan rahmat yang khusus diperuntukkan bagi orang mukmin.<sup>44</sup>

Ibnu 'Āsyūr (w. 1908 M) mengatakan bahwa terjadi perbedaan dalam menetapkan isyarat objek pemanfaatan Alquran. Secara umum ayat ini memang meng*khitabkan* pada manusia secara universal, tetapi ayat ini dapat dimaknai bahwa yang dapat mengambil manfaat hanya orang mukmin. Orang kafir atau orang musyrik tidak mungkin dapat mengambil manfaat pada Alquran, karena mereka pada dasarnya tidak percaya.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup>Fahruddīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, Juz VIII, h.303

<sup>45</sup>Muhammad Ṭāhir Ibnu 'Āsyūr, *op. cit.*, VII, h. 8

Klausa *qad jā'atukum mauizātun min rabbikum wa syifā'un li mā fi al-ṣudūr wa hudan wa rahmah* oleh ulama di pahami bahwa ada empat fungsi Alquran yang dikemukakan, yaitu *mau'izah*, *syifā'*, *hudan* dan *rahmah*. Term *al-mau'izah* berasal dari kata *al-waz* yang berarti informasi atau pembicaraan yang mengandung dan berfungsi sebagai nasihat dan teguran, atau sebagai peringatan tentang kebaikan dengan tujuan melembutkan hati.<sup>46</sup> Pada satu sisi, juga mengandung unsur pencegahan kepada hal mudarrat.<sup>47</sup> Makna Alquran sebagai *mau'izah* di sini, berlaku pada semua manusia. Namun nilai guna *kemau'izahan* Alquran hanya dapat dirasakan orang mukmin. Apabila orang mukmin telah merasakannya, berarti mereka telah mendapat hidayah. Setelah mendapatkan hidayah, pada dasarnya mereka telah mendapatkan pula rahmat.

Salah satu karakteristik Alquran sebagai *mau'izah* adalah salah satunya dapat dilihat pada susunan ayatnya yang merupakan *qaulan balīgā* (informasi efektif) Q.S. al-Nisā'/4:63. Selanjutnya, *syifā'* adalah fungsi Alquran, secara potensial diyakini mampu menghilangkan penyakit fisik maupun ruhani. *Hudan* adalah fungsi Alquran sebagai keterangan yang menuntun manusia ke jalan yang lebih baik.

*Hudan* sendiri memiliki makna dasar yaitu:

وَأَصْلُهُ : الدَّالَّةُ عَلَى الطَّرِيقِ الْمَوْصِلِ إِلَى الْمَقْصُودِ . وَمَجَازُهُ : بَيَانٌ  
وَسَائِلُ الْخُصُولِ عَلَى الْمَنَافِعِ الْحَقَّةِ .<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Al-Rāgib al-Asfahānī, *Mufradāt Garīb al-Qur'ān* ( Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2010), h. 542. Lihat juga, Abū Husain Ahmad ibn Fāris bin Zakariyā, *Maqāyis al-Lughah*, (Beirut: Ihyā' al-Turās al-'Arabī, 2008), h. 1059.

<sup>47</sup> Muhammad Ṭāhir Ibnu 'Āsyūr, *op. cit.*, Jilid VII, h. 215

<sup>48</sup> *Ibid.*

Artinya:

Pada dasarnya makna *hudan* adalah petunjuk jalan yang menuntun menuju pada yang dimaksud. Sedangkan dari segi majazi adalah penjelasan atau sarana untuk mencapai sesuatu yang bermanfaat lagi benar.

*Rahmat* adalah fungsi Alquran berupa anugrah Tuhan yang hanya diperuntukkan orang mukmin. Alquran menjadi rahmat bagi manusia, apabila mengamalkan ketiga fungsi di atas. Tatkala manusia mengambil manfaat dari Alquran, maka pada saat itu juga menjadi rahmat baginya. Demikian paparan dari Ibnu Asyūr.<sup>49</sup>

Pada satu sisi, nilai guna Alquran juga ditemukan pada ayat selanjutnya, yakni ayat 58. ayat ini menegaskan bahwa dengan karunia Allah melalui Alquran manusia perlu senang dan gembira, karena Alquran jauh lebih baik dari pada sejumlah materi yang dikumpulkan. Para mufasir sepakat atas makna frase *bi fadlillāh wa bi rahmatih* dengan makna Alquran. Hal ini berdasar pada penafsiran Ibnu ‘Abbās dan Abū Sa’īd.<sup>50</sup>

Ayat di atas, menunjukkan sebuah keniscayaan tentang pengobatan melalui Alquran. Makna *al-syifā’* dalam ayat itu dipahami oleh ulama bersifat umum, yakni Alquran mampu mengobati penyakit ruhani dan jasmani, bertabarruk dengan ayat-ayatnya yang mulia, baik melalui dengan cara membacanya, maupun dengan menulisnya.<sup>51</sup> Berpaling dari Alquran, berarti sebuah bentuk keingkaran terhadap agama. Abū Usāmah Muhiddīn

---

<sup>49</sup>*Ibid.*

<sup>50</sup>Ibnu Abī Hātim, *Tafsīr Ibn Abī Hātim*, Juz ke-38, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, h. 176.

<sup>51</sup>Muhammad al-Husain al-Ṭabātabā’i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Juz XIII (Beirut: Mu’assasah al-A’lami li al-Matbū’ah, 1983), h. 72

Abū Hamīd menegaskan bahwa orang yang mengingkari hal ini, dianggap keluar dari agama Islam.<sup>52</sup> Pendapat ini cukup beralasan, karena praktik pengobatan melalui Alquran yang hakikatnya untuk kesembuhan fisik dan non fisik sangat di dukung oleh dalil dan secara praktis, dilakukan pada masa Nabi saw. Contoh terapi dengan menggunakan Alquran sebagai media (*al-Istisyfā' bi al-qur'ān*) yang paling populer pada masa Nabi adalah rukiah, di Indonesia sepadan dengan makna jampi-jampi. Penggunaan ayat-ayat tertentu atau surah tertentu dengan kelebihan yang ditunjukkannya adalah indikator yang tak terbantahkan keberadaannya, seperti penggunaan bacaan surah *al-fātihah*, surah *al-muawwizatain* dan lain-lain. Ulama telah sepakati penggunaan pengobatan rukiah dengan tiga syarat: (1) dalam merukiah harus menggunakan ayat-ayat Alquran, *asmā' al-ḥusnā* serta sifat-Nya, (2) harus menggunakan bahasa Arab atau bahasa lain yang dipahami maknanya, dan (3) pelaku rukiah harus meyakini bahwa hasil rukiah tersebut merupakan kehendak Allah swt.<sup>53</sup>

Ibnu Taimiyyah (w. 728 H) menegaskan bahwa tidak dibenarkan merukiah dengan rukiah yang tidak diketahui maknanya apalagi yang bernuansa syirik, karena yang demikian adalah haram.<sup>54</sup>

Selanjutnya, *al-Istisyfā' bi al-qur'ān* dalam pengertian lain, yakni *majazi* adalah melakukan kegiatan atau bertindak sebagaimana yang dianjurkan oleh Alquran. Pada masa Nabi saw. tentu tidak disangsikan lagi, karena Alquran pada saat itu benar-

---

<sup>52</sup> Abū Usāmah Muḥiddīn Abū ḥamīd, *al-Syāfiyāt al-'Asyr min al-Kitāb al-Sunnah* (Riyād: Dār al-Masyā'il, 1413 H.), h. 11.

<sup>53</sup> Sa'īd bin 'Alī bin Wahf al-Qaṭṭānī, *al-Du'ā wa al-Ilāj min al-Kitāb wa al-Sunnah*, diterjemahkan oleh Ibnu Burdah dengan judul, *Doa dan Penyembuhan Cara Nabi*, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1998), h. 141.

<sup>54</sup> Abū Usāmah, *op. cit.*, h. 14

benar menjadi sumber hukum yang pertama dan utama. Kegiatan sehari-hari selalu disemangati dan diwarnai oleh pesan-pesan Alquran, baik dalam bentuk perintah, anjuran maupun larangan. Kegiatan sosial yang ditunjukkan dalam Alquran berupa sedekah misalnya, merupakan bagian yang tak terpisahkan dari ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi saw. dan diklaim membawa *syifā'* bagi yang melakukan. Hal yang sama pula pada ketaatan manusia menjaga diri dalam mengonsumsi makanan atau minuman, sejumlah etika atau akhlak yang dibangun oleh Rasulullah saw. telah menjadi seruannya yang juga diilhami dari pesan-pesan Alquran. Sifat keteraturan dan tidak melampaui batas dalam mengonsumsi sesuatu, pada hakikatnya menjadi *syifā'* bagi yang melakukannya. Ketika Allah memerintahkan manusia makan dan minum dengan tanpa berlebihan, maka di sana terdapat isyarat atau tanda sebuah etika untuk hidup sehat.

Gambaran di atas, sesungguhnya bisa dipahami bahwa Alquran sebagai obat bukanlah dalam makna kuratif semata, tetapi yang lebih penting adalah sikap dan pola hidup manusia lebih awal yang dituntut bertindak berdasarkan petunjuk Alquran. Melalui ketaatan dan ketundukan manusia pada Alquran berarti telah hidup dalam kehati-hatian dan kewaspadaan. Hidup seperti ini berarti hidup dalam semangat dan prinsip *syifā'*.

2) Q.S. al-Nahl/16: 69:

ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الشَّجَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا  
شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ  
يَتَفَكَّرُونَ

Terjemahnya:

Kemudian makanlah dari 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 obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan<sup>55</sup>

Ayat ini dikategorikan sebagai ayat makkiyah. Dikatakan surah al-Naḥl yang berarti lebah, karena di dalamnya terdapat firman Allah swt. yakni ayat 68 yang artinya: “Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah”. Lebah adalah makhluk Allah yang banyak memberi manfaat dan kenikmatan kepada manusia. Ada yang menarik pada ayat ini, yaitu penggunaan kata “*rabbuka*”, bukan lafaz *al-Jalālah*. Kesan yang dapat dipetik adalah bahwa Tuhan ingin menyampaikan kepada manusia kalau Tuhan itu Maha Pemurah, Yang Menjaga, Yang Merawat dan memberikan karunia. Secara kontekstual, dapat dipahami kalau dalam ayat ini ada isyarat tentang prinsip perawatan, pendidikan, dan penjagaan yang ada pada diri Tuhan.

Manusia diciptakan oleh Allah swt. lalu kemudian diberi tempat untuk berdomisili di bumi sekaligus diperintahkan untuk memakmurkannya.<sup>56</sup> Bertempatnya manusia di bumi, tidak berarti tanpa fasilitas, namun Allah juga menyediakan berbagai kebutuhan hidup, termasuk sesuatu yang bermanfaat untuk kesehatan manusia, misalnya madu.

---

<sup>55</sup>*Ibid.*, h. 412.

<sup>56</sup>Lihat Q.S. Hūd/11:61.

Selanjutnya, pada ayat 68 juga menarik perhatian kita pada kata *al-naḥl* yang berbentuk *mu'annaṣ* (feminin) yang diindikasikan pada kata didepannya yakni *anittakhiẓī*, menunjuk penggunaan *ḍamīr ya mu'annaṣah mukhātabah*. Berbeda sekali dengan ayat yang berbicara tentang semut pada Q.S. al-Naml/27:18 yang menggunakan *ḍamīr muẓakkar* (pronomina maskulin). Perbedaan ini dikarenakan semut yang dimaksud pada ayat tersebut adalah koloni semut yang terdiri atas semut pejantan dan betina. Menurut kebiasaan dalam Alquran, kalau suatu objek pembicaraan ditujukan kepada keduanya (laki-laki dan perempuan, jantan dan betina), maka cukup menggunakan *ḍamīr muẓakkar*. Sedangkan kalau khusus bagi perempuan, maka biasanya secara langsung menggunakan *ḍamīr mu'annaṣ*.

Jadi, alasan penggunaan kata *mu'annaṣ* (feminin) pada ayat tentang lebah (Q.S al-Naḥl/16:68), karena yang bertugas membuat madu adalah para lebah betina pekerja, bukan jantan. Informasi ini benar-benar mampu meyakinkan betapa Alquran itu adalah bukti nyata atas kemuliaan dan keagungan-Nya. Jauh sebelum para ahli lebah menemukan indikator ini, Alquran sudah memberikan isyarat demikian.

Ayat di atas di samping berbicara tentang kegunaan madu, namun yang tak kalah pentingnya disoroti lebih awal adalah term *al-šamarāt* yang diterjemahkan buah-buahan sebagai sumber nutrisi bagi lebah. *Al-šamarāt* merupakan bentuk jamak dari *šamrah*, secara etimologi bermakna sesuatu terlahir dari sesuatu dalam keadaan tersusun atau terhimpun.<sup>57</sup> Kata *šamr* berikut derivasinya disebut dalam Alquran sebanyak 24 kali.<sup>58</sup> Akan tetapi, bentuk jamak seperti *šamarāt* disebut sebanyak 16 kali. Berangkat dari term yang berpola jamak ini, dipahami berlaku umum sehingga

---

<sup>57</sup>Ibnu Fāris, Juz I, *op. cit.*, h. 388.

<sup>58</sup>Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *op. cit.*, h. 204

termasuk yang dimaksud adalah aneka sari bunga yang biasanya dihisap oleh lebah. Hal ini juga menandakan betapa sari buah itu bermanfaat bagi manusia.

Dari segi korelasi ayat, beberapa ayat sebelumnya berbicara tentang segi-segi pelajaran yang dapat diambil dari kehidupan alam semesta. Ungkapan dengan sistematika ayat yang saling terkait dan mempesona, benar-benar ingin mengetuk pikiran dan hati manusia agar memperhatikan dan memikirkan informasi ayat. Ini ditandai dengan seringnya diulang frase “*inna fī zālika laāyah*”. Pertama, pada ayat 65, manusia dituntut mengambil pelajaran pada air hujan yang berguna bagi kehidupan di bumi. Kedua, pada ayat 66, manusia dituntut mengambil pelajaran pada binatang ternak yang menghasilkan minuman susu. Ketiga, pada ayat 67, manusia dituntut mengambil pelajaran pada buah-buahan, seperti buah kurma dan anggur. Keempat, pada ayat 68, manusia dituntut mengambil pelajaran pada lebah yang mendatangkan satu minuman yang bermanfaat bagi manusia yaitu madu.

Madu atau *al-‘asal* disebut secara langsung fungsinya oleh Allah sebagai *syifā’* atau minuman yang mengandung obat bagi manusia. Madu merupakan minuman yang dihasilkan oleh lebah. Jenis hewan ini mendapat apresiasi dari Allah, hingga terdapat satu surah dalam Alquran yang diberi nama surah *al-Naḥl* (lebah). Lebah sebagaimana digambarkan oleh Nabi Muhammad saw. merupakan prototipe seorang mukmin.<sup>59</sup> Oleh karena itu, setiap orang mukmin dituntut memiliki karakter baik seperti yang ada pada diri seekor lebah. Lebah hanya bertengger pada yang baik dan

---

<sup>59</sup>Lihat Hadis riwayat imam al-Nasā’ī dan Ahmad bin Hambal. Abū Abd al-Rahmān Ahmad bin Syu’aib bin ‘Āli bin Sinan bin Baḥr al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, Juz 6, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, h. 376. Abū Abdillāh Ahmad bin Muhammad bin Hanbal al-Syabāni al-Marwazi, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz 14, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, h. 115.

bersih, mengonsumsi makanan dan minuman yang baik serta berkualitas kemudian pada akhirnya juga menghasilkan sesuatu yang sangat bermanfaat bagi makhluk lain. Itulah disebut madu.

Imam al-Gazali (w. 1111 M) mengatakan, “perhatikanlah lebah bagaimana Allah beri ilham untuk membangun sarang-sarangnya di gunung. Bagaimana ia mampu menghasilkan zat lilin dan madu, yang satu untuk menerangi dan yang satu lagi untuk obat. Perhatikan bagaimana ia mengisap sari bunga, bagaimana ia menjaga dirinya dari kotoran dan najis, dan bagaimana ia patuh kepada pemimpinnya. Perhatikanlah lebah yang mungil ini mendapat perhatian dari Allah”.<sup>60</sup>

Dari segi tafsir, keterangan mengenai madu sebagai obat ( فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ ) ditemukan berbagai pendapat. Dalam kitab tafsir Ibnu Kasir diuraikan lebih awal tentang keberadaan *ism ḍamīr* (kata ganti) pada frase tersebut. Ada ulama yang menyandarkan bahwa kata ganti *ḍamīr* tersebut kembali kepada kata ‘Alquran’ seperti yang ada pada Q.S. al-Isrā’/17: 82 dan Q.S. Yūnus/10: 57. Ulama yang berpendapat seperti ini adalah Mujahid bin Jabr. Namun pendapat ini ditentang sejumlah ulama, diantaranya adalah Muhammad Ibnu Kasir. Ulama yang disebut terakhir ini menjelaskan bahwa frase tersebut menunjuk kepada ‘madu’ bukan kepada ‘Alquran’ karena ayat ini berbicara dalam konteks madu.<sup>61</sup>

Selanjutnya, keberadaan madu sebagai obat bagi manusia tidaklah berarti semua penyakit cocok untuk diobati dengan madu. Demikian analisis yang dikemukakan oleh Ibnu Kasir. Alasannya,

---

<sup>60</sup> Muhammad Kāmil Abd al-Ṣamad, *al-I’jāz al-Ilmī fī al-Islām*, terj. Alimin dkk., *Mukjizat Ilmiah dalam Alquran* ( Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003), h. 178.

<sup>61</sup> Al-Imām al-Jalīl al-Hāfiẓ ‘Imād al-Dīn Abī al-Fidā’ Ismā’īl al-Quraisyī al-Dimasqī Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz IV (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), h. 582.

karena kata *syifā'* pada ayat tersebut tidak beralif lam. Menurutnya, seandainya frase tersebut bertuliskan “ الشفاء للناس ”, maka boleh jadi itu bersifat umum, dalam artian obat segala penyakit. Namun, justru tertulis فيه شفاءً للناس , dengan demikian, ia menunjukkan bahwa madu mengobati penyakit tertentu saja.<sup>62</sup>

Al-Nasafī (w.701 H) dalam tafsirnya menjelaskan pula bahwa frase *'fīhi syifā' li al-nās'* tidaklah bermaksud bahwa madu merupakan obat yang dapat menyembuhkan semua penyakit, akan tetapi lebih kepada sisi manfaatnya yang dominan dapat menyembuhkan. Kandungan atau komposisinya banyak dibutuhkan oleh tubuh manusia. Sama juga terhadap perihal obat lain, bahwa dengan meminum obat tertentu tidak berarti dapat menyembuhkan semua penyakit.<sup>63</sup>

Dalam sejumlah riwayat, ditemukan hadis Nabi saw. yang menetapkan bahwa madu merupakan obat penyembuhan.

a. Hadis riwayat al-Bukhārī

---

<sup>62</sup> *Ibid.* lihat juga, Abū al-Qāsim Jārullah Mahmūd bin 'Umar bin Muhammad Al-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf 'an Haqā'iq Giwāmid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-'Aqāwīl fī Wujūh al-Tanzīl*, Juz III, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), h. 373.

<sup>63</sup> Abdullah bin Ahmad bin Mahmūd al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl wa Haqā'iq al-Ta'wil/ Tafsīr al-Nasafī*, Juz II, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), h. 168.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةِ شَرِبَةٍ  
عَسَلٍ وَشَرْطَةِ مِحْجَمٍ وَكَيْتَةِ نَارٍ وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنْ الْكَيْ (رواه  
البخاري) <sup>64</sup>

Artinya:

Dari Ibnu Abbas r.a., ia berkata bahwa penyembuhan itu meliputi tiga hal: minum madu, pembekaman, dan terapi besi panas. Namun, aku melarang ummatku dari terapi besi panas. (Hadis riwayat al-Bukhārī)

b. Hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ  
أَخِي يَشْتَكِي بَطْنَهُ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلًا ثُمَّ أَتَى الثَّانِيَةَ فَقَالَ اسْقِهِ  
عَسَلًا ثُمَّ أَتَاهُ الثَّلَاثَةَ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلًا ثُمَّ أَتَاهُ فَقَالَ قَدْ فَعَلْتُ  
فَقَالَ صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ اسْقِهِ عَسَلًا فَسَقَاهُ فَبَرَأَ  
(رواه البخاري و مسلم) <sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Imam Bukhārī, Juz 4, *op. cit.*, h. 2331

<sup>65</sup> *Ibid.*, h. 2332

Artinya:

Dari Abu Sa'id al-Khudri, sesungguhnya seseorang telah mendatangi Nabi saw., lalu ia berkata: saudara saya sakit perut, lalu Nabi bersabda: obati dengan madu, kemudian ia datang lagi kedua kalinya, lalu Nabi bersabda: minumkan madu, kemudian datang yang ketiga kalinya, lalu Nabi bersabda: minumkan madu. Kemudian ia datang lagi lalu berkata aku telah melakukannya. Nabi bersabda: Maha benar Allah, perut saudaramu itulah yang berdusta. Minumkan madu, lalu ia meminumkannya, kemudian sembuh. (Hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim).

Informasi Alquran mengenai madu sebagai minuman mengandung obat yang menyembuhkan telah dapat dibuktikan secara ilmiah. Berbagai eksperimen telah dilakukan oleh sejumlah pakar dan menemukan sejumlah manfaat. Salah satunya bahwa di dalam madu terdapat zat antikuman. Seorang ahli bakteri bernama Sakhith telah melakukan eksperimen dengan cara menaru kuman-kuman dari berbagai macam penyakit pada beberapa sarang madu murni. Dalam beberapa saat, ditemukan bahwa kuman tersebut mati, dan sebagian besar mati paling lama empat hari. Kuman tifus mati setelah 48 jam, kuman demam mati setelah 24 jam, kuman radang paru-paru mati pada hari ke empat sejak mengonsumsi madu.

Hasil temuan Sakhith di atas kembali dilakukan percobaan pengulangan oleh Dr. Lockhead, seorang pakar divisi enzim di Ottawa dan hasilnya lebih memperkuat kesimpulan penelitian Sakhith. Bahkan, menetapkan bahwa madu dapat membunuh kuman dari berbagai penyakit.<sup>66</sup> Madu dan segala manfaatnya akan

---

<sup>66</sup>Muhammad Kamil Abd al-samad, *op. cit.*, h. 238

dibahas tersendiri pada subbab tentang penggunaan media pengobatan.

3) al-Isrā'/17: 82

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ  
إِلَّا خَسَارًا (82)

Terjemahnya:

Dan Kami turunkan dari Alquran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Alquran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian.

Kata نُزِّلُ pada umumnya dibaca oleh jumbuh ulama dengan awalan nun yaitu *nunazzilu*, namun Mujahid membacanya “yunzilu” dengan awalan ya.<sup>67</sup> Kata “*min*” menunjukkan *min li al-jins* (jenis yang berarti keseluruhan ayat) bukan *li al tab'īd* (sebagian ayat). Pandangan ini menunjukkan bahwa keseluruhan ayat Alquran dapat menjadi obat bagi manusia. Keberadaan kata “rahmat” juga semakin memperjelas keluarbiasaan Alquran. Kata “rahmat” menunjukkan bahwa sebuah kesembuhan atau sembuhnya manusia dari penyakitnya adalah sebuah bentuk “rahmat”. Tuhan menempatkan kata “rahmat” ini, karena dipahami bahwa tidak semua orang yang berobat sembuh total dari penyakitnya. Boleh jadi penyakit itu akan kambuh kembali atau bisa jadi muncul kembali penyakit lain. Namun, bila berobat atas petunjuk Alquran maka kesembuhan dan rahmat akan diperoleh

---

<sup>67</sup> Al-‘Allāmah al-Sayyid Muhammad al-Husain al-Ṭabātabā’ī, *op. cit.*, Juz XIII, h. 72

dua-duanya.<sup>68</sup> Penjelasan mengenai Alquran menjadi rahmat akan diuraikan lebih mendalam pada subbab tentang dampak pengobatan dalam kehidupan manusia.

Pada sisi lain, ayat tersebut juga memberikan ketentuan tersendiri bagi siapa saja yang ingin memperoleh kesembuhan dan rahmat. Sangat jelas bahwa orang yang berhak memperolehnya adalah *ahl alqur'ān* (orang yang tahu dan berkepribadian qur'ani), yakni orang mukmin yang melaksanakan syari'at Islam. Indikasi ini dapat dipahami melalui frase *li al-mu'minīn*, yang menggunakan partikel *li* atau *lam* (menunjuk arti milik).

Segala pemaknaan di atas, pada prinsipnya disebut dengan istilah *al-Istisyfā' bi al-qur'ān*, yakni menjadikan Alquran sebagai obat atau terapi dengan Alquran. Selanjutnya, Muhammad Sabahi memberi ruang lingkup istilah ini ke dalam tiga hal pengertian:

- a. berobat dengan sugesti bacaan ayat-ayat atau potongan-potongan ayat tertentu.
- b. berobat dengan mengerjakan perbuatan yang dianjurkan oleh Alquran.
- c. berobat dengan mengonsumsi sesuatu makanan atau minuman yang dianjurkan oleh Alquran.<sup>69</sup>

Secara normatif, pesan-pesan Alquran memang menawarkan banyak petunjuk, misalnya berupa anjuran hidup menuju keselamatan dan kesejahteraan.<sup>70</sup> Segala yang ditawarkan Alquran sebagai bentuk kebaikan manusia, pada dasarnya

---

<sup>68</sup> Abū al-Fidā' Muhammad 'Izzāt Muhammad, *'Ālij Nafsaka bi al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-Fadīlah, 1997), h. 21.

<sup>69</sup> Muhammad Sabahi 'Iwadālah, *al-Istisyfā' bi al-Qur'ān al-Hakīm*, terj. Harun Abu Naffa', *Khasiat Medis dan Magis Ayat-Ayat Al-Qur'an* (Cet. I; Solo: Qaula, 2010), h. 12.

<sup>70</sup> Lihat misalnya ayat yang sangat menjanjikan kehidupan yang lebih baik bagi orang mukmin, Q.S. al-Nahl/16:97.

merupakan terapi atau pengobatan yang mendatangkan manfaat. Ber-*istisyfā*’ melalui Alquran, pada akhirnya hidup manusia mengarahkan pada hidup “steril atau jauh dari penyakit” yang dapat menghindarkan manusia dari ancaman terhadap keselamatan dirinya (pengobatan dalam makna esensi dan kuratif jasmani serta simbolik). Hanya saja, perlu diketahui juga bahwa dalam Alquran disebutkan penyebab Allah menjadikan manusia terkena penyakit, yaitu sebagai cobaan (Q.S. al-Baqarah/2: 155) atau hukuman, akibat dari perbuatannya yang salah (Q.S. al-Syūrā/42:30 dan Q.S. al-Nisā’/4:123). Bahkan secara riil terdapat penyakit sebagai pengantar ajal, dan inilah yang tidak ada obatnya sebagaimana yang dikatakan oleh Nabi saw:

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ قَالَ قَالَتْ الْأَعْرَابُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نَتَدَاوَى قَالَ نَعَمْ يَا عِبَادَ اللَّهِ تَدَاوُوا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً أَوْ قَالَ دَوَاءً إِلَّا دَاءً وَاحِدًا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُوَ قَالَ الْهَرَمُ (رواه الترمذي) <sup>71</sup>.

Artinya:

Dari ‘Usamah bin Syarik, ia berkata: sekelompok orang Arab bertanya kepada Rasulullah, ‘bolehkah kami berobat? Jawab Rasulullah, ya boleh wahai para hamba Allah, berobatlah kalian, karena sesungguhnya Allah tidak menurunkan penyakit kecuali ada obatnya selain pada satu hal yaitu kematian. (Hadis riwayat Tirmizī)

---

<sup>71</sup> Abū ‘Īsa Muhammad ibn ‘Īsa ibn Sūrah al-Turmiẓī, *op. cit.*, Juz III, h. 258.

Ada yang menarik dicermati pada ulasan Muhammad Sabahi, yakni pengelompokannya terhadap makna pengobatan melalui Alquran, khususnya bagian kedua, bahwa mengerjakan perbuatan yang dianjurkan Alquran adalah bagian dari makna pengobatan terhadap manusia. Artinya, siapa saja yang mau selamat dan sehat, maka seyogyanya bertindak dan berbuat berdasarkan petunjuk dan saran dari Alquran. Pendapatnya ini dapat dibenarkan, mengingat korelasi ayat di atas dengan ayat sebelumnya memberikan kesan bahwa eksistensi wahyu yakni Alquran yang merupakan pedoman umat Islam turun dalam rangka menumpas kebatilan.

Bahkan, dari segi sebab turunnya ayat 81, memperlihatkan betapa kondisi masyarakat Arab ketika turunnya ayat tersebut hidup dalam suasana kemusyrikan yang menyembah berhala, dan menurut riwayat terdapat 360 patung yang tergantung di baitullah pada saat itu kemudian disingkirkan oleh Nabi saw. Kedatangan Alquran ketika itu telah menjadi *syifa'* atau obat bagi manusia, mengobati kesesatannya termasuk mengobati perbuatan dan tingkah lakunya yang menyimpang dari kebenaran.

4) Q.S. Fuṣṣilat/41: 44:

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ  
قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ  
وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ (44)

Terjemahnya:

Dan jikalau Kami jadikan Alquran itu suatu bacaan dalam bahasa Arab tentulah mereka mengatakan: “Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayatnya?”. Apakah (patut Alquran) dalam bahasa asing sedang (rasul adalah

orang) Arab?. Katakanlah: “Alquran itu adalah petunjuk dan penawar bagi orang-orang beriman. Dan orang-orang yang tidak beriman pada telinga mereka ada sumbatan, sedang Alquran itu suatu kegelapan bagi mereka. Mereka itu adalah (seperti) orang-orang yang dipanggil dari tempat jauh.

Dari segi sebab turunnya, Surah Fuṣṣilat/41:44 sesungguhnya turun berkenaan dengan orang-orang kafir Quraisy yang berkata, “Kenapa Alquran ini tidak diturunkan dengan bahasa non-Arab dan Arab sekaligus? Allah lalu menurunkan ayat ini.

Menurut al-Suyūti (w. 911 H/1505 M), setelah ayat ini turun, Allah menurunkan ayat-ayat alquran yang mencakup berbagai bahasa.<sup>72</sup> Permintaan orang-orang kafir rupanya dibantah bahwa tidaklah patut dan wajar Alquran berbahasa asing atau non-Arab karena Nabi saw. sendiri adalah orang Arab dan masyarakat yang ditemuinya juga berbahasa Arab. Lalu Nabi saw. diperintahkan untuk berkata bahwa Alquran itu secara khusus untuk orang-orang beriman dan merupakan petunjuk dan penyembuh.

Ayat di atas memperlihatkan sifat keras kepala orang kafir serta ketidak logisan cara berpikirnya. Tidak logis kalau Alquran harus turun berbahasa asing sementara Nabi saw. dan masyarakatnya adalah orang Arab. Kata *a'jamī* berasal dari kata *'ujmah* yakni ketidakjelasan. Seseorang yang tidak jelas bahasanya dalam arti orang yang tidak dapat berbahasa Arab, termasuk yang sulit dimengerti bahasanya disebut sebagai *a'jamī*.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Abd al-Rahmān bin Abī Bakr Jalāluddīn al-Suyūṭī, *op. cit.*, Juz XIII, h. 124.

<sup>73</sup> Abu al-Husain Ahmad ibn Fāris bin Zakariyā, *op. cit.*, h. 517.

Kata 'arabī' berbentuk tunggal. Ada yang menempatkannya sebagai predikat dari rasul ada juga yang menempatkannya sebagai predikat dari kata pendengar-pendengarnya. Bentuknya tunggal, karena bermaksud menggambarkan dua hal yang bertolak belakang, bukan menggambarkan banyak atau sedikitnya pendengar itu.<sup>74</sup>

kata *fuṣṣilat* terambil dari kata *faṣala* yang dapat berarti membedakan serta menjelaskan sesuatu dari sesuatu.<sup>75</sup> Alquran disifatkan sebagai *fuṣṣilat āyātuhū* dalam arti semua ayat-ayatnya, baik dari segi kata, frase, maupun maknanya, membedakan antara yang benar dan yang salah, antara kabar gembira dan peringatan. Dalam uraiannya, terdapat aspek akidah, syariat dan akhlak. Uraian tentang Allah dan sifat-sifat-Nya, tentang manusia, dan alam raya. Semua ada bukti kebenarannya, baik dari aspek bahasa, isyarat ilmiah, maupun pemberitaan-pemberitaan gaibnya.

Salah satu aspek kejelasan kitab suci Alquran adalah pemilihan bahasa Arab sebagai bahasanya. Bahasa Arab sangat unik, dan kaya kosakata. Misalnya saja kata yang menunjuk kepada makna tinggi memiliki enam puluh sinonim. De' Hemmaer mengemukakan bahwa terdapat 5.644 kata yang menunjuk kepada makna unta dan segala keterkaitannya. Sementara pakar lain berkata terdapat sekitar dua puluh lima juta kosakata bahasa Arab.<sup>76</sup> Ini menunjukkan bahwa bahasa Arab memang tepat sebagai bahasa Alquran. Bahasa Arab sebagai bahasa Alquran, tidak hanya sekedar bahasa pengantar belaka, akan tetapi bahasa Alquran ini memiliki sisi kemukjizatan yang menjadi perhatian berbagai ilmuwan. Bukan saja dari aspek balaghahnya, akan tetapi

---

<sup>74</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 13 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 429.

<sup>75</sup> Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *op. cit.*, h. 818.

<sup>76</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Volume 13, h. 375.

sampai kepada unsur keseimbangan lafaznya yang memberikan pengaruh positif, khususnya terhadap sebuah pengobatan.

Ayat tersebut menuntut agar Nabi Muhammad saw. menyampaikan kepada orang mukmin bahwa Alquran itu di samping sebagai petunjuk, juga menjadi obat penawar. Keterangan ayat ini menunjukkan fungsi ganda Alquran (kendatipun masih banyak fungsi lain Alquran tersebar dalam ayat-ayat Alquran) yang seharusnya didengar dan dipahami oleh semua orang, baik orang mukmin maupun orang kafir.

Penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa Alquran pada hakikatnya dapat mempermudah penerimaan pesan dan petunjuk yang dikandungnya bagi orang Arab dikala itu, namun kenyataannya orang kafir bersikap menentang.

Dalam klausa *wallażīna lā yu'minūna fī āzānihim waqrūn wa huwa 'aman ulā'ika yunādūna min makānin ba'īd* terdapat sebuah ilustrasi terhadap orang kafir akibat penentangannya itu. Kata *waqr* pada mulanya berarti sesuatu yang berat.<sup>77</sup> Kata ini jika dikaitkan dengan telinga maka ia berarti tuli bagaikan ada sesuatu yang berat di telinga sehingga yang bersangkutan tidak dapat mendengar. Ia digambarkan oleh ayat seperti orang-orang yang dipanggil dari tempat yang jauh karenaambutannya yang menentang. Kalau demikian adanya, maka mereka tidak akan mendapatkan manfaat dari Alquran baik sebagai petunjuk maupun sebagai obat penawar.

5) Q.S. al-Taubah/9:14:

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ  
وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ (14)

---

<sup>77</sup>*Ibid.*, h. 377

Terjemahnya:

Perangilah mereka, niscaya Allah akan menyiksa mereka dengan tangan-tangan kamu dan Dia akan menghinakan mereka dan memenangkan kamu terhadap mereka, serta melegakan hati orang-orang beriman<sup>78</sup>

Secara kronologis, ayat ini digolongkan sebagai ayat madaniyah, walaupun ia turun di Mekah yang berkenaan dengan suku Khuza'ah, sekutu Rasulullah saw.<sup>79</sup> Ayat ini mendorong kaum muslimin untuk menindak tegas dan memerangi kaum musyrikin. Menurut Ibnu Kašīr (w. 774 H), ayat tersebut sejalan dengan Q.S. al-Anfāl/8: 30 dan al-Isrā'/17: 76,<sup>80</sup> yang menghendaki sebuah kebangkitan melawan orang-orang musyrik. Dorongan itu muncul disebabkan sebagian umat Islam hanya berpangku tangan, padahal waktu itu orang-orang musyrik seringkali menyakiti umat Islam, bahkan membatalkan perjanjian damai yang telah dibangun sebelumnya.

Dari segi *munāsabah* ayat, Ayat ini memiliki hubungan erat dengan ayat sebelumnya tentang pentingnya mengindahkan perintah sekaligus membangkitkan semangat juang kaum muslimin agar tidak merasa khawatir dan takut kepada orang-orang musyrik yang tidak memelihara sumpah dan membatalkan perjanjian. Orang mukmin tidak wajar takut kepada orang musyrik, yang berhak

---

<sup>78</sup> Departemen Agama RI., *op. cit.*, Juz 7, h. 72.

<sup>79</sup> Abd al-Rahman bin Abi Bakr Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Dur al-Mansūr fi al-Ta'wīl bi al-Ma'sūr*, Juz V (Kairo: Markaz Hijr li al-Buhūs wa al-Dirāsah al-'Arabiyah, 2003), h. 189.

<sup>80</sup> Al-Imām al-Jalīl al-Hāfiẓ 'Imād al-Dīn Abī al-Fidā' Ismā'il al-Quraisyī al-Dimasyqī Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz IV (Beirūt: Dār al-Fikr, 1981), h. 117.

ditakuti adalah Allah swt.<sup>81</sup> Allah telah menggariskan bahwa Dia akan menolong orang-orang mukmin dan menghancurkan orang-orang kafir dan munafik, bahkan merupakan sunnatullah yang tidak dapat dipungkiri berlakunya (Q.S. al-Isrā'/17: 77), sebagaimana pernah terjadi pada Fir'aun dan kaumnya serta umat-umat sebelumnya. Semangat dari makna ayat-ayat tentang anugrah pertolongan Allah terhadap Nabi dan orang-orang mukmin merupakan bukti bahwa Allah swt. tidak ingin melihat hambanya yang beriman tersakiti secara aniaya, dan akan memberikan jalan keluar dan kepuasan hati yang benar-benar melegakan hati orang mukmin.

Frase وَيَشْفِي صُدُورَ merupakan frase yang menggunakan *fi'il mudā'iri'* (kata kerja mengandung makna sedang dan akan datang), yang asal katanya adalah *syafā – yasyfi*, yang berarti mengobati atau menyembuhkan. Jadi, kesannya adalah Allah akan selalu memberi kesembuhan. Kata ini, oleh Tafsir Terjemahan Departemen Agama diartikan dengan “melegakan”. Kata “lega” sendiri dalam KBBI di antaranya bermakna lapang, tidak sesak, berasa senang dan tenteram.<sup>82</sup> Penulis melihat bahwa makna lega memang bisa mewakili makna kata *yasyfi*, karena secara keseluruhan, ayat tersebut berbicara tentang sebuah kondisi umat Islam pada waktu itu dalam keadaan tidak aman atau perasaannya belum tenteram karena perilaku orang-orang kafir yang tidak bersahabat. Di samping itu, orang-orang kafir saat itu selalu menyiksa orang-orang mukmin. Selanjutnya, Allah memberi pertolongan dengan kemenangan. Atas dasar inilah, perasaan orang-orang mukmin berbalik dari tidak tenteram menjadi aman, dan rasa aman inilah secara otomatis memberi kelegaan tersendiri.

---

<sup>81</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah.*, Volume V, h. 542

<sup>82</sup> Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* ( Jakarta: Balai Pustaka, 1995), h. 575.

Kelegaan perasaan berarti sebuah kesembuhan telah muncul. Memang demikian, makna kontekstual ayat sebelumnya, berbicara tentang keharusan umat Islam terlibat perang yang melibatkan jiwa dan raganya harus siap walau dalam kondisi apa pun.

Kata *al-ṣudūr* merupakan jamak dari kata *al-ṣadr*. Seringkali disebut dalam Alquran, lafaz ini biasanya diwacanakan dengan kata *qalb* dan *fu'ād*, karena ketiga kosa kata ini memiliki keterkaitan, masing-masing menunjuk kepada bagian dada manusia. Secara fisik, Al-Asfahānī (w.502 H) mengatakan bahwa *al-ṣadr* adalah sesuatu anggota badan (الجارحة).<sup>83</sup>

Kata *al-ṣadr* dalam bentuk singular tersebut sebanyak sepuluh kali dalam Alquran.<sup>84</sup> Bentuk plural dari kata ini yaitu *al-ṣudūr* tersebut sebanyak tiga puluh empat kali.<sup>85</sup> Makna dasar kata *al-ṣadr* berhubungan dengan sejumlah makna termasuk dalam bentuk kata kerja yang hanya berjumlah dua, yaitu: kembali, sumber, dan dada.<sup>86</sup> Kata itu juga berkonotasi kepada bagian paling tinggi dan utama dari sesuatu, seperti pada frase *ṣaddarahū fi al-majelis*, yang berarti mendudukkannya pada bagian paling utama dan tertinggi dalam suatu majelis. Dari petunjuk leksikal ini, dapat dipahami bahwa *al-ṣadr* sebagai sesuatu yang penting dan menentukan kapasitas dan kualitas diri manusia, karena selalu menjadi rujukan.

Komentar Alquran terhadap *al-ṣadr*, dipahami sebagai bagian dalam diri manusia yang sangat privat, dan hanya Allahlah

---

<sup>83</sup> Al-Rāgib al-Asfahānī, *op. cit.*, h. 279.

<sup>84</sup> Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *op. cit.*, h. 512.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> Abū al-Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariyā, *op. cit.*, h. 564

yang tahu isinya.<sup>87</sup> Ibnu ‘Āsyūr (1912 M) memahaminya sebagai *al-nufūs*, jiwa atau ruhani manusia.<sup>88</sup> Niat dan perbuatan merupakan hasil dari *al-ṣadr*. Dilihat dari frase yang selalu menyertainya, maka yang sering dijumpai adalah kata *zāt*, isi dan *mā fī*, itupun semua yang dalam bentuk plural, *al-ṣudūr*. Ini menunjukkan bahwa *al-ṣadr* adalah sebuah ruang atau wadah yang menampung dan berisi sesuatu. *qalb* salah satu entitas yang berada didalamnya(Q.S. al-Haj/22: 46).

Lain halnya pada bentuknya yang tunggal, *al-ṣadr* lebih banyak berkaitan dengan suasana atau situasi dan kondisinya lewat frase *syarḥ* dan *dayq*. Kata *syarḥ* bermakna melapangkan sesuatu, menjelaskan, dan menerangkan. Sedangkan kata *dayq* bermakna sempit. Nabi Musa a.s. pernah memohon kepada Allah agar adanya diberi kelapangan dalam menyampaikan ajaran-Nya. Hal ini diabadikan dalam Q.S. Tāha/20:25:

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي (25) وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي (26) وَاخْلُلْ عُقْدَةً  
مِّنْ لِّسَانِي (27) يَفْقَهُوا قَوْلِي (28)

Terjemahnya:

(25) Dia Musa berkata, “Ya Tuhanku lapangkanlah untukku dadaku, (26) dan mudahkanlah untukku urusanku, (27) Dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, (28) agar mereka mengerti perkataanku.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Q.S. āli Imrān/3: 119 dan 154 , Q.S. al-Mā'idah/5: 7, Q.S. al-Anfāl/8: 43, Q.S. Hūd/10: 5, Q.S. Luqmān/31: 23, Q.S. Fātir/35: 38.

<sup>88</sup>Muhammad Tāhir Ibnu ‘Āsyūr, *op. cit.*, Juz XI, h. 202.

<sup>89</sup>Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 6, h. 128.

Ayat di atas, secara tekstual mengungkap sisi psikologis makna *ṣadr*. Doa yang dipanjatkan oleh Nabi Musa a.s. yang menghendaki *ṣadr* nya dilapangkan. menunjukkan sebuah arti pentingnya ketenangan jiwa, ketiadaan rasa cemas dan was-was serta menampakkan rasa cinta dan simpati yang mendalam sebelum mengomunikasikan maksud atau ide yang dimiliki. Secara psikologis, seseorang harus menghadirkan kepercayaan dirinya sehingga tidak ada rasa was-was yang bisa mempengaruhi tekad dan kebulatan maksud yang akan disampaikan. Kelapangan hati dan ketiadaan beban kejiwaan dalam diri seseorang akan berpengaruh positif terhadap diri seseorang. Bukan saja bagi kesehatan ruhaninya, tetapi juga bagi kesehatan fisiknya.

Jiwa yang sakit, secara medis dapat menimbulkan bermacam-macam penyakit, dan membahayakan bagi pengidapnya serta orang lain. Persoalan kesehatan jiwa membuka mata banyak orang setelah munculnya berbagai gangguan kejiwaan di berbagai lapisan masyarakat di dunia.

Metode yang ditempuh Nabi Musa a.s. di atas, membuktikan bahwa kesehatan jiwa itu penting diperhatikan dan menunjukkan isyarat sebuah adanya teori psikoterapi dalam Islam.<sup>90</sup> Keberadaan doa, telah diakui pula oleh Robert H. Thouless

---

<sup>90</sup> Psikoterapi Islam menurut Hamdani Bakran Adz-dzaky adalah proses pengobatan dan penyembuhan dengan melalui bimbingan Alquran dan Assunnah Nabi Muhammad saw. atau secara empirik melalui bimbingan dan pengajaran Allah, Malaikat-Malaikat-Nya, Rasul-Nya, atau ahli waris para Nabinya. Sedangkan Fuad Nashori mengemukakan bahwa psikoterapi Islam adalah upaya penyembuhan jiwa (*nafs*) manusia secara rohaniyyah yang didasarkan pada tuntunan Alquran dan Hadis, dengan metode analisis esensial empiris serta ma'rifat terhadap segala yang tampak pada manusia. Obyek Psikoterapi Islam adalah manusia secara utuh, yakni yang berkaitan dengan mental, spiritual, moral, dan fisik. M. Hamdan Bakran Adz-Dzaky, *Konseling dan Psikoterapi Islam (Penerapan Metode Sufistik)*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), h.

sebagai teknik penyembuhan gangguan mental (jiwa), dapat dilakukan dalam berbagai kondisi yang terbukti memiliki efektifitas dalam mengubah mental dan jiwa seseorang.<sup>91</sup>

Dalam kajian psikologi islami, ruhani atau psikis manusia memang dapat dipahami dari banyak istilah. Diantaranya adalah *al-ṣadr* dan *al-qalb*.<sup>92</sup> *Al-ṣadr* adalah tempat perasaan, misalnya perasaan was-was, cemas dan gejala perasaan lainnya. Sedangkan *qalb* adalah alat untuk memahami realitas dan nilai-nilai, serta sekaligus merupakan cerminan manusia paripurna, karena *al-qalb* menjadi penentu dalam kapasitas kebaikan dan keburukan seseorang sebagaimana Hadis Nabi saw:

النُّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْحَلَالُ بَيْنٌ وَالْحَرَامُ بَيْنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرِضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَعَ يَزْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلَا إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ

---

228- 251. Lihat juga, Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 181.

<sup>91</sup> Robert H. Thoules, *Pengantar Psikologi Agama*, terj. Machnun Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), h. 164

<sup>92</sup><http://warlijamhari.blogspot.com/> 2009 /04/ konsep-qalb-dalam-psikologi-agama-islam.html. Rabu 15 April 2009.

مُضْعَةً إِذَا صَلَّحْتَ صَلَّحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ  
كُلُّهُ إِلَّا وَهِيَ الْقَلْبُ (رواه البخاري)<sup>93</sup>

Artinya:

Nu'man bin Basyir berkata, saya mendengar Rasulullah saw bersabda: “sesungguhnya yang halal itu jelas dan yang haram juga jelas, tetapi di antara yang halal dan haram itu banyak perkara syubhat yang kebanyakan orang tidak mengetahuinya. Maka barangsiapa menjaga diri dari yang syubhat berarti ia telah membersihkan agama dan kehormatannya, dan barangsiapa terjerumus ke dalam syubhat, berarti ia telah terjerumus ke dalam yang haram, seperti seorang penggembala yang menggembalakan ternaknya disekeliling tanah larangan, dikhawatirkan akan masuk ke dalamnya. Ketahuilah bahwa setiap raja mempunyai daerah larangan, dan ketahuilah bahwa daerah larangan Allah adalah hal-hal yang diharamkan. Ketahuilah bahwa dalam setiap tubuh manusia ada sepotong organ yang jika ia sehat maka seluruh tubuhnya juga sehat, tetapi jika ia rusak, maka seluruh tubuhnya terganggu, ketahuilah bahwa organ itu adalah *qalb*. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

Ibnu Hājar al-Asqalānī (w. 852 H) mengomentari bahwa dalam *qalb* sendiri terdapat akal manusia. Pendapatnya ini didasari oleh pandangan para mufassir yang menafsirkan kata *qalb* dalam Q.S. al-Hajj/22: 46 dan Q.S. Qāf/50: 37 sebagai akal.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Abū Abdullah Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *op. cit*, Juz I, h. 32

<sup>94</sup> Ahmad bin 'Alī bin Hājar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarḥ al-Bukhārī*, Juz I (al-Qāhirat: al-Matba'at al-Salāfiyyah, 1380 H), h. 82

Masalah yang kemudian perlu diperjelas adalah mengapa *al-ṣudūr* (dada) manusia menjadi objek *al-syifā'*? apakah organ tubuh manusia tersebut memang sarat diserang penyakit? Atau apakah dalam *al-ṣudūr* manusia tergolong sumber atau pusat datangnya penyakit? Masalah ini akan dibahas pada subbahasan objek pengobatan.

6) Q.S. al-Syu'arā'/26: 80:

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (80)

Terjemahnya:

Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku.

Ayat tersebut pada dasarnya berbicara tentang kisah Nabi Ibrahim a.s. yang mengungkapkan tentang betapa perhatian dan kasih sayang sang Maha Pencipta yaitu Allah kepada makhluk-Nya. Ia tergolong dari surah yang diturunkan di Mekkah. Kepedulian Allah kepada manusia digambarkan melalui serangkaian ayat sebelum dan sesudahnya dengan begitu indah dan luar biasa. Tuhan menciptakan manusia tidak hanya sekedar mencipta akan tetapi, juga memberi petunjuk dan menyiapkan kebutuhan pokok seperti makanan dan minuman. Tat kala sakit, juga telah disiapkan sarana penyembuhannya, yang secara tidak langsung juga menanamkan sebuah dogma atau keyakinan bahwa pada intinya Dialah *al-Syāfi'*, Sang Penyembuh yang sebenar-benarnya. Dia yang mengadakan penyakit sekaligus menghadirkan obatnya, sebagaimana sabda Rasulullah saw.:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ  
مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً (رواه البخاري و مسلم)<sup>95</sup>

Artinya:

Dari Abu Hurairah r.a., dari Nabi saw. ia bersabda: tiadalah Allah menurunkan penyakit kecuali ia menurunkan juga obatnya. (Hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim).

Kata *al-marād* dan berbagai derivasinya terulang sebanyak 24 kali, berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *mim*, *ra*, dan *ḍa* yang maknanya berkisar pada segala sesuatu yang membuat seseorang tidak sehat, baik pada fisik maupun jiwa atau mental.<sup>96</sup> Dalam Alquran bila disebut lafaz *al-marād*, maka ada dua jenis penyakit yang dimaksud, yaitu pertama berupa penyakit-penyakit kejiwaan, dan kebanyakan berkaitan dengan *nifāq*, dan kedua jenis penyakit fisik, misalnya dalam Q.S al-Nūr/24: 61, al-Fath/48: 17, al-Syu'arā'/26: 80, al-Baqarah/2: 184 dan al-Nisā'/4: 43. Semuanya ini menggambarkan penyakit dalam bentuk fisik.

Ungkapan Alquran terhadap istilah penyakit seringkali juga menggunakan term الضَّرُّ. Istilah satu ini dipahami Ibnu Manzūr sebagai kata yang mewakili segala kondisi buruk yang mengenai

---

<sup>95</sup> Al-Imām Abī Abdillāh Muḥammad Ismā'īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah ibn al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz IV, h. 2331. Lihat juga pada Imām Abū Husain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, *op. cit.*, Jilid II, h. 280

<sup>96</sup> Abū al-Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariyā, *op. cit.*, h. 944.

tubuh manusia.<sup>97</sup> Term ini sangat familiar dalam kisah nabi Ayyub dalam Alquran, misalnya dalam Q.S al-Anbiyā’/21: 83-84:

وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (83)  
فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ  
رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ (84)

Terjemahnya:

Dan (ingatlah kisah) Ayyub, ketika ia menyeru Tuhannya: “ (Ya Tuhanku) sesungguhnya aku telah ditimpa penyakit dan Engkau adalah Tuhan Yang Maha Penyayang diantara semua penyayang”. Maka Kami pun memperkenankan seruannya itu, lalu Kami lenyapkan penyakit yang ada padanya dan Kami kembalikan keluarganya kepadanya, dan Kami lipat gandakan bilangan mereka, sebagai suatu rahmat dari sisi Kami dan untuk menjadi peringatan bagi semua yang menyembah Allah.<sup>98</sup>

Al-Qurṭubī memahami kata *al-ḍar* pada ayat itu sebagai akumulasi dari kondisi yang menimpa Nabi Ayyub, yakni kondisi badannya yang sakit, kehilangan harta dan keluarganya. Kesemuanya itu merupakan bentuk ujian Tuhan padanya selaku nabi.<sup>99</sup> Ada juga yang membedakan term *al-ḍar* dengan *fatḥah* pada

---

<sup>97</sup> Ibnu Manẓūr, *op. cit.*, Juz IV, h. 482

<sup>98</sup> Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 6, h. 296.

<sup>99</sup> Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anṣarī al-Qurṭubī, *op. cit.*, Juz II, h. 323.

huruf *do* dengan term *al-dur* dengan dammah huruf *do* nya. *Al-dar* dengan *do* berfaṭḥah berarti segala macam kesulitan yang menimpa. Sedangkan kata *al-dur* dengan *do* berḍammah berarti segala kesulitan yang menimpa diri seseorang, misalnya penyakit.<sup>100</sup> Jadi sesungguhnya kata *al-dur* merupakan terma yang mewakili banyak bentuk kesulitan yang dilalui manusia, salah satunya adalah gangguan kesehatan atau penyakit.

Terkait dengan kisah Nabi Ayyub, melalui ayat di atas, penulis dapat menarik suatu pelajaran dalam tiga hal: Pertama, doa atau permohonan kepada Tuhan merupakan sistem pengobatan yang diajarkan Alquran. Kedua, dukungan sosial terlebih dengan dukungan keluarga merupakan salah satu terapi kesehatan khususnya psikis atau kejiwaan. Ketiga, sakit sebagai salah satu materi ujian Allah merupakan salah satu mata rantai kehidupan manusia yang bisa menjadi penyebab untuk memperoleh predikat mulia di sisi Tuhan.

Ada yang menarik dicermati pada frase yang dipergunakan ayat tentang kisah Ayyub dalam Q.S al-Anbiyā’/21:83, yaitu antara *مَسْنِي الضَّرِّ* dengan yang ada dalam Q.S. Ṣād/38:41 yang menggunakan *مَسْنِي الشَّيْطَانُ*. Dari ayat itu, dapat dipahami bahwa ungkapan lain untuk menunjuk penyakit yang menimpa manusia dapat digunakan dalam dua term yaitu, *al-dur* dan *al-syaiṭân*.

Sejalan dengan ayat di atas, berdasarkan term ‘*al-dur*’ yang ada pula pada Q.S. Yūnus/10:107, dapat dipahami bahwa tidak ada yang dapat menghilangkan segala bentuk kesulitan termasuk kesembuhan penyakit selain hanya Allah swt.:

---

<sup>100</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Juz VIII, h. 494.

وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (107)

Terjemahnya:

Jika Allah menimpakan sesuatu kemudarratan kepadamu, maka tidak ada yang dapat menghilangkannya kecuali Dia. Dan jika Allah menghendaki kebaikan bagi kamu, maka tak ada yang dapat menolak kurnia-Nya. Dia memberikan kebaikan itu kepada siapa yang dikehendaki-Nya di antara hamba-hamba-Nya dan Dialah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.<sup>101</sup>

Kata '*al-dur*' pada ayat tersebut berbentuk nakirah yang dinafikan, sehingga dipahami menunjuk pengertian umum. Dari segi kaidah tafsir, kata yang berbentuk nakirah dalam konteks pembicaraan yang menafikan pengertian kata tersebut, maka kata tersebut dikategorikan memiliki pengertian yang bersifat umum.<sup>102</sup> Upaya maksimal yang dapat dilakukan oleh manusia untuk menghilangkan kemudarratan misalnya obat, hanyalah bersifat 'sebab'. Dengan kata lain, upaya menghilangkan dan terhapusnya kemudarratan itu sendiri berada dalam ruang lingkup kehendak dan ketentuan Allah swt.

---

<sup>101</sup> Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 4, h. 371.

<sup>102</sup> Abd Rahman Dahlan, *Kaidah-Kaidah Penafsiran Alquran disusun berdasarkan al-Qawa'id al-Hisan li Tafsir al-Qur'an Karya al-Sa'di* (Cet. II; Bandung: Mizan, 1998), h. 66

## 2. *Al-Bar'u*

Secara etimologi, Kata *al-bar'u* bermakna menjauhkan dari sesuatu dan selamat dari penyakit.<sup>103</sup> Term ini seringkali disebut dalam Alquran dalam banyak makna, yaitu menyembuhkan, melepaskan atau membebaskan, serta suci. Alquran menggunakan kata ini dengan segala bentuk derivasinya, sebanyak 31 kali.<sup>104</sup> Adapun makna menyembuhkan, dapat dilihat dalam beberapa ayat ketika bergandengan dengan sesuatu yang dianggap penyakit, misalnya pada Q.S. Āli Imrān/3: 49 dan Q.S. al-Mā'idah/5: 110.

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ  
لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ  
وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا  
تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّحِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ  
مُؤْمِنِينَ (49)

Terjemahnya:

Dan (sebagai) Rasul kepada Bani Israil (yang berkata kepada mereka): “sesungguhnya aku telah datang kepadamu dengan membawa sesuatu tanda (mukjizat) dari Tuhanmu, yaitu aku membuat untuk kamu dari tanah berbentuk burung; kemudian aku meniupnya, maka ia menjadi seekor burung dengan seizin Allah; dan aku menyembuhkan orang-orang buta sejak dari lahirnya dan orang yang berpenyakit sopak; dan aku menghidupkan orang mati

<sup>103</sup> Abu al-Husain Ahmad ibn Fāris bin Zakariyā, *op. cit.*, h. 111.

<sup>104</sup> Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *op. cit.*, h. 148-149

dengan seizin Allah; dan aku kabarkan kepadamu apa yang kamu makan dan apa yang kamu simpan di rumahmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu adalah suatu tanda (kebenaran kerasulanku) bagimu, jika kamu sungguh-sungguh beriman.<sup>105</sup>

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ  
أَيَّدْتَكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ  
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ  
الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ  
وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ  
عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا  
سِحْرٌ مُّبِينٌ (110)

Terjemahnya:

(Ingatlah), ketika Allah mengatakan: “Hai ‘Isa putra Maryam, ingatlah nikmatku kepadamu dan kepada ibumu di waktu Aku menguatkan kamu dengan ruhul qudus. Kamu dapat berbicara dengan manusia di waktu masih dalam buaian dan sesudah dewasa; dan (ingatlah) di waktu Aku mengajar kamu menulis, hikmah, taurat dan injil, dan ingatlah pula di waktu kamu membentuk dari tanah (suatu bentuk) yang serupa burung dengan seizin-Ku, kemudian

---

<sup>105</sup>Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 1, h. 504.

kamu meniup padanya, lalu bentuk itu menjadi burung (yang sebenarnya) dengan seizin-Ku . Dan (ingatlah), waktu kamu menyembuhkan orang yang buta sejak dalam kandungan ibu dan orang yang berpenyakit sopak dengan seizin-Ku, dan (ingatlah) di waktu kamu mengeluarkan orang mati dari kubur (menjadi hidup) dengan seizin-Ku, dan (ingatlah) di waktu Aku menghalangi Bani Israil (dari keinginan mereka membunuh kamu) di kala kamu mengemukakan kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, lalu orang-orang kafir di antara mereka berkata: “Ini tidak lain melainkan sihir yang nyata.”<sup>106</sup>

Secara umum, ayat di atas berbicara tentang kisah Nabi Isa a.s. dengan bukti kemukjizatnya. Nabi Isa a.s. diutus menjadi rasul di tengah Bani Israil dimana masyarakatnya mahir dalam bidang pengobatan atau penyembuhan. Oleh karena itu, mukjizat Isa juga berkaitan dengan penyembuhan yang titik klimaks mukjizatnya adalah ketika ia mampu menghidupkan orang mati.

Hal menarik untuk dicermati dalam setiap penyebutan term *al-bar’u* dalam konteks penyembuhan, adalah selalunya disertai “*bi iżnillāh*” atau “*bi iżnī*”. Ini berarti bahwa penyembuhan yang dilakukan oleh Isa a.s. bukan karena kecerdasan dan pengetahuannya semata, akan tetapi pada sisi lain terdapat faktor *iradah* atau kehendak Tuhan yang menghendaki demikian. Pada prinsipnya, segala kemampuan Isa a.s. dalam mengobati bukan karena kemahirannya mengobati saja, akan tetapi, karena memang sebuah kemukjizatan<sup>107</sup> yang Allah berikan pada dirinya.

---

<sup>106</sup>Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 3, h. 45

<sup>107</sup> Mukjizat didefenisikan oleh pakar agama Islam, antara lain, sebagai suatu hal atau peristiwa luar biasa yang terjadi melalui seorang yang mengaku nabi, sebagai bukti kenabiannya yang ditantangan kepada yang ragu, untuk melakukan atau mendatangkan hal serupa, namun mereka tidak mampu melayani

Kemukjizatan atau keluarbiasaan bagi Quraish Shihab bukan sesuatu yang mustahil dalam pandangan akal sehat. Menurutnya keluarbiasaan ini hanya sukar dicapai, tidak atau belum dapat dijangkau hakikat atau cara kejadiannya oleh akal.<sup>108</sup> Sejalan dengan pendapat tersebut, maka dapat dikatakan bahwa pengobatan atau penyembuhan yang dilakukan oleh Isa a.s., masih ada celah bagi manusia lainnya untuk tahu dan menjangkau sisi keluarbiasaannya.

Kata *al-Bāri'* sebagai bentuk *ism fā'il* dari *al-bar'u*, terulang hanya tiga kali dalam Alquran. Bentuk seperti ini, tak satu pun ditemukan maknanya menunjuk kepada manusia, kecuali hanya kepada Allah swt. seperti yang Allah sebutkan dalam Q.S. al-Hasyr /59 :24 dan Q.S. al-Baqarah/2 : 54:

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِيُّ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...

Terjemahnya:

Dialah Allah al-Khaliq (Yang Menciptakan), al-Bāri', al-Muṣawwir ( Yang Membentuk Rupa) yang mempunyai nama-nama yang paling baik...<sup>109</sup>

---

tantangan itu. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Quran; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib* ( Bandung: Mizan, 1997), h. 23.

<sup>108</sup>*Ibid.*, h. 27

<sup>109</sup>Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 10, h. 79.

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ  
 الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ  
 بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

Terjemahnya:

Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya: 'Hai kaumku sesungguhnya kalian telah menganiaya diri kalian sendiri karena kalian telah menjadikan anak lembu (sebagai sesembahan kalian), maka bertaubatlah kepada al-Bari' kalian dan bunuhlah diri kalian. Hal itu adalah lebih baik bagi kalian di sisi al-Bari' kalian.<sup>110</sup>

Berdasarkan hal tersebut, dapat dipahami bahwa penyembuhan yang dilakukan dalam konteks *al-bar'u*, pada prinsipnya adalah sesuatu yang sangat luar biasa dan atas iradah Allah swt.

Salah satu riwayat hadis yang menggunakan akar kata *bara'a* dalam konteks pengobatan dan kesembuhan adalah riwayat yang bersumber dari Abū Sa'īd al-Khudrī:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
 وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّ أَخِي اسْتَطَلَقَ بَطْنَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
 وَسَلَّمَ اسْقِهِ عَسَلًا فَسَقَاهُ ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ إِنِّي سَقَيْتُهُ عَسَلًا فَلَمْ

---

<sup>110</sup> *Ibid.* Jilid I, h. 108.

يَزِدُّهُ إِلَّا اسْتِطْلَاقًا فَقَالَ لَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ جَاءَ الرَّابِعَةَ فَقَالَ اسْقِهِ  
 عَسَلًا فَقَالَ لَقَدْ سَقَيْتُهُ فَلَمْ يَزِدَّهُ إِلَّا اسْتِطْلَاقًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ  
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أُخَيْكَ فَسَقَاهُ فَبُرًّا  
 (رواه الترمذي) 111

Artinya:

Dari Abu Said al-Khudri, ia berkata: seseorang laki-laki mendatangi Nabi saw., lalu berkata: “Sesungguhnya saudaraku sakit perut!”. Lalu Nabi saw. bersabda: “berikan minum madu”, lalu laki-laki itu beri minum madu, kemudian datang lagi lalu berkata: “ya Rasulullah, saya telah minum dia madu dan tidak ada pengaruhnya”. Nabi bersabda sebanyak tiga kali, lalu ia datang keempat kalinya. Rasulullah saw. bersabda: “minumkan madu”. Lalu laki-laki itu berikan madu lagi, kemudian mendatangi Nabi, lalu berkata: “ya Rasulullah, sesungguhnya saya sudah beri minum ia madu, kemudian tidak berpengaruh”, lalu Rasulullah saw. bersabda: “benarlah Allah, dan bohonglah perut saudaramu, lalu diminumkannya madu dan akhirnya saudaranya itu sembuh. (Hadis riwayat Tirmizi)

### 3. *Raqā*

Term ini berangkat dari Q.S. al-Qiyāmah/75: 26-27.

كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ (26) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (27)

---

<sup>111</sup> Abū Īsa Muhammad ibn Īsa ibn Sūrah al-Tirmiẓī, Jilid 3, *op. cit.*, h. 276

Terjemahnya:

Sekali-kali jangan. Apabila nafas (seseorang) telah (mendesak) sampai ke kerongkongan. Dan dikatakan (kepadanya): “siapakah yang dapat menyembuhkan?”<sup>112</sup>

Secara etimologi, kata *raqā* memiliki tiga makna; *al-ṣu'ūd* (naik), *ūzatun* (perlindungan), dan sedikit tanah.<sup>113</sup> Term yang seakar dengan ini terdapat pada lima ayat,<sup>114</sup> pada umumnya diartikan “naik” kecuali pada satu ayat yaitu Q.S. al-Qiyāmah/75:27 yang bermakna” yang menyembuhkan”. Dari segi *munāsabah*, ayat-ayat yang lalu, menerangkan dua golongan manusia di akhirat.

Orang mukmin yang berwajah cerah dan orang kafir yang berwajah muram karena takut kepada azab Allah. Pada ayat ini diterangkan bahwa orang kafir ketika sakratulmaut baru sadar akan berpisah dengan dunia dan digiring menghadap Allah. Ayat ini pada dasarnya menggambarkan suasana orang yang dalam sakratulmaut ketika keluarganya bertanya-tanya, “siapakah yang dapat menyembuhkan?”, secara umum pada saat seseorang sedang sakratulmaut, kaum famili dan sanak keluarganya ditimpa kegelisahan, “siapa dan dokter mana gerangan yang dapat menyembuhkan dia dari sakitnya?”. Maksudnya, usaha-usaha pengobatan tetap dilakukan, namun orang harus yakin bilamana sudah ajal, tidak seorang pun yang dapat menyelamatkannya dari ketentuan Allah itu.<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 10, h. 454.

<sup>113</sup> Ibnu Fāris bin Zakariyā, *op. cit.*, h. 396

<sup>114</sup> Q.S. al-Isrā/17: 93, Q.S. sād/38: 10, Q.S. al-Qiyāmah/75:26 dan 27.

<sup>115</sup> Departemen Agama RI., *loc. cit.*, h. 456.

Berangkat dari makna dasarnya yang lain, yaitu bermakna *'ūzaton* (perlindungan), maka muncul term atau istilah *'ruqyah'* yang dikenal banyak dalam sejumlah hadis nabi dan di Indonesia disebut rukiah sebagai bentuk permohonan perlindungan.

Selanjutnya rukiah diassosiasikan sebagai jampi-jampi atau, karena lewat rukiah manusia memohon perlindungan kepada Allah, agar penyakitnya diangkat dari tubuhnya. Rukiah tidak saja menggunakan ayat-ayat Alquran sebagai bacaan untuk pengobatan dan penyembuhan, tetapi doa-doa yang pernah dibaca oleh Rasulullah dan diajarkan pun tergolong bacaan-bacaan untuk terapi kesembuhan yang bertebaran di sejumlah hadis.

Sahabat-sahabat Rasulullah saw. banyak mengetahui dan memahami rukiah. Bahkan populer dalam praktik kehidupannya. Cara terapi pengobatan seperti ini tergambar dalam salah satu hadis yang menggunakan surah al-Fātiḥah sebagai bacaan atau materi rukiah:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ  
النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَوْا عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ فَلَمْ  
يَقْرُوهُمْ فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ لُدِغَ سَيِّدُ أَوْلِيكَ فَقَالُوا هَلْ  
مَعَكُمْ مِنْ دَوَاءٍ أَوْ رَاقٍ فَقَالُوا إِنَّكُمْ لَمْ تَقْرُونَا وَلَا نَفْعَلُ حَتَّى  
تَجْعَلُوا لَنَا جُعَلًا فَجَعَلُوا لَهُمْ قَطِيعًا مِنَ الشَّاءِ فَجَعَلَ يَقْرَأُ بِأُمَّ  
الْقُرْآنِ وَيَجْمَعُ بُزَاقَهُ وَيَتَفِئُ فَبَرَأَ فَأَتَوْا بِالشَّاءِ فَقَالُوا لَا نَأْخُذُهُ  
حَتَّى نَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلُوهُ فَضَحِكَ وَقَالَ

وَمَا أَدْرَاكَ أَنَّهَا رُفِيَّةٌ خُذُوهَا وَاضْرِبُوا لِي بِسَهْمٍ (رواه البخاري

116)

Artinya:

Dari Abi Sa'id al-Khudri meriwayatkan bahwa rombongan para sahabat tengah mendatangi sebuah desa dari perkampungan orang-orang Arab, namun rombongan para sahabat tadi tidak dijamu. Tiba-tiba ada salah seorang petinggi kaum dari desa itu yang disengat oleh binatang: lantas orang-orang desa tersebut bertanya kepada para sahabat: Adakah pada kalian obat atau seseorang yang dapat meruqyah? Maka para sahabat menjawab: “sesungguhnya kalian tidak menerima kami. Ketahuilah bahwa kami tidak akan melakukan apa-apa hingga kalian menentukan upah (bayaran) untuk pengobatan, mereka lalu menjanjikan sekumpulan kambing untuk pembayaran”. Setelah itu seorang dari mereka meruqyah dengan membaca surah al-Fātiḥah, lalu mengumpulkan air liurnya kemudian disemburkan pada tempat sengatan itu. Ternyata sembuh. Atas kesembuhan tersebut, penduduk desa itu memberikan para sahabat kambing tersebut. Lantas para sahabat berkata: “Kami tidak akan mengambalnya sebelum kami bertanya kepada Rasulullah saw. tentang hal ini”, maka ketika mereka bertanya kepada Rasulullah saw. , mereka melihat Rasulullah saw tertawa lalu bersabda: “apa yang kalian ketahui, sesungguhnya al-Fātiḥah itu adalah ruqyah. Ambillah kambing-kambing itu dan berikan kepadaku satu bagian. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

---

<sup>116</sup>Al-Imām Abī Abdillāh Muḥammad Ismā'īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mug̃irah ibn al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz VII, h. 29.

Dalam matan Hadis di atas, terdapat kata *rāq* yang berarti orang yang dapat merukiah atau mengobati, bahkan sebelumnya terdapat kata *dawā'* yang berarti obat yang mengindikasikan bahwa pada zaman Rasulullah saw. perukiah sudah tidak asing lagi dan fenomenal dalam dunia pengobatan. Dalam kaitannya dengan surah al-Fātiḥah sebagai obat, al-Asqalānī menjelaskan bahwa Ibnu Qayyim tidak meragukan lagi keberadaan surat al-Fātiḥah sebagai obat karena di dalamnya terdapat nama-nama Allah, bahkan permohonan kepada Allah atas pertolongan serta hidayah-Nya.<sup>117</sup>

Pada matan Hadis lain, juga dapat ditemukan term yang berakar dari *ra*, *qaf*, dan huruf *mu'tal*. Misalnya:

عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ دَخَلْتُ أَنَا وَثَابِتٌ عَلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَقَالَ  
 ثَابِتُ يَا أَبَا حَمَزَةَ اشْتَكَيْتُ فَقَالَ أَنَسُ أَلَا أُرْقِيكَ بِرُقِيَةِ رَسُولِ اللَّهِ  
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَلَى قَالَ اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ مُذْهِبَ الْبَاسِ  
 اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ شِفَاءً لَا يُعَادِرُ سَقَمًا (رواه  
 البخاري)<sup>118</sup>

Artinya:

Dari Abd. Al-Aziz, ia berkata, "Aku masuk bersama Sabit ke dalam rumah Anas Ibn Malik ra. kemudian Sabit berkata, "Wahai Abu Hamzah (nama kunyah Anas bin Malik)

<sup>117</sup>Ahmad bin 'Ali bin Ḥajar al-Asqalānī, *op. cit.*, Juz XVI, h. 260.

<sup>118</sup>Abū Abdillāh Muhammad Ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz IX, h.

badanku terasa sakit!, lalu Anas berkata, “Maukah engkau aku rukiah dengan rukiah Nabi saw? Sabit menjawab, ya, silakan”. Lalu Anas membaca rukiah Nabi saw sebagai berikut: Ya Allah, Tuhan sekalian manusia, yang Maha Menghilangkan penyakit, sembuhkanlah, Engkaulah sebenar-benarnya penyembuh, tiada yang dapat menyembuhkan selain Engkau, kesembuhan yang tidak meninggalkan rasa sakit.(Hadis riwayat al-Bukhārī).

Hadis di atas mengindikasikan bahwa pengobatan melalui rukiah sudah menjadi fenomenal di kalangan Sahabat dan tentunya mereka juga mewarisi tradisi ini dari Rasulullah saw.

Penggunaan jampi-jampi boleh dikatakan sudah menjadi satu kebiasaan yang tak terpisahkan dengan kehidupan bermasyarakat. Bahkan bisa dikatakan sebagai bagian dari tradisi yang sudah sangat tua. Praktik rukiah atau jampi telah ada sebelum Islam berkembang di jazirah Arab. Hampir di setiap tempat atau daerah bisa didapati praktik perjampian. Banyak informasi yang didapatkan tentang keterangan dan alasan, bahwa semenjak dahulu kala orang-orang tua lumrah melakukannya, kemudian mereka wariskan kepada anak keturunan atau generasinya. Orang-orang jahiliyah pada masa Nabi Muhammad saw. juga melakukan hal serupa, sebagaimana perkataan Auf bin Malik:

عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكِ الْأَشْجَعِيِّ قَالَ كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ  
فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ فَقَالَ اعْرِضُوا عَلَيَّ  
رُفَاكُم لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرْكٌ (رواه مسلم)<sup>119</sup>

Artinya:

Dari ‘Auf bin Malik al-Asyja’iy diceritakan bahwa ia mengatakan, “ Kami dahulu terbiasa meruqyah pada zaman Jahiliyah. Kemudian kami bertanya kepada Rasulullah saw. Ya Rasulullah saw, bagaimana pendapatmu tentang (rukiah) ? Rasulullah saw menjawab: “Tunjukkan kepadaku rukiah-rukiahmu itu! Tidak mengapa rukiah-rukiah itu selama tidak mengandung kesyirikan. (Hadis riwayat Muslim).

Hadis di atas, pada prinsipnya menginformasikan bahwa praktik rukiah punya sejarah panjang, jauh sebelum kedatangan Islam telah dikenal umat manusia. Kedatangan Islam, ternyata memberi kebolehan melakukan terapi rukiah selama tidak ada unsur syirik yang dapat merusak akidah Islam.

Al-Suyūṭī (w.911 H/1505 H) mengatakan bahwa para ulama sepakat tentang diperbolehkannya rukiah atau jampi-jampi sepanjang terpenuhi tiga syarat:

---

<sup>119</sup>Al-Imām Abī al-Husain Muslim Ibn al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, *op. cit.*, Juz IV, h. 1728.

1. Hendaklah rukiah atau jampi-jampi tersebut berupa ayat-ayat Alquran, dengan menggunakan nama dan sifat-sifat Allah, atau dengan ucapan yang diajarkan Rasulullah.
2. Menggunakan bahasa Arab dan yang dipahami artinya.
3. Meyakini bahwa rukiah itu hanya sebatas sebab belaka, tidak memberikan manfaat dengan sendirinya akan tetapi atas takdir dan izin Allah Swt. Dan cara yang dicontohkan oleh Rasulullah yaitu, seseorang membaca ayat atau doa lalu meniupkannya kepada si sakit, atau ia tiupkan pada air dan diminumkan kepada si sakit. Sebagaimana di dalam riwayat Abu Dawud bahwa Nabi saw. mengambil debu lalu dibacakan ayat rukiah serta ditiupkan padanya kemudian dituangkan kepada penderita.<sup>120</sup>

Akhir-akhir ini istilah rukiah menjadi trend dan mulai semarak dengan banyaknya umat Islam yang beralih mencoba bentuk terapi ini. Tumbuhnya kesadaran untuk kembali kepada cara pengobatan yang diwariskan Nabi Muhammad Saw., tentu tidak lepas dari banyaknya informasi mengenai keunggulan rukiah yang beredar dari sejumlah referensi, termasuk kitab-kitab hadis yang dianggap *muktabar* saat ini.

Praktik pengobatan rukiah awalnya dominan digunakan oleh kaum sufi, yaitu kelompok Islam yang sangat memperhatikan sisi ruhani atau spiritual manusia. Namun, saat ini terapi semacam rukiah telah mudah dijumpai diberbagai tempat, sekalipun bukan dalam lingkungan sufi yang berlabelkan tarekat tertentu. Bahkan sejalan dengan perkembangan zaman dan teknologi pengobatan, praktik rukiah semakin membuka diri secara terang-terangan hingga pada taraf komersialisasi. Seiring dengan tingginya biaya

---

<sup>120</sup>Hasan Ismail, *Ruqyah Syar'iyah wa Ilāj Masyhūr min Saḥīḥ Bukhārī wa Faṭḥ al-Bārī*, diterjemahkan oleh M. Yudi Atok dengan judul *Ruqyah Syar'iyah dalam Shahih Bukhari dan Fathul Bari* (Solo: Auliya Press), h. 81

pengobatan medis pula, upaya manusia khususnya umat Islam, menjadikan rukiah sebagai pengobatan alternatif dan ekonomis.

Dalam praktiknya, berdasarkan hadis atau riwayat dari sahabat, diperoleh informasi tentang hal-hal yang unik diperagakan dalam sistem pengobatan rukiah, antara lain:

#### 1. Rukiah/menjampi dengan semburan ludah

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ  
النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَوْا عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ فَلَمْ  
يَقْرُؤُوهُمْ فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ لُدِّعَ سَيْدٌ أَوْلَيْكَ فَقَالُوا هَلْ  
مَعَكُمْ مِنْ دَوَاءٍ أَوْ رَاقٍ فَقَالُوا إِنَّكُمْ لَمْ تَقْرُؤُوا وَلَا نَفَعَلُ حَتَّى  
تَجْعَلُوا لَنَا جُعَلًا فَجَعَلُوا لَهُمْ قَطِيعًا مِنَ الشَّاءِ فَجَعَلَ يَقْرَأُ بِأُمَّ  
الْقُرْآنِ وَيَجْمَعُ بُزَاقَهُ وَيَنْفِئُ فَبَرَأَ فَأَتَوْا بِالشَّاءِ فَقَالُوا لَا نَأْخُذُ  
حَتَّى نَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلُوهُ فَضَحِكَ وَقَالَ  
وَمَا أَدْرَاكَ أَنَّهَا رُقِيَةٌ خُدُوهَا وَاضْرِبُوا لِي بِسَهْمٍ (رواه البخاري  
و مسلم) <sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Abū Abdillāh Muhammad Ismāʿīl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mug̃irah ibn al-Bukhārī, *loc. cit.*, lihat juga Imām Abī al-Husain Muslim Ibn al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, Juz IV, *op. cit.*, h. 1719

Artinya:

Dari Abī Sa’īd al-Khudrī meriwayatkan bahwa rombongan para sahabat tengah mendatangi sebuah desa dari perkampungan orang-orang Arab, namun rombongan para sahabat tadi tidak dijamu. Tiba-tiba ada salah seorang petinggi kaum dari desa itu yang disengat oleh binatang: lantas orang-orang desa tersebut bertanya kepada para sahabat: Adakah pada kalian obat atau seseorang yang dapat meruqyah? Maka para sahabat menjawab: “sesungguhnya kalian tidak menerima kami. Ketahuilah bahwa kami tidak akan melakukan apa-apa hingga kalian menentukan upah (bayaran) untuk pengobatan, mereka lalu menjanjikan sekumpulan kambing untuk pembayaran”. Setelah itu seorang dari mereka meruqyah dengan membaca surah al-Fātiḥah, lalu mengumpulkan air liurnya kemudian disemburkan pada tempat sengatan itu. Ternyata sembuh. Atas kesembuhan tersebut, penduduk desa itu memberikan para sahabat kambing tersebut. Lantas para sahabat berkata: “Kami tidak akan mengambilnya sebelum kami bertanya kepada Rasulullah saw. tentang hal ini”, maka ketika mereka bertanya kepada Rasulullah saw. , mereka melihat Rasulullah saw tertawa lalu bersabda: “apa yang kalian ketahui, sesungguhnya al-Fātiḥah itu adalah ruqyah. Ambillah kambing-kambing itu dan berikan kepadaku satu bagian. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

Berdasarkan hadis di atas, dapat dipahami bahwa sahabat mengobati orang yang sakit secara fisik hanya dengan bacaan surah al-Fātiḥah. Luka karena sengatan binatang menjadi sembuh. Hadis ini juga menginformasikan bahwa menyemburkan ludah ketika selesai membaca bacaan rukiah adalah boleh. Kebolehannya ini

terlihat dari persetujuan Nabi terhadap apa yang dipraktikkan oleh sahabat.

Jadi, membacakan surah al-Fatihah kepada orang sakit atau seorang pasien disertai dengan semburan ludah termasuk satu diantara metode yang disetujui oleh Nabi Muhammad saw. dalam hal pengobatan.

2. Rukiah melalui *al-Muawwizât*, tiup dan usapan

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَوِّذُ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ وَيَقُولُ إِنَّ أَبَاكُمْ كَانَ يُعَوِّذُ بِهَا إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَّةٍ (رواه البخاري)

Artinya:

Dari Ibn Abbas r.a. ia berkata bahwasanya Rasulullah saw memohonkan perlindungan untuk Hasan dan Husain. Beliau bersabda:” sesungguhnya bapakmu dahulu mendoakan Ismail dan Ishak dengan doa perlindungan seperti ini: “aku berlindung dengan kalimat-kalimat Allah yang sempurna dari setiap syaitan dan kejahatannya dan dari mata yang dengki yang menyakiti. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

Ayat-ayat atau doa-doa yang mengandung makna perlindungan (*al-mu'awwizāt*) kepada Allah sering dipergunakan

---

<sup>122</sup>*Ibid.*, h. 234

oleh Nabi saw. dan jadikan sebagai bacaan jampi-jampi atau rukiah. Riwayat yang mengungkap tentang doa-doa Nabi dengan kalimat perlindungan tergolong banyak dan tersebar di beberapa karya kitab hadis.

Dalam hadis lain juga ditemukan bahwa Nabi Muhammad saw. diwaktu sakit, dirinya membaca ayat-ayat *al-mu'awwizāt* adalah:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
كَانَ إِذَا اشْتَكَى يَقْرَأُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ وَيَنْفُثُ فَلَمَّا اشْتَدَّ  
وَجَعُهُ كُنْتُ أَقْرَأُ عَلَيْهِ وَأَمْسَحُ بِيَدِهِ رَجَاءً بَرَكَتِهَا (رواه البخاري  
123 (

Artinya:

Dari Aisyah r.a. bahwa Rasulullah saw apabila merasa sakit beliau membacakan untuk dirinya *al-Mu'awwizāt* kemudian meniupkannya. Ketika sakit beliau bertambah parah, akulah yang membacakannya dan mengusapkan dengan tangannya dengan mengharap berkahnya. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

Ada tiga hal yang perlu dicermati sehubungan hadis di atas. Pertama, Nabi saw. ketika sakit membacakan dirinya bacaan rukiah yang mengandung permohonan perlindungan kepada Allah. Kedua, dari contoh kasus yang ada pada diri Aisyah membacakan Nabi dikala sakitnya parah, dapat ditarik pemahaman bahwa keterlibatan orang lain merawat dan merukiah pasien adalah boleh. Ketiga,

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, h. 424

tiupan dan usapan merupakan teknik tersendiri yang dilakukan setelah materi bacaan selesai dibaca.

Pandangan Ibnu Hajar lebih lanjut mengatakan bahwa ayat-ayat *al-muawwizāt* tidak hanya sebatas surah al-Ikhlās, al-Falaq dan al-Nās, melainkan semua ayat yang mengandung doa perlindungan kepada Allah.<sup>124</sup>

Ibnu al-Tīn mengatakan bahwa rukiah dengan ayat-ayat yang mengandung *al-Muawwizāt* (permohonan perlindungan kepada Allah) dengan nama-nama dan sifat Allah adalah cara pengobatan rohani sekaligus jasmani. Jika dilakukan oleh orang beriman, dengan seizin Allah akan mendatangkan kesembuhan. Sebaliknya, jika rukiah atau jampi-jampi dilakukan dengan selain ayat-ayat Allah, asma dan sifat-Nya, maka hanya akan membebani dirinya dan memperkuat keberadaan jin dalam jasadnya atau pada satu tempat.<sup>125</sup> Jadi, bilamana dalam merukiah tidak menempuh cara yang seperti dilakukan oleh Nabi, maka tidak akan pernah menyelesaikan masalah, tetapi malah menambah dan menimbulkan masalah baru dan akan terjerumus kepada kemusyrikan.

Terlepas dari teknik atau cara pengobatan yang disebutkan di atas, hal menarik yang tak kalah pentingnya dianalisis adalah aspek ilmiah yang ada pada praktik pengobatan rukiah, atau sistem pengobatan yang mengandalkan materi bacaan, baik itu doa, atau ayat-ayat tertentu.

Relasi bacaan-bacaan doa atau ayat-ayat Alquran yang menjadi andalan dalam pengobatan rukiah dengan kesembuhan penyakit, sangat memungkinkan adanya relasional. Hal ini dapat didekati dengan sebuah hasil temuan mengenai keajaiban suara

---

<sup>124</sup> Ibnu Hajar al-Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, Juz X ( t.tp: Dār al-Fikr, t.th.), h. 19.

<sup>125</sup> *Ibid.*, h. 85

yang diproduksi oleh manusia sendiri. Pada tahun 1960, ilmuwan Swiss yang bernama Hans Jenny menemukan bahwa suara dapat memengaruhi berbagai artikelal dan membentuk partikular-partikularnya, dan bahwa masing-masing sel tubuh itu memiliki suaranya sendiri, dan dapat terpengaruh oleh suara, dan menyusun ulang artikelal di dalamnya.<sup>126</sup>

Demikian juga pada 1974, peneliti Fabien Maman dan Sternheimer menemukan hasil penelitian yang mendukung pula temuan Hans. Mereka menemukan bahwa setiap organ tubuh memiliki sistem vibrasinya sendiri, sesuai dengan hukum fisika. Beberapa tahun kemudian, Fabien dan Grimal serta peneliti lain mengungkapkan lagi bahwa suara dapat mempengaruhi sel-sel, termasuk sel kanker, dan bahwa suara-suara tertentu memiliki efek yang lebih kuat. Hal ajaib yang ditemukan dua peneliti itu adalah bahwa suara yang memiliki efek paling kuat pada sel-sel tubuh adalah suara manusia itu sendiri.<sup>127</sup>

Suara bergerak dari telinga ke otak dan memengaruhi sel-sel otak, yang demikian ini berarti suara memiliki daya tersendiri dalam proses penyembuhan dan bekerja untuk mengembalikan keseimbangan ke seluruh tubuh. Terkait dengan ini, muncullah sebuah metode pengobatan yang disebut dengan terapi suara. Temuan lain juga diperoleh dari Dr. Ahmad al-Qadi di Florida, bahwa bacaan Alquran memiliki efek luar biasa terhadap sel-sel dan dapat mengembalikan keseimbangan tubuh.<sup>128</sup> Otak memang merupakan organ yang mengontrol tubuh, dan darinya muncul perintah untuk relaksasi organ-organ tubuh, khususnya sistem

---

<sup>126</sup> Mohammad Daudah, *Energi Penyembuh Dalam Al-Qur'an: Antara Sains dan Keyakinan*. <http://www.eramuslim.com/syariah/quran-sunnah/energi-penyembuh-dalam-al-qur-an-antara-sain-dan-keyakinan-2.htm>. (28 April 2009)

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> Muhammad Kamil Abd al-Samad, *op. cit.*, h. 335

kekebalan tubuh. Suara manusia memiliki nada spiritual khusus yang mendukung sarana pengobatan, apalagi kalau yang disuarakan itu ayat-ayat suci atau doa-doa yang diajarkan Nabi saw.

Masaru Emoto, ilmuwan Jepang juga telah melahirkan sebuah hasil temuan melalui eksprimennya terhadap air yang diperdengarkan suara-suara tertentu. Ia menemukan bahwa medan elektromagnetik pada molekul-molekul air itu sangat terpengaruh oleh suara yang dikeluarkan manusia, dan ada suara-suara tertentu yang memengaruhi molekul dan membuatnya lebih teratur sehingga mampu memberi efek kesehatan bagi manusia.<sup>129</sup> Ayat-ayat Alquran dan doa-doa yang dipanjatkan merupakan bacaan yang dapat mempengaruhi sifat air tersebut, karena termasuk kalimat-kalimat suci.

Terhadap ludah atau air liur, yang menjadi bagian dari teknik pengobatan Nabi saw., dari segi penelitian medis, dalam liur terdapat satu zat (histatin) yang dapat mempercepat penyembuhan luka. Protein yang ada dalam liur bukan hanya dapat membunuh bakteri atas penyembuhan luka, tetapi juga memberi harapan sembuh bagi penderita luka kronis akibat diabetes, gangguan luka bakar dan lain-lain. Dari sini pula penyebab histatin dapat diproduksi massal sekarang karena berpotensi untuk menjadi krim antibiotik dan alkohol gosok. Hasil penelitian ini tentunya juga menjawab pertanyaan “mengapa hewan biasanya menjilat lukanya?”.

Sebelum histatin teridentifikasi, sudah ditemukan juga dalam air liur empat macam microorganisme bermanfaat, yaitu: *saccharomyces*, *cellulomonas*, *lactobacillus* dan *rhizobium*. Sebagai contoh bahwa minuman yakult dan vitacharm adalah susu yang

---

<sup>129</sup>Widyatmono, “Kekuatan air”, <http://widyatmono.wordpress.com/index.html> (12 Januari 2011).

memakai lactobacillus. Microorganisme ini sangat bermanfaat untuk lambung.<sup>130</sup>

Dengan demikian, melalui dengan hasil eksperimen di atas, ayat-ayat Alquran yang menjadi materi bacaan atau doa ditambah dengan teknik tertentu terhadap pasien, layak ditempatkan sebagai bacaan yang memiliki nada spiritual lagi efektif untuk kesembuhan, karena secara normatif, keseluruhan ayat-ayat Alquran disebut oleh Allah dengan sejumlah atribut terhormat, misalnya saja sebagai *kitābun ‘azīz* (kitab yang mulia) yang tidak mengandung kebatilan (Q.S. Fuṣṣilat/41:41), *aḥsan al-ḥadīṣ*, perkataan yang paling baik (Q.S. al-Zumar/39:23), *kitābun mubārak*, kitab suci yang diberkati (Q.S. al-An‘ām/6: 92 dan 155).

#### 4. Al-Kasyf

Term ini akan dijelaskan dengan bertitik tolak pada Q.S. al-Anbiyā’/21:83-84:

وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ <sup>(83)</sup>  
فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ  
رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذَكَرَى لِلْعَابِدِينَ <sup>(84)</sup>

---

<sup>130</sup> *saccharomyces* adalah genus ragi bersel satu, berbentuk bulat lonjong dan memperbanyak diri melalui askospora. Berkaitan dengan penyakit yang disebabkan ragi, atau penyakit kulit yang ditandai dengan benjolan yang berisi organisme *saccharomyces*. *Lactobacillus* adalah genus microorganisme berwujud panjang dan membentuk asam susu dari karbohidrat. Lihat, Med. Ahmad Ramali dan K. St. Pamoentjak, *Kamus Kedokteran* (Jakarta: Djambatan, 2005), h. 313 dan 190.

Terjemahnya:

(83) Dan (ingatlah kisah) Ayyub, ketika dia berdoa kepada Tuhannya, “ya Tuhanku), sungguh aku telah ditimpa penyakit, padahal Engkau Tuhan Yang Maha Penyayang dari semua yang penyayang (84) Maka Kami kabulkan (doa) nya, lalu Kami lenyapkan penyakit yang ada padanya dan Kami kembalikan keluarganya kepadanya, dan (Kami lipat gandakan jumlah mereka) sebagai suatu rahmat dari Kami, dan untuk menjadi peringatan bagi semua yang menyembah Kami.

Term *al-Kasyf* beserta derivasinya dalam Aquran ditemukan sebanyak 20 kata.<sup>131</sup> Akar kata dari huruf *k*, *sy*, dan *f* menunjuk pada makna *sarw al-syai’* ‘*an al-syai’* atau menyingkap sesuatu dari sesuatu.<sup>132</sup> Penggunaan term ini dalam Alquran umumnya dalam konteks peristiwa atau kondisi buruk seperti siksaan<sup>133</sup> atau ujian berat. Dibalik semuanya itu tersimpan maksud untuk penyadaran bagi umat manusia. Abū Hilāl ‘Askarī mengatakan bahwa makna *al-kasyf* mengandung tindakan peniadaan atau penghapusan yang dilakukan oleh Allah swt. sebagai *kāsyif al-ḍur* dan tidak ada yang bisa melemahkan dan menghalangi dalam keputusan-Nya itu.<sup>134</sup>

Ayat tersebut bercerita tentang doa dan harapan Nabi Ayyub a.s. atas penderitaan yang dialaminya. Penyakit yang mendera tubuh Ayyub a.s. bukan berarti terjadi pembiaran dan

---

<sup>131</sup>Fu’ād Abd al-Bāqī, *op. cit.*, h. 768.

<sup>132</sup>Muhammad Ibnu Fāris, *op. cit.*, h. 894.

<sup>133</sup>Lihat Q.S. al-Dukhān/44:12 dan 15, Q.S. al-A’rāf/7:134.

<sup>134</sup> Abū Hilāl al-‘Askarī, *al-Furūq al-Lugawiyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th), h. 453

tidak melakukan usaha pengobatan dan penyembuhan. Ia pun dengan sekuat tenaga mencari pengobatan kendati dalam waktu yang sangat lama baru kemudian terjawab pencariannya. Kesabaran Ayyub menjadi satu pelajaran bagi setiap manusia untuk tidak putus harapan. Sebagai seorang Nabi, wajarlah bila Allah menimpakan ujian berat padanya, karena semua nabi pasti diberi ujian berat.

Term ‘*fakasyafnā*’, dari segi bahasa, merupakan tanda terjawabnya doa Nabi Ayyub a.s., karena adanya ‘*fa*’ sebagai bukti jawaban. Kata ‘*kasyafnā*’ adalah bentuk kata kerja lampau ( *fi’il māḍi jamak mutakallim*) yang secara etimologi berarti ‘kami hilangkan atau kami lenyapkan’. Kata *al-kasyf* dapat dipahami dari sebuah ungkapan seperti yang dideskripsikan *al-asfahānī*, yaitu *kasyaftu al-šawba ‘an al-wajh* (saya buka atau singkirkan pakaian yang menghalangi muka).<sup>135</sup>

Melalui ungkapan ‘*fakasyafna*’ berarti derita Ayyub menjadi hilang dan terbebas dari penderitaan yang sangat panjang. Dari ungkapan itu pula, secara tidak langsung, makna sebuah proses pengobatan dan penyembuhan tersirat di dalamnya serta peran Allah swt. mutlak diyakini adanya. Campur tangan Allah dalam proses penyembuhan ini, sebagai zat yang punya wewenang dapat dikorelasikan dengan ayat pada Q.S. *al-An’ām/6:17* dan *Yūnus/10: 107*:

Berdasarkan ayat yang mengulas kesembuhan Ayyub a.s., dengan jelas menempatkan posisi Tuhan sebagai *al-kāsyif* sekaligus *al-syāfi*. Namun, hukum sebab akibat tidak luput disertakan oleh Tuhan sebagaimana dalam Q.S. *Šād/38:41- 42*:

---

<sup>135</sup>Al-Rāgib al-Asfahānī, *op. cit.*, h. 434

وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ  
وَعَذَابٍ (41) ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ (42)

Terjemahnya:

(41) Dan ingatlah akan hamba Kami Ayyub ketika dia menyeru Tuhannya “Sesungguhnya aku diganggu setan dengan penderitan dan bencana. (42) (Allah berfirman): “Hentakkanlah kakimu; inilah air yang sejuk untuk mandi dan untuk minum.

Informasi ayat ini, sesungguhnya mengisyaratkan sebuah metode terapi atau pengobatan yang ketika itu ditujukan kepada Ayyub a.s. Ahli medis Barat mencoba mengungkap rahasia dibalik kesembuhan Ayyub tersebut. Dalam penelitiannya disimpulkan bahwa dalam sistem pengobatan, manusia dapat melakukan gerak badan, mandi dan terapi air.<sup>136</sup>

Gerak badan atau yang populer dengan istilah olah raga sudah menjadi kesepakatan dari dunia kedokteran sebagai bentuk terapi pengobatan. Olah raga dapat memperlancar peredaran darah dan melenturkan badan. Mandi, di samping untuk menjaga kebersihan tubuh juga memberi efek relaksasi badan. Sedangkan minum air dapat mengatur temperatur panas badan, mencuci ginjal dan melancarkan peredaran darah.<sup>137</sup>

Dari beberapa term pengobatan yang dijelaskan, maka dapat dipahami bahwa ungkapan pengobatan dalam Alquran memiliki orientasi makna yang sangat luas, tidak sekedar

---

<sup>136</sup> Muhammad Kāmil Abdussamad, *op. cit.*, h. 287

<sup>137</sup> *Ibid.*

orientasinya kepada orang sakit secara fisik atau psikis, tapi terhadap orang sehat pun perlu sebuah terapi pengobatan yang berkelanjutan (kontinuitas), untuk memelihara kondisi dirinya agar selalu sehat.

Di samping itu, melalui term-term tersebut, informasi pengobatan dalam Alquran telah menuntut manusia agar melakukan pendekatan ilahiyah, karena keterlibatan Tuhan sama sekali tidak bisa dilepaskan dari sebuah proses kesembuhan hal mana seringnya disebutkan *ḍamīr* yang menunjuk pada diri Tuhan atau dengan istilah *bi iẓnillāh*.

### ***C. Subjek dan Objek Pengobatan dalam Alquran***

Maksud subjek pengobatan dalam Alquran adalah pelaku yang memiliki andil dalam pengobatan dan kesembuhan. Sedangkan objek pengobatan adalah sasaran pengobatannya.

#### **1. Subjek Pengobatan**

##### **a. Nabi Isa a.s. (Q.S. Āli Imrān/3:49 dan Q.S. al-Mā'idah/5:110)**

Secara historis, Nabi Isa a.s. adalah anak dari Maryam, putri Imran. Alquran menceritakan bahwa ia terlahir tanpa seorang ayah atau tidak pernah disentuh oleh seorang laki-laki (Q.S. Maryam/19:20). Nabi Isa Al-Masih telah dilahirkan di bawah sebatang pohon kurma di suatu tempat yang diberi nama Bethlehem, Palestina. Kelahiran Isa dianggap ajaib. Dalam Alquran, disebutkan datangnya malaikat kepada Maryam menyampaikan bahawa dia akan segera melahirkan seorang putera (Q.S. Ali Imrn/3:45) dan merupakan nabi yang dikarunia oleh Allah kelebihan, salah satunya adalah kemampuan dalam mengobati yang kemudian disebut sebagai mukjizat.

Kelebihan Isa a.s. mengobati dan menyembuhkan orang sakit, tidak banyak diungkap dalam Alquran. Kelebihannya ini, hanya disebutkan pada dua ayat, yakni Q.S. Āli Imrān/3:49 dan Q.S. al-Mā'idah/5:110:

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ  
لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ  
وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا  
تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ  
مُؤْمِنِينَ (49)

Terjemahnya:

Dan (sebagai) Rasul kepada Bani Israil (yang berkata kepada mereka): “sesungguhnya aku telah datang kepadamu dengan membawa sesuatu tanda (mukjizat) dari Tuhanmu, yaitu aku membuat untuk kamu dari tanah berbentuk burung; kemudian aku meniupnya, maka ia menjadi seekor burung dengan seizin Allah; dan aku menyembuhkan orang-orang buta sejak dari lahirnya dan orang yang berpenyakit sopak; dan aku menghidupkan orang mati dengan seizin Allah; dan aku kabarkan kepadamu apa yang kamu makan dan apa yang kamu simpan di rumahmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu adalah suatu tanda (kebenaran kerasulanku) bagimu, jika kamu sungguh-sungguh beriman.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup>Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 1, h. 504.

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ  
 أَيَّدْتِكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ  
 الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ  
 الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ  
 وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَّمْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ  
 عَنْكَ إِذْ جَعَلْتَهُم بِالْبَيْنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا  
 سِحْرٌ مُّبِينٌ (110)

Terjemahnya:

(Ingatlah), ketika Allah mengatakan: “Hai ‘Isa putra Maryam, ingatlah nikmatku kepadamu dan kepada ibumu di waktu Aku menguatkan kamu dengan ruhul qudus. Kamu dapat berbicara dengan manusia di waktu masih dalam buaian dan sesudah dewasa; dan (ingatlah) di waktu Aku mengajar kamu menulis, hikmah, taurat dan injil, dan ingatlah pula di waktu kamu membentuk dari tanah (suatu bentuk) yang serupa burung dengan seizin-Ku, kemudian kamu meniup padanya, lalu bentuk itu menjadi burung (yang sebenarnya) dengan seizin-Ku . Dan (ingatlah), waktu kamu menyembuhkan orang yang buta sejak dalam kandungan ibu dan orang yang berpenyakit sopak dengan seizin-Ku, dan (ingatlah) di waktu kamu mengeluarkan orang mati dari kubur (menjadi hidup) dengan seizin-Ku, dan (ingatlah) di waktu Aku menghalangi Bani Israil (dari keinginan mereka membunuh kamu) di kala kamu mengemukakan kepada mereka keterangan-keterangan yang

nyata, lalu orang-orang kafir di antara mereka berkata: “Ini tidak lain melainkan sihir yang nyata.”<sup>139</sup>

Lain halnya dengan yang tertera pada kitab Injil, kemampuannya mengobati diungkap puluhan kali, salah satu misalnya pada Markus 1:29-34:

1:29 Sekeluanya dari rumah ibadat itu Yesus dengan Yakobus dan Yohanes pergi ke rumah Simon dan Andreas.  
1:30 Ibu mertua Simon terbaring karena sakit demam. Mereka segera memberitahukan keadaannya kepada Yesus.  
1:31 Ia pergi ke tempat perempuan itu, dan sambil memegang tangannya Ia membangunkan dia, lalu lenyaplah demamnya. Kemudian perempuan itu melayani mereka.  
1:32 Menjelang malam, sesudah matahari terbenam, dibawah kepada Yesus semua orang yang menderita sakit dan yang kerasukan setan.  
1:33 Maka berkerumunlah seluruh penduduk kota itu di depan pintu.  
1:34 Ia menyembuhkan banyak orang yang menderita bermacam-macam penyakit dan mengusir banyak setan ; Ia tidak memperbolehkan setan-setan itu berbicara, sebab mereka mengenal Dia.

Isa a.s. sebagai pengobat dalam Alquran disebut melalui term *ubri’u* dan *tubri’u* yang akar katanya dari *al-bar’u* yang bermakna menjauhkan dari sesuatu dan selamat dari penyakit.<sup>140</sup> Penyakit yang diobati berdasarkan Alquran, hanya dua disebutkan yaitu penyakit kebutaan dan kulit sopak. Berbeda yang disebutkan oleh Injil. Kitab suci umat Kristiani ini justru menyebutkan

---

<sup>139</sup>Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 3, h. 45

<sup>140</sup>Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris bin Zakariyā, *op. cit.*, h. 111.

berbagai macam penyakit, di antaranya penyakit demam, kerasukan setan dan lain-lain.

Kemampuan Isa a.s. mengobati dalam ulasan Alquran selalu disertakan dengan kalimat “*bi iżnillāh*” atau “*bi iżnī*”. Ini menandakan bahwa pengobatan dan penyembuhan yang dilakukannya, terjadi karena *iradah* atau kehendak Tuhan. Kendatipun bahwa pengobatan yang dilakukannya adalah salah satu mukjizat yang diberikan kepada Isa a.s., namun ini dapat memberi isyarat dalam sebuah etika pengobatan, bahwa segala usaha pengobatan yang dilakukan oleh manusia, bagaimanapun tidak dapat terjadi tanpa seizin Allah swt.

#### **b. Nabi Yusuf a.s. (Q.S. Yūsuf/12:93)**

اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي  
بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ (93)

Terjemahnya:

Pergilah kamu dengan membawa baju gamisku ini, lalu letakkanlah dia ke wajah ayahku, nanti ia akan melihat kembali, dan bawalah keluargamu semuanya kepadaku.

Ayat ini merupakan satu petikan ayat dari kisah Yusuf a.s. yang panjang. Maksud ayat 93 adalah bahwa setelah Yusuf menuturkan siapa dirinya kepada saudara-saudaranya, dia lalu menanyakan perihal keadaan ayahnya (Ya'qub). Mereka menjawab bahwa beliau tidak bisa melihat lagi. Pada saat itu Yusuf memberikan baju gamisnya kepada saudara-saudaranya agar dibawa serta ke negerinya. Bila sudah sampai, Yusuf perintahkan agar baju gamis itu disapukan pada wajah ayahnya, niscaya akan melihat kembali. Mata Ya'qub mengalami gangguan penglihatan

karena banyak bersedih dan menangis akibat memikirkan dan mengingat Yusuf (Q.S. Yusuf/12:84-85). Singkat cerita, pada ayat 96 dikisahkan bahwa mata Ya'qub kembali bisa melihat setelah baju gamis tersebut disapukan pada wajahnya.

Kalimat “*izhabū bi qamīṣī*” terdiri dari kata kerja perintah *izhabū* yang berarti berangkatlah. Maksudnya, Yusuf memerintahkan saudara-saudaranya agar berangkat menemui ayahnya (Ya'qub a.s.) dengan membawa serta baju gamisnya. Ada pendapat mengatakan bahwa baju yang dimaksud adalah baju yang pernah dipakai Nabi Ibrahim a.s. pada saat di bakar dan bersumber dari surga.<sup>141</sup> Jibril a.s. sengaja mengirim baju tersebut, karena baju itu berbau surga, steril dari penyakit bahkan memberi kesehatan.<sup>142</sup> Namun pendapat ini dianggap lemah.

Menariknya kisah dalam surah Yusuf ini adalah terdapatnya petunjuk khususnya pada ayat 85 bahwa orang yang banyak bersedih, apalagi terbawa kepada stress maka akan berakibat datangnya penyakit berat atau yang lebih membahayakan lagi serta dapat mematikan. Apa yang diisyaratkan ayat ini tentunya lebih dalam lagi maknanya kalau ditinjau dari perspektif psikologi, khususnya dampak penyakit kejiwaan terhadap fisik seseorang.

Kesedihan berkepanjangan karena kehilangan orang yang dicintai termasuk salah satu pemicu timbulnya penyakit kejiwaan. Banyak faktor manusia dapat terkena gangguan kejiwaan, apalagi di era industrialisasi ini. Dari aspek ilmu kejiwaan, manusia mengalami gangguan kejiwaan juga dapat menjadi pemicu timbulnya penyakit atau gangguan fisik. Psikosomatik merupakan salah satu bentuk gangguan fisik yang disebabkan oleh faktor kejiwaan dan sosial. Nabi Ya'qub a.s. sekian lama mengalami

---

<sup>141</sup> Al-Qurtubī, *op. cit.*, Juz I, h. 2897

<sup>142</sup> Al-Zamakhsharī, *op. cit.*, Juz III, h. 214

tekanan mental atau jiwa sebagai yang diungkap ayat di atas berakhir dengan munculnya gangguan penglihatan. Ini artinya bahwa beban kejiwaan sangat berpengaruh pada kesehatan fisik seseorang.

Isyarat terapi yang terdapat dalam kisah Yaqub adalah sebagaimana terdapat pada surah Yusuf/12 ayat 93. Secara redaksional, ayat tersebut menggambarkan bahwa keterwakilan Yusuf a.s. melalui bajunya yang diusapkan pada ayahnya menjadi penyebab kesembuhan mata Yaqub a.s.. ini berarti kerinduan yang sangat lama dirasakan telah terobati walaupun hanya dalam bentuk simbolik.

Imam al-Alūsī (w. 1270 H) berkata bahwa Yusuf a.s. mengetahui kalau ayahnya mengalami gangguan penglihatan karena terlalu seringnya menangis. Lewat baju Yusuf, hati ayahnya bisa tenang dan kembali menguatkan jiwanya sekaligus memperkuat kembali penglihatannya.<sup>143</sup>

Al-Sa'dī dan Mujahid berkata bahwa Allah lah yang menginformasikan Yusuf bahwa baju yang ia pakai dapat mengembalikan penglihatan ayahnya yang terganggu. Terlepas dari pendapat di atas, kesedihan yang menyelimuti hati seseorang dalam kurung waktu yang lama adalah beban mental yang dapat berakibat buruk pada fisik seseorang. Dengan demikian, Nabi saw. mengajarkan satu doa agar terhindar dari situasi kesedihan yaitu:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا  
دَعَا قَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ (رواه البخاري)<sup>144</sup>

Artinya:

---

<sup>143</sup> Al-Alūsī, *op. cit.*, Juz IX, h. 128

<sup>144</sup> Imam al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz IV, h. 21

Dari anas bin Malik, sesungguhnya Rasulullah saw. apabila ia berdoa, ia berkata : “ya Allah sesungguhnya aku berlindung kepadamu dari situasi kecemasan dan kesedihan. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

**c. Allah swt. (Q.S. al-Syu’arā’/26:80)**

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

Terjemahnya:

Dan apabila aku sakit, Dialah Yang menyembuhkan aku.<sup>145</sup>

Ayat ini merupakan salah satu ayat yang menanamkan gagasan bahwa hanya Allahlah satu-satunya sebab segala peristiwa, termasuk sebagai Yang Menyembuhkan atau Sang Penyembuh. Kata *Huwa* sebagai *ḍamīr gaib* menunjuk kepada Allah swt. maksudnya, keberadaan Allah sebagai Tuhan, tidak bisa dinafikan dan disepelekan dalam hal pengobatan. Ia merupakan Zat yang turut menentukan sebuah kesembuhan penyakit seseorang setelah melakukan usaha pengobatan.<sup>146</sup> Ayat ini memang bisa saja menggiring kita pada persoalan klasik yang banyak memperbincangkan kemahakuasaan Tuhan seperti yang dianut oleh mazhab teolog, Allahlah yang berkehendak untuk menyembuhkan atau tidak. Namun, polemik klasik tersebut tidak akan dibahas pada tempat ini.

Menurut Fazlur Rahman, sikap yang kuat dan bisa dipegang dalam persoalan pengobatan adalah bahwa Allah

---

<sup>145</sup> Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 7, h. 579.

<sup>146</sup> Wahbah al-Zuhailī, et al., eds., *al-Mausū’ah al-Qur’āniyah al-Muyassarah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2010), h. 371.

menciptakan segala peristiwa di alam dan pada manusia, namun Dia melakukannya dalam suatu kondisi objektif dan berbuat berdasarkan hukum sebab akibat alam atau sunnatullah. Manusia tetap dituntut melakukan usaha atau merekayasa kondisi, karena sikap Alquran menunjukkan bahwa Allah bertindak melalui hukum sebab akibat alam dan kehendak manusialah yang melanjutkan kehendak-Nya.<sup>147</sup>

Pada prinsipnya, melalui ayat ini juga telah mengajarkan manusia agar dalam menghadapi penyakitnya tidak terjadi krisis ruhani atau kekosongan spiritual, apalagi menghadapi penyakit-penyakit terminal, seperti kanker. Dalam situasi seperti ini, seringkali manusia atau pasien itu sendiri menjadi depresi atau dalam kecemasan yang berlebihan sehingga peran agama terasa perlu ambil bagian dalam penguatan ruhaninya. Di sini perlu dibangun komitmen agama seseorang, bahwa setiap yang bernyawa itu pasti menghadapi kematian dan Tuhan tidak akan membebani seorang hamba melainkan ia dapat memikulnya. Dadang Hawari menuturkan bahwa orang yang mengidap penyakit terminal lebih banyak mengalami penyakit kejiwaan, krisis spiritual, karena itu pasien pada stadium seperti ini perlu diisi ruhaninya.<sup>148</sup>

Kesadaran seseorang akan kehadiran Tuhan yang dibuktikan dengan sebuah pendekatan atau *taqarrub* kepada-Nya melalui cara-cara yang diajarkan oleh Alquran dan Hadis, akan memberi harapan hidup dengan ketenangan jiwa.

---

<sup>147</sup>Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, terj. Jaziar Radianti, *Etika Pengobatan Islam: Penjelajah Seorang Modernis* (Bandung: Mizan, 1999), h. 36

<sup>148</sup>Dadang Hawari Idries, "Pendekatan Kejiwaan Bagi Penderita Sakit," dalam M. Quraish Shihab dan Iqbal Setyarso, *Sakit Menguatkan Iman: Uraian Pakar Medis dan Spiritual* (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), h. 53

## 2. Objek Pengobatan

Objek pengobatan merupakan istilah menunjuk kepada ungkapan Alquran terhadap hal yang disembuhkan atau sasaran pengobatan secara langsung. Pada dasarnya sasaran pengobatan adalah penyakit yang menimpa manusia, oleh karena itu, terlebih dahulu diuraikan bagaimana terminologi penyakit dalam Alquran.

Penyakit dalam terminologi Alquran disebut dengan istilah *al-maraḍ*, *al-suqm*, dan *al-alam* sementara dalam Hadis, di samping penyakit dikenal dengan istilah tersebut, juga dengan istilah *al-da'*. Ibnu Manẓūr (w. 711 H.) memberi pengertian penyakit adalah identitas secara keseluruhan bagi setiap gangguan kesehatan dan sifat cela ('*aib*) seseorang, baik secara lahiriah maupun secara batiniah.<sup>149</sup> Bagi Ibnu Manẓūr, istilah *al-maraḍ* sinonim dengan *al-suqm*.<sup>150</sup> Adapun istilah *al-alam* diberi pengertian *al-waja'* yang juga berarti penyakit. Sementara Alquran menggunakan istilah ini, umumnya dalam konteks azab. Barangkali karena itu pulalah Ibnu Manzur memaknai *al-‘aẓāb* dengan pengertian *al-alam*. Apabila dikatakan *azabun alim*, maka ia bermakna *mu'lim* (orang sakit).<sup>151</sup>

Alquran menyebutkan istilah *al-maraḍ* beserta derivasinya sebanyak 24 kali, term ini berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *mīm*, *ra*, dan *ḍa* yang maknanya segala sesuatu yang membuat seseorang tidak sehat, baik fisik maupun non fisik atau jiwa, hal ini telah disebutkan sebelumnya.

---

<sup>149</sup>Abū al-Faḍl Jamāluddīn Muhammad bin Makram bin Manẓūr, *Lisān al-Lisān: Tahẓīb Lisān al-‘Arab*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), h. 428

<sup>150</sup>*Ibid.*, Juz II, h. 549

<sup>151</sup>*Ibid.*, Juz I, h. 40

*Al-saqam* adalah term penyakit yang digunakan juga untuk penyakit yang berkaitan dengan badan.<sup>152</sup> Alquran hanya menyebutnya sebanyak dua kali dalam surah yang sama yaitu pada Q.S. al-Ṣāffāt/37:89 dan 145.

فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ (89)

Terjemahnya:

Maka ia berkata: “sesungguhnya aku sakit”

فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ (145)

Terjemahnya:

Maka Kami melemparkannya di daerah yang tandus, sedang ia dalam keadaan sakit

Surah ini, secara keseluruhan merupakan surah Makkiyah. Khusus ayat 89, kata *saqīm* itu berbicara tentang kondisi Nabi Ibrahim a.s., berbeda dengan kata yang ada pada ayat 145, kata *saqīm* ditujukan kepada Nabi Yunus a.s.

Berdasarkan informasi penafsiran, ayat 89 berbicara tentang Nabi Ibrahim a.s. yang mengancam kaumnya sambil memandang kearah langit tempat bintang-bintang. Ia lakukan ini ketika diajak oleh kaumnya berangkat bersama merayakan suatu upacara keagamaan. Setelah memandang itu, ia lalu berkata kepada kaumnya sebagai alasan untuk tidak berangkat: “sesungguhnya aku sakit.” Jadi, sakit merupakan alasan bagi Nabi Ibrahim a.s untuk tidak berangkat. Persoalannya adalah sakit apakah Nabi Ibrahim ketika itu?. Ulama memahami bahwa pernyataan ini merupakan

---

<sup>152</sup>Al-Rāgib al-Asfahānī, *op. cit.*, Juz I, h. 235

salah satu dari tiga “kebohongan” yang pernah dilakukan Ibrahim. Kebohongan kedua adalah ketika ia mengakui istrinya sebagai saudara, karena menghindari perlakuan jahat penguasa, dan yang ketiga adalah ketika ia menunjuk berhala besar yang disembah kaumnya sebagai pelaku penghancuran berhala-berhala lainnya, padahal beliau sendiri yang menghancurkannya (Q.S. al-Anbiyā’/21:63). Ada juga yang memahami arti kata itu adalah “akan sakit”. Maksudnya manusia pasti akan mengalami sakit termasuk dirinya, paling tidak sakit menjelang kematian.<sup>153</sup>

Term *saqīm* yang kedua yakni ayat 145 menjelaskan bahwa penyebab sakitnya Nabi Yunus a.s. adalah akibat tinggalnya sekian lama di dalam perut ikan, sehingga kondisi fisiknya menurun.<sup>154</sup> Jelasnya, bahwa untuk term ini berlaku untuk penyakit badan.

Terhadap term *azāb*, term ini berakar kata dari huruf ‘a, z, dan b yang makna dasarnya adalah “tak mau makan dan minum karena terlalu lapar dan dahaga”. Dari akar kata inilah terbentuk kata ‘*azāb* yang biasanya diartikan siksa.<sup>155</sup> Yaitu kepedihan yang luar biasa atas jasmani dan ruhani yang diderita sebagai balasan atas kesalahan. Oleh karena itu, kata ‘*azāb* pada Q.S. Şād/38:41 dimaknai oleh Mustafā al-Marāgī sebagai sakit yang sangat parah. Pemaknaan seperti ini tentunya dapat diterima namun hanya sekedar makna simbolik. Penyakit berat dapat disimbolkan dengan term ‘*azāb*’, jadi bersifat kondisional.

---

<sup>153</sup> Syihābuddīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī al-Bagdādī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, Juz 23 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 150

<sup>154</sup> *Ibid.*, h. 214

<sup>155</sup> Abū al-Faḍl Jamāluddīn Muhammad bin Makram bin Manzūr, *op. cit.*, Juz II, h. 214.

Alquran juga kadang-kadang menyebut penyakit secara tidak langsung dengan term *al-ḍur* dan *al-syaiṭān*, lihat misalnya pada Q.S. al-Anbiyā'/21:83-84 dan Q.S. Ṣād/38:41.

Jika pengertian Alquran terhadap *al-syaiṭān*, dari satu sisi adalah penyakit atau virus yang membahayakan, maka makna setan tidak bisa hanya dipahami sebagai sosok pelaku keburukan dari jenis jin dan manusia. Implikasi dari pemaknaan ini, akan lebih logis dan memberikan pemahaman yang jelas tentang banyaknya teks-teks keagamaan yang menyebutkan term tersebut dan terkait dengan persoalan kebersihan dan kesehatan.<sup>156</sup>

Selanjutnya, dari segi medis, Umar Fahmi Achmadi memberi pengertian penyakit, sebagai suatu kondisi patologis berupa kelainan fungsi dan/atau morfologi suatu organ dan/atau jaringan tubuh manusia.<sup>157</sup> Ia juga menggolongkan kelainan biokimia seperti kelainan enzim termasuk sebagai penyakit karena menimbulkan gangguan fungsi. Penyakit sebagian besar dikaitkan dengan adanya hubungan interaktif antara kehidupan manusia dengan bahan, kekuatan, atau zat yang tidak dikehendaki yang datang dari luar tubuhnya. Kekuatan, zat, atau bahan yang masuk ke dalam tubuh manusia bisa merupakan benda hidup atau benda mati. Akibatnya, bisa secara langsung menimbulkan gangguan kesehatan. Ia bisa mengganggu fungsi atau pun bentuk suatu organ. Namun secara umum sumber penyakit itu bisa berasal dari dalam tubuh manusia itu sendiri dan dari luar tubuh manusia. Sumber yang berasal dari dalam tubuh manusia misalnya radikal bebas yang terbentuk di dalam tubuh, atau bahan gas beracun yang merupakan hasil pembusukan di dalam usus. Sedangkan sumber

---

<sup>156</sup>M. Quraish Shihab, *Yang Halus dan Tak Terlihat: Setan dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), h. 25

<sup>157</sup>Umar Fahmi Achmadi, *Manajemen Penyakit Berbasis Wilayah*, (Jakarta: Kompas, 2005), h. 3

yang berasal dari luar tubuh manusia, misalnya makanan yang mengandung racun, virus yang berasal dari hewan, atau sesama manusia dan sebagainya.<sup>158</sup>

Penyakit, berat maupun ringan merupakan suatu hal yang sering dialami oleh manusia. Berbagai jenis penyakit dapat terjadi, baik bersifat akut, kronis, maupun terminal. Penyakit akut terjadi karena adanya serangan mendadak yang menimbulkan kerusakan tiba-tiba. Penyakit kronis merupakan penyakit yang berlangsung lama. Penyakit akut dapat menjadi kronis jika akibat dari serangan tersebut berlangsung lama. Sementara penyakit yang mendekati kematian disebut penyakit terminal.<sup>159</sup> Penyakit bisa bersifat fisik maupun mental. Mental seseorang yang didasari oleh keinginan berbuat serong dengan wanita disebut oleh Alquran sebagai bentuk penyakit, Q.S. al-Aḥzāb/33:32.

Setiap penyakit seharusnya mendapat reaksi pengobatan. Itulah ajaran yang ada dalam Islam. Penyakit fisik mendapat perhatian dalam Alquran tersendiri, khususnya beberapa dispensasi atau keringanan bagi penderitanya. Misalnya, mereka yang sakit diperkenankan untuk tidak puasa pada bulan Ramadan (Q.S. al-Baqarah/2:184), tidak menggunakan alat bersuci yang biasa (Q.S. al-Nisā'/4:43), tidak mencukur kepala selama haji (Q.S. al-Baqarah/2:196), tidak memenuhi panggilan jihad (Q.S. al-Taubah/9:91). Jelasnya bahwa secara umum, orang sakit mendapatkan keringanan dan perlakuan khusus serta diberi kesempatan untuk melakukan pemulihan.

Penyakit juga dapat terjadi pada manusia, murni karena masalah moral (psikologis) dan bersifat patologis, atau gabungan

---

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> Aliah B. Purwakaniah Hasan, *Pengantar Psikologi Kesehatan Islami* (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), h. 485.

antara moral dan patologis. Ketika seseorang melakukan pelanggaran terhadap etika perilaku, atau ketika ia mendapatkan virus infeksi, atau ketika kolestrol dalam darahnya meningkat melebihi seharusnya, orang tersebut dinyatakan sakit. Untuk menyembuhkannya, harus diberikan pengobatan yang sesuai. Alquran dan Hadis telah mengajarkan banyak hal menangani penyakit, dan yang paling umum adalah Q.S. Yūnus/10:57.

Penyakit moral seringkali dianggap merupakan penyakit hati yang berbahaya dan dapat berpengaruh pada fisik seseorang. Orang munafik, orang kafir dan orang-orang jahat merupakan penderita penyakit moral yang sering disebut-sebut dalam Alquran, misalnya pada Q.S. al-Baqarah/2:10. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa penyakit dapat bersumber dari perilaku seseorang atau faktor intern, dan juga dari virus inveksi atau faktor ekstern. Dari segi medis memang tidak diungkap bahwa sumber penyakit dapat berasal dari perilaku seseorang, karena medis hanya berdasar pada hal eksperimen yang dapat diukur secara jelas dan yang dipentingkan adalah aspek fisik manusia. Berbeda dengan pandangan Alquran, dalam Alquran manusia tidak dilihat hanya pada aspek jasmaninya saja, tetapi juga ruhaninya. Manusia oleh Alquran adalah sebuah totalitas yang memiliki unsur jasmani dan ruhani yang saling mempengaruhi.

Selanjutnya, objek pengobatan secara langsung disebutkan pula oleh Alquran pada enam ayat, secara kronologis yaitu:

1. Q.S. al-Taubah/9: 14

وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ

2. Q.S. Yūnus/10: 57

وَشِفَاءٍ لِّمَا فِي الصُّدُورِ

3. Q.S. al-Nahl/16: 69

فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ

4. Q.S. al-Isrā'/17: 82

هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

5. Q.S. al-Syu'arā'/26: 80

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

6. Q.S. Fuṣṣilat/41:44

قُلْ هُوَ الَّذِيْنَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ

Dari keenam ayat tersebut, penunjukan atau sasaran yang dituju dapat diklasifikasi ke dalam dua kategori; pertama, objek yang bersifat khusus, dan kedua, objek bersifat umum.

Objek khusus adalah penunjukan ayat terhadap salah satu anggota badan yang disebut *al-Ṣudūr* (Q.S. al-Taūbah/9:14 dan Q.S. Yunūs/10: 57), Manusia beriman (Q.S. al-Isrā'/17: 82 dan Q.S. Fuṣṣilat/41:44), Ibrahim (Q.S. al-Syu'arā'/26: 80). Sedangkan objek umum adalah penunjukan ayat terhadap manusia secara keseluruhan tanpa kecuali (Q.S. al-Nahl/16: 69).

Adapun yang bertolak dari kata *al-bar'u*, maka objek pengobatannya adalah *al-akmah* (orang buta) dan *al-abraṣ* (penyakit sopak).

Masing-masing ayat di atas telah dijelaskan secara panjang lebar pada pembahasan sebelumnya. Selanjutnya, pembahasan hanya akan ditekankan pada term atau kata yang menunjuk pada objek pengobatan secara langsung dalam Alquran:

## 1. *Al-Ṣudūr*

Kata *al-ṣudūr* merupakan jamak dari kata *al-ṣadr*. Al-Asfahānī mengatakan bahwa *al-ṣadr* adalah sesuatu anggota badan. (الجارحة)<sup>160</sup> Dalam bentuk singular tersebut sebanyak sepuluh kali dalam Alquran.<sup>161</sup> Sementara bentuk pluralnya tersebut sebanyak tiga puluh empat kali.<sup>162</sup> Makna dasar kata *al-ṣadr* memiliki sejumlah makna yaitu: kembali, sumber, dan dada.<sup>163</sup> Kata itu juga berkonotasi kepada bagian paling tinggi dan utama dari sesuatu, seperti pada frase *ṣaddarahū fī al-majelis*, yang berarti mendudukkannya dibagian paling utama dan tertinggi dalam suatu majelis. Dari petunjuk leksikal ini, dapat dipahami bahwa *al-ṣadr* sebagai sesuatu yang penting dan menentukan kapasitas dan kualitas diri manusia, karena selalu menjadi rujukan.

Secara fisik, *al-ṣadr* diketahui sebagai satu organ tubuh, dan dalam kamus besar Bahasa Indonesia disebut sebagai bagian tubuh sebelah depan di antara perut dan leher serta rongga tubuh tempat jantung dan paru-paru.<sup>164</sup> Ini menunjukkan *al-ṣadr* adalah organ vital manusia.

Lebih jelasnya, ada beberapa sisi yang dapat dilihat pada term *al-ṣudūr* berdasarkan ayat Alquran:

1. *Al-ṣudūr* merupakan tempat yang mudah dipengaruhi baik oleh makhluk jin maupun manusia (Q.S. al-Nās/114: 5-6).

---

<sup>160</sup> Al-Rāgib al-Asfahānī, *op. cit.*, h. 279.

<sup>161</sup> Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *op. cit.*, h. 512.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> Abū al-Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariyā, *op. cit.*, h. 564

<sup>164</sup> Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1999), h. 201

Oleh karena itu, Nabi saw. sering membaca doa tertentu selepas shalat:

اللَّهُمَّ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ. اللَّهُمَّ  
مَصْرِفَ الْقُلُوبِ صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ  
165 (الترمذي)

Artinya:

Ya Allah, Dzat yang membolak-balikkan hati, teguhkanlah kami untuk tetap (mengikuti) agama-Mu. Ya Allah, Dzat yang membuat hati berpaling, kokohkanlah hati kami untuk senantiasa taat kepada-Mu. (Hadis riwayat Turmizi).

Lahirnya sebuah keinginan, kebutuhan, dan kecenderungan, pada dasarnya juga berawal dari suatu wadah yang disebut *al-ṣadr* atau *al-ṣudūr*. (Q.S. al-Mu'min/40:80). Segala yang bersifat rahasia atau privasi seseorang tersimpan didalamnya. Hal ini perlu disadari oleh setiap individu, karena segala aktivitas dalam *al-ṣadr* diketahui oleh Allah Swt. yang demikian ini dapat dipahami melalui frase *wa Allāhu 'alīmun biḥātī al-ṣudūr* (Allah mengetahui segala yang ada didalam hati). Frase semacam ini ditemukan dalam Alquran sebanyak 12 kali.<sup>166</sup>

Hubungan antara *qalb* dan *ṣadr* tertera pada Q.S. Āli Imrān/3:154. Di ayat tersebut dijelaskan tentang kekecewaan beberapa sahabat Nabi yang kalah dalam perang Uhud. Beberapa diantara

---

<sup>165</sup> Abū 'Īsa Muhammad bin Sūrah al-Tirmizī *op. cit.*, Juz III, h. 304.

<sup>166</sup> Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *op. cit.*, h. 512

mereka menganggap perang yang berakhir dengan kekalahan itu tidak sepatutnya mereka ikuti. Tapi Tuhan menjawab, bahwa soal perang itu urusan Tuhan, yang harus mereka lakukan hanyalah mengikuti perintah-Nya. Tuhan kemudian menambahkan bahwa keputusan untuk berperang itu adalah untuk menguji apa yang ada di dalam *ṣadr* orang-orang beriman dan membersihkan yang ada di dalam *qalb*.<sup>167</sup>

Kesan ayat ini memberikan informasi bahwa *ṣadr* merupakan tempat bergulatnya atau berkecamutnya perasaan manusia, termasuk rasa bimbang. Sedangkan *qalb* adalah yang memberi keputusan terhadap pasti atau tidak pastinya yang akan dilakukan.

2. *Al-ṣudūr* adalah tempat ketetapan akidah dan perasaan seperti marah dan benci, Q.S. Āli Imrān/3: 119. Akidah merupakan suatu keyakinan yang sangat mendasar dalam diri setiap orang. Benar atau tidaknya akidah seseorang, semuanya terekam dalam *al-ṣadr*. Allah mengetahui hal itu. Demikian halnya sikap marah dan benci yang kadangkala muncul dalam diri seseorang, semuanya itu terasa dalam *al-ṣadr*. Bahkan, orang yang emosi marahnya memuncak, sangat terasa debaran jantungnya (yang ada dalam dada) dengan detakan yang lebih cepat.

3. *Al-ṣudūr* adalah yang bisa berpaling seperti perihal dan sikap orang munafik, Q.S. Hūd/11: 5. Ayat ini berbicara tentang sikap orang-orang munafik yang menyembunyikan perasaan permusuhan dan kemunafikan mereka terhadap Nabi Muhammad saw. Jadi, dalam dada manusia ada sebuah titik tempat rasa permusuhan dan kemunafikan.

4. *Al-ṣudūr* adalah tempat *qalb* yang buta, Q.S. al-Hajj.22: 46. Ayat ini dengan jelas memberikan titik perbedaan antara *Al-ṣudūr* dengan *qalb*. *Al-qalb* ternyata bertempat dalam *Al-ṣudūr* dengan indikator pada huruf *fī* yang menunjukkan sebagai keterangan

---

<sup>167</sup> Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Wajīz ‘alā Hāmīsyī al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz IV (Damaskus: Dār al-Fikr, t.th.), h. 71

tempat. Ayat ini pula memberikan pemahaman bahwa *qalb* ketika tidak buta atau sakit, maka ia merupakan sebuah potensi kognitif yang sangat luar biasa, karena kemampuannya mengetahui dan memahami realitas di dunia. Bahkan dengan hati yang sehat, dapat menyingkap rahasia tuhan, *qalb salīm* (Q.S. al-Syu'arā'/26: 89).

5. *Al-ṣudūr* adalah tempat ayat-ayat Alquran terpatri, Q.S. al-Ankabūt/29: 49. Ayat ini memberikan pemahaman bahwa ayat-ayat Alquran akan terpelihara dalam dada dengan cara menghafal. Umat Islam atau kaum muslimin harus yakin bahwa Alquran adalah kitab suci yang dapat dihafal sehingga isinya atau ayatnya memungkinkan terekam dengan baik dan tersimpan dalam dada sehingga keaslian Alquran selalu terjaga.

6. *Al-ṣudūr* adalah tempat segala keinginan dan kebutuhan, Q.S. al-Mukmin/40:80. Perasaan dan kecenderungan terhadap kebutuhan hidup manusia lahir dari dalam dada.

7. *Al-ṣudūr* adalah tempat timbulnya perasaan keberatan, Q.S. al-Nisā/4: 90.

8. *Al-ṣudūr* adalah tempat timbulnya rasa dendam, Q.S. al-‘A’rāf/7:43 dan Q.S. al-Hijr/15:47.

9. *Al-ṣudūr* adalah tempat menyembunyikan rahasia sekaligus tempat menyatakan sesuatu, Q.S. al-Naml/27:74.

10. *Al-ṣudūr* adalah tempat rasa takut kepada selain Allah, Q.S. al-Hasyr/59:13.

Penjelasan Alquran di atas tentang *al-ṣudūr* sangat luas, dan melampaui penjelasannya secara fisik yang diketahui sebagai organ vital manusia. Penjelasannya lebih banyak berkaitan dengan sisi ruhani atau jiwa manusia, misalnya tentang perasaan, benci, marah, sesuatu yang sangat privat dan lain-lain. Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat dipahami penyebab mengapa *al-ṣudūr* menjadi objek pengobatan. *Al-ṣudūr* dalam berbagai karakteristiknya itu, menjadi sasaran pengobatan yang perlu perhatian karena memiliki peran penting dalam diri manusia. Wilayah *al-ṣudūr* dapat dipengaruhi oleh berbagai suasana yang

bisa mempengaruhi eksistensinya. Manusia dan jin adalah sosok makhluk yang mampu memasuki wilayah itu, dan memudahkan terjadi pembauran, ketiadaan atau kelemahan pertahanan di dalamnya berarti apapun dapat terjadi. Rapuhnya pertahanan berarti serangan penyakit pun mudah terjangkau, baik secara fisik maupun ruhani.

Dalam konteks lain, di satu sisi terdapat ayat yang menyebutkan bahwa dalam dada manusia ada satu entitas yang mudah terkena penyakit, yang dikenal dengan istilah *qalb*. Sementara pada sisi yang lain, fungsi *qalb* adalah sebagai alat untuk memahami realitas dan nilai seperti yang disebutkan dalam Q.S al-Hajj/22: 46.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ  
يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي  
فِي الصُّدُورِ (46)

Terjemahnya:

Maka tidak pernahkah mereka berjalan di bumi, sehingga hati (akal) mereka dapat memahami, telinga mereka dapat mendengar? Sebenarnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada.<sup>168</sup>

Dapat dibayangkan betapa bahayanya bilamana *qalb* yang memiliki potensi luar biasa terkena penyakit, dan sudah pasti akan berimbas pada sisi kemanusiaan lainnya, termasuk aspek kognitif dan afektif manusia. Jelasnya, bahwa *qalb* ini terletak dalam dada

---

<sup>168</sup>Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 6, h. 420.

atau *al-ṣadr*, yang gampang terkena penyakit. Demikian informasi ayat yang tersebut sebelumnya.

Secara medis, dalam dada manusia terdapat beberapa organ fisik yang sangat vital seperti jantung, paru-paru dan hati serta mudah terserang gangguan kesehatan. Semuanya secara medis mudah terkena penyakit. Keseluruhannya juga merupakan pemicu tertinggi angka kematian seseorang. Sehubungan dengan itu, di era sekarang, ada sejumlah cendekiawan sekaligus peneliti yang mencoba memberikan titik temu bahwa *qalb* sesungguhnya adalah termasuk jantung. Karya tulis ilmiah yang mengupas mengenai *qalb* dan jantung dalam Alquran memang sangat langka, tapi perlu mendapatkan apresiasi dan sambutan baik. Salah satunya adalah yang telah ditulis oleh Marios dkk. paper ini diberi judul “*The Heart and Cardiovascular System in the Qur’an and Hadis*” (Jantung dan Sistem Jantung dalam Alquran), dalam tulisannya disebutkan bahwa *qalb* itu sesungguhnya adalah jantung yang bahasa inggerisnya “heart” bukan hati dalam makna “lever”.<sup>169</sup> Jantung merupakan bagian tubuh yang menjadi pusat peredaran darah letaknya di dalam rongga dada sebelah atas, sementara paru-paru merupakan organ tubuh berupa sepasang kantung berbentuk bulat torak yang terdapat dalam dada dengan, berfungsi sebagai alat pernapasan (untuk membersihkan darah dengan oksigen yang diisap dari udara. sedangkan hati adalah organ tubuh yang berwarna kemerah-merahan, gunanya untuk mengambil sari makanan di dalam darah dan menghasilkan empedu.

---

<sup>169</sup>Pemaknaan ini telah ditulis pula oleh Marios Loukas, professor dari St. George University, pakar di bidang teknik anatomi pembedahan, ortesiogenesis serta riset di bidang jantung. Ia telah menulis sebanyak 280 karya tulis ilmiah kedokteran di bidang jantung termasuk tema khusus mengenai pembahasan jantung menurut Alquran dan Hadis. Lihat Anne Ahira, [http://Anne Ahira.com](http://AnneAhira.com) contem team. Di akses pada tanggal 14 April 2011.

Pemaknaan *qalb* sebagai jantung telah dibuktikan pula melalui eksperimen seorang hâfiz sekaligus ilmuwan lain, yaitu Abdul Da'em al-Kaheel. Dalam sebuah studi yang dikemukakan oleh Abdul Da'em al-Kaheel, dipaparkan terhadap visi baru mengenai jantung (*al-qalb*), menurutnya bertahun-tahun ilmuwan mempelajari jantung dari sisi fisiologi dan mereka menganggapnya hanya sebagai mesin pompa darah. Mulai abad 21, perkembangan pesat di bidang pencangkokan jantung dan pembedahan jantung buatan, para peneliti mulai menyadari adanya fenomena aneh dan samar yang terjadi pada psikologis pasien setelah pencangkokan jantung.<sup>170</sup>

Prof Gary Schwartz, spesialis kejiwaan di Universitas Arizona dan Prof Linda Russek yakin kalau jantung memiliki kekuatan khusus yang membuatnya dapat menyimpan dan mengolah informasi. Oleh karena itu, memori tidak saja ada di otak tetapi juga di jantung. Prof Gary melakukan penelitian yang melibatkan lebih dari 300 pasien yang melakukan operasi pencangkokan jantung. Dia menemukan kalau semua pasien itu mengalami berbagai perubahan psikologis setelah operasi.<sup>171</sup>

Temuan menarik Gary lagi adalah bahwa pada semua yang mengganti jantungnya dengan jantung buatan, mereka telah kehilangan perasaan dan kemampuan untuk mencintai.<sup>172</sup> Sementara dalam Alquran terdapat beberapa ayat yang mengungkap tentang *al-qalb* yang mampu mengolah informasi bahkan menyimpannya, sekaligus bisa merasa, selama ini selalu diartikan dengan “hati”.<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> Abdul Da'em al-Kaheel, “Al-Qalb dan jantung”, [www.Kahel17.com/eng](http://www.Kahel17.com/eng). Di akses pada Tanggal 20 April 2011.

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> Lihat Q.S. al-Hajj/22:46

Al-Kaheel yang juga mengutip Koran Washington Post mengatakan bahwa dalam laporan Koran tersebut tertulis bahwa Peter Houghton telah melakukan operasi pencangkokan jantung buatan, dan ia berkata” perasaanku telah berubah, saya tidak tahu lagi apa yang saya benci dan apa yang saya cintai. Bahkan saya tidak punya rasa apapun kepada cucu-cucu saya.”<sup>174</sup>

Dr. J. Adrew Armour memastikan adanya sebuah otak yang sangat rumit dalam jantung. Menurutnya, dalam jantung manusia terdapat lebih 40.000 neuron yang bekerja dengan presisi yang sangat tinggi untuk mengendalikan detak jantung, produksi hormone, dan penyimpanan informasi.<sup>175</sup>

Dr. Paul Pearsall berkata: “jantung dapat merasa dan mengingat dan ia mengirimkan getaran untuk berkomunikasi, ia juga membantu dalam pengaturan imunitas tubuh”. Bahkan Paul mengatakan bahwa manusia dengan spontan biasanya meletakkan tangan di dadanya tatkala ia cemas atau gembira.<sup>176</sup>

Keseluruhan pendapat ilmuwan di atas dengan jelas memberikan benang merah tentang eksistensi jantung yang mirip dengan ungkapan Alquran mengenai *al-qalb*. Salah satu ayat yang paling tepat mengenai hal ini adalah Q.S. al-Hajj/22: 46

Alquran memang tidak menyebutkan sedetail-detailnya organ tersebut. Namun term *qalb* ada yang memahaminya dalam sejumlah makna yaitu hati, akal dan jantung. Bahkan kebanyakan ulama (umumnya ulama klasik) mempersepsikan *qalb* bukan dalam makna entitas fisik akan tetapi dalam makna entitas rohani. Quraish Shihab termasuk mufasir yang mendukung hal ini, berdasarkan

---

<sup>174</sup> Lihat, [www. Kahel17.com/eng](http://www.Kahel17.com/eng). Tanggal 20 April 2011

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> Paul Pearsall, Gary Schwartz, *Organ Transplants and Celluler Memories*, Nexus Magazine, April – May 2005

uraiannya dalam menafsirkan frase *fi qulūbihm marād* (dalam hati mereka ada penyakit) yang tersebut kurang lebih sebelas kali dalam Alquran.

“Dari sini Alquran memperkenalkan adanya penyakit-penyakit yang menimpa hati dan yang menimpa akal. Penyakit akal yang disebabkan bentuk berlebihan adalah semacam kelicikan, sedangkan yang bentuknya karena kekurangan adalah ketidaktahuan akibat kurang pendidikan. .... penyakit kejiwaan pun beraneka ragam dan bertingkat-tingkat. Sikap angkuh, benci, dendam, fanatisme, loba, dan kikir yang antara lain disebabkan karena bentuk berlebihan seseorang. Sedangkan rasa takut, cemas, pesimisme, rendah diri dan lain-lain adalah karena kekurangannya..”<sup>177</sup>

Secara bahasa, *qalb* memang berarti bolak-balik. Makna dasar inilah sekaligus menjadi karakter dari *qalb*. Sama halnya dengan aktivitas jantung yang terus menerus tanpa henti memompa darah dengan cara bolak-balik.

Ada beberapa potensi (kemungkinan, kemampuan) *qalb* yang dijelaskan oleh al-Qur'an, yaitu sebagai berikut:

1. *Qalb* dapat berpaling (dari kebenaran), seperti pada Q.S. al-Taubah/9: 117.
2. *Qalb* dapat merasa kecewa dan kesal (Q.S. al-Zumar/39: 45)
3. *Qalb* secara sengaja memutuskan untuk melakukan sesuatu (Q.S. al-Ahzāb/ 33:5 dan al-Baqarah/2: 225)
4. *Qalb* dapat berprasangka buruk (Q.S. al-Fath/48: 12)
5. *Qalb* dapat menolak sesuatu (Q.S. al-Taubah/9: 8)

---

<sup>177</sup> Quraish Shihab, *Wawasan Alquran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), h. 56.

6. *Qalb* dapat mengingkari (Q.S. al-Nahl/16: 22)
7. *Qalb* dapat diuji (Q.S. al-Hujurāt/49: 3)
8. *Qalb* dapat ditundukkan (Q.S. al-Hajj/22: 54)
9. *Qalb* dapat diperluas dan dipersempit (Q.S. al-An'ām/6: 125)
10. *Qalb* bahkan dapat ditutup rapat/dikunci mati (Q.S. al-Baqarah/2: 7).

Selain itu, *qalb* juga mempunyai fungsi untuk mengetahui (mengetahui) Pencipta-Nya, mencintai, meng-Esakan dan hanya beribadah kepada-Nya. Hati pula yang membuat seseorang merasa senang mendekatkan diri kepada Allah, ridha, tawakkal, selalu mengingat-Nya, dan tidak suka atau benci terhadap kemaksiatan, sedih dan menyesal ketika berdosa dan tidak melaksanakan perintah Allah dengan sebaik-baiknya.

Selain mempunyai potensi tersebut, *qalb* juga ibarat wadah yang di dalamnya terkandung banyak kualitas dan muatan-muatan yang memperkuat potensi tersebut. Alquran menyebutkan bahwa di dalam *qalb* terkandung kualitas dan muatan-muatan sebagai berikut:

1. Penyakit (Q.S. al-Baqarah/2: 10 dan al-Ahżāb/33: 32). Penyakit hati dalam dua ayat ini masing-masing menunjukkan penyakit lemah keyakinan dan penyakit "kenakalan".
2. Perasaan takut (Q.S. Āli Imrān/3: 151)
3. Getaran (Q.S. al-Anfāl/8: 2)
4. Kedamaian (*sakīnah*) (Q.S. al-Fath/48: 4)
5. Keberanian (Q.S. Āli Imrān/3: 126)
6. Cinta dan kasih sayang (Q.S. al-Hadīd/57: 27)
7. Kebajikan (Q.S. al-Anfāl/8: 70)
8. Iman (Q.S. al-Hujurāt/49: 7, 14)

9. Kedengkian atau iri hati (Q.S. al-Hasyr/59: 10)
10. Kufur (Q.S. al-Baqarah/2: 93)
11. Kesesatan (Q.S. Āli Imrān/3: 7)
12. Penyesalan (Q.S. Āli Imrān/3: 156)
13. Panas hati (Q.S. al-Taubah/9: 15)
14. Keraguan (Q.S. al-Taubah/9: 45)
15. Kemunafikan (Q.S. al-Taubah/9: 77)
16. Kesombongan (Q.S. al-Fath/48: 26)

Berdasarkan muatan dan kualitas hati manusia tersebut, dapat ditegaskan bahwa *qalb* itu memang cenderung tidak stabil, berubah-ubah, terkadang didominasi oleh "niat baik", dan terkadang didominasi "niat jahat". Yang membuat hati manusia selalu berubah adalah setan yang selalu menggoda dan membujuk rayu manusia (Q.S. al-Nās/114: 4-5) agar mau mengikuti jalan kesesatan dan kehinaan. Oleh karena itu, Islam memerintahkan umatnya agar selalu membaca *ta'awwuz* dan *basmalah* ketika hendak memulai sesuatu yang baik.

Pada sisi lain, ketika *qalb* dimaknai jantung sebagaimana jantung yang dipahami secara biologis dan medis, maka hal ini tidak dapat salahkan, karena eksistensi dan fungsi jantung sangat sejalan dengan informasi hadis yang tersebut sebelumnya. Hadis mengilustrasikan *qalb* sebagai sebuah *mudḡah* (organ) yang menentukan baik tidaknya fisik manusia. Bilamana organ tersebut sehat atau baik, maka organ lainnya pun akan menjadi baik atau sehat, begitu pula sebaliknya. Dari uraian di atas, tatkala *qalb* dapat bermakna jantung, maka memungkinkan diterima bahwa jantung memang dapat merasakan atau memiliki daya-daya dan rasa sadar seperti yang digambarkan Alquran pada kata *qalb*. Sejalan dengan itu, al-Gazali juga mendukung bahwa *al-qalb* dalam arti fisik adalah jantung. Berdasarkan definisi yang dipaparkan, yaitu *qalb*

secara materi adalah seonggok daging yang memancar dan terletak di dada sebelah kiri. Ia adalah daging khusus dan di dalamnya terdapat rongga. Dalam rongga itu ada darah hitam yang merupakan tempat bersemayamnya ruh.<sup>178</sup>

## 2. Orang Beriman dan Manusia Lainnya

Ada empat ayat secara jelas menyebutkan kekhususan orang mukmin sebagai objek yang disembuhkan, yakni Q.S. al-Taūbah/9: 14, Q.S. Yunus/10:75, Q.S. al-Isrā'/17: 82, dan Q.S. Fussilat/41: 44. Bahkan, ayat terakhir ini menyebutkan bahwa bagi orang mukmin, Alquran bukan saja jadi penyembuh tetapi sebagai *hudan*. Spesifikasi orang mukmin sebagai objek pengobatan, tidak menjadikan manusia lainnya tertutup mendapatkan pengobatan. Hal ini tersirat pada kandungan makna pada Q.S. Yunus/10:75 yang bersifat umum terhadap semua orang. Namun kuantitas ayat yang mengkhususkan pada orang mukmin jauh lebih banyak dari pada yang lainnya.

Ketika orang mukmin disebut secara khusus, maka spesifikasinya ini menunjukkan sebuah keistimewaan yang dimiliki oleh orang mukmin. Orang mukmin dapat diidentifikasi melalui beberapa indikator yang disebutkan oleh Alquran sendiri. Di antaranya yang terdapat dalam Q.S al-Mukminūn/23: 1-11.

قد أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (1) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (2) وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (3) وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ (4) وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (5) إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ

---

<sup>178</sup>Muhammad Izzuddin Taufiq, *al-Ta'sil al-Islāmīy li al-dirāsāt al-Nafsiyyah* diterjemahkan oleh Sari Narulita dkk. dengan judul *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), h. 639.

أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (6) فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ  
 الْعَادُونَ (7) وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (8) وَالَّذِينَ هُمْ  
 عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (9) أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ (10) الَّذِينَ يَرِثُونَ  
 الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (11)

Terjemahnya:

(1) Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman.  
 (2) yaitu orang-orang yang khusyu' dalam shalatnya (3) dan  
 orang-orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan  
 perkataan) yang tiada berguna, (4) dan orang-orang yang  
 menunaikan zakat, (5) dan orang-orang yang menjaga  
 kemaluannya, (6) kecuali terhadap istri-istri mereka atau  
 budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka  
 dalam hal ini tiada tercela, (7) barangsiapa mencari yang di  
 balik itu, maka mereka itulah orang-orang yang melampaui  
 batas, (8) dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat  
 dan janjinya, (9) dan orang-orang yang memelihara  
 sembahyangnya, (10) mereka itulah yang akan mewarisi,  
 (11) yakni yang akan mewarisi surga Firdaus. Mereka kekal  
 didalamnya.<sup>179</sup>

Islam memandang bahwa dalam mengatasi keresahan,  
 manusia seharusnya menjadikan Allah sebagai tempat  
 pengharapan. Keimanan kepada-Nya merupakan dasar dari segala  
 sesuatu (Q.S. Al-Nahl/16: 53, Q.S. al-An'am/6: 17). Iman kepada

---

<sup>179</sup> Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 6, h. 470.

Allah merupakan hal utama dan berperan efektif dalam memberikan ketenangan dan kedamaian, tak terkecuali dalam kaitannya dengan kesehatan manusia. Kedamaian, ketenangan, bahkan kebahagiaan dapat dicapai melalui kepercayaan kepada Allah, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Ra'd/13: 28-29:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ  
الْقُلُوبُ (28) الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ  
مَآبٍ (29)

Terjemahnya:

(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Dan ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram. Orang-orang yang beriman dan beramal saleh, bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik.<sup>180</sup>

Sebuah penelitian ilmiah menunjukkan bahwa kepercayaan kepada Allah merupakan faktor yang berperan dalam proses kesembuhan suatu penyakit. Penyakit yang menjangkiti seseorang dapat disembuhkan dengan keimanan kepada Allah. Dalam ilmu psikologi dikenal dengan nama *faith-based healing*.<sup>181</sup>

Sistem pengobatan sufi tergolong pengobatan yang lebih awal menempatkan keimanan kepada Allah sebagai syarat mutlak

---

<sup>180</sup>Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 5, h. 103.

<sup>181</sup> Aliah B. Purwakaniah Hasan, *Pengantar Psikologi Kesehatan Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), h.124.

harus ada pada diri pasien. Keimanannya kepada Allah tercermin pada konsep penyembuhannya yang berakar dari ajaran Islam, bahwa yang menyembuhkan penyakit adalah Allah swt. Oleh karena itu bagi pengobatan sufi, tidak mendetail menjelaskan sebab-sebab timbulnya penyakit misalnya yang diakibatkan oleh virus dan kuman seperti yang ada pada sistem pengobatan modern. Teknik penyembuhannya biasanya dilakukan secara langsung dengan memohon kepada sang Maha Penyembuh melalui bacaan-bacaan tertentu atau doa.

Walaupun dasar pengobatan dalam ajaran Islam ini adalah keimanan kepada Allah, namun dalam tataran paktis, Nabi Muhammad saw. tetap memberi ruang gerak kepada umatnya yang sakit untuk berusaha mencari sarana pengobatan, selama itu bernilai guna pada diri pasien dan tidak mengandung unsur syirik.

Penyakit bagi orang mukmin tergolong salah satu materi ujian Allah yang akan selalu menyertai perjalanan manusia sepanjang hidupnya, sekalipun manusia secara fitrah adalah manusia yang sehat ruhani dan jasmaninya sebagaimana yang disinyalir oleh Muhammad Husain al-Ṭabātabā'ī.<sup>182</sup> Bahkan penyakit atau kesulitan yang menimpa manusia harus diyakini sebagai pencuci dosa yang telah dilakukannya. Mereka yang mendapatkan penyakit seharusnya tidak merasa rendah diri dan menganggap dirinya hina, karena dengan penyakitnya itu, dosa-dosa yang dilakukannya menjadi terhapus. Sabda Nabi saw yang diriwayatkan Imam Bukhari dan Muslim:

عَنْ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ دَخَلْتُ  
عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُوعَكُ وَعَگًا شَدِيدًا

---

<sup>182</sup>Muhammad Husain al-Ṭabātabā'ī, *op.cit.*, Juz VII, h. 82

فَمَسِسْتُهُ بِيَدِي فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ لَتَوَعَكُ وَعَكًا شَدِيدًا  
 فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجَلَ إِيَّيْ أُوْعَكَ كَمَا  
 يُوْعَكَ رَجُلَانِ مِنْكُمْ فَقُلْتُ ذَلِكَ أَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ  
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجَلَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
 وَسَلَّمَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَدَى مَرَضٍ فَمَا سِوَاهُ إِلَّا حَطَّ اللَّهُ لَهُ  
 سَيِّئَاتِهِ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا (رواه البخاري و مسلم)

183

Artinya:

Dari al-Hāris bin suwaid, ‘Abdullah bin Mas’ud berkata: Saya menemui Rasulullah saw. dalam keadaan demam tinggi, lalu aku menyentuhnya, aku berkata wahai Rasulullah sesungguhnya tubuhmu panas sekali. Rasulullah saw bersabda: Tiada seorang muslim ditimpa rasa sakit, maka tiada yang lain baginya kecuali Allah menggugurkan segala kesalahannya sebagaimana pohon menggugurkan daunnya. (Hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim).

Setiap individu dalam meresponi penyakit, menampilkan respon yang berbeda-beda. Penyakit yang kelihatan serius bisa

---

<sup>183</sup> Abū Abdullah Muhammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *op.cit.*, Juz IV, h. 2323. Lihat juga pada Imām Abū Husain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairi al-Naisabūrī, *op. cit.*, Juz II, h. 443.

mempengaruhi semua aspek dalam kehidupan. Orang sakit bisa mengalami kehilangan berbagai hal dalam hidupnya, bahkan secara kejiwaan penyakit dapat mempengaruhi citra diri seseorang. Orang yang sakit kehilangan integritas tubuhnya, tubuh sulit digerakkan. Penyakit dapat membuat seseorang terpaksa menghentikan pekerjaannya. Bahkan, penyakit dapat mengancam fungsi kognitif, mereka yang sakit mengalami kesulitan, kerusakan atau gangguan dalam berpikir. Penyakit dapat mengancam masa depan, misalnya diagnosis penyakit terminal membuat seseorang merasa kehidupannya akan segera terputus. Penyakit dapat menimbulkan ketegangan pada hubungan dekat dengan orang yang dicintai, mereka yang sakit sering kali harus dirawat di rumah sakit yang membatasi hubungan dengan orang lain.

Sebagai orang mukmin, Islam mengajarkannya untuk selalu bersabar menghadapi penyakit. Hal ini dengan sangat jelas terlihat dari riwayat Nabi Ayyub a.s. yang mengalami penyakit selama tujuh tahun. (Q.S. al-Anbiyā'/21:83-85). Nabi Ayyub a.s. tidak hanya menderita penyakit, namun juga kehilangan dukungan sosial keluarga dan istrinya ikut meninggalkannya. Berkat kesabarannya dan tetap beriman kepada Allah serta tidak luput berkomunikasi dengan yang Maha Penyembuh lewat doanya, ia sembuh dari penyakitnya dan bangkit kembali mencapai tingkat kehidupan yang lebih berkualitas.

Sejalan dengan itu, Alquran menganggap orang yang sabar memiliki kedudukan yang lebih dekat dengan Tuhan (Q.S. al-Baqarah/2: 153 dan Q.S. Āli Imrān/3: 146). Cinta Allah digapai oleh orang yang menampakkan ketabahan dan kesungguhan dalam menghadapi cobaan berat karena Allah.

Alquran mengajarkan agar setiap orang mengusahakan predikat sabar dan menuntut usaha untuk sampai pada predikat tersebut. Tetapi pada sisi lain, Alquran mengingatkan bahwa kesabaran itu hanya akan tercapai dengan pertolongan Allah (Q.S.

al-Nahl/16: 127). Usaha manusia semata tidaklah menjamin untuk sampai pada derajat itu. Dengan demikian pencapaian derajat sabar merupakan perpaduan antara usaha manusia dengan anugrah Tuhan. Dalam mengupayakan kesabaran itu setiap orang harus merasa memiliki ketergantungan pada bantuan Tuhan atau selalu dalam posisi mukmin.

Sangat menarik untuk dianalisis ayat yang terdapat pada Q.S. al-Isrā'/17: 82. Menariknya, karena dalam ayat tersebut dengan jelas dikatakan bahwa Alquran akan menjadi *syifā'* bagi orang mukmin sedangkan orang zalim justru akan merugi. Kesan ayat ini tentu berbeda dengan yang terdapat pada Q.S. Fuṣṣilat/41: 44. Ayat ini, dengan jelas mempersandingkan antara orang mukmin dengan orang yang tidak beriman. Perhatikan kedua ayat berikut ini:

وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ  
إِلَّا خَسَارًا

Terjemahnya:

Dan Kami turunkan dari Alquran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Alquran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian.<sup>184</sup>

قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ  
وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ

---

<sup>184</sup> Departemen Agama RI., Jilid 5, *op. cit.*, h. 524

Terjemahnya:

Katakanlah:”Alquran itu adalah petunjuk dan penawar bagi orang-orang yang beriman. Dan orang-orang yang tidak beriman pada telinga mereka ada sumbatan, sedang Alquran itu suatu kegelapan bagi mereka. Mereka itu adalah seperti orang-orang yang dipanggil dari tempat yang jauh.<sup>185</sup>

Alquran sebagai obat dan rahmat hanya berlaku bagi orang mukmin. Al-Zamakhsharī dalam mengomentari ayat tersebut menjelaskan bahwa term *al-zālimūn* pada dasarnya bermakna *al-kāfirūn*.<sup>186</sup> Al-Qusyairī menafsirkannya kepada mereka yang tidak mau mendengarkan kebenaran Alquran.<sup>187</sup> Bagi orang yang menolak dan mengingkari Alquran, dalam frasa selanjutnya pun ditegaskan: *Walā yazīd al-zāli-mīna illā khasārā* (dan Alquran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian). Al-Nasafī menafsirkan *al-zālimīn* sebagai *al-kāfirīn* dan *khasār* sebagai *ḍalāl*.<sup>188</sup> Sedangkan menurut Ibnu Jarīr al-Ṭabarī *khasār* bermakna *ihlāk* (kebinasaan).<sup>189</sup> Menurutny, hal itu disebabkan setiap kali ayat Alquran turun yang berisi perintah atau larangan terhadap sesuatu, mereka mengingkarinya, tidak mengerjakan perintah-Nya dan tidak meninggalkan larangan-Nya.

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, Jilid 8, h. 629

<sup>186</sup> Abū al-Qāsīm Mahmūd bin ‘Amr bin Ahmad al-Zamakhsharī, *al-Kasasyāf*, Juz III ( t.tp: Maktabah al-‘Aikan, t.th), h. 547

<sup>187</sup> Al-Qusyairī, *Tafsīr al-Qusyairī*, Juz VII (t.tp: Mauqi’ al-Tafāsīr, t.th.), h. 153.

<sup>188</sup> Abdullah bin Ahmad bin Mahmūd Hāfiẓ al-Din Abū al-Barakat al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl wa Haqā’iq al-Ta’wīl*, Juz II (t.tp: Mauqi’ al-Tafāsīr, t.th.), h. 215

<sup>189</sup> Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Juz 17 (t.t.: Mu’assasah al-Risālah, 2000), h. 539

Maka itu menambah kerugian bagi mereka yang sebelumnya sudah merugi, menambah kekufuran dengan kekufuran.

### 3. Ibrahim

Ayat lain yang berkomentar tentang objek *syifā'* adalah Q.S. al-Syu'arā'/26: 80:

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

Terjemahnya:

Dan apabila aku sakit, Dialah Yang menyembuhkan aku.<sup>190</sup>

Ayat ini merupakan rangkaian dari ayat yang mengisahkan tentang Ibrahim dengan bapaknya serta kaumnya yang berawal dari ayat 69 yang berbunyi: *وَإِذْ نَبَأُ عَلَيْهِمُ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ* (Dan bacakanlah kepada mereka kisah Ibrahim). Rangkaian ayat ini kelihatan sangat dialogis. Materi ayatnya memperbincangkan mengenai siapa yang berhak disembah dan bagaimana gambaran yang berhak disembah, hingga sampai pada penjelasan tentang siapa yang dimaksud Tuhan semesta alam. Berdasarkan alur ayat 78 sampai ayat 82, dapat dipahami bahwa yang dimaksud Tuhan semesta alam adalah pertama, Tuhan yang menciptakan manusia lalu memberinya petunjuk. Kedua, Tuhan yang dapat memberi makan dan minuman kepada manusia. Ketiga, Tuhan yang memberi kesembuhan apabila manusia sakit. Keempat, Tuhan yang mematikan dan menghidupkan kembali manusia. Kelima, adalah Tuhan yang bisa memberi pengampunan kepada manusia.<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 7, h. 579.

<sup>191</sup> Muhammad al-Rāzī Fakh al-Dīn ibnu al-‘Allāmah Diyā’u al-dīn ‘Umar, *op. cit.*, Juz XXIV, h. 143.

Secara lafziyah, kata ‘*marīḍtu*’ pada ayat tersebut dilafazkan dengan menggunakan *ḍamīr mutakallim* yang menunjuk kepada Ibrahim, akan tetapi sesungguhnya hal tersebut mewakili umat manusia pada umumnya.<sup>192</sup> Artinya, penyakit secara umum, baik yang terkena pada Ibrahim maupun yang terkena pada manusia lainnya, hanya bisa disembuhkan oleh Allah swt.

Terkhusus pada lafaz ‘*marīḍtu*’, Al-zamakhsyarī menjelaskan sebagaimana yang dikutip oleh al-Alūsī pula, bahwa penggunaan kata ‘*marīḍtu*’ pada ayat tersebut (bukan kata ‘*amraḍanī*’) karena hal tersebut memberi indikasi kalau faktor penyebab sakitnya manusia lebih banyak disebabkan oleh manusia sendiri misalnya karena pola makan dan minumannya serta dengan yang lainnya, termasuk karena dosa yang dilakukan.<sup>193</sup> Sekalipun diyakini dan dipahami bahwa segala sesuatunya, termasuk sakit dan sehatnya manusia terjadi karena kehendak Allah. Oleh kebanyakan ulama, fenomena ayat seperti ini disebut sebagai *ḥusnu al-adab fī al-ibārah* atau *ta’addub ma’ allāh*.<sup>194</sup>

Sejalan dengan pendapat di atas, imam al-Rāzī juga turut memberikan pandangan bahwa penyebab sakitnya umat manusia lebih banyak karena ulah mereka sendiri. Ketidakseimbangan

---

<sup>192</sup> Abū Muhammad ‘Abd al-Haq bin Gālib bin Abd al-Rahmān bin Tamām bin ‘Atiyah al-Mahāribī, *al-Muḥarriru al-Wajīz*, Juz V. <http://www.altafsir.com>, h. 137.

<sup>193</sup> Abū al-Qāsim Mahmūd bin ‘Amr bin Ahmad al-Zamakhsyarī, Juz V, *op. cit.*, h. 19. lihat juga, Syihābuddīn Mahmūd bin Abdullah al-Husainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab’ al-Masānī*, Juz 14. <http://www.altafsir.com>, h. 251.

<sup>194</sup> Ibnu ‘Āsyūr, *op. cit.*, Juz 10, h. 177. Lihat juga al-Khāzin, Abū al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Ibrāhīm bin ‘Umar al-Syaihī, *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Tanzīl.*, Juz 5 ( t.tp: Mauqi’ al-Tafasir, t.th.), h. 52

tubuhnya sangat tergantung pada apa yang telah dilakukan dalam hidupnya atau yang biasa disebut dengan *life style*.<sup>195</sup>

Keterangan al-Zamakhsharī dan al-Rāzī di atas tampaknya diikuti pula banyak orang, salah satu di antara praktisi pengobatan di Indonesia yang berpendapat demikian adalah ustaz Danu yang membawakan acara bengkel hati di TPI. Menurutnya, bahwa pada dasarnya sumber penyakit datangnya dari diri setiap orang, bukan berasal dari virus, kuman bakteri, nyamuk, mutasi sel dan sebagainya. Virus, kuman, bakteri yang merajalela di dalam tubuh ketika sakit bukanlah sebab melainkan hanya akibat.<sup>196</sup>

Danu menganggap sumber penyakit adalah akibat dari perbuatan seseorang melalui tingkah laku sehari-hari yang kurang terpuji dihadapan Allah swt. Akumulasi dosa yang ada menjadi pemicu turunnya musibah berupa penyakit sebagai pengingat bagi manusia agar segera kembali ke jalan Tuhan.<sup>197</sup>

Pendapat tersebut mengacu pada Q.S. al-Syūrā/42:30-31:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ  
(30) وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَاٍ  
وَلَا نَصِيرٍ (31)

---

<sup>195</sup>Abū Abdillāh Muhammad bin ‘Amr bin al-Hasan bin al-Husain al-Taimī al-Rāzī, *op. cit.*, Juz 11, h. 484

<sup>196</sup><http://kesehatan.kompasiana.com/medis/2010/07/01/sumber-penyakit-menurut-sains-dan-al-quran/>. Diakses pada tanggal 28 Desember 2011.

<sup>197</sup>*Ibid.*

Terjemahnya:

Dan musibah apa pun yang menimpa kamu maka adalah disebabkan oleh perbuatan tanganmu sendiri, dan Allah memaafkan sebagian besar dari kesalahan-kesalahanmu. Dan kamu tidak dapat melepaskan diri (dari siksaan Allah) di muka bumi, dan kamu tidak memperoleh seorang pelindung dan tidak pula penolong selain Allah.<sup>198</sup>

Istilah “pelindung” dan “penolong” selain Allah di atas dipahami bahwa kalau seseorang mau sembuh dari penyakit maka harus kembali kepada pelindung dan penolong manusia yang sesungguhnya yaitu Allah swt. Pada ayat lain juga ditegaskan, “Barangsiapa mengerjakan dosa, maka sesungguhnya ia mengerjakannya untuk (kemudharatan) dirinya sendiri, Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana (Q.S. al-Nisā’/4:111).

Bila merujuk kepada teori ilmu kesehatan kontemporer, sumber penyakit berasal dari empat macam yakni; toksid (racun) yang tertimbun dalam tubuh, ketidakseimbangan suhu badan, ketidakseimbangan angin, dan ketidakseimbangan pikiran. Asal mula adanya racun dalam tubuh manusia bersumber dari bahan-bahan kimia yang berlebihan yang pernah dikonsumsi yang bercampur dalam makanan atau minuman seperti pewarna, bahan pengawet, dan lainnya yang tidak diperlukan oleh tubuh, sedangkan ketidakseimbangan suhu badan disebabkan sistem urin yang bermasalah, demikian halnya ketidakseimbangan angin menyebabkan masalah didalam usus besar dan matinya bakteri positif serta kekurangan enzim tubuh, sementara ketidakseimbangan pikiran (stress) menyebabkan tubuh

---

<sup>198</sup> Departemen Agama RI., *op. cit.*, Jilid 9, h. 54.

mengeluarkan hormone steroid yang melemahkan sistem imunitas.<sup>199</sup>

Pendapat pakar lainnya menyebutkan penyakit bukan bersumber dari kuman, virus atau lainnya, tetapi lebih disebabkan dari kelemahan sistem daya tahan tubuh manusia (sistem imunitas) manusia itu sendiri.<sup>200</sup>

Dengan demikian, Q.S. al-Syu'arā'/26:80, walaupun hanya dipersonifikasikan melalui Nabi Ibrahim a.s., namun tetap menjadi informasi teologis dan berlaku bagi manusia secara keseluruhan agar menyadari tentang adanya *Rab al-'ālamīn* (pemelihara alam) yang mengatur sistem yang berjalan di dunia, tak terkecuali sakit dan sehatnya manusia. Pada sisi lain, ayat tersebut juga menjadi informasi penting bahwa penyakit lebih banyak dipicu oleh ulah manusia sendiri, misalnya pola hidup dan pola makan yang tidak diatur secara baik.

---

<sup>199</sup>Artikel “Sumber Penyakit Menurut Sains dan Alquran”  
<http://kesehatan.kompasiana.com/medis/2010/07/01.28> Desember 2011.

<sup>200</sup> *Ibid.*





### **BAB 3**

## **EKSISTENSI PENGOBATAN DALAM AL-QUR'AN**

Dalam bab ini, wujud pengobatan dalam Alquran menjadi titik fokus yang akan dielaborasi. Upaya mendudukan Alquran sebagai kitab suci yang mengandung konsep pengobatan merupakan sebuah terobosan yang bersifat eksploratif yang tetap mengedepankan nilai-nilai dan rambu-rambu dalam sebuah usaha penafsiran.

Konsepsi Alquran tentang pengobatan adalah mencakup ayat-ayat Alquran secara keseluruhan, dan sudah menjadi pendapat umum dikalangan ulama tafsir. Alquran memiliki sifat dan multi fungsi dan telah dilegitimasi oleh Allah sendiri. Lebih awal telah dikatakan bahwa Alquran pada dasarnya adalah kitab hidayah,

sebagai kitab yang penuh berkah, mulia tanpa cacad dan kekeliruan sedikitpun.<sup>1</sup> Bahkan tampak sangat reformis karena ayat-ayatnya menyerukan perbaikan kearah kehidupan yang bermartabat dan harmonis.<sup>2</sup> Fungsi Alquran sebagai *hudan li al-nās* (petunjuk bagi manusia), pada prinsipnya membuka akal dan hati manusia bahwa Allah telah menganugrahkan banyak resep kehidupan untuk manusia, bahkan *hudan li al-‘ālamīn* (resep atau petunjuk bagi seluruh alam).

Resep kehidupan atau pengobatan yang ditawarkan Alquran adalah umumnya bersifat terapi menuju kehidupan berimbang, sehat, selamat dan bahagia hingga akhirat. Oleh karena itu kesan perintah pengobatan atau penyembuhan berdasarkan Alquran bukan dilakukan nanti pada saat manusia telah merasakan “kelainan dan tidak nyaman” dalam diri dan kehidupannya. Resep Alquran tidak seperti gambaran resep yang secara umum dikeluarkan para dokter bahwa nanti setelah diagnosis dan disimpulkan tentang penyakitnya lalu diberi resep obat. Akan tetapi, bagi konsep Alquran sendiri menghendaki jauh sebelumnya, resep atau petunjuk berupa ayat-ayat itu harus diaplikasikan secara dini sebagai antisipatif atau pencegahan (tindak preventif) terhadap kemungkinan ancaman gangguan kesehatan, agar hidupnya ke depan menjadi stabil dan harmonis.

Ini tidak berarti bahwa dengan tindakan antisipatif berdasarkan Alquran telah menjamin tidak akan ada rintangan, gangguan kesehatan misalnya. Namun paling tidak, dapat meminimalisir ancaman ke depan, karena rintangan atau gangguan

---

<sup>1</sup>Lihat Q.S. al-Zumar/39:28

<sup>2</sup>Lihat Q.S. al-A’rāf/7:157

kesehatan boleh jadi muncul lagi dalam bentuk ujian dan cobaan terhadap manusia.<sup>3</sup> Ini merupakan sunnatullah.

### A. Metode Pengobatan

Salah satu ayat yang berbicara tentang metode pengobatan adalah Q.S. *Ṣād/38:41-42*:

وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ  
وَعَذَابٍ (41) ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ (42) وَوَهَبْنَا  
لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَى لِرَأُولِي الْأَلْبَابِ (43)

Terjemahnya:

(41) Dan ingatlah akan hamba Kami Ayyub ketika dia menyeru Tuhannya, ”sesungguhnya aku diganggu setan dengan penderitaan yang dan bencana.” (42) (Allah berfirman), ”hentakkanlah kakimu, inilah air yang sejuk untuk mandi dan untuk minum. (43) Dan Kami anugrahi dia (dengan mengumpulkan kembali) keluarganya dan Kami lipatgandakan jumlah mereka, sebagai rahmat dari Kami dan pelajaran bagi orang-orang yang berpikiran sehat.<sup>4</sup>

Ayat ini tergolong ayat makkiyah yang bercerita tentang kisah Nabi Ayyub a.s. yang pernah menderita sakit parah. Nama

---

<sup>3</sup> Lihat Q.S. *al-Baqarah/2:155*, salah satu ayat yang memaparkan bahwa manusia pasti akan menemukan sejumlah ancaman hidup sebagai bentuk ujian Allah swt.

<sup>4</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 2002), h. 653

lengkapnya adalah Ayyūb bin Amūs bin Arūm bin ‘Īṣ bin Ishāq.<sup>5</sup> Dalam Alquran, kisah kehidupan Nabi Ayyub a.s. hanya disebut pada saat dirinya terkena ujian, mulai ketika sakit, urusan internal keluarganya sampai ia disembuhkan dan dikembalikannya lagi menjadi keluarga sejahtera.<sup>6</sup> Sebelum ayat ini, Alquran lebih dulu bercerita mengenai Nabi Sulaiman yang diuji oleh Allah. Tubuhnya lemah karena sakit hingga tergeletak di atas kursinya. Kedua nabi ini memperlihatkan contoh manusia sabar dalam menghadapi ujian Allah swt.

Ayat ini sejalan pula dengan Q.S. al-Anbiyā’/21:83-84. Antara keduanya saling menjelaskan dan dapat memberikan informasi penting mengenai sebuah metode pengobatan. Metode pengobatan yang dimaksudkan adalah pemberitaan Alquran mengenai cara Tuhan dalam proses pengobatan yang dialami oleh Ayyub a.s.

Ayat ini dimulai dengan kata “*uḏkur*” dalam bentuk perintah yang bermakna ‘ingatlah atau renungkanlah’. Akar katanya dari huruf *z*, *k*, *r* yang dapat berarti ‘mengingat dengan hati dan pikiran’ dan juga ‘menyebut dengan ucapan’.<sup>7</sup> Kata ini juga pada mulanya memiliki makna menghadirkan kembali, baik melalui hati maupun ucapan.<sup>8</sup> Jadi, melalui kosa kata “*uḏkur*”, dapat dipahami bahwa Nabi Muhammad saw. dituntut oleh Allah agar bisa menghadirkan kembali lewat metode kisah pada masanya contoh

---

<sup>5</sup>Ahmad Mustāfa al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Juz 22 (Beirut: Dār al-Fikr, 1974), h. 123.

<sup>6</sup>Al-‘Allāmah al-Sayyid Muhammad Husain al-tabātabā’ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Juz 17 (Beirut: Mu’assasah al-‘lamī li al-Matbū’āt, 1991), h. 213

<sup>7</sup>Al-Rāgib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2010), h. 184

<sup>8</sup>*Ibid.*

perilaku Nabi Ayyub a.s. sebagai hamba yang sabar dan taat sebagai bentuk keteladanan.

Kata “*nuṣb*” bermakna kesusahan atau kesulitan, untuk kata “*aẓāb*” bermakna penyakit yang berbahaya, demikian pendapat Ahmad Mustāfā al-Marāgī. Hal ini dapat dipahami bahwa betapa menderitanya Nabi Ayyub ketika itu, dan ternyata penyakit yang menimpa seseorang dapat pula disebut azab.<sup>9</sup>

Berdasarkan klausa ayat di atas, ada tiga hal yang menjadi objek renungan dan keteladanan yang bisa menjadi pelajaran berharga bagi Nabi Muhammad saw. dan umat Islam pada umumnya. Pertama, komitmen Nabi Ayyub a.s. terhadap keyakinannya pada Tuhan yang dibuktikan dengan berdoa. Dirinya tetap merasa bahwa Tuhan selalu memperhatikannya dan menyayanginya. Sikapnya ini menjadikan jiwanya tetap optimis dan penuh harapan kepada Allah swt. Hal ini dapat dilihat pada klausa ‘*iz nādā rabbahū*’. Kedua, bukti kasih sayang Tuhan kepada hambanya, Ayyub a.s. melalui petunjuk-Nya, yakni cara pengobatan. Teknik pengobatan ini dapat dilihat melalui klausa ayat 42. Ketiga, buah kesabarannya, adalah anugrah Tuhan berupa keutuhan keluarganya kembali serta penguatan keturunan.

Terhadap metode pengobatan yang terdapat pada ayat 42, yang dimulai dengan klausa *urkuḍ bi rijlika*, hentakkanlah kakimu, akan dilihat lebih dahulu melalui pendekatan linguistik. Potongan ayat ini merupakan bentuk perintah (*amr*) kepada Nabi Ayyub a.s. agar menghentakkan kakinya. Kata *urkuḍ* beserta derivasinya dalam Alquran hanya terulang tiga kali, masing-masing pada Q.S. al-Anbiyā’/21:12-13, dan Q.S. Ṣād/38:42. Dari segi bahasa, term ini bermakna hentakkan atau gerakkan kaki. Kalau kita merujuk kepada makna yang terdapat pada Q.S. al-Anbiyā’/21:12-13, maka diperoleh makna, berlari atau meninggalkan tempat. Oleh karena

---

<sup>9</sup> Ahmad Mustāfā al-Marāgī, *loc. cit.*

itu, al-Qurtubī memaknai *lā tarkuḍū* dengan *lā tafirrū*, janganlah kalian berlari.<sup>10</sup>

Dari segi riwayat, al-Suyūṭī (w. 911 H) menjelaskan makna klausa *urkuḍ bi rijlika* dengan bersandar pada riwayat ‘Abdullah bin Hamīd dan Ibnu Jarīr yang diperoleh keduanya dari al-Hasan. Riwayat itu menjelaskan bahwa ketika Ayyub diterima doanya, maka Allah swt. mewahyukan supaya dirinya menghentakkan kaki, dan tatkala itu muncullah mata air lalu mandi dengan air itu. Ayyub kemudian berjalan sekitar empat puluh hasta kemudian menghentakkan kakinya kembali maka muncul lagi mata air lain, dan air inilah yang diminum.<sup>11</sup> Ada yang memaknai bahwa cara pengobatan yang dilakukan oleh Ayyub mengisyaratkan tentang pengobatan lahiriah melalui mandi yang dilakukannya dan pengobatan dalam atau batiniah melalui isyarat minum. Gerakan hentakan kaki dimaknai pula oleh sebagian orang sebagai contoh perlunya manusia berusaha dalam mencari pengobatan. Quraish Shihab membahasakannya dengan perlunya upaya manusia dalam meraih yang didambakannya.<sup>12</sup> Lebih lanjut dijelaskan oleh Quraish Shihab bahwa sebenarnya Allah sanggup menyembuhkan Nabi Ayyub seketika itu juga tanpa mandi atau minum, serta tanpa menghentakkan kaki ke tanah. Akan tetapi, hal ini untuk menunjukkan perlunya kesungguhan upaya manusia dalam meraih harapan.<sup>13</sup>

Kalau demikian adanya, ayat tersebut bisa dipahami secara simbolik. Pada sisi lain, dan yang lebih ekstrim lagi adalah

---

<sup>10</sup> Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anṣārī al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, Jilid 6 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), h. 184.

<sup>11</sup> *Ibid.*, Jilid 5, h. 590

<sup>12</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Volume 12 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 150.

<sup>13</sup> *Ibid.*

pendapat yang mengatakan bahwa hal itu juga merupakan isyarat perlunya gerakan fisik atau olah raga untuk sebuah terapi pengobatan.

Selanjutnya, obat yang dipersembahkan Allah kepada Ayyub adalah air. Eksistensi air merupakan asas atau dasar kehidupan (Q.S. al-Anbiyā'/21:30). Kemajuan ilmu pengetahuan juga telah menegaskan bahwa dasar kehidupan seluruh organisme adalah air. Informasi Alquran tentang pengobatan melalui air adalah dengan klausa “*hāzā mugtasalun bāridun wasyarābun*”. Kata “*mugtasalun*” dipahami oleh Ahmad Mustāfa al-Marāgī sebagai air yang dapat dimanfaatkan untuk mandi dan minum.<sup>14</sup> Adapun kata “*bāridun*” diartikan dingin atau segar. Kata ini juga digunakan untuk melukiskan sesuatu yang menyenangkan.<sup>15</sup> Quraish Shihab memahami bahwa hal tersebut merupakan isyarat kesehatan Ayyub akan segera pulih, dan dia akan merasa nyaman setelah mandi dan minum.

Secara umum, apabila pengobatan atau terapi yang dilakukan oleh Ayyub berdasarkan dengan pemahaman simbolik, maka dapat ditarik pelajaran di dalamnya paling tidak tiga hal yang paling mendasar. Pertama, orang sakit tidak boleh bersikap pasrah tanpa usaha ke arah penyembuhan. Dirinya harus punya komitmen agama yang kuat bahwa Allah adalah Maha Penyayang. Allah tidak menurunkan penyakit melainkan ada obatnya atau ada penyembuhannya kecuali kalau memang ajal sudah tiba. Orang sakit perlu banyak mendekatkan diri kepada Tuhan dan memohon doa kesembuhan. Kedua, berdasarkan pemahaman simbolik terhadap ayat 42 tersebut, bisa dipahami pula bahwa gerakan badan atau terapi fisik sangat menunjang proses penyembuhan. Ketiga, orang

---

<sup>14</sup> Ahmad Mustāfa al-Marāgī, *loc. cit.*

<sup>15</sup> M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 151

sakit atau pasien perlu mengobati secara batiniah dan secara lahiriah, atau pengobatan dalam dan luar.

Usaha dan kesabaran Ayyub juga membuahkan hasil serta berefek positif pada kehidupan keluarganya serta mengundang datangnya rahmat Ilahi. Kenyataan ini tergambar melalui ungkapan ayat “*wa wahabnā lahū ahlahū*” (Dan Kami anugrahi dia dengan mengumpulkan kembali keluarganya) dan “*wa miṣlahum ma’ahum rahmah*” (dan Kami lipatgandakan jumlah mereka, sebagai rahmat dari Kami). Mengenai penjelasannya, nanti akan diuraikan pada bab tentang tujuan pengobatan.

Metode pengobatan dalam Alquran secara garis besarnya dapat diklasifikasi ke dalam dua hal:

#### 1. Metode preventif

Metode preventif atau pengobatan preventif adalah pengobatan yang dilakukan dengan cara melakukan pencegahan dan perlindungan dari berbagai gangguan kesehatan sebagai bentuk antisipasi dan proteksi. Pada prinsipnya, metode ini terkait langsung dengan bagaimana manusia secara dini menjaga kebersihan sebagai salah satu cara menjaga kesehatan di samping mengatur pola hidupnya. Kebersihan di dalam Islam adalah ibadah sekaligus cara untuk mendekatkan diri kepada Allah swt.

Dalam dunia kedokteran, ada beberapa organisme yang dapat mengancam kesehatan manusia, misalnya bakteri, virus atau organisme renik atau mikroorganisme yang menjadi penyebab adanya gangguan kesehatan. Tempat sebagai sumber mikroorganisme bisa jadi adalah manusia, hewan, dan lingkungan. Dalam Alquran, salah satu terminologi yang menunjuk kepada organisme yang mengancam kesehatan adalah term *al-syaiṭān*.

Term ini, oleh sebagian ulama, menunjuk kepada makna virus atau bakteri (Q.S.al-Anfāl/8:11).<sup>16</sup>

Di samping dalam kaitannya dengan kedokteran, juga secara psikologi, manusia juga bisa menderita gangguan kejiwaan. Di antara penyebabnya adalah kondisi kejiwaan yang tidak normal, misalnya karena kecemasan, ketakutan, stres, dan perilaku menyimpang.

Alquran maupun hadis Nabi saw. memberi perhatian besar terhadap pemberantasan mikroorganisme yang dapat membahayakan dan berdampak buruk bagi manusia. Metode yang ditemukan dalam Alquran adalah diletakkannya prinsip-prinsip kebersihan seperti yang digambarkan dalam Q.S. al-Mā'idah/5:6 sebagai syarat untuk menyembah Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ  
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ  
وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ  
أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا  
صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ  
عَلَيْكُمْ مِنْ حَرْجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ  
تَشْكُرُونَ (6)

---

<sup>16</sup>Ahmad Syauqī al-Fanjarī, *al-Tibb al-Wiqā'ī*, terj. Ahsin Wijaya dan Totok Jumantoro, *Nilai Kesehatan dalam Syari'at Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1999), h. 12

Terjemahnya:

Wahai orang-orang beriman apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai ke kedua mata kaki. Jika kamu junub maka mandilah. Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, maka jika kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Allah tidak ingin menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, agar kamu bersyukur.<sup>17</sup>

Al-Bukhārī meriwayatkan sebab turunnya ayat di atas. Ia menjelaskan bahwa dalam suatu perjalanan, kalung Aisyah hilang di suatu tempat, sehingga terpaksa rombongan Nabi bermalam di tempat itu. Pada waktu subuh Rasulullah saw. bangun lalu mencari air untuk wudu, tetapi beliau tidak mendapat air, maka turunlah ayat ini.<sup>18</sup>

Dari segi *munāsabah* ayat, pada ayat sebelumnya dijelaskan tentang janji *rubūbiyyah*, yaitu pemberian nikmat karunia-Nya antara lain menghalalkan beberapa jenis makanan dan membolehkan menikahi perempuan-perempuan ahli kitab, maka ayat ini menerangkan janji *'ubūdiyyah* yaitu janji prasetia seorang hamba yang harus dilaksanakan oleh hamban-Nya. Janji itu berupa kewajiban bersuci sebelum melaksanakan ibadah. Oleh karena kebersihan adalah syarat utama dalam melaksanakan ibadah seperti

---

<sup>17</sup> Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 360.

<sup>18</sup> Abū al-Faḍl Ahmad bin 'Alī bin Hajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz I (t.tp.: Maktabah Miṣr, 2001), h. 625.

salat dan lainnya, maka untuk kebersihan itu diterangkan tentang wudu, mandi, dan tayammum.

Keseluruhan cara wudu merupakan isyarat pentingnya menjaga kebersihan tangan, kebersihan wajah, kebersihan mulut, hidung, kebersihan kaki dan lainnya. Dari segi medis, tangan adalah anggota badan yang mudah terkena bakteri atau mikroorganisme lainnya yang bisa menyimpan sumber penyakit. Untuk menghindari segala yang bisa menimbulkan dampak buruk dari tangan yang tidak higienis, maka Islam menganjurkan untuk membersihkannya.

Prinsip kebersihan yang ditanamkan oleh Allah melalui ayat-ayatnya merupakan ilmu pengobatan dengan sistem pencegahan dan upaya proteksi diri manusia terhadap berbagai penyakit mengancam kehidupannya. Prinsip kebersihan dalam Alquran tidak hanya berorientasi pada fisik semata, tetapi juga terhadap kebersihan jiwa atau aspek dalam diri manusia. Dengan demikian, Islam menuntut pula metode *tazkiyat al-nafs*.

Sebelum turunnya ayat yang terdapat pada Q.S. al-Mā'idah/5:6 tentang perintah membersihkan sebagian anggota badan sebelum berkomunikasi dengan Allah dalam bentuk salat, telah turun lebih dahulu ayat dengan tegas perlunya manusia menjaga diri dari kuman-kuman atau kotoran lewat Q.S. al-Muddaṣṣir/74:4 sebagai berikut:

وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ (4)

Terjemahnya:

Dan bersihkanlah pakaianmu<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup>Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 849.

Secara historis, ayat ini turun di Mekah, turun sebelum Nabi Muhammad saw. berhijrah ke Madinah dan tergolong salah satu ayat permulaan yang diterima Nabi saw. Ayat sebelumnya menyebutkan bahwa Rasulullah saw. dalam melaksanakan tugasnya harus mengagungkan Allah swt. Imam Bukhari meriwayatkan dari Jābir bin ‘Abdillah bahwa Nabi Muhammad saw. bersabda, “Saya menyendiri di Gua Hira selama sebulan. Setelah selesai, saya lalu bermaksud turun ke bawah. Ketika berada dipertengahan bukit, tiba-tiba terdengar sebuah suara memanggil, tapi saya tidak melihat seorang pun. Tatkala saya mengangkat kepala, tiba-tiba terlihat malaikat yang sebelumnya mendarangi saya. Saya langsung bergegas pulang. Sesampainya di rumah, saya lalu berkata, ‘selimuti saya!’ Allah lalu menurunkan ayat 1 sampai 7.<sup>20</sup>

Kata *ṣiyāb* merupakan bentuk jamak dari kata *ṣaub* yang berarti pakaian. Sedangkan kata *ṭahhir* adalah bentuk perintah dari kata *ṭahhara* yang berarti membersihkan dari kotoran. Terhadap ayat empat ini, ulama berbeda dalam menjelaskannya. Hal ini dapat dilihat pada beberapa penjelasan. Pertama, ada yang memahami bahwa ayat tersebut dipahami memiliki makna kiasan, yaitu perintah untuk membersihkan hati, jiwa, usaha, budi pekerti dari segala macam pelanggaran. Kedua, ada yang memahaminya dalam makna hakiki, yaitu membersihkan kostum pakaian dari segala macam kotoran, dan tidak mengenakannya kecuali apabila bersih hingga nyaman dikenakan. Ketiga, memahami kata *ṣiyāb* dalam arti kiasan, sementara kata *ṭahhir* dalam arti hakiki.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Abū ‘Abdullāh Muhammad bin Ismā’l al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz III (Indonesia: Maktabah Dahlan), h. 2035.

<sup>21</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur’an Al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 225.

Keragaman pemahaman terhadap ayat empat itu, tidak menjadi sesuatu yang amat penting diperselisihkan. Baik maknanya secara hakiki maupun secara kiasan atau majazi, sama-sama dapat diakomodir karena manusia secara lahiriah dan batiniah adalah dua sisi manusia yang harus mendapatkan kebersihan. Nabi saw. sebagai penganjur kebaikan sudah mutlak harus tampil di depan umatnya dengan penampilan pakaian bersih demikian juga jiwa dan perilakunya agar mendapat simpati dari orang sekelilingnya. Hal yang sama tentunya bagi setiap orang yang ingin tampil untuk mendapatkan dukungan baik, maka modal dini yang harus diperhatikan adalah kebersihan, baik secara fisik maupun non fisik.

Di samping prinsip kebersihan yang menjadi dasar untuk melakukan pencegahan atau proteksi terhadap gangguan kesehatan dan penyakit, juga perlu memperhatikan pola makan dan minum.<sup>22</sup> Islam menawarkan agar manusia tidak berlebihan dalam mengonsumsi makanan dan minuman, karena perbuatan berlebihan dan melampaui batas adalah sebuah perilaku yang tidak disenangi Tuhan.

## 2. Metode kuratif

Istilah kuratif adalah dapat menolong dan menyembuhkan penyakit atau mempunyai daya untuk mengobati.<sup>23</sup> Secara umum, Alquran seringkali menyebutkan sesuatu, khususnya yang berkaitan dengan makanan dan minuman yang bermanfaat bagi manusia serta secara medis, mengandung unsur kuratif yang luar biasa. Misalnya buah-buahan, sayuran, daging, rempah-rempah, susu, madu dan lainnya.

Ayat-ayat tentang jenis tumbuhan, makanan dan minuman yang memiliki kandungan gizi yang tersebut dalam Alquran, secara

---

<sup>22</sup>Q.S. al-A' rāf/7:31

<sup>23</sup>Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), h. 545

umum tidak berbicara dalam konteks pengobatan kecuali terhadap ayat tentang madu dan air. Secara umum ayat-ayat itu berbicara untuk membuktikan kekuasaan Allah swt., di samping menuntut manusia agar diperhatikan dan dipikirkan. Namun, tidaklah berarti bahwa hal tersebut tidak bisa dielaborasi terhadap kaitannya dengan nilai-nilai kesehatan dan pengobatan.

Salah satu hasil penelitian di era modern ini adalah tentang keajaiban kandungan air yang bisa menyembuhkan penyakit dan merupakan asas kehidupan. Air merupakan media pengobatan yang digambarkan Allah dalam proses penyembuhan Ayyub a.s. yang dapat menjadi ukuran dan patron dalam teknik pengobatan. Udara yang kita hirup setiap saat, berdasarkan penelitian dan percobaan kimiawi terhadap oksigen, bahkan yang keluar dari tumbuh-tumbuhan, asalnya adalah air (H<sub>2</sub>O), bukan karbon dioksida (CO<sub>2</sub>).<sup>24</sup> Secara qur'ani, sekitar lima belas abad yang lalu Tuhan telah meletakkan dasar pemahaman ini sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiyā'/21:30:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا  
فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (30)

Terjemahnya:

Dan apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwa langit dan bumi keduanya dahlulunya menyatu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya, dan Kami jadikan segala

---

<sup>24</sup>Yūsuf al-Hajj Ahmad, *Mausū'ah al-I'jāzal al-'Ilmī fi al-Qur'an al-Karīm wa al-Sunnah al-Mutahharah*, terj. Masturi Irham et. al, *Ensiklopedia Kemukjizatan Ilmiah dalam Al-Qur'an dan Sunnah*, Juz 3 (Jakarta: Kharisma Ilmu, 2009), h. 139

sesuatu yang hidup berasal dari air, maka mengapa mereka tidak beriman?<sup>25</sup>

Berangkat dari klausa “*wa ja’alnā min al-mā’i kulla syai’in hayyin*”, terdapat hal penting yang dapat dianalisis. Kata “*ja’alna*” secara bahasa bermakna, Kami jadikan. Orientasi makna term “*ja’ala*” adalah menitik beratkan pada sebuah fungsi atau manfaat.<sup>26</sup> Maksudnya, wujud yang ditekankan sangat bermanfaat dan harus diraih manfaatnya. Wujud yang dimaksud adalah air. Air merupakan bagian penting agar makhluk dapat bertahan hidup. Sebagian besar tubuh makhluk hidup terdiri dari air. Secara khusus pada tubuh manusia terdiri dari 70% air. Oleh karena itu, air adalah bahan pokok dalam pembentukan darah, cairan limpah, kencing, air mata, dan lain-lain dalam tubuh manusia. Dalam suatu penelitian, air bahkan dapat berkomunikasi dan memberikan efek kepada manusia yang berinteraksi dengannya. Dalam Islam, air zam-zam merupakan air yang terbaik dan memiliki kandungan obat. Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ مَجَاهِدٍ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، قَالَ : قَالَ  
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَاءٌ زَمَزَمٌ لِمَا شَرِبَ لَهُ ،  
فَإِنْ شَرِبْتَهُ تَسْتَشْفِي بِهِ شَفَاكَ اللَّهُ ، وَإِنْ شَرِبْتَهُ مَسْتَعِينًا  
عَاذَكَ اللَّهُ ، وَإِنْ شَرِبْتَهُ لَيَقْطَعَ ظَمَأَكَ قَطْعَهُ . (رواه الحاكم)<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 451

<sup>26</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, volume 1, h. 120.

<sup>27</sup> Imām al-Hākim, *al-Mustadrak li al-Hākim*, Juz IV (t.d.), h. 285

Artinya:

Dari Mujahid, dari Ibn Abbas r.a., ia berkata: Rasulullah saw. pernah bersabda: air zam-zam berguna untuk tujuan apa ia diminum, jika engkau meminumnya untuk tujuan kesembuhan, niscaya Allah menyembuhkanmu, jika engkau meminumnya untuk memperoleh perlindungan, niscaya Allah melindungi, dan jika engkau meminumnya untuk menghilangkan dahaga, niscaya Allah menghilangkan dahaga. (Hadis al-Hākim)

Komposisi air zam-zam memiliki keistimewaan dibandingkan dengan air biasa lainnya. Ia mengandung elemen-elemen alamiah sebesar 2000 mg perliter. Ada elemen sodiumnya, calcium, potassium, magnesium, sulphur, nitrat, phospat, dan ammonia.<sup>28</sup> Kandungan elemen-elemen inilah yang menjadikan rasa dari air zam-zam sangat khas dan dipercaya dapat memberikan khasiat khusus.

Selain dari contoh di atas, minuman yang bersifat kuratif adalah madu yang dihasilkan oleh lebah, dan merupakan minuman yang sudah diakui secara medis terhadap khasiat atau manfaatnya.

Bertitik tolak dari keterangan sebelumnya, maka wujud pengobatan dalam Alquran tidak disebutkan secara mendetail, melainkan pada umumnya menekankan prinsip-prinsip universal yang bertalian dengan pengobatan. Eksistensinya lebih bersifat terapi. Informasi penanganan penyakit manusia, cenderung menggunakan pendekatan ilahi. Nilai-nilai teologis adalah hal yang tidak bisa dilepaskan dalam upaya penyembuhan. Oleh karena itu,

---

<sup>28</sup>Dakwatuna, “Sumur Zam-Zam, Mukjizat, Fakta Sejarah dan Khasiatnya,” *Situs Resmi Dakwatuna*.  
<http://www.dakwatuna.com/2013/05/26/33850/sumur-zam-zam-mukjizat-fakta-sejarah-dan-khasiatnya/> (25 Agustus 2013)

manusia dituntut memperhatikan faktor etika dan perilaku dalam proses menuju kesembuhan.

### ***B. Sikap dan Perilaku Manusia dalam Pengobatan Ruhani dan Jasmani***

Manusia terdiri dari dua unsur, yaitu jasmani dan ruhani. Dari sudut jasmani, manusia tersusun dari berbagai anggota badan. Ruhani dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai sesuatu yang bertalian dengan ruh atau jiwa. Unsur ini merupakan sesuatu yang abstrak dan menunjuk pada sisi dalam diri manusia, sehingga istilah tersebut bila diperluas, maka makna dan istilahnya dapat mencakup banyak hal. Di antaranya adalah mentalitas manusia, pemikiran dan pendidikannya.

Dalam sudut ilmu psikologi, dikatakan bahwa kesehatan jiwa atau mental mencakup tiga hal yaitu pikiran, emosional dan spiritual. Pikiran sehat dapat dilihat dari segi cara berpikir seseorang yang logis, emosional yang sehat dapat diukur melalui kemampuan seseorang mengekspresikan dirinya, misalnya takut, gembira, atau bersedih. Sedangkan spiritual yang sehat dapat dilihat melalui praktik keagamaan seseorang, atau tingkat ketaatannya terhadap ajaran agama yang dianut.<sup>29</sup>

Sehubungan dengan itu, Abdul Wahhab juga mengatakan bahwa ketika jasmani butuh oksigen, makanan dan minuman serta olahraga, maka ruhani manusia juga sangat membutuhkan seperti agama, norma, zikir, doa, berpikir, belajar dan pendidikan.<sup>30</sup> Pemenuhan kebutuhan ruhani seperti yang dikehendaki di atas sangat didukung oleh ajaran Islam. Sehubungan dengan ini, ulama

---

<sup>29</sup><http://adryanepratama.blogspot.com/2012/04/penyakit-kejiwaan-dengan-agama-dan.html> /2012/04/penyakit-kajiwaan-dengan-agama-dan.html.

<sup>30</sup> Muhbib Abdul Wahab dalam artikelnya *Qalbu dalam Perspektif Alquran*, <http://www.umj.ac.id/main/artkel/index.php?detail>. 20-7-2011

memang telah sepakat tentang Alquran sebagai *syifā'* bagi spiritual atau penyembuh penyakit ruhani atau jiwa.<sup>31</sup>

Kesepakatan ulama dalam masalah ini tidak mungkin terbantahkan, karena keberadaan Alquran adalah membawa petunjuk dan pesan-pesan berupa nasihat terhadap seluruh umat manusia serta mengarahkannya kepada kehidupan yang lebih baik. Bahkan ayat-ayat tentang dituntutnya manusia melakukan penyucian jiwa luar biasa banyaknya.<sup>32</sup> Dengan jelas dapat dikatakan bahwa segala petunjuk dan nasihat yang ada dalam Alquran, dapat dikategorikan *syifā'* atau obat, termasuk obat ruhani.

Literatur Arab sering menggunakan term *nafs* untuk menyebut jiwa atau ruh manusia, sehingga ilmu jiwa diistilahkan dengan *ilm al-nafs*. Alquran menggunakan istilah *nafs* yang bermakna jiwa dalam banyak surah, misalnya dalam Q.S al-Syams/91: 7 dan Q.S. al-Fajr/89:27.

Ruhani yang terganggu berarti entitas ini sedang sakit atau mengalami penyakit kejiwaan atau gangguan psikis. Achmad Mubarak menetapkan beberapa bentuk gangguan kejiwaan khususnya pada manusia modern, antara lain: (a) Kecemasan, (b) Kesepian, (Kebosanan), (Perilaku menyimpang (e) Psikosomatis.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Fakhruddīn al-Rāzī, *op. cit.*, Jilid 10, h. 113. Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Juz 17 (t.tp.: Mu'assasah al-Risālah, 2000), h. 539. Abū al-Hasan 'Alī bin Muhammad bin Ibrāhīm al-khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'āni al-Tanzīl*, Juz ( t.tp: t.t), h. 290. Abū al-Qāsim Mahmūd bin Amr bin Ahmad al-Zamakhzarī, *Al-Kasysyāf, an Haqā'iq Giwamid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-'Aqāwīl Fī Wujūh al-Tanzīl* (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), h. 475.

<sup>32</sup> Misalnya Q.S. al-Baqarah/2: 151 dan 129, Q.S. Āli Imrān/3: 164. Q.S. al-Jumu'ah/62:2.

<sup>33</sup> Achmad Mubarak, *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa Dalam Al-Qur'an* ( Jakarta: Paramadina, 2000), h. 9

Dari segi kejiwaan, Alquran dipandang sebagai kitab suci yang bila dibaca, mampu memberikan ketenangan dan kedamaian hati.

مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللَّهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ  
وَيَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ وَغَشِيَتْهُمْ الرَّحْمَةُ  
وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ (رواه مسلم) <sup>34</sup>.

Artinya:

Tidaklah suatu kaum berkumpul di salah satu rumah Allah untuk membaca Kitabullah (Al-Qur`an) dan mereka saling mempelajarinya kecuali sakinah (ketenangan) akan turun kepada mereka, majlis mereka penuh dengan rahmat dan para malaikat akan mengelilingi (majlis) mereka serta Allah akan menyebutkan mereka (orang yang ada dalam majlis tersebut) di hadapan para malaikat yang di sisi-Nya.(Hadis riwayat Muslim).

Ibnu Qayyim al-Jauziyah menyebut penyakit jiwa atau ruhani dengan sebutan *marad al-qulūb* (penyakit hati). Lebih lanjut al-Jauziyah memandang penyakit ruhani pada prinsipnya ada dua macam yaitu *syubhah wa syak* (kebimbangan dan keraguan) dan *syahwah wa gayy* (syahwat dan kesesatan)<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Al-Imām Abī al-Husain Muslim Ibn al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz XIII ( Riyāḍ: Dār al-Kutub li al-Ṭaba`ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1996), h. 212

<sup>35</sup> Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *al-Ṭibb al-Nabawī* ( Beirut: al-Maktabah al-`Aṣriyyah, 2010), h. 9

Terminologi penyakit ruhani yang disebut pertama di atas dapat ditemukan indikatornya dalam Q.S. al-Baqarah/2:10:

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا  
يَكْذِبُونَ

Terjemahnya:

Dalam hati mereka ada penyakit, lalu ditambah Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan mereka berdusta.

Bila memperhatikan hubungan atau korelasi ayat sebelum dan sesudah ayat di atas, maka sesungguhnya ayat ini berbicara tentang golongan orang munafik. Defenisi orang munafik adalah orang yang secara lahiriah menampilkan sesuatu berupa ucapan, perbuatan, atau sikap yang sesungguhnya bertentangan dengan apa yang tersembunyi dalam hatinya, seperti orang yang menyimpang sikap permusuhan dengan lagak bersahabat. Pada dasarnya asal sifat kemunafikan bersumber dari dusta, hingga sifat khianat pun dianggap sebagai dusta juga, hal ini dapat dibuktikan melalui data hadis yang diriwayatkan oleh Abu daud dan Ahmad bin Hanbal:

كَبُرَتْ خِيَانَةٌ أَنْ تُحَدِّثَ أَخَاكَ حَدِيثًا هُوَ لَكَ بِهِ مُصَدِّقٌ وَأَنْتَ  
لَهُ بِهِ كَاذِبٌ (رواه ابوداود واحمد بن حنبل)<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup>Imam Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, dalam al-Maktabah al-Syamilah, Juz 13 (t.tp: t.th), h. 146. Lihat juga, Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, dalam al-Maktabah al-Syamilah, juz 36 (t.tp: t.th), h. 33

Artinya:

Sungguh khianat yang besar, jika engkau berkata sesuatu kepada temanmu, dan ia mempercayainya, sedang engkau berdusta. (Hadis riwayat Abu Daud dan Ahmad bin Hambal).

Sehubungan dengan hal di atas, maka sifat orang munafik pada dasarnya merupakan sebuah penyakit ruhani atau hati yang dapat menjangkiti setiap manusia dan sifat kemunafikan tersebut dapat diketahui cela dan kebusukannya melalui informasi Alquran. Pengetahuan atau pemahaman terhadap segala yang terkait dengan kemunafikan melalui Alquran, pada dasarnya telah melakukan proses pengobatan dan penyembuhan. Pengobatan yang dimaksud tentunya adalah sentuhan-sentuhan firman Allah yang memberikan tuntunan agar tidak terjebak dan terperosok ke dalam golongan orang munafik. Misalnya saja petunjuk-petunjuk alquran yang ada pada Q.S. al-Baqarah/2: 8-20, dan Q.S. al-Munāfiqūn/63: 1-8.

Demikian juga dalam Q.S. al-Mudassir/74: 31:

وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً  
لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا  
وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ  
مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا...

Terjemahnya:

Dan tiada Kami jadikan penjaga neraka itu melainkan dari malaikat; dan tidaklah Kami menjadikan bilangan mereka itu melainkan untuk jadi cobaan bagi orang-orang kafir,

supaya orang-orang yang diberi Al-Kitab menjadi yakin dan supaya orang beriman bertambah imannya dan supaya orang-orang yang diberi Al-Kitab dan orang-orang beriman itu tidak ragu-ragu 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.

Term *fī qulūbihim maraḍ* di atas, bagi mufasir pada umumnya memahaminya dalam konteks orang-orang munafik.<sup>37</sup> Jadi perbuatan orang-orang munafik yang seringkali menipu Nabi saw. dan kaum muslimin dengan berpura-pura beriman merupakan gambaran sosok yang diklaim sebagai manusia yang sakit ruhani atau jiwanya.

Selanjutnya, keengganan manusia bertahkim kepada Alquran dan sunnah juga dapat digolongkan sebagai penyakit *subḥā wa syak*, ia pun merupakan penyakit ruhani yang perlu diobati dan disembuhkan misalnya yang terdapat dalam Q.S al-Nur/24: 48-50:

وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ  
(48) وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ (49) أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ

---

<sup>37</sup>Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansārī al-Qurtubī, *Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, dalam *al-Maktabah al-Syamilah*, Juz 1, <http://www.altafsir.org>, h. 5883. Lihat juga Syihābuddīn Mahmūd al-Alūsī al-Bagḍādī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'u al-Maṣānī*, dalam *al-Maktabah al-Syamilah*, Juz 21, h. 427.

ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ  
الظَّالِمُونَ (50)

Terjemahnya:

Dan apabila mereka dipanggil kepada Allah dan rasul-Nya agar rasul menghukum (mengadili) di antara mereka, tiba-tiba sebagian dari mereka menolak untuk datang. Tetapi jika keputusan itu untuk (kemaslahatan) mereka, mereka datang kepada rasul untuk patuh. Apakah (ketidakdatangan mereka itu karena) dalam hati mereka ada penyakit, atau (karena) mereka ragu-ragu ataukah (karena) takut kalau-kalau Allah dan rasul-Nya berlaku zalim kepada mereka? Sebenarnya, mereka itulah orang-orang yang zalim.

Pada umumnya ayat-ayat yang didalamnya ada term *fī qulūbim maraḍ* menunjuk kepada sifat dan karakter orang-orang munafik yang memiliki keyakinan lemah. Karakteristik munafik itu oleh Nabi saw. disebut dengan tiga tanda bahkan terdapat riwayat yang menyebutnya empat tanda. Hadis yang sangat populer adalah hadis yang diriwayatkan oleh imam Bukhari:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ آيَةُ الْمُنَافِقِ  
ثَلَاثٌ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا أُؤْتِمِنَ خَانَ (رواه  
البخاري) <sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Imām al- Bukhāri, , *op cit.*, Juz I, h. 24

Artinya:

Tanda-tanda orang munafik ada tiga (a) jika berbicara berdusta, (b) jika berjanji ia ingkar dan (c) jika dipercaya khianat. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

Penyakit yang kedua yakni *syahwah wa gayy* dapat dijumpai misalnya dalam Q.S. al-Aḥzāb/33: 32:

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ  
بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا (32)

Terjemahnya:

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.

Frase *fī qalbiḥī marḍ* disini, berbeda dengan makna frase atau term sebelumnya. Untuk frase ini berkaitan dengan makna penyakit "kenakalan" yang ada kaitannya dengan nafsu birahi. Manusia yang tidak menjaga kesucian kehidupan seksual dirinya berarti ia mengidap penyakit ruhani. Penyakit yang dapat menodai kesucian dirinya sendiri dapat dijumpai petunjuk-petunjuk atau nasihatnya dalam alquran sendiri yang sekaligus sebagai langkah pengobatannya agar tidak terjerumus dengan hawa nafsunya. Misalnya ayat-ayat yang merupakan pedoman pergaulan antara

laki-laki dan wanita yang bukan mahram yang ada dalam Q.S al-Nūr/24: 30-31.

Gangguan kesehatan yang berhubungan dengan sisi dalam manusia atau yang dikenal dengan gangguan kesehatan ruhani, tergolong penyakit atau gangguan kejiwaan yang sulit dikenali dibanding dengan mendiagnosa penyakit fisik, karena tidak kelihatan secara kasat mata. Penyakit fisik semisal batuk dan influenza lebih mudah dikenal bagi dunia medis tentang penyebabnya dibanding dengan penyakit kejiwaan yang tak ada hubungannya dengan bakteri, kuman atau virus.

Terdapat banyak penyakit kejiwaan yang dikategorisasikan sebagai gangguan ruhani atau mental manusia, misalnya depresi yang dapat berujung pada bunuh diri. Dalam literatur Islam, gangguan ruhani atau mental yang seringkali disebut-sebut, antara lain adalah dengki (*al-ḥasad*), buruk sangka (*sū'ū al-zān*), pamer (*riyā'*), sombong (*takabbur*), tamak dan lain-lain. Kesemuanya ini biasa disebut sebagai penyakit hati.

Ditemukannya penyakit kejiwaan (mental) sebagai salah satu bentuk penyakit yang mengakibatkan ketidakseimbangan pada manusia bahkan kesengsaraan, maka upaya pencegahan dan penyembuhan telah banyak ditemukan dan terus dikembangkan.

Keberadaan Alquran menjadi nasihat (*mau'izah*) dan petunjuk bagi manusia, pada gilirannya membawa nilai-nilai kebaikan termasuk menawarkan norma-norma yang mampu mencegah gangguan penyakit ruhani atau mental. Bahkan, keberadaan Alquran mampu memberi kesembuhan terhadap penyakit mental sebagaimana yang dinyatakan dalam Q.S. Yūnus/10: 57:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي  
الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (57)

Terjemahnya:

Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit yang ada dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang-beriman.

Berbeda dengan komentar Jalāluddīn al-suyūṭī, ia mengatakan bahwa melalui ayat ini dapatlah dipahami bahwa Alquran mampu memberi kesembuhan penyakit jasmani manusia sebagaimana kemampuannya menyembuhkan penyakit ruhani atau penyakit hati.<sup>39</sup> Pendapatnya ini disandarkan pada sebuah riwayat yang bersumber dari Ibnu Mardawih yang diperoleh dari Abū Sa'īd al-Khudrī serta Imam al-Baihaqī:

أَخْرَجَ ابْنُ مَرْدَوَيْهِ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ : جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : " إِنِّي أَشْتَكِي صَدْرِي فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : اقْرَأِ الْقُرْآنَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ " وَأَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ فِي الشَّعْبِ عَنْ وَائِلَةَ بِنِ الْأَسْقَعِ أَنَّ

---

<sup>39</sup> Abd al-Rahmān Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Dur al-Manṣūr fī al-Taḥsīn al-Ma'sūr*, Jilid 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), h. 366.

رَجُلًا شَكَاَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَعَ حَلْقِهِ فَقَالَ :  
عَلَيْكَ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ "

Artinya:

Ibnu Mardawiyah telah mengeluarkan riwayat yang bersumber dari Abu Sa'id al-Khudri, ia berkata: "seseorang datang kepada Nabi saw. lalu berkata, sesungguhnya dada saya ada keluhan, lalu Nabi saw. bersabda: "bacalah Alquran karena Allah telah berfirman bahwa ia adalah obat terhadap apa yang ada dalam dada". Juga al-Baihaqi telah mengeluarkan riwayat dalam kitab al-Sya'bi yang bersumber dari Wasilah bin al-Asqa" sesungguhnya seseorang telah mengadu kepada Nabi saw. tentang tenggorokannya yang sakit, Nabi saw. bersabda: "bacalah Alquran.

Hisah binti Rasyīd bin Abdullah al-Mazīd menuturkan beberapa upaya pencegahan bahayanya penyakit ruhani atau kejiwaan yang dapat dirinci sebagai berikut:<sup>40</sup>

1. Menjaga salat wajib, salat tepat waktu, berjama'ah di masjid bagi laki-laki.
2. Menjauhi kemaksiatan dan dosa-dosa lainnya baik dosa kecil maupun besar, dan banyak bertaubat.
3. Setiap hari membaca Alquran.
4. Membaca zikir di waktu pagi dan petang.

---

<sup>40</sup> Hisah binti Rasyīd bin Abdillāh al-Mazīd, *al-'Ilāj bi al-Qur'ān ma'a Qasas Wāqī'iyah fī al-Tadawī bi al-Ruqyah al-Syar'iyah* ( Riyāḍ: Dār al-Ḥadārah li al-nasyri wa al-Taūzī', 1426 H.), h. 12

5. Membaca “ *lā ilāha illā Allāh waḥdahū lā syarīkalahū lahu al-Mulku wa lahu al-hamdu wa huwa ‘alā kulli sya’īn qadīr*” sebanyak seratus kali.
6. Memelihara bacaan zikir dalam berbagai hal misalnya doa masuk dan keluar rumah serta masuk dan keluar masjid.
7. Memelihara doa-doa *ma’sūrah* seperti membaca surah al-ikhhlās, surah al-Falāq dan surah al-nās ketika hendak tidur serta bacaan-bacaan lainnya:
8. Memelihara rumah dari hal-hal yang dapat merusak aqidah dan agama.
9. Memelihara anak, khususnya bagi anak kecil melalui ruqyah atau jampi-jampi.
10. Selalu membaca bismillah dan tidak melupakannya dalam setiap awal aktivitas.
11. Meningkatkan ketaatan dan ibadah yang dapat menambah keimanan dalam hati dan memperkuat hubungan dengan Allah melalui salat sunat rawatib, salat witir, salat duha, salat malam, sedekah, puasa sunat dan lain-lain.
12. Banyak istigfar, berdoa dan berzikir kepada Allah.
13. Memohon perlindungan kepada Allah ketika masuk wc, karena termasuk tempat berkumpulnya syaitan.

Menjaga kesehatan ruhani atau jiwa manusia memang bukan perkara biasa. Setiap manusia butuh perjuangan keras untuk menghindari dari penyebab atau pangsang timbulnya penyakit ruhani. Imunitas ruhani atau jiwa perlu mendapatkan perhatian sama dengan imunitas tubuh atau fisik. Bahkan dewasa ini banyak ditemukan sejumlah penyakit yang berhubungan dengan jasmani manusia, namun sumbernya dari gangguan penyakit ruhani atau jiwa misalnya emosi yang tidak terkontrol yang sering diungkap oleh ustaz Danu dalam setiap acara bengkel hati di televisi, dapat mengakibatkan gangguan jantung.

Lebih jauh, Dr. Kamal Ibrahim Mursa mengemukakan sejumlah bukti keterkaitan antara keseimbangan ruhani atau jiwa dengan keseimbangan biologis atau fisik sebagaimana yang dijelaskan juga oleh Muhammad Izzuddin Taufiq:

- a. Dr. Sandra Levy berhasil mengungkapkan bahwa sel immunitas alami penderita penyakit kanker payudara yang putus harapan dan pesimis akan kesembuhannya sangat kecil kemampuannya bertahan hidup dibandingkan sel imunitas alami penderita penyakit kanker payudara yang optimis dalam proses penyembuhan. Sementara dari sudut agama Islam, sifat putus asa tidak dibenarkan hadir dalam diri seorang mukmin. Bukankah dalam Alquran terdapat ayat yang melarang manusia putus harapan.<sup>41</sup> Jadi menggantungkan harapan hidup, optimis ditambah dengan usaha maksimal tanpa ada rasa putus asa dalam diri manusia yang sakit, dapat mempercepat penyembuhan atau *al-syifā'*.
- b. Dr. Kisen berhasil mengungkapkan bahwa penderita penyakit kanker paru-paru yang melepaskan semua emosi negatif dan tidak mengindahkan rasa sakitnya, tidak merasakan penyakit yang dideritanya dan tidak disibukkan dengannya. Hubungannya dengan Islam, dalam Alquran juga terdapat ayat mengharuskan banyak bersabar, tidak pemaarah dan tidak berburuk sangka.<sup>42</sup> Semuanya ini merupakan gambaran adanya bentuk terapi penyembuhan ruhani yang diajarkan Islam jauh sebelum ditemukannya oleh ahli psikologi dan medis dalam dunia kejiwaan dan kedokteran.
- c. Dr. Robert dari RS Roosevelt berhasil mengungkapkan bahwa keputusan, kecemasan dan kegelisahan adalah faktor utama penyebab penyakit jantung.

---

<sup>41</sup> Q.S. Yūsuf/12:87

<sup>42</sup> Q.S. al-Hujurāt/49:11-12.

- d. Sir William Ausler berhasil mengungkapkan dari kajiannya akan penyakit TBC bahwa terapi dengan pengalihan pikiran negatif, rasa sakit dan kecenderungan untuk bermusuhan dari otak ternyata lebih efektif dari terapi atas penyakit itu sendiri.<sup>43</sup>

Dari keseluruhan fakta yang ada di atas menunjukkan bahwa sesungguhnya imunitas ruhani atau jiwa dapat terjaga dengan baik dengan melakukan sistem imunitas tambahan dengan sejumlah cara, seperti selalu berpikiran baik, perasaan senang atau gembira, kecenderungan yang penuh cinta dan penuh keikhlasan. Kesemuanya itu merupakan nilai-nilai ajaran Islam yang sudah lama hadir dan merupakan terapi dan *al-syifā'* bagi orang mukmin.

Jelaslah, bahwa peranan keimanan dan ketakwaan dalam bidang kesehatan ruhani adalah mampu meningkatkan dan memperkuat imunitas jiwa. Keimanan dan ketakwaan mampu memberikan gambaran yang lebih baik tentang kehidupan hingga membuat manusia menjadi lebih sabar dalam menghadapi musibah, dan lebih bersyukur akan semua nikmat yang ada. Orang beriman akan memandang segala halnya dengan baik dan positif. Dari sini pula sehingga dapat dipahami mengapa Allah menetapkan bahwa hanya orang mukminlah yang berhak meraih *al-syifā'* atau kesembuhan yang sesungguhnya (Q.S Yūnus/10: 57, Q.S al-Isrā'/17: 82 dan Q.S Fussilat/41: 44).

Manusia beriman adalah manusia yang mampu menjaga sikap dan tingkah lakunya sehingga kepribadiannya menjadi tidak sama dengan hewan. Martabat mulia manusia sangat ditentukan oleh keimanan dan amal salehnya dalam memperlakukan hidup dan kehidupannya. Dirinya bisa saja terperosok ke dalam martabat yang sangat rendah bilamana iman tidak menjadi benteng untuk

---

<sup>43</sup>Muhammad Izzuddin al-Taufiq, *al-Ta'sil al-Islamiyy li al-Dirasaat al-Nafsiyyah* yang diterjemahkan oleh Sari Narulita, Lc dkk. dengan judul *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), h. 433.

memfilter segala yang dapat menjadi penyebab jatuhnya martabat kemanusiaannya. Firman Allah dalam Q.S al-Tīn/95:4-6:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (4) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ

(5) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (6)

Terjemahnya:

Sungguh Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya, kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh; maka mereka akan mendapatkan pahala yang tidak ada putus-putusnya.

Penurunan ke tingkat martabat paling rendah oleh sebagian ahli tafsir dimaknai masuk ke neraka, hal ini dapat dilihat seperti pada pendapat Ibnu Kasir dan lainnya.<sup>44</sup> Ada pula yang memaknai sebagai penyimpangan atau penolakan terhadap fitrah kemanusiaan.

Sejalan dengan itu, orang-orang beriman memiliki sandaran kuat manakala mengalami kesulitan hidup, karena bebannya bisa dilimpahkan kepada pelindungnya yaitu Allah swt. sikap keputusan menjadi sirna dalam dirinya, padahal keputusan dalam hidup merupakan pemicu keras gangguan mental atau ruhani. Keputusan juga mencerminkan ketiadaan iman dalam diri seseorang sebagaimana dalam Q.S. Yūsuf/12:87 sebagai berikut:

---

<sup>44</sup> Abū al-Fidā' Ismā'il bin Umar bin Kašīr al-Qursyī al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 8 ( t.t.: Dār al-ṭībah li al-nasyr wa al-Taūzī', 1999), h. 435

يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْئَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ  
إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (87)

Terjemahnya:

Wahai anak-anakku, pergilah kamu, cari (berita) tentang Yusuf dan saudaranya dan jangan kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya yang berputus asa dari rahmat Allah hanyalah orang-orang kafir.

Permintaan Ya'qub agar putra-putranya melakukan investigasi dan tidak mudah putus asa apabila mengalami kesulitan, hambatan, dan ini merupakan suatu pembelajaran berharga untuk sebuah pengobatan ruhani atau jiwa.

Dengan demikian, jelaslah bahwa ruhani atau jiwa manusia perlu mendapatkan “nutrisi” tersendiri dan yang paling utama adalah nilai-nilai agama yang sedemikian heterogennya diungkap dalam Alquran dan Hadis Nabi saw.

Selanjutnya sikap atau usaha manusia dalam menyikapi pengobatan dan penyembuhan terhadap penderitaan jasmani yang dialami. Pada uraian sebelumnya, telah dikatakan bahwa secara teologis, kesembuhan seseorang punya ketergantungan dari Allah swt. Al-Sayyid al-Jumailī bahkan mengatakan, dokter atau tabib dan sarana apa pun yang digunakan manusia hanyalah untuk meringankan rasa sakit.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup>Al-Sayyid al-Jumailī, *al-I'jāz al-Tibbī fī al-Qur'ān* (Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1990), h. 239.

Ada dua aspek yang akan menjadi sorotan utama, yaitu; pertama, sikap manusia dalam menyikapi gangguan kesehatannya, dan ketimpangan perilaku manusia untuk mencapai kesembuhan. Tentu akan lebih menarik bila tulisan ini disertakan contoh berbagai keganjilan dalam fenomena pengobatan masyarakat menyikapi penyakit. Kedua, media pengobatan yang digunakannya.

## **1. Usaha Manusia dalam Menyikapi Gangguan Kesehatan**

Manusia dalam menyikapi gangguan kesehatan atau penyakit yang dideritanya, dapat dilihat dari dua sisi, yaitu, bersikap positif, dan negatif. Sikap positif yang dimaksud adalah segala usaha manusia dalam menanggapi penyakitnya, mulai dari penilaiannya terhadap penyakit dideritanya sampai kepada sikap penyembuhannya yang selalu berada dalam tuntunan Alquran dan hadis. Sedangkan sikap negatif adalah terjadinya penyimpangan usaha manusia dalam menanggapi penyakitnya, mulai dari penilaiannya terhadap penyakit sampai kepada sikap penyembuhannya.

Konsep dasar dalam menyikapi penyakit telah tersurat dalam Alquran sebagai petunjuk umum:

### **a. Kesembuhan Mutlak Milik Allah**

Manusia, secara imaniyah meyakini keberadaan Tuhan sebagai Zat Yang Maha Menyembuhkan (*al-Syāfi*), dan yang berkuasa menghilangkan kondisi kesehatan yang mendera manusia (*al-kāsyif*) sebagaimana dalam Q.S. al-Syu'arā/26: 80:

وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (80)

Terjemahnya:

Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 520

Ayat ini merupakan ayat yang menyatakan bahwa kesembuhan adalah kehendak Allah swt. Namun demikian, Jalaluddin al-Suyuti menilai bahwa sakitnya seseorang merupakan *kaffārah* (tebusan) bagi dosa-dosanya.<sup>47</sup> Selanjutnya kata '*marīḍtu*' pada ayat di atas menjadi problem tersendiri dalam kitab tafsir al-Rāzī. Ia mempertanyakannya, mengapa bukan kata '*amraḍani*'. Terdapat beberapa alasan yang disebutkan diantaranya adalah; 1) karena kebanyakan penyebab sakitnya manusia adalah kelalaiannya sendiri termasuk hal pola makan dan minumannya. 2) bahwasanya '*al-syifā*' merupakan hal yang disukai sekaligus termasuk nikmat yang sangat mendasar, sementara penyakit adalah hal yang dibenci dan tidak termasuk anugrah nikmat.<sup>48</sup>

Antara al-Suyūṭī dengan al-Rāzī tampak berbeda penafsiran dalam mencermati penyakit yang menimpa manusia. Al-Suyūṭī melihat bahwa sakitnya seseorang lebih diakibatkan karena perbuatan dosanya. Sebaliknya, al-Rāzī lebih menekankan bahwa pada pola hidup seseorang yang tidak ditakar secara berimbang akan menjadi pemicu munculnya penyakit.

Kedua hasil penafsiran di atas, walaupun berbeda dalam menalar keberadaan penyakit menimpa manusia, namun Tuhan sebagai pemilik mutlak kesembuhan memiliki tujuan positif, salah satunya yaitu untuk mencapai tingkat kesucian manusia.

Oleh karena kesembuhan itu milik Allah swt., maka manusia dituntut berusaha mencari pengobatan dan kesembuhan itu dengan cara dan metode pengobatan yang dikehendaki dan selama

---

<sup>47</sup> Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Dur al-Manṣūr fī al-Ta'wīl bi al-Ma'sūr*, Juz VII ( t.tp.; Mauqī' al-Tafāsīr, t.th.), h. 396.

<sup>48</sup> Fakhruddīn Al-Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī*, Jilid 11 (Beirut: Dār Ihyā Turās al-'Arabī, t.th.), h. 484.

tidak mengandung unsur keharaman di dalamnya. Pengobatan spiritual atau ruhani menekankan pada manusia agar kembali bertaubat atas dosa-dosa yang dilakukannya dan memohon perlindungan kepada Allah swt sebagai *al-syāfi*. Sementara pengobatan jasmani adalah penekanannya pada pengaturan pada segala yang dikonsumsi, mulai dari kehalalannya sampai kepada tingkat *tayyib*-nya (kecocokan buat jasmaninya) sekaligus melakukan pengobatan secara kuratif.

### **b. Penyakit atau Gangguan Kesehatan Bagian dari Kaffārāt dan Ujian Allah swt.**

Dalam Q.S. al-Nisā’/4:123:

لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَى بِهِ وَلَا  
يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (123)

Terjemahnya:

(pahala dari Allah) itu bukanlah menurut angan-anganmu yang kosong dan tidak (pula) menurut angan-angan Ahli Kitab. Barangsiapa yang mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu dan ia tidak mendapat pelindung dan tidak (pula) penolong baginya selain dari Allah.<sup>49</sup>

Ayat ini merupakan dasar atau mukaddimah yang dipakai Imam al-Bukhārī dalam menulis hadis pada bab tentang penyakit.<sup>50</sup> Ini berarti bahwa penyakit seseorang merupakan tebusan dosa atau

---

<sup>49</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 128

<sup>50</sup> Al-Imām Abī Abdillāh Muhammad Ismā’īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah ibn al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Juz IV (Cet. I; Beirut: Dār Ilmīyah, 1992), h. 2316

*kaffārāt* bagi dirinya setelah melakukan bentuk pelanggaran agama. Manusia perlu menyadari tujuan keberadaan penyakit yang menimpa tubuhnya. Salah satu motif penyakit tersebut adalah sebagai *kaffārat* untuk menghapuskan dosa manusia serta ujian dari Allah swt.

Musibah berupa sakit sebagai penebus dosa yang pernah dilakukan manusia akibat kelalaian dan pelanggaran terhadap perintah dan larangan Allah swt. Allah memberikan ganjaran di dunia secara kontan dan spontan. Hal ini dapat dikatakan sebagai tanda kasih sayang Allah kepada hamba-Nya sehingga manusia dapat keluar dari dunia ini dalam keadaan bersih. Manusia dalam kondisi sakit juga dapat menguatkan iman kepada Allah swt. Beberapa kiat-kiat menguatkan iman ketika sakit telah dituturkan oleh Ali Yafie, yaitu hendaknya berbaik sangka kepada Allah, bersabar menerima kondisi tersebut, banyak bersyukur kepada Allah, memperbanyak istigfar, dan tawakkal kepada Allah.<sup>51</sup>

Pada sisi lain, penyakit dapat juga berbentuk ujian sebagai tangga untuk mencapai kualitas dan derajat yang lebih tinggi di sisi Allah swt. Istilah ujian lebih banyak diungkap Alquran melalui term *al-balā'*. Ada beberapa hakikat ujian Allah sebagaimana diungkapkan oleh Mardan dalam sebuah hasil penelitiannya. Salah satunya adalah *al-balā'* berupa sesuatu yang menimpa seseorang, dalam hal-hal tertentu, dan merupakan cara Tuhan mengampuni dosa, mensucikan jiwa, dan pada sisi lain, dapat dijadikan sebagai alat untuk mengangkat derajat manusia ke tempat yang lebih mulia.<sup>52</sup> Sabda Rasulullah saw. mengatakan:

---

<sup>51</sup>Ali Yafie, "Falsafah Sakit sebagai Cobaan," dalam *Sakit Menguatkan Iman: Uraian Para Medis dan Spiritual*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), h. 11

<sup>52</sup>Mardan, "Wawasan Al-Qur'an Tentang *Al-Balā'*" (Disertasi Doktor, Program Pascasarjana UIN Alauddin, Makassar, 2007), h. 434.

سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا  
 ابْتَلَى اللَّهُ الْعَبْدَ الْمُسْلِمَ بِبَلَاءٍ فِي جَسَدِهِ قَالَ اللَّهُ اكْتُبْ لَهُ صَالِحَ  
 عَمَلِهِ الَّذِي كَانَ يَعْمَلُهُ فَإِنْ شَفَاهُ غَسَلَهُ وَطَهَّرَهُ وَإِنْ قَبَضَهُ غَفَرَ لَهُ  
 وَرَحِمَهُ (رواه احمد بن حنبل)<sup>53</sup>

Artinya:

Saya telah mendengar Anas bin Malik berkata, Rasulullah saw. pernah bersabda: “Apabila Allah memberi cobaan kepada orang muslim dengan suatu cobaan pada tubuhnya, maka Allah berfirman kepada malaikat: “catatlah baginya amal saleh yang bisa dikerjakannya. Jika Allah memberikan kesembuhan kepadanya, maka dia akan membersihkan dan mensucikan dari dosa-dosanya, tetapi jika mati, maka ia akan diampuni dosanya dan sekaligus akan memberi rahmat kepadanya.

Wujud ujian Tuhan bisa dalam bentuk penyakit. Hal ini terkait dengan firman Allah pada Q.S. al-Baqarah/2: 155:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ  
 وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (155)

Terjemahnya:

Dan sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan

---

<sup>53</sup>Ahmad bin Hambal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hambal*, Juz IV (Mesir: Mu’assasah al-Qurtubah, t.th.), h. 175.

buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar.<sup>54</sup>

Kata ‘*al-anfus*’ pada ayat di atas, termasuk dalam pengertian penyakit atau gangguan kesehatan yang menimpa manusia.<sup>55</sup> Sehubungan dengan ini, manusia seyogyanya menyikapi penyakit dengan melihat hikmah dibalik itu semua, bahkan sampai kepada melakukan introspeksi diri. Sebagian karakter manusia modern saat ini adalah sifat keputusasaan dan ketergesa-gesaan dalam memutuskan sesuatu. Tidak sedikit orang saat ini melakukan bunuh diri karena tidak tahan atas penyakit yang dideritanya, sementara bunuh diri adalah perbuatan tercela. Keinginan untuk sembuh tidak dijalankan dengan kesabaran. Kesabaran Nabi Ayyub a.s. merupakan pelajaran berharga kepada manusia lainnya. Ia adalah teladan atau contoh manusia sabar terhadap ujian penyakit. Nabi Ayyub a.s., rela menerima cobaan atau ujian Tuhan. Penderitaan yang menimpanya sangat berat bahkan tidak mampu lagi mencari penghasilan untuk memenuhi kebutuhan hidup diri dan keluarganya. Ia tidak merasa putus asa dengan kehidupannya yang sengsara,<sup>56</sup> karena itulah Allah memuji dan mengukir kesabarannya dalam Alquran.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 53

<sup>55</sup> Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr al-Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 38. Lihat juga Sulaiman bin ‘Umar al-Ajlī al-Syāfi’ī, *al-Futuhāt al-Ilāhiyyah*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 201.

<sup>56</sup> Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, Jilid XIX (Mesir: Mustāfa al-Bābi al-Halabi, 1974), h. 100. Lihat Juga, Ibnu Asīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Jilid I (Beirut: Dār al-Sadr, t.th.), h. 128 -131.

<sup>57</sup> Lihat Q.S. Sād/38: 44.

Sehubungan dengan hal di atas, manusia tidak boleh menilai bahkan berburuk sangka pada Tuhan, karena boleh jadi apa yang menimpa dirinya, itulah yang terbaik. Tuhan tidak mungkin berlaku sewenang-wenang atas kehadiran penyakit kepada manusia, karena Tuhan adalah Maha Penyayang di antara semua penyayang. Berburuk sangka kepada Tuhan merupakan bentuk penyimpangan dalam berobat. Penyimpangan lain adalah upaya penyembuhan yang disusupi bentuk khurafat dan kemusyrikan. Penyimpangan semacam ini banyak terdapat pada sistem pengobatan non medis, utamanya metode pengobatan jampi-jampi dalam masyarakat. Beberapa contoh bacaan dapat dilihat dan merupakan hasil penelitian penulis terhadap masyarakat muslim di Watampone sebagai berikut.<sup>58</sup>

(a) jampi-jampi untuk mengobati demam.

*“Nafesunna baginda Ali mancaji pella, Muhammad Mabbura, puang Allah Ta’ala mappasau : yaa naaru kuunii bardan wa salaman ‘ala Ibrahim.”*( Nafsunya Ali menjadi panas, Muhammad mengobati, Allah Swt yang menyembuhkan ... )

(b) jampi-jampi mengobati bisul.

*“ Assalamu alaikum ya ibadallah 2x, kemudian membaca mantra: meccu futena Nabi Muhammad, lecce riasue, lameto letting, bulu ulaweng cellakeng daraku, barakka la ilaha illallah”* (Ludah putihnya Muhammad pindah pada anjing, lameto letting, gunung emas darahku. Berkat Tiada Tuhan selain Allah)

(c) jampi-jampi untuk mengobati sakit perut.

*“Membaca surah al-Fatihah ditujukan kepada Nabi Muhammad saw, kemudian kepada nabi Adam as., dan nabi Yusuf as. lalu membaca wa al yathalaththaf walā yusiranna bikum ahadā”*

---

<sup>58</sup>Ruslan, “Bala dan Mattolak Bala di Watampone” (Laporan hasil penelitian P3M STAIN Watampone, Bone, 2004), h. 55

Diperoleh juga informasi bahwa untuk menghilangkan sakit perut, maka yang dibaca adalah *pocci'na akorang'e* (pusat Alquran) yakni ayat 34 dari surah al-Kahfi.

وَكَانَ لَهُ ثَمْرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ  
نَفَرًا

Menurutnya, Ayat ini tidak boleh dibaca secara keseluruhan, namun hanya sampai pada kata “*anā*” dengan pertimbangan bahwa keseluruhan lafaz yang dibaca, tak satu pun yang berbaris sukun atau mati. Alasan pembacaan seperti ini, supaya yang diobati tidak sampai meninggal atau mati.

Contoh lain dalam pengobatan yang sama adalah *membaca surah al-Ikhlās sebanyak tiga kali. Awalnya melakukan niat untuk obat sakit perut dengan kalimat” uniakenggi malai pabbura peddi babua sippada bitarae lenyye-lenyee'na peddi babuana anakku. Barakka la Ilaha Illallah.”* (saya berniat mengambil sebagai obat sakit perut seperti halnya pelangi yang gampang hilang. Berkat tiada tuhan selain Allah).

Materi bacaan lain yang ditemukan adalah membaca surah al-Naṣr/110:1-3:

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (1) وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ  
اللَّهِ أَفْوَاجًا (2) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا (3)

Menurut penutur, cara membacanya adalah ketika sampai pada lafaz “*afwājā*” maka tempat yang sakit ditiup. Ketika

dikonfirmasi tentang alasan berhentinya pada kata "afwājā", beliau beralasan karena kata tersebut mirip dengan kata "paja" dalam bahasa bugis yang bermakna sembuh atau selesai.

(d) jampi-jampi untuk mengobati kesurupan atau orang kerasukan.

*“ membaca basmalah, lalu membaca surah al-Ikhlās tiga kali, kemudian membaca mantra: inamu asemmu iko dongga, yang kelling asemmu iko paddenggeng, iblis asemmu asu lainmmu, marumawe asenna asu kombamu. Aja mukeccakiwi umma’na Muhammad, barakka la Ilaha illallah. (Inamu namamu dongga, yang kelling namamu paddenggeng, iblis nama anjing jantanmu, marumawe nama anjing betinamu. Jangan engkau ganggu umat Muhammad. Berkat Tiada Tuhan selain Allah)*

*“pupuru sarakau, taccokkong taccolli, temmaddaung temmattakke, tennalorongiko welareng, tennarampangiko gala-gala, maloang namasakka akkinanrengemmu iko ri leng accuerengnge, lesakko paru karena puang allata’ala” ( Musnahlah engkau, tak akan muncul lagi pucukmu, engkau tak akan berdaun dan bercabang. Amat luas reskimu kembalilah kepada Allah Swt)*

Pada umumnya materi bacaan doa serta cara pengobatannya, terlihat bercampur dengan hasil rekayasa atau buatan masyarakat lokal. Dari segi syarat bacaan rukiah, seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa bacaan atau materi doa yang menyimpang dari syarat yang telah ditetapkan oleh ulama dianggap haram digunakan, apalagi yang terang-terangan menyebutkan hal-hal yang berbau animisme, sebuah kepercayaan yang bersumber dari agama dan kepercayaan nenek moyang dahulu.

## **2. Penggunaan Media Pengobatan**

Penggunaan media pengobatan adalah pemanfaatan sarana-sarana tertentu yang mengandung unsur pengobatan atau penyembuhan, baik melalui suatu benda tertentu atau melalui

perilaku tertentu. Beberapa sarana yang dimaksud, akan diangkat melalui tulisan ini berdasarkan pandangan Alquran.

#### a. Alquran sebagai Obat dan Berkah

Dalam Q.S. Fuṣṣilat/41: 44:

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ  
وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ  
فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ  
بَعِيدٍ (44)

Terjemahnya:

Dan jikalau Kami jadikan Alquran itu suatu bacaan dalam bahasa Arab tentulah mereka mengatakan: “Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayatnya?”. Apakah (patut Alquran) dalam bahasa asing sedang (rasul adalah orang) Arab?. Katakanlah: “Alquran itu adalah petunjuk dan penawar bagi orang-orang beriman. Dan orang-orang yang tidak beriman pada telinga mereka ada sumbatan, sedang Alquran itu suatu kegelapan bagi mereka. Mereka itu adalah (seperti) orang-orang yang dipanggil dari tempat jauh.”<sup>59</sup>

Penggunaan Alquran sebagai obat di sini adalah sikap manusia terhadap Alquran yang memperlakukan ayat-ayat tertentu sebagai bahan bacaan untuk mendapatkan keberkahan.

---

<sup>59</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, 690

Dalam berbagai literatur, persoalan mengenai Alquran sebagai media pengobatan dapat dilakukan dengan cara membacanya dan memohon perlindungan kepada Allah swt. Cara ini biasanya dipraktikkan dalam bentuk pengobatan rukiah.

Terdapatnya pengaruh bacaan terhadap suatu kesembuhan seseorang memang dari dulu menjadi misteri, karena ini merupakan bagian dari sisi kemukjizatan Alquran. Namun demikian, di era sekarang ini sudah mulai didekati masalah ini dengan pendekatan ilmiah.

Kunci awal memasuki misteri ini adalah melihat sejauhmana bahasa Arab menjadi medium dalam membahasakan sebuah wahyu Tuhan.

Salah satu kemukjizatan Alquran adalah ekspresi puitisnya yang sangat khas dan unik. Dan jelas sekali karena digunakannya bahasa Arab. Dengan kata lain, sisi kemukjizatan Alquran tidak mungkin tanpa kemampuan tinggi bahasa Arab yang digunakannya sebagai medium ekspresinya. Di samping itu, ekspresi bahasanya memiliki kekuatan metafisis pada para pendengarnya.

Ini berarti bahwa dengan kekhasan dan keunikan itu, dengan sendirinya akan hilang jika bahasa mediumnya dialihkan dari bahasa Arab ke bahasa lain. Dari sudut pengertian inilah adanya pendapat bahwa doktrin tentang Alquran tidak dapat diterjemahkan. Dan jika diterjemahkan, antara lain karena memenuhi keperluan memahami makna ajaran kitab suci itu untuk mereka yang tidak menguasai bahasa Arab, maka hasilnya bukanlah Alquran itu sendiri, melainkan sebuah terjemahan atau tafsir.

Sehubungan dengan itu, maka apresiasi terhadap Alquran tidak cukup secara kognitif dan rasional, tapi harus dilengkapi dengan apresiasi mistis atau spiritual yang memancar dari

keunggulan ekspresi linguistik yang menggunakan medium bahasa Arab.<sup>60</sup>

Namun demikian, Alquran harus ditempatkan lebih awal sebagai kitab petunjuk bukan kitab pengobatan. Tujuan dasar Alquran adalah tampil sebagai “*hudan*” petunjuk, disebut oleh Allah dalam bentuk kata jadian atau *maṣḍar* (*infinite noun*) sebanyak 79 kali.<sup>61</sup> Bentuk ini tidak mengandung informasi tentang waktu tertentu. Oleh karenanya, Alquran sebagai petunjuk bagi manusia, bebas dari ikatan waktu dan bisa digunakan dimana dan kapan pun. Makna lain yang bisa dipahami dari bentukan ini, bahwa petunjuk-petunjuk kitab suci Alquran bukan sekedar teori, tetapi telah terbukti kemampuannya dalam kenyataan sehingga berhasil memberi petunjuk keselamatan bagi sekian banyak orang, termasuk kesembuhan. Oleh sebab itu, dalam sejumlah ayat sering ditemukan bergandengan term *hudan wa syifā'*, bahwa Alquran di samping sebagai kitab petunjuk, juga sebagai obat. Dari segi orientasi petunjuknya, Alquran sebagai *hudan* tidak hanya berlaku bagi manusia dulu, tetapi sampai kepada manusia yang akan datang.<sup>62</sup>

Berdasarkan hal itu, keberadaan alquran senantiasa bermakna dalam kehidupan manusia, apabila ia mampu menemuinya dengan hati yang bersih dan tulus serta berupaya menghindar dan hati-hati terhadap kesesatan.

---

<sup>60</sup>Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I (Jakarta: Mizan, 2006), h. 177

<sup>61</sup>Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), h. 903-904

<sup>62</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Volume 1, h. 87.

Alquran sebagai kitab berkah dapat dilihat pada Q.S. Šād/38:29:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (29)

Terjemahnya:

Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran.<sup>63</sup>

Ayat di atas merupakan ayat yang diturunkan di Mekah. Istilah berkah berakar kata dari huruf *b*, *r* dan *k* yang berarti tetapnya sesuatu. Secara mendasar “berkah” dan “pemberian berkah” hanya berasal, milik dan hak Allah swt.

Al-Khalīl mengatakan berkah bermakna “bertambah dan tumbuh serta berkembang”.<sup>64</sup> Dari makna tersebut dapat dipahami bahwa berkah adalah sesuatu kebaikan yang akan tumbuh dan tetap pada sesuatu. Penggunaan istilah berkah seringkali ditemukan dalam Alquran, termasuk hubungannya kepada Alquran. Dalam kaitannya dengan Alquran, keberkahan pada umumnya disebut dengan term *mubārak*.<sup>65</sup> Alquran menyebutnya dalam empat ayat,

---

<sup>63</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 651

<sup>64</sup> Abū Muhammad ‘Abd al-Haq bin Galīb bin ‘Abd al-Rahmān ibn Tamām ibn ‘Atiyah al-Mahāribī, *Al-Muḥarrir al-Wajīz*, Juz 2 ( t.tp: Mauqi’ al-Tafāsir, t.th.), h. 497

<sup>65</sup> Muhammad Fu’ād abd al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’an al-Karim* (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), h. 150

namun pada tiga surah yang berbeda. Dua ayat pada surah al-An'ām yakni ayat 92 dan 155, masing-masing satu ayat pada surah al-Anbiyā' yaitu ayat 50 dan surah Ṣād yaitu ayat 29.

Kembali kepada ayat di atas, Ibnu 'Asyūr memahami frase *kitābun anzalnāhu ilaika mubārakun* dengan maksud bahwa tiap-tiap ayat Alquran punya berkah. Berberkah karena memiliki manfaat yang memberi petunjuk kebaikan bagi manusia dan menghindarkannya dari bentuk kejahatan serta kerusakan.<sup>66</sup> Makna keberkahan Alquran bagi al-Biqā'i adalah kitab yang selamanya akan menyimpan kebaikan dan manfaat dan tidak akan ada yang bisa mengubahnya.<sup>67</sup> Alquran disebut sebagai kitab mengandung berkah yang berarti mengandung banyak manfaat dan kebaikan.<sup>68</sup> Dalam tafsir al-Muntakhib dijelaskan bahwa Alquran disebut berberkah karena mengandung kebaikan ilahi yang bermanfaat baik dalam kehidupan beragama, maupun untuk kehidupan duniawi.<sup>69</sup>

Dengan demikian, makna berkah atau keberkahan Alquran adalah tersimpannya banyak manfaat yang bersifat tetap dalam Alquran, dan akan tumbuh terus-menerus. Bukti keberkahan Alquran yang dapat dirasakan adalah semakin dipelajari semakin banyak manfaat dan kegunaan yang dapat diperoleh dan tidak habis-habisnya dikaji manusia, baik kalangan muslim sendiri maupun non muslim.

---

<sup>66</sup> Muhammad Tāhir Ibnu 'Asyūr, *op.cit.*, Jilid XII, h. 221

<sup>67</sup> Ibrāhīm bin 'Umar bin Hasan al-Ribāt bin 'Ali bin Abi Bakr al-Biqā'i, *Nazm al-Durar Fī Tanāsuh al-Āyāt wa al-suwar*, Juz VII, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, h. 192.

<sup>68</sup> Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz I (t.t.: Maūqi' al-Tafāsir, t.th), h. 2059.

<sup>69</sup> Lajnah min 'Ulamā al-Azhar, *Tafsīr al-Muntakhib*, Juz I (t.t.: Maūqi' al-Tafāsir, t.th.), h. 236

Selanjutnya, yang perlu diuraikan lagi adalah makna *liyaddabbarū* dan *liyatażakkar*. Kata *liyaddabbarū* dipahami sebagai *al-tafakkur*, yakni memikirkan dan mengamalkan ayat yang sudah diketahui makna dan maksudnya. Pentingnya melakukan *tafakkur* terhadap Alquran, karena dari segi lafaz terkadang pendek-pendek, namun memiliki kandungan yang mendalam.<sup>70</sup> Pada sisi lain, Muin salim menjelaskan bahwa makna *liyaddabbarū* adalah manusia seharusnya mempelajari dan memikirkan makna di belakang ayat-ayat Alquran, karena dari segi bahasa *dabar* bermakna sesuatu yang ada belakang.<sup>71</sup> Setelah melakukan *tadabbur*, selanjutnya melakukan *tazakkur*. Makna *tazakkur* adalah mempelajarinya secara mendalam.<sup>72</sup> Orang yang melakukan proses pendalaman terhadap Alquran disebut sebagai *ulul al-bāb*. Al-Biqā’i menjelaskan bahwa *ulul al-bāb* adalah orang yang diberi petunjuk oleh Allah sehingga mampu mengetahui rahasia pengetahuan, baik tentang diri manusia sendiri, maupun yang ada di segala penjuru. Melalui *ulul al-bāb* tanda-tanda kekuasaan Tuhan dapat terlihat dan memperjelas bahwa Alquran itu adalah benar (Q.S. Fussilat/41:52-53).<sup>73</sup>

Sebagai kitab yang berfungsi obat (*al-syifā’*), Alquran memberikan keberkahan dan banyak manfaat bagi kesehatan. Isyarat-isyarat pentingnya menjaga adanya hubungan yang besar antara kesehatan psikospiritual dan kesehatan fisik. Ketenangan jiwa merupakan kondisi kejiwaan yang sangat ditekankan di samping menuntut pelaksanaan sejumlah praktik keagamaan

---

<sup>70</sup> Muhammad Tāhir Ibnu ‘Asyūr, *loc.cit*.

<sup>71</sup> Abd. Muin Salim, *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir al-Qur’an* (Ujung Pandang: Lembaga Studi Kebudayaan Islam, 1990), h. 12

<sup>72</sup> Ibrāhim bin Umar bin Hasan al-Ribāt bin ‘Ali bin Abī Bakr al-Biqā’i, *loc.cit*.

<sup>73</sup> *Ibid*.

seperti salat, kesabaran, puasa dan membaca Alquran. Melalui ritual keagamaan semacam itu, pada hakikatnya memberi pengaruh positif pada diri seseorang.

Keberkahan Alquran memang sulit diukur secara matematik, namun dapat dinilai melalui berbagai kesan dari sejumlah perilaku seseorang yang memperlakukan dan berinteraksi dengan Alquran. Pembacaan Alquran memiliki efek penyembuhan pada tubuh, pikiran dan perasaan. Efek penyembuhan Alquran tidak hanya dari segi maknanya yang memberi kedamaian dan ketenangan, namun juga dari aspek suara dalam membacanya.

Ucapan atau kalimat yang berumber dari Alquran dan doa mempengaruhi fungsi fisiologis tubuh seperti jantung dan kelenjar tubuh lain. Misalnya resonansi huruf *alif* berhubungan dengan jantung dan resonansi huruf *ya* atau *sin* berhubungan dengan kelenjar pineal di otak. Suara panjang *alif* memberikan vibrasi yang mempengaruhi jantung dan menstimulasi perasaan akan kekuatan, konsentrasi dan lain-lain. Pembacaan kalimat yang sama dan berulang-ulang diketahui memiliki efek relaksasi.<sup>74</sup>

Di samping itu, keberkahan dalam artian ‘banyak kebaikan ditebarkan Alquran’, memang memberi banyak kontribusi kebaikan kepada umat manusia, baik sebagai individu, maupun sebagai makhluk sosial yang menuntut sebuah kualitas hidup, termasuk salah satu di dalamnya adalah perlunya manusia memperhatikan kualitas makanan yang dikonsumsinya.

Alquran mendidik manusia agar kebutuhan ‘perutnya’ itu diisi dengan ‘*ḥalālan ṭayyibā*’ (halal dan baik) sebagaimana ditekankan pada Q.S. al-Baqarah/2:168:

---

<sup>74</sup> Aliah B. Purwakania Hasan, *Pengantar Psikologi Kesehatan Islami* (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), h. 130

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ  
الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (168)

Terjemahnya:

Wahai manusia, makanlah dari (makanan) yang halal dan baik yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan. Sungguh, setan itu musuh yang nyata bagimu.<sup>75</sup>

Pandangan Quraish Shihab mengenai makanan halal adalah makanan yang tidak haram, yakni yang tidak dilarang oleh agama mengkonsumsinya. Makanan haram ada dua kategorinya, yaitu haram karena zatnya seperti babi, bangkai, dan darah. Sedangkan yang kedua adalah haram karena sesuatu yang bukan zatnya, seperti makanan yang tidak diizinkan pemiliknya untuk dikonsumsi. Makanan halal adalah yang bukan tergolong dari kedua kategori itu.<sup>76</sup>

Sedangkan yang dimaksud *ṭayyiban*, menurut Abdurrahman bin Nāṣir al-Sa'dī adalah makanan yang tidak *khabīṣ*.<sup>77</sup> Bagi tim Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dalam buku *Kesehatan dalam Perspektif Al-Qur'an* makna *khabīṣ* tersebut dikembangkan kedalam cakupan makna, makanan yang tidak busuk, kadaluarsa, atau tidak mengandung bakteri atau zat-zat yang membahayakan

---

<sup>75</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 43

<sup>76</sup> Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Volume I, h. 34

<sup>77</sup> Abdurrahman bin Nāṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr al-Kalām al-Mannān*, Juz 1 dalam al-Maktabah al-Syāmilah (t.t.:Mu'assasah al-Risālah, 2000), h. 80

kesehatan bila dikonsumsi seperti pengawet, pewarna dan penguat rasa.<sup>78</sup>

Demikian contoh-contoh mengenai Alquran disebut sebagai kitab yang mengandung keberkahan.<sup>79</sup> Allah Swt. memerintahkan manusia agar melakukan tadabbur terhadap isi kitab suci umat Islam ini.<sup>80</sup> Bukan karena umat Islam hanya dijanjikan pahala dari membacanya, akan tetapi lebih dari itu, mentadabbur Alquran menjanjikan banyak keberkahan dan nilai manfaat yang sangat sulit diukur secara matematis.<sup>81</sup>

## **b. Sarana Pengobatan lain**

### **1. Madu (Q.S. al-Nahl/16:69)**

ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا  
شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ  
يَتَفَكَّرُونَ (69)

Terjemahnya:

Kemudian makanlah dari tiap (macam) buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu). Dari perut lebah itu keluar minuman (madu) yang

---

<sup>78</sup>Tim Penyusun, *Kesehatan dalam Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009), h.378.

<sup>79</sup> Lihat Q.S. al-An'am/6: 155, Q.S. al-Anbiya'/21: 50 dan Q.S. Sād/38: 29

<sup>80</sup> Lihat Q.S. Sād/38: 29

<sup>81</sup> Lihat Q.S. al-Nisā'/4:82 dan Q.S. Muhammad/47:24

bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan<sup>82</sup>

Ayat ini telah diuraikan sebelumnya, oleh karena itu yang menjadi fokus kajiannya adalah segi khasiat madu sebagai media pengobatan.

Berdasarkan ayat di atas, proses terjadinya madu adalah hasil dari upaya hewan, yakni lebah. Ia menghasilkan minuman yang berkadar gula yang kemudian disebut madu. Manusia kadangkala menciptakan gula seperti yang diciptakan oleh lebah, sama-sama manis, akan tetapi gula yang diciptakan manusia berbeda dengan proses gula madu yang diciptakan lebah. Madu memiliki khasiat pengobatan jauh lebih banyak dibandingkan dengan gula biasa yang diproduksi oleh manusia. Itulah salah satu tanda-tanda kekuasaan Tuhan yang dapat menjadi salah satu bahan renungan bagi umat manusia.

Seorang tokoh ilmu kedokteran berpendapat bahwa madu adalah senjata dokter hampir di segala penyakit. Madu dapat menekan racun yang berasal dari berbagai penyakit pada organ tubuh manusia, seperti racun pada saluran kencing dan yang mengakibatkan penyakit liver, lambung, dan usus.<sup>83</sup>

Seorang ilmuwan lain juga menuturkan bahwa semua analisis baru, baik berupa eksperimen maupun pengobatan, sepakat bahwa madu lebah termasuk bahan atau sarana efektif yang sangat urgen untuk pengobatan berbagai macam keluhan kekurangan darah. Semua dokter spesialis yang mengobati pasien mereka

---

<sup>82</sup>Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 412

<sup>83</sup>M. Nizar Daqr, *Hidup Sehat dan Bersih Ala Nabi* (Jakarta: Himmah Pustaka, 2009), h. 61

dengan madu melihat adanya pengaruh madu yang sangat istimewa dalam upaya menambah bulatan-bulatan darah merah dan memperbaiki kadar hemoglobin para pasien.<sup>84</sup>

Jelasnya, bahwa madu termasuk lebahnya merupakan anugrah Allah yang memiliki manfaat kuratif bagi manusia. Secara medis dan eksperimen yang dilakukan selama ini pula, diakui bahwa madu memiliki khasiat. Bahkan, dalam dunia pengobatan saat ini, sengatan lebah juga salah satu terapi penyembuhan dan digemari banyak orang. Demikian obat yang berdasar pada madu dan lebah senantiasa mendapatkan tempat bagi peneliti dan terus dikembangkan hingga melahirkan produk-produk obat yang bersifat kuratif.

## 2. Buah-buahan (Q.S. ‘Abasa/80:24-32)

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (24) أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (25) ثُمَّ  
شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (26) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (27) وَعَبْنَا وَقَضْبًا (28)  
وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (29) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (30) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (31) مَتَاعًا لَكُمْ  
وَلَأَنْعَامِكُمْ (32)

Terjemahnya:

(24) maka hendaklah manusia itu memperhatikan makanannya.

---

<sup>84</sup>Muhammad Kamil Abd al-samad, *al-I'jāz al-Ilmiyy fī al-Qur'ān al-Karīm*. Terj. Alimin. Lc, M.Ag dkk., *Mukjizat Ilmiah dalam Alqur'an*. Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003), h. 239

(25) sesungguhnya Kami benar-benar telah mencurahkan air (dari langit)

(26) kemudian Kami belah bumi dengan sebaik-baiknya,

(27) lalu Kami tumbuhkan biji-bijian di bumi itu,

(28) anggur dan sayur-sayuran,

(29) zaitun dan pohon kurma,

(30) kebun-kebun yang lebat,

(31) dan buah-buahan serta rumput-rumputan,

(32) untuk kesenanganmu dan untuk binatang-binatang ternakmu.

Ayat-ayat di atas merupakan petikan ayat dari surah ‘Abasa yang tergolong surah Makkiyah. Ada yang menamainya surah Ibnu Ummi Maktum, karena awal surah ini turun berkenaan dengan kasus sahabat Nabi itu.

Ayat sebelumnya menguraikan perjalanan hidup manusia sejak masih *nutfah* sampai dibangkitkan, dan menegaskan pula bahwa manusia belum menyelesaikan tugasnya, kini diuraikan anugrah Allah kepada manusia berupa bahan pangan sekaligus mengisyaratkan bahwa itu merupakan dorongan untuk menyempurnakan tugas-tugasnya.

Kata “*yanzur*” berakar kata dari huruf *n*, *z*, dan *r* yang dapat berarti melihat dengan mata kepala, bisa juga melihat dengan mata hati yakni merenung atau berpikir.<sup>85</sup> Ṭāhir Ibnu ‘Asyūr memahaminya dalam arti ‘melihat dengan mata kepala’ karena ada

---

<sup>85</sup> Muhammad Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Juz V (Beirut: Dār Ṣadir, t.t), h. 215

kata “*ilā*” yang mengiringi kata tersebut.<sup>86</sup> Tentu saja melihat dengan mata harus dibarengi dengan upaya berpikir juga, tidak sekedar melihat.

Perintah untuk melihat dan memikirkan di sini, secara filosofi memuat maksud yang sangat mendalam. Objek atau sasaran berpikir adalah “*ta’ām*”, makanan yang dikonsumsi. Tentu saja yang dipikirkan juga adalah kandungan makanan yang akan dikonsumsi, bukan hanya kelezatan dan enaknyanya dimakan. Manusia hendaknya memperhatikan gizi makanannya dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Makanan bergizi dapat menjadi pendorong bagi pemeliharaan tubuh manusia agar tetap dalam keadaan sehat dan mampu menunaikan tugasnya yang dibebankan kepadanya. Dalam ayat ini, terdapat beberapa contoh tumbuhan yang seharusnya menjadi sasaran perhatian manusia:

a. Biji-bijian

فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (27)

Terjemahnya:

Lalu Kami tumbuhkan biji-bijian di bumi itu

Biji-bijian adalah isi buah yang apabila ditanam dapat tumbuh. Dapat juga bermakna butir buah yang kecil-kecil.<sup>87</sup> Pengertian ini sejalan yang dipahami oleh Wahbah al-Zuhailī dengan mengatakan biji-bijian adalah sesuatu yang merupakan hasil dari tumbuhan seperti biji gandum.<sup>88</sup> Dalam Alquran dikenal

---

<sup>86</sup> Muhammad Tāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 16, (Tunisia: al-Dār Tunīsiyyah li al-Nasyr, 1984), h. 113

<sup>87</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Cet. X, Jakarta: Balai Pustaka, 1999), h. 149

<sup>88</sup> Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Juz 29 (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), h. 72

dengan istilah “*al-ḥab*”. Misalnya yang terdapat pada Q.S. Yāsin/36:33:

وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ  
(33)

Terjemahnya:

Dan suatu tanda (kekuasaan Allah yang besar) bagi mereka adalah bumi yang mati. Kami hidupakan bumi itu dan Kami keluarkan daripadanya biji-bijian, maka dari padanya mereka makan.<sup>89</sup>

Ayat ini menerangkan bahwa salah satu dari tanda-tanda kekuasaan Allah adalah adanya tanah yang semula mati, tandus, dan gersang, namun dengan kekuasaan Allah semuanya menjadi hidup dengan turunnya hujan. Adanya hujan memungkinkan tumbuhnya bermacam-macam tanaman yang menghasilkan makanan bagi manusia dan makhluk lainnya di bumi. Pada umumnya ayat yang berbicara mengenai tumbuhan atau buah, selamanya berkaitan langsung dengan kadar air hujan. Ini berarti, air hujan punya pengaruh besar terhadap pertumbuhan pada dunia flora. Bukan hanya mempengaruhi dari segi tingkat kesuburannya, akan tetapi sampai pada tingkat rasanya (Q.S. al-Ra'd/13:4). Di bumi ini, kaya dengan aneka biji. Semuanya memiliki kandungan dan kegunaan untuk kehidupan manusia (Q.S. Qāf/50:9-11. Ada untuk sebagai bahan kosmetik, bahan obat, dan untuk dikonsumsi langsung oleh manusia dan hewan.

---

<sup>89</sup>Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 709

Salah satu biji-bijian yang sering disebut oleh Nabi saw. adalah *habbah al-sauda'* atau jintan hitam. Rasulullah saw. pernah bersabda:

عَنْ خَالِدِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ : خَرَجْنَا وَمَعَنَا غَالِبُ بْنُ أَبَجْرٍ  
فَمَرَضَ فِي الطَّرِيقِ فَقَدَمْنَا الْمَدِينَةَ وَهُوَ مَرِيضٌ فَعَادَهُ ابْنُ أَبِي  
عَتِيقٍ فَقَالَ لَنَا عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ الْحَبِيَّةِ السُّودَاءِ فَخُذُوا مِنْهَا  
خَمْسًا أَوْ سَبْعًا فَاسْحَقُوهَا ثُمَّ اقْطُرُوهَا فِي أَنْفِهِ بِقَطْرَاتٍ زَيْتٍ  
فِي هَذَا الْجَانِبِ وَفِي هَذَا الْجَانِبِ فَإِنْ عَائِشَةٌ حَدَّثَتْكِ أَنَّهَا  
سَمِعَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ ( إِنْ هَذِهِ الْحَبَّةُ  
السُّودَاءُ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا مِنَ السَّامِ ) . قُلْتُ وَمَا  
السَّامُ ؟ قَالَ الْمَوْتُ<sup>90</sup> .

Artinya:

Dari Khālid bin Sa'ad, ia berkata: kami telah keluar melakukan perjalanan dan di antara kami ada yang bernama Gālib bin Abjar. Di tengah jalan ia jatuh sakit. Ketika kami tiba di Madinah, ia pun masih sakit. Datanglah kemudian Ibnu Abī 'Atīq menjenguknya dan berkata, "Gunakanlah biji-biji hitam ini (*habbah al-saudā'*). Ambil sebanyak lima

---

<sup>90</sup>Abī al-Faḍl Ahmad bin 'Alī bin Hajar al-'Asqalānī, *Faḥḥ al-Bārī bi Syarḥ saḥīḥ al-Bukhārī*, Juz X (Mesir: dār Misr, 2001), h. 203.

atau tujuh biji lalu haluskan. Kemudian teteskan ke dalam hidungnya dengan dicampur minyak di sisi ini dan di sisi ini, karena Aisyah pernah berkata kepada saya bahwa dirinya mendengar Rasulullah saw. bersabda: “sungguh habbah sauda’ adalah obat yang bisa menyembuhkan segala penyakit kecuali *sām*”. Saya lalu bertanya mengenai apa penyakit sam itu. Beliau pun menjawab, “ *Sām* adalah kematian”.

Ibnu Hajar al-‘Asqalānī mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *habbah sauda’* adalah obat yang bisa menyembuhkan penyakit. Ia tidak digunakan begitu saja dalam menyembuhkan penyakit, tetapi dijadikan sebagai salah satu bahan ramuan atau bisa juga digunakan tanpa campuran.<sup>91</sup> Biji ini kadang juga digunakan dalam bentuk yang telah dihaluskan atau tidak dihaluskan. Penggunaannya adalah dengan cara dimakan, diminum, dihirup, atau dengan cara ditempelkan.

*Habbah sauda’* adalah tumbuhan menjalar yang bijinya dapat digunakan rempah atau obat. Secara historis, Tumbuhan ini pertama kali ditanam di India kemudian di bawa oleh orang-orang Arab ke negeri mereka. Dari kawasan Arab, *habbah sauda’* selanjutnya dibawa ke Afrika, khususnya ke Nigeria dan Ethiopia. Dan sekarang ini banyak ditemukan di Suriah, Palestina, dan Eropa Selatan.

b. Anggur

وَعِنَبًا وَقَضْبًا (28)

---

<sup>91</sup>*Ibid.*

Terjemahnya:

### Anggur dan sayur-sayuran

Alquran menyebutkan buah anggur sebagai nikmat Allah bagi hamba-Nya dalam 11 ayat, dan memiliki banyak manfaat. Anggur dapat dikatakan sebagai buah pilihan atau makanan pilihan karena ia bisa diproses untuk berbagai tujuan. Anggur bisa untuk dibuat minuman, obat, dan lain-lain. Di antara khasiatnya, anggur memberi andil dalam pertumbuhan dan kekuatan tubuh, serta memperbaiki struktur tubuh yang rusak, di samping mampu memberikan imunitas dari berbagai penyakit dan kelainan fungsi organ. Buah anggur memiliki komposisi vitamin A, B, dan C serta kaya akan mineral, potasium, fosfor, zat kapur, dan zat besi.

Anggur telah lama dikenal manusia, dan tergolong buah atau makanan yang mudah dicerna. Ia memiliki kadar gula yang memadai dan mendatangkan energi yang cukup untuk bergerak, beraktivitas, dan berpikir. Khasiat lain anggur adalah sangat berguna bagi pasien rematik, encok, gangguan peredaran darah dan kekurangan darah, dapat membantu mempercepat pemulihan kesehatan dan kebugaran tubuh.

Ibnu Qayyim menyatakan bahwa anggur adalah salah satu buah-buahan yang memiliki banyak manfaat. Anggur adalah salah satu buah dari sekian banyak buah, salah satu makanan bergizi dari sekian banyak makanan bergizi, salah satu obat dari sekian banyak obat, dan salah satu minuman dari sekian banyak minuman.<sup>92</sup>

Anggur yang kering disebut dengan kismis, juga mengandung gizi. Jika dimakan dengan bijinya, maka akan memberi manfaat untuk pencernaan, hati, dan limfa. Kismis juga

---

<sup>92</sup>Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *al-Ṭibb al-Nabawī*, (Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 2010), h. 212

dapat menghilangkan rasa sakit di tenggorokan, dada, paru-paru, ginjal, dan kandung kemih.

c. Zaitun

Salah satu ayat yang mengomentari asal usul pohon zaitun adalah Q.S. al-Mukminun/23:20:

وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ وَصَبْغٍ لِلْأَكْلِينَ  
(20)

Terjemahnya:

(Kami tumbuhkan) pohon (zaitun) yang tumbuh dari gunung Sinai, yang menghasilkan minyak, dan pembangkit selera bagi orang-orang yang makan.

Mufasir pada umumnya memahami kata “*syajarah*” di atas sebagai pohon zaitun, karena pada frase berikutnya disebutkan gunung Sinai, tempat pohon ini tumbuh.<sup>93</sup> Buahnya bisa dimanfaatkan untuk minyak. Zaitun disebut juga sebagai pohon yang diberkati (Q.S. al-Nūr/24:35). Ini artinya, zaitun memiliki banyak kegunaan. Terhadap kata “*ṣibg*”, yang akar katanya dari huruf *ṣ*, *b*, dan *g*, bagi Ibnu ‘Asyūr dipahaminya sebagai zat yang bisa mengubah warna atau mengandung zat pewarna (pigmen).<sup>94</sup> Ini berarti, buah zaitun memiliki kegunaan, khususnya minyak yang dihasilkan untuk memperbaiki warna kulit. Dari segi medis, minyak zaitun (*olea europaea*) memang termasuk salah satu bahan

---

<sup>93</sup> Abd al-Rahmān Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Dur al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Ma’sūr*, Jilid VII, XIII, Kairo: Markaz Hijr li al-Buhūs wa al-Dirāsah al-‘Arabiyah, 2003), h. 197

<sup>94</sup> Muhammad Ṭāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid IX, (Tunisia: al-Dār Tunīsiyyah li al-Nasyr, 1984), h. 350

pengobatan yang sudah dikenal. Buah satu ini, tidak saja dikenal manfaatnya, bahkan Tuhan pernah memakai nama zaitun bersumpah dalam Alquran (Q.S. al-Tīn/95:1).

Di samping sebagai buah yang mengandung zat pigmen, minyak dari zaitun juga dapat menjadi bumbu masakan yang memberi kelezatan tersendiri pada makanan. Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ائْتَدِمُوا  
بِالزَّيْتِ وَادَّهِنُوا بِهِ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ<sup>95</sup>

Artinya:

Dari ‘Umar, ia berkata, Rasulullah saw. pernah bersabda, ”bumbuilah masakan kalian dengan minyak zaitun dan berminyaklah dengan minyak zaitun, sesungguhnya ia adalah dari sebuah pohon yang penuh berkah.

Minyak zaitun juga bisa mencairkan lemak dan bisa membantu menguatkan liver dan sekaligus mengobatinya. Mengonsumsi minyak zaitun pun dapat menangkal racun dan menambah kemampuan pada liver untuk selalu aktif menghilangkan racun atau *detoxication*.<sup>96</sup> Sebuah keniscayaan, bahwa zaitun adalah salah satu buah yang diberkati oleh Allah swt., (Q.S. al-Nūr/24:35).

---

<sup>95</sup>Imam Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Juz X (t.t.: t.p. t.th.), h. 196

<sup>96</sup>M. Nizar Daqr, *op. cit.*, h. 177

d. kurma

Dari dulu hingga kini, kurma menjadi makanan favorit dan utama di kawasan Timur Tengah. Kurma diungkap dalam Alquran dan Hadis dalam berbagai term. Kadang-kadang memakai kata *ruṭab* (Q.S. Maryam/19:25), *tamr*, dan *nakhl* (Q.S.al-Naḥl/16:11).

Buah kurma melalui lima fase perkembangan dan pembentukannya dalam waktu kurang lebih enam bulan. Fase pertama, disebut *al-ḥabābūk* atau *al-sadā* yang terbentuk setelah terjadinya penyerbukan. Pada fase tersebut, buah kurma berbentuk bulat dan rasanya pahit. Fase kedua disebut *al-balḥ* (kurma mentah), yaitu kurma yang mulai tumbuh dan memanjang, berwarna hijau dan rasanya sepat. Fase ketiga disebut *al-busru* atau *al-khalāl*, yaitu kurma yang sudah berwarna kuning kemerah-merahan, rasanya manis agak sepat. Fase keempat disebut *al-ruṭab*, yaitu kurma yang sudah matang, empuk, dan rasanya manis. Fase yang terakhir adalah *al-tamrah*, yaitu kurma yang warnanya sudah hitam dan kulitnya sudah berkerut.<sup>97</sup>

*Al-Ruṭab* adalah fase perkembangan buah kurma yang menarik dianalisis dengan menghubungkan Q.S. Maryam/19:25-26:

وَهٰٓزِيۡ اِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلٰٓيْكَ رُطَبًا جَنِيًّا (25)

---

<sup>97</sup> Yusuf al-Hajj Ahmad, *Mausū'ah al-'Ijāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sunnah al-Muṭahharah*, terj. Masturi Irham et.al., *Ensiklopedia Kemukjizatan Ilmiah dalam Al-qur'an dan Sunnah*, Volume 5 (Jakarta: Batara, 2010), h.12

Terjemahnya:

Dan goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu, niscaya ia akan menggugurkan kurma yang masak kepadamu.

Pada ayat sebelumnya menggambarkan betapa kondisi kejiwaan Maryam menjadi goncang dan cemas, karena terbayang olehnya sikap dan cemooh yang akan didengarnya karena akan melahirkan anak tanpa memiliki suami. Selanjutnya, hati siapa yang tidak cemas dan khawatir kalau harus memikul sendiri beban hidup dan menghadapi persalinan yang mempertaruhkan nyawanya. Oleh karena itu, pada ayat selanjutnya, malaikat datang memberikan semangat hidup agar dirinya tidak bersedih atas semua yang ia khawatirkan. Salah satu yang membuat dirinya tidak khawatir lagi adalah tersedianya makanan dan minuman disekitar tempat itu. Mengapa kurma menjadi isyarat makanan untuk seorang maryam yang baru bersalin? Inilah isyarat dari Tuhan bahwa buah kurma merupakan makanan yang sangat baik bagi perempuan yang sedang hamil dan dalam masa nifas.<sup>98</sup> Kurma memberikan pengaruh kepada urat-urat rahim menjadi aktif dan bergerak secara teratur, sehingga proses persalinan menjadi lancar. Hal ini disebabkan kandungan gula alami dalam kurma dibutuhkan oleh rahim baik ketika hamil maupun ketika bersalin.

Dari segi nutrisi, kurma termasuk buah yang kaya kandungan glukosanya, memiliki persentase zat gula yang cukup tinggi, yaitu antara 75% dan 87% dengan kandungan glukosanya 55%, sedangkan kandungan fruktosanya 45%. Selain dari itu,

---

<sup>98</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Volume 13, h.

kurma juga mengandung protein, lemak, beberapa vitamin, terutama vitamin A, B2, dan B1.<sup>99</sup>

Beberapa jenis buah yang telah disebutkan di atas sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. ‘Abasa/80:24-32 tentu tidak mewakili semua jenis buah-buahan yang tersebut dalam Alquran yang memiliki kandungan gizi dan vitamin. Masih banyak buah lain yang tergolong sering disebut-sebut oleh Allah dalam Alquran dan dapat menjadi obat bagi manusia, seperti buah tin, jahe, dan lain-lain.

e. Buah Tin

Buah tin disebut disebut dalam Q.S. al-Tīn/95:1:

وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ (1)

Terjemahnya:

Demi (buah) tin dan (buah) zaitu.

Tin telah menjadi salah satu nama surah Alquran yaitu surah al-Tīn yang merupakan surah ke-95 setelah surah al-Insyirāh, berdasarkan urutan mushaf usmani. Term *tīn* hanya sekali disebut, yaitu hanya pada surah al-Tin. Term ini diungkap dalam frase sumpah, demi buah tin. Huruf waw adalah salah satu huruf sumpah yang biasa digunakan selain huruf *ba*, dan *ta*. Tin adalah jenis buah yang banyak terdapat di Timur Tengah. Orang-orang Tunisia, Mesir kuno, dan Yunani mengenal buah tin sebagai makanan sekaligus obat.

---

<sup>99</sup>Hisam Talbah et. al., *Ensiklopedia Mukjizat Alquran dan Hadis*, Jilid 6 (Jakarta: Sapt Sentosa, 2009), h. 123-129.

Laporan penelitian medis menyatakan bahwa buah tin merupakan jenis buah yang kaya serat. Ada dua macam serat yang terkandung dalam buah tin, serat yang dapat terurai dan larut oleh air dan serat yang tidak bisa terurai dan larut oleh air. Makanan yang mengandung serat yang tidak bisa larut, bermanfaat untuk melindungi penyakit kanker usus. Dari segi lain, serat yang dapat terurai bermanfaat untuk mengurangi tingkat kolestrol dalam darah lebih dari 20%. Buah tin juga diindikasikan memiliki peran penting untuk menjaga tubuh dari serangan jantung, karena dalam buah tin terdapat dua macam serat. Bahkan, buah tin yang sudah kering mengandung komposisi phenol yang tinggi dan dapat dimanfaatkan untuk sterilisasi, karena dapat membunuh bakteri dan virus.<sup>100</sup>

f. Jahe

Jahe dalam Alquran disebut *zanjabīl*. Hanya sekali disebut, yaitu pada Q.S. al-Insān/76:17-18

وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا (17) عَيْنًا فِيهَا  
تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا (18)

Terjemahnya:

(17) Dan di sana mereka diberi segelas minuman bercampur jahe

(18) (yang didatangkan dari) sebuah mata air (di surga) yang dinamakan Salsabil

---

<sup>100</sup> Hisam Talbah et. al., *op. cit.*, h. 94.

Ibnu Manzūr mengatakan jahe adalah tumbuhan yang banyak tumbuh di Oman, ia adalah semacam akar-akaran atau umbi-umbian yang menyusup di dalam tanah.<sup>101</sup> Abu Hanifah dan al-Dinawari mengatakan, jahe bukan semacam pohon, juga banyak terdapat di Afrika dan Cina.<sup>102</sup>

Sesudah Allah menyebutkan makanan penghuni surga dan pakaian mereka, maka Allah menambahkan pula gambaran mengenai tempat tinggal, kemudian minuman mereka. Jenis minuman yang dihidangkan di surga adalah minuman yang campurannya jahe.

Menurut Ibnu ‘Abbās, minuman, makanan, mata air, buah-buahan, dan lain-lain dalam surga yang disebutkan Alquran, satu pun tidak ada tandingannya di dunia. Dalam ayat ini, Allah menerangkan bahwa minuman ini didatangkan dari sebuah mata air yang namanya *salsabil*.<sup>103</sup> Ibnu ‘Arabi menegaskan, bahwa aku tidak mendengar satu perkataan pun seperti *salsabil* ini melainkan di dalam Alquran. Ini artinya bahwa istilah *salsabil* tidak banyak diketahui wujudnya.<sup>104</sup>

Menurut al-Qurtubī, orang Arab biasanya mencampurkan jahe ke dalam minuman mereka untuk menambah kelezatan karena jahe harum baunya. Rasa jahe, bila diminum, akan terasa di

---

<sup>101</sup>Jamāluddīn Muhammad bin Mikram bin Manzūr, *Lisān al-Lisān: tahzīb lisān al-‘Arab*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), h. 556

<sup>102</sup>Syihābuddīn al-Sayyid Mahmūd al-Alūsī al-Bagdādī, *Rūh al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’ al-Masānī*, Juz 29 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 275

<sup>103</sup>Departemen Agama RI., *Al-Qur‘ān al-Karīm wa Tafsīruh: Al-Qur‘ān dan Tafsīrnya*, Jilid X (Jakarta: Departemen Agama RI., 2009), h. 480

<sup>104</sup> *Ibid.*

lidah.<sup>105</sup> Ada kemiripan dengan minuman yang biasa ditemukan dalam masyarakat, khususnya Bugis Makasar yang disebut *sarebba* atau *sarabba*.

Dari segi manfaatnya, jahe dapat dimanfaatkan sebagai bahan campuran obat, untuk minuman, dan sebagai bahan baku tambahan pembuatan kue. Jahe dapat meningkatkan kemampuan seksual, menguraikan udara di dalam lambung dan usus, menambah daya ingat, menambah jumlah sperma, memperlebar pembuluh darah, merangsang kerja jantung dan pernapasan, dan meringankan efek racun di dalam tubuh.<sup>106</sup>

g. Delima

Adapun tentang delima dapat dilihat pada Q.S. al-An'ām/6:99:

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ  
شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ  
مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ  
مُشْتَبِهًا وَعَيْرٍ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي  
ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (99)

---

<sup>105</sup> Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Jilid 10 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), h. 125

<sup>106</sup> Yusuf al-Hajj Ahmad, *op. cit.*, Volume 6, h.129

Terjemahnya:

Dialah yang menurunkan air dari langit, lalu Kami tumbuhkan dengan air itu segala macam tumbuh-tumbuhan, maka Kami keluarkan dari tumbuh-tumbuhan itu tanaman yang menghijau, Kami keluarkan dari tanaman yang menghijau itu butir yang banyak; dari mayang kurma, mengurai tangkai-tangkai yang menjulai, kebun-kebun anggur, dan (Kami keluarkan pula) zaitun dan delima yang serupa dan yang tidak serupa. Perhatikanlah buahnya pada waktu berbuah, dan menjadi masak. Sungguh, pada yang demikian itu ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang beriman.

Delima dalam Alquran disebut *al-rummān*. Term ini hanya disebut sebanyak tiga kali, dua kali pada surah al-An'ām dan sekali pada surah al-Rahmān.<sup>107</sup> Delima adalah buah pohon *punica granatum* dan dalam bahasa Inggris disebut *pomegranate*. Buah ini banyak tumbuh di Asia barat Daya. Di kawasan Arab, terutama di Laut Tengah, Irak, dan Suriah.

Buah delima layak menjadi minuman jus yang bergizi, karena mengandung karbohidrat, garam, dan kaya vitamin terutama vitamin C. Jus buah delima dapat membunuh kuman-kuman dengan perbandingan 1:60 bakteri. Bahkan kulit buahnya juga memiliki kegunaan yang sama. Kandungan air dan alkohol dalam buah delima mampu membunuh jamur-jamur. Sedangkan kulit buah dan daunnya dapat pula digunakan sebagai obat luka pada saluran pencernaan karena mengandung tanin yang tinggi sehingga dapat mengubah protenat kuman dan membunuhnya.<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup>Muhammad Fu'ād Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras Li al-Fāz al-Qur'ān al-Karīm* (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), h. 412

<sup>108</sup>Yūsuf al-Hajj Ahmad, *op. cit.*, h. 106

Demikian penjelasan tentang berbagai macam tumbuhan dan buah yang merupakan anugrah Allah swt. yang dapat menjadi bahan renungan dalam rangka meningkatkan keimanan kepada Allah swt.

### 3. Amal kebaikan dan Doa. (Q.S. al-Anbiyā'/21:90)

وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ  
(89) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ  
كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَعَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا  
خَاشِعِينَ (90)

Terjemahnya:

(89) Dan (ingatlah kisah) Zakariya, tatkala ia menyeru Tuhannya:”Ya Tuhanku janganlah Engkau membiarkan aku hidup seorang diri dan Engkaulah Waris Yang Paling Baik.

(90) Maka Kami memperkenankan doanya, dan Kami anugrahkan kepadanya Yahya dan Kami jadian istrinya dapat mengandung. Sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang selalu bersegera dalam (mengerjakan) perbuatan-perbuatan yang baik dan mereka berdoa kepada Kami dengan harap dan cemas. Dan mereka adalah orang-orang yang khusyu’ kepada Kami.

Ayat ini menggambarkan tentang keluarga Nabi Zakariya a.s., keluarga yang sangat mendambakan keturunan. Berdasarkan

informasi ayat di atas, istri Zakariya tidak dapat mengandung (mandul).<sup>109</sup> Usaha Zakariya yang ditopang dengan doa untuk mendapatkan keturunan dipanjatkannya dengan penuh khusuk. Ada dua hal cara yang ditempuh dalam usaha keluarga Nabi Zakariya untuk mendapatkan keturunan. Pertama, melalui kebaikan yang mereka selalu kerjakan dan, Kedua, adalah doa yang mereka selalu panjatkan kepada Allah swt. Maka terjawablah harapannya itu. Dalam frase *وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ* (dan Kami/Tuhan jadikan isterinya dapat mengandung) berarti kesusahan hati mereka sirna sebagai bentuk penyembuhan dari Tuhan, maka lahirlah Yahya a.s. Al-Tabataba'i menjelaskan sebagaimana yang dikutip juga oleh Quraish Shihab, bahwa frase itu tidak harus dipahami dalam arti istrinya dikembalikan Allah dalam keadaan muda, tetapi *islah* atau perbaikan yang dimaksud adalah perbaikan kesehatannya sehingga dia yang tadinya mandul, kembali sehat dan dapat melahirkan.<sup>110</sup> al-Qusyairi melihat peristiwa itu sebagai bentuk *karāmah*. Adapun nama Yahya terpilih karena seolah-olah telah menghidupkan kembali ibunya yang telah mandul.<sup>111</sup>

Kejadian yang menimpa keluarga Zakariya merupakan isyarat dan contoh prototipe manusia yang tidak pernah berputus asa. Al-Qusyairī menambahkan penjelasannya bahwa sekalipun dalam keluarga mereka ada saja kekurangan, namun mereka tetap optimis dalam berbuat kebaikan serta khusuk dalam beribadah kepada Allah swt.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> ‘Izzuddīn bin ‘Abd al-Salam, *Tafsīr ibn ‘Abd al-Salām*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>. Juz IV, h. 37

<sup>110</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Juz VIII, h. 501

<sup>111</sup> Al-Qusyairī, *Tafsīr al-Qusyairī*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>., Juz V, h. 145.

<sup>112</sup> *Ibid.*

Dalam kaitannya fenomena atau peristiwa menyakitkan yang menimpa nabi-nabi terdahulu, pada kenyataannya sekarang ini juga “penyakit-penyakit” tersebut, telah banyak dirasakan oleh manusia modern saat ini. Gambaran penyakit yang dirasakan Nabi Ayyub a.s. mewakili penyakit fisik lagi kronis yang amat menyiksa batinnya, sementara penyakit Nabi Yaqub a.s mewakili penyakit non fisik (psikhis) yang berpengaruh pada fisiknya. Demikian halnya pada apa yang menimpa keluarga Zakariya. Kondisi ini ternyata sanggup mereka lalui dengan hati yang lapang, sabar, dan tawakkal serta penuh harapan kepada Allah swt.

Adapun yang terpenting dan menjadi pelajaran bagi umat sesudahnya adalah komitmen mereka terhadap Allah dan tetap melaksanakan kebaikan serta ibadah kepada-Nya, dibalik semua itu ternyata menghasilkan buah kesembuhan yang dinantikan. Perilaku keagamaan mereka dapat dikatakan sebagai proses pengobatan yang terdapat dalam Alquran.

Kebaikan atau ibadah menjadi sebuah terapi tersendiri untuk mendapatkan kesembuhan. Hal ini dapat pula dipahami melalui konteks ayat dan beberapa hadis Nabi saw. terhadap memungkinkannya manusia mendapatkan kesembuhan dengan menerapkan beberapa bentuk kebajikan atau ibadah kepada Allah swt.

## 1. Zikir

Secara etimologi, kata zikir berakar kata dari kata *zakara* yang artinya mengingat (kebalikan dari lupa)<sup>113</sup>, memperhatikan, mengenang, dan mengambil pelajaran.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Abū Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariya, *Maqāyis al-Lughah*, Juz II (t.t.: Ittihād Kitāb al-‘Arab, 2002), h. 296.

<sup>114</sup> Muhammad Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Juz 4 (Beirut: Dār Ṣadr, t.th.), h. 308.

Al-Naisabūrī memetakan zikir dalam tiga bentuk, pertama dengan lisan misalnya membaca tasbih, tahmid, dan membaca Alquran. Kedua melalui kalbu misalnya lewat perenungan atau *tafakkur* yang bernuansa teologis dan, ketiga melalui perbuatan seperti melaksanakan perintah salat dan menjauhi segala yang dilarangnya.<sup>115</sup>

Salah satu ayat yang dapat dijadikan dasar kajian adalah Q.S. al-Ra'd/13:28, yang menyebutkan fungsi zikir dapat memberikan ketenangan hati atau jiwa:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ  
الْقُلُوبُ

Terjemahnya:

(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram.

Ayat ini memiliki kaitan erat dengan ayat sebelumnya. Ayat sebelumnya berbicara tentang orang-orang kafir yang gelisah menanti tanda kebenaran Nabi saw. Ayat ini seolah-olah menghendaki agar mereka yang kafir bersegera saja beratubat, bukan hanya menanti tanda kenabian. Kemudian ayat sesudahnya menjelaskan bahwa gambaran orang bertaubat adalah seperti orang-orang yang telah beriman dan mengingat Allah. Al-Qurtubī mengatakan bahwa frase “*allażīna āmanū*” kedudukannya sebagai “*badl*” (pengganti) dari frase “*man anāb*”. Dengan demikian,

---

<sup>115</sup> Al-Naisabūrī, *Tafsīr al-Naisabūrī*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, Juz I (Maūqī' al-Tafāsir: t.tp, t.th.), h. 370

orang-orang beriman disebut sebagai orang yang telah bertaubat dan kembali kepada Allah swt.<sup>116</sup> Salah satu karakteristik orang beriman berdasarkan ayat ini adalah hatinya tenteram karena zikir kepada Allah.

Frase “*‘alā bi zikrillah taṭmainnu al-qulūb*” akan dikaji dulu untuk mendapatkan gambaran adanya hubungan zikir dengan ketenteraman hati atau jiwa.

Dalam Alquran term *iṭma’anna* sendiri beserta derivasinya terdapat sebanyak 13 kata.<sup>117</sup> al-Asfahānī memberi pengertian term ini dengan makna: *al-sukūnu ba’d al-inzi’āji* ( tenang setelah bimbang atau ragu).<sup>118</sup> Sehubungan dengan ayat di atas, al-Asfahani memberi penjelasan bahwa ayat tersebut memberi penekanan bahwa dengan mengenal Allah dan memperbanyak ibadah kepadanya, niscaya akan memberikan ketenangan dan kedamaian.<sup>119</sup>

Terdapat satu riwayat yang bersumber dari Anas r.a. yang dikutip oleh al-Suyuti, bahwa ketika ayat di atas turun, Rasulullah saw. pernah bertanya kepada sahabat-sahabatnya: “apakah kalian tahu maksud ayat ini?” jawab para sahabat,: “Allah dan Rasulnyalah yang lebih tahu. Rasulullah saw. kemudian menjelaskan bahwa siapa yang mencintai Allah dan Rasulnya,

---

<sup>116</sup>Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansārī al-Qurtubī, *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, dalam *al-Maktabah al-Syāmilah*, Juz 1, <http://www.altafsir.org> , h. 2942.

<sup>117</sup> Muhammad Fu’ād Abd al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm* (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), h. 543-544.

<sup>118</sup>Al-Rāgib al-Asfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2010), h.310

<sup>119</sup>*Ibid.*

maka ia mencintai pula sahabat-sahabatku.<sup>120</sup> Riwayat ini bisa dipahami bahwa manusia yang menebar cinta dan kasih kepada sesama makhluk berarti telah berada dalam perilaku zikir kepada Allah. Hal ini pula ditegaskan oleh riwayat yang bersumber dari Ibn Mardawaih yang diperoleh dari Ali r.a. dengan mengatakan: لا<sup>121</sup> بذكر الله يتحابون (ingatlah dengan mengingat Allah berarti saling mencintai dan mengasihi).

Riwayat di atas, dapat dipahami bahwa melalui zikir kepada Allah (dalam makna luas seperti yang dipahami oleh al-Naisabūrī di atas dan Ibn ‘Āsyūr berikut) rasa permusuhan, rasa ketakutan dan segala perasaan konflik batin dapat teratasi, kemudian tergantikan dengan munculnya sifat kasih dan sayang, serta saling mencintai.

Manusia berzikir berarti telah melakukan harmonisasi diri dengan Sang Pencipta. Hubungan zikir dengan Tuhan memberi pengaruh yang luar biasa khususnya pada aspek ruhaniah bahkan pada aspek jasmaniah manusia, karena dengan mengingat Tuhan, maka Tuhan pun berjanji tidak akan melupakan manusia yang mengingat-Nya (Q.S. al-Baqarah/2:152).

Berzikir merupakan bentuk penyucian diri manusia (*tazkiyat al-nafs*). Mensucikan diri berarti manusia berusaha mengembalikan fitrah kesuciannya pula setelah dikotori dosa dan maksiat. Dengan kata lain, berzikir juga merupakan sebuah usaha manusia untuk memulihkan kembali kesehatan jiwa atau ruhaninya. Terapi kesembuhan jiwa melalui zikir amat populer. Di Indonesia zikir bersama sering dilakukan dalam berbagai majelis, termasuk

---

<sup>120</sup> Abd al-Rahmān Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Dur al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Ma’sūr*, dalam *al-Maktabah al-Syāmilah*, Juz VI, <http://www.altafsir.org>, h. 6.

<sup>121</sup> *Ibid.*

yang bertujuan memperoleh kesembuhan dan keterlepasan dari aneka kesulitan hidup.

Orientasi bentuk zikir dipahami ulama secara luas, misalnya Usamah Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Hamīd menjelaskan bahwa terdapat beberapa bentuk zikir yang dapat digunakan, yaitu membaca Alquran, salawat kepada nabi, amar ma’ruf dan nahi mungkar, menuntut ilmu, bertahmid, istigfar, dan bertasbih. Tampaknya, zikir yang dimaksud oleh ulama ini bersifat umum, yakni segala yang dapat dijadikan wasilah atau mediator untuk terjadinya hubungan baik dengan Allah.<sup>122</sup>

Ibnu ‘Āsyūr dalam tafsirnya menerangkan tentang zikir sebagai bentuk ketaatan dari segala sesuatu yang diperintahkan. Melakukan segala yang diperintahkan oleh Allah berarti telah mengingat Allah atau disebut juga zikir. Atau dengan kata lain, mengingat segala perintah dan larangannya (Q.S Āli Imrān/3:135).<sup>123</sup> Bentuk zikir atau ketaatan manusia tersebut, juga akan diberi apresiasi oleh Tuhan dalam bentuk pertolongan di dunia, pahala dan derajat tinggi di akhirat.<sup>124</sup>

Pandangan ulama tasawwuf (sufi) tentang zikir lebih mendetail lagi, karena dalam kehidupan mereka, zikir dalam bentuk wirid merupakan kegiatan rutinitas yang harus menghiasi hati agar hubungan manusia dengan Tuhannya selalu terjalin kuat. Bentuk zikir seperti ini merupakan metode sekaligus jalan menuju Tuhan.

---

<sup>122</sup> Abū Usāmah Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Hāmīd, *Al-Syāfiyāt al-‘Asyr min al-Kitāb wa al-Sunnah* (Riyāḍ: Dār al-Masyā’il li al-Taba’ah wa al-Nasyr wa al-Taūzi, 1413 H), h. 81

<sup>123</sup> Ibnu ‘Āsyūr, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, Juz II, h.45. Lihat juga, Muhammad al-Baidāwī, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.altafsir.com>, Juz I, h.190

<sup>124</sup> *Ibid.*

Dalam maknanya yang sempit, zikir adalah menyebut nama Allah secara berulang-ulang seperti yang zikir setelah salat, atau zikir-zikir yang dilakukan secara kolektif dengan tujuan kesembuhan. Penelitian Herbert Benson seperti yang dikutip oleh Taufiq Pasiak menunjukkan bahwa zikir dapat menjadi frasa fokus (kata-kata yang menjadi titik perhatian) dalam proses penyembuhan diri dari kecemasan, ketakutan, bahkan sampai pada keluhan fisik seperti sakit kepala, nyeri dada, dan hipertensi.<sup>125</sup>

Ilmu kedokteran saat ini juga menjelaskan bahwa dalam tubuh manusia terdapat titik syaraf yang merespon segala bentuk kegiatan spiritual, termasuk zikir secara lisan atau hati kepada Allah yang disebutnya dengan istilah *God Spot*. Bagian ini diketahui setelah seorang dokter Amerika keturunan India yang bernama Vilyanur Ramachandran bersama timnya dari Universitas California menemukannya.<sup>126</sup> Ini menandakan bahwa kegiatan zikir merupakan kegiatan ruhaniah yang merupakan tuntutan jiwa manusia untuk melakukan hubungan dengan pencipta-Nya. Tingkat konsentrasi yang hanya terpusat pada satu titik, bila dikombinasikan dengan respons relaksasi, maka dapat menjadi sebuah terapi. Ia dapat mengatur kecepatan denyut jantung, nadi, pernapasan, bahkan meningkatkan metabolisme.<sup>127</sup> Dengan demikian, aktifitas zikir yang dilakukan dapat digolongkan sebagai salah satu metode penyembuhan, sekalipun hal ini hanya dapat didekati dengan pendekatan kontekstual ayat.

---

<sup>125</sup> Taufiq Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ: Menyingkap Rahasia Kecerdasan Berdasarkan Al-Quran dan Neurosains Mutakhir* (Mizan: Bandung, 2002), h. 286

<sup>126</sup> *Ibid.* h. 96

<sup>127</sup> *Ibid.*

## 2. Istigfār

Kata istigfār berakar kata dari huruf *gain*, *fa*, dan *ra*, secara etimologi menunjuk kepada makna ketertutupan.<sup>128</sup> *Al-gaffār* adalah salah satu nama dari Allah yang biasa diartikan Maha Pengampun. Imam al-Gazali berkata nama Tuhan ini menunjukkan bahwa Dia adalah zat yang selalu ingin menampakkan keindahan dan menutupi kejelekan hambanya.<sup>129</sup> Dosa-dosa manusia merupakan bentuk kejelekan yang Allah ingin tutupi lewat pengampunan seorang hamba. Jadi, istigfār berarti permohonan ampun seorang hamba kepada Tuhan, dan sekaligus terapi ruhani yang sangat dianjurkan oleh Allah. Dengan kata lain, istigfar adalah cara untuk mengosongkan atau membersihkan hati atau ruhani manusia dari segala dosa yang dilakukan.

Terdapat 155 ayat tentang istigfār dalam Alquran. Dari jumlah tersebut dapat dikelompokkan ke dalam 13 macam bentuk perihal yang disoroti:

- a. Sembilan ayat yang menyorot tentang perintah beristigfar
- b. Tujuh ayat tentang seruan para nabi dan orang-orang saleh kepada kaumnya untuk beristigfar.
- c. Enam puluh tiga ayat tentang penyampaian harapan yang dapat diraih melalui magfirah Allah.
- d. Delapan belas ayat tentang istigfar merupakan bagian dari perilaku atau sifat para nabi dan orang saleh.
- e. Sebelas ayat tentang istigfar boleh untuk diri sendiri dan orang lain.
- f. Sebelas ayat tentang diterimanya istigfar yang terkait dengan pertaubatan dan amal saleh.

---

<sup>128</sup> Abū Husain Ahmad ibn Fāris bin Zakariyā, Juz IV, *op. cit.*, h. 310. Lihat juga Muhammad Ibnu Manzūr, Juz 5, *op.cit.*, h. 25

<sup>129</sup> ‘Abd Mun’im al-Hāsyimī, *Al-Qur’ān al-Syāfi* (t.t.: Maktabah al-‘Ulūm wa al-hukm, 2005), h. 57

- g. Tujuh ayat tentang istigfar yang diterima tergantung dari kehendak Allah.
- h. Delapan ayat tentang diterimanya istigfar untuk orang mukmin dan orang bertaqwa.
- i. Dua ayat tentang diterimanya istigfar untuk orang kafir apabila ia masuk Islam dan memperbaiki keislamannya.
- j. Dua ayat tentang tidak diterimanya istigfar orang musyrik dan fasik.
- k. Dua ayat tentang waktu yang afdal untuk istigfar.
- l. Dua ayat tentang pengaruh istigfar di dunia.
- m. Kegembiraan karena adanya magfirah hingga masuk surga.

Bahasan kajian ini akan difokuskan pada Q.S. Hūd/11:52 sebagai berikut:

وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا  
وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ (52)

Terjemahnya:

Dan (dia berkata): “Hai kaumku, mohonlah ampun kepada Tuhanmu lalu bertobatlah kepada-Nya, niscaya Dia menurunkan hujan yang sangat deras atasmu, dan Dia akan menambahkan kekuatan kepada kekuatanmu, dan janganlah kamu berpaling dengan berbuat dosa”.

Ayat ini tergolong ayat makkiyah yang menceritakan tentang kisah Nabi Hud. Dua ayat sebelumnya merupakan ayat tentang gambaran Nabi Hud mengajak kaumnya untuk menyembah Allah. Dalam kitab tafsir diceritakan bahwa Nabi Hud adalah utusan Allah yang mengajak kaumnya untuk memohon ampun (istigfar) kemudian taubat dalam artian kembali mentaati Allah

dengan mengerjakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya lalu istiqamah. Al-Alūsī memahami bahwa kata “*istagfirū*” merupakan *kinayah* (kata kiasan) dari “*āminū*”.<sup>130</sup> Dengan demikian, ia memahami ayat ini dengan bunyi “berimanlah kalian lalu bertaubatlah kepada Tuhanmu”. Namun pada umumnya ulama memahaminya dengan makna “mohon ampunlah”.

Implikasi dari istigfar dapat dilihat melalui hubungannya dengan frase sesudahnya, yaitu mengundang turunnya hujan dan menambah kekuatan. Istilah *midrāran*, ulama memahaminya sebagai hujan yang memberi manfaat. Sedangkan frase “*wa yazidkum kuwwatan ilā quwwatikum*” ditafsirkan dengan sejumlah hasil penafsiran yang berbeda-beda, termasuk di dalamnya kekuatan fisik atau badan dalam arti kesehatan.<sup>131</sup>

Secara tekstual, ayat ini memang tidak secara langsung menyampaikan tentang istigfar sebagai sebuah terapi kesembuhan, akan tetapi dengan melihat secara kontekstual, ayat ini dapat dipahami bahwa dengan istigfar, manusia dapat merasakan sebuah perubahan secara ruhaniah dalam dirinya.

Pada sisi lain, melalui istigfar, seorang hamba bisa mendapatkan rahmat atau anugrah Allah swt. yang tak terhitung jumlahnya, termasuk yang ada kaitannya dengan masalah yang dihadapi di dunia. Alquran mengungkap beberapa keuntungan yang dapat diraih orang yang selalu beristigfar:

1. Istigfar dapat mencegah turunnya azab (Q.S. al-Anfāl/8:33)
2. Istigfar dapat menurunkan rahmat Allah (Q.S. al-Naml/27:45-46)

---

<sup>130</sup>Syihābuddīn Mahmūd al-Alūsī al-Bagdādī, *op. cit.*, Juz VIII, h. 276

<sup>131</sup>*Ibid.*

3. Istigfar dapat mendatangkan hujan, harta dan keturunan (Q.S. Nūḥ/71:8-12).
4. Istigfar dapat mendatangkan kenikmatan (Q.S. Hūd/11:3)
5. Istigfar dapat mendatangkan kesehatan dan kekuatan (Q.S. Hūd/11:52).

Ditinjau dari segi lafaz, sejumlah riwayat hadis memperkenalkan bentuk *sigat* atau lafaz istigfar. Imam Bukhari meriwayatkan bentuk atau lafaz istigfar yang disebut sebagai *sayyid istigfār*:

حَدَّثَنِي شَدَّادُ بْنُ أَوْسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَيِّدُ الْإِسْتِغْفَارِ أَنْ تَقُولَ اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ أُبُوهُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَأُبُوهُ لَكَ بِذَنْبِي فَاغْفِرْ لِي فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ قَالَ وَمَنْ قَالَهَا مِنَ النَّهَارِ مُوقِنًا بِهَا فَمَاتَ مِنْ يَوْمِهِ قَبْلَ أَنْ يُمْسِيَ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَمَنْ قَالَهَا مِنَ اللَّيْلِ وَهُوَ مُوقِنٌ بِهَا فَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يُصْبِحَ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ (رواه البخاري) <sup>132</sup>

Artinya:

Syaddād bin Aus menyampaikan, dari Nabi saw. dikatakan bahwa penghulu istgfar adalah tatkala kamu ucapkan, ya

<sup>132</sup> Abū Abdillāh bin Ismā'īl al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz IV h. 2544.

Allah Engkau adalah Tuhanku, tidak ada Tuhan selain Engkau yang telah mencipatakanku, saya adalah hamba-Mu, dan akau memenuhi perjanjian dengan-Mu apa yang aku sanggupi. Aku memohon perlindungan kepada-Mu dari kejahatan apa yang aku lakukan, ketidak patuhanku dan dosaku pada-Mu dengan menganugrahkan nikmat-mu padaku. Ampunilah aku, karena tidak ada yang dapat mengampuni dosa kecuali Engkau. Ia berkata: siapa saja yang mengatakannya di waktu siang dengan penuh keyakinan, lalu meninggal pada hari itu, maka ia tergolong ahli surga. Dan siapa yang mengatakannya di waktu malam lalu meninggal sebelum subuh, maka ia tergolong ahli surga. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

Hadis ini tampaknya bukan hanya diriwayatkan oleh Bukhari saja tetapi, juga diriwayatkan oleh Tirmizī, dan Ahmad bin Hanbal dengan sumber periwayatan dan redaksi yang berbeda.<sup>133</sup> Dari segi penamaan, al-Ṭībī menjelaskan bahwa dikatakan *sayyid al-istigfār*, karena dari redaksinya mencakup makna doa yang sangat luas.<sup>134</sup> Al-Kasymīrī menjelaskan bahwa bacaan *sayyid al-istigfār* merupakan bacaan yang baik diamalkan di antara salat sunat subuh dengan salat subuh, bahkan ada sebagian ulama menjadikan bacaan wajib bagi dirinya.<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup>Badr al-Dīn al-‘Ainī, *‘Umdah al-Qāri’ Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.al-islam.com>, juz XXIII, h. 645.

<sup>134</sup>Ibnu Ḥajar al-Asqlānī, *Fath al-Bārī*, <http://www.al-islam.com>, Juz XVIII, h. 60

<sup>135</sup>Muhammad Anwar Syah al-Kasymīrī, *Faid al-Bārī Syarḥ al-Bukhārī*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.al-meshkat.net>, Juz VII (t.t.: Maktabah Misykāt al-Islāmiyah, t.th.), h. 207.

Ada juga kalimat istigfar yang lebih pendek, misalnya yang diriwayatkan oleh Abu Daud, namun dari segi cara pembacaannya berbeda dengan yang di atas, misalnya:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ إِنْ كُنَّا لَنَعُدُّ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَجْلِسِ الْوَاحِدِ مِائَةَ مَرَّةٍ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَتُبْ عَلَيَّ إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (رواه ابو داود)<sup>136</sup>.

Artinya:

Dari Ibn ‘Umar, ia berkata pernah kami menghitung bacaan istigfar Nabi saw. pada suatu majelis dengan jumlah seratus kali dengan bacaan, Ya Allah Ampunilah aku dan maafkanlah aku. Engkaulah Tuhan Yang Maha Penerima Taubat lagi Maha Penyayang. (Hadis riwayat Abū Dāwud).

Istigfar ini menekankan jumlah bacaannya sebanyak seratus kali, dan tidak ada penekanan waktu pembacaannya. Ada lagi yang diriwayatkan oleh Tirmizi dan Abū dāwud:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَالَ حِينَ يَأْوِي إِلَى فِرَاشِهِ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ وَإِنْ

---

<sup>136</sup>Imām Abū Dāwud, *Sunan Abī Dawud*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.al-islam.com>, Juz 4, h. 312.

كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ وَإِنْ كَانَتْ عَدَدَ وَرَقِ الشَّجَرِ وَإِنْ كَانَتْ  
 عَدَدَ رَمْلِ عَالِجٍ وَإِنْ كَانَتْ عَدَدَ أَيَّامِ الدُّنْيَا (رواه الترمذي وابو  
 داود) 137

Artinya:

Dari Abī Saʿīd r.a., dari Nabi Saw. ia bersabda: barangsiapa ketika hendak tidur, lalu membaca, aku memohon ampun kepada Allah Yang Maha Agung, yang tidak ada Tuhan kecuali Dia Yang Maha Hidup kekal lagi terus menerus mengurus makhluk-Nya, aku mohon pengampunan pada-Nya sebanyak tiga kali, maka Allah akan mengampuni dosa-dosanya sekalipun dosanya itu sebanyak buih di laut, sebanyak dedaunan atau sebanyak jumlah hari di dunia. (Hadis riwayat Turmizī dan Abū Dāūd).

Berdasarkan beberapa redaksi istigfar yang tampak variatif di atas, maka dapat dikatakan bahwa membaca istigfar boleh menggunakan redaksi mana saja yang di anggap mewakili pengampunan seorang hamba kepada Allah swt.

Istigfar seorang hamba adalah memohon kesucian diri kepada Tuhan, semoga dosa yang telah dilakukan mendapatkan ampunan. Kesucian seorang manusia sendiri merupakan suatu metode yang dilakukan dalam rangka pendekatan kepada Allah swt. di samping untuk melepaskan rasa bersalah dan kebencian atas prilakunya sebagai tanda penyesalan. Tuntutan ayat sedemikian banyak terhadap manusia agar banyak beristigfar adalah sebuah

---

<sup>137</sup> Imam al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, dalam al-Maktabah al-Syamilah, <http://www.al-islam.com>, Juz 11, h. 261

isyarat atau resep yang ditawarkan. Tawarannya memberi kontribusi positif untuk sebuah perubahan dimensi ruhani dan jasmani manusia ke arah yang lebih baik, termasuk kesehatan, kesembuhan, dan kekuatan (Q.S. Hūd/11:52).

### 3. Salat

Secara etimologi, salat merupakan doa, sekaligus *wasīlah* yang dapat mendekatkan seorang hamba kepada Allah. Salat adalah ibadah yang terdiri atas ucapan dan gerakan yang diawali takbir dan diakhiri dengan salam serta mempunyai waktu tertentu yang telah diatur dalam syari'at Islam.<sup>138</sup>

Salat merupakan lambang kesucian, rahmat dan berkah dari Allah. Eksistensi salat menghendaki setiap muslim melakukan “perjumpaan” dengan Tuhan minimal lima kali sehari semalam melalui salat fardu. Orang Islam dewasa, wajib menegakkan salat lima waktu, yang sebelumnya harus membersihkan tubuh. Diawalinya sebuah kebersihan (wudu) dengan maksud suci lahir dan batin, mengindikasikan bahwa salat dapat menjadikan manusia selalu dalam kondisi bersih, *hegenies* dan sehat. kewajiban wudu sebelum salat juga memperlihatkan betapa Islam menjunjung tinggi kebersihan fisik.

Dari segi manfaat, salat memiliki fungsi bagi manusia baik secara fisik maupun secara spiritual. Dari sisi kesehatan, salat bermanfaat untuk kesehatan mental, bahkan untuk kesehatan fisik manusia. Ibadah rutinitas formal seperti salat seharusnya tidak menjadi beban dalam jiwa manusia, sebaliknya harus menjadi kebutuhan hidup karena keberadaannya memiliki tujuan mulia bagi umat manusia. Berikut firman Allah dalam Q.S al-Mā'idah/5:6:

---

<sup>138</sup>Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz I (Beirut:Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987), h. 81

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ  
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ  
وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ  
أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا  
صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ  
عَلَيْكُمْ مِنْ حَرْجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ  
تَشْكُرُونَ

Terjemahnya:

Hai orang-orang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih), sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.

Pada akhir ayat di atas, ditegaskan bahwa salat disertai wudu dengan benar, akan menjadikan manusia jadi bersih, bukan

dengan tujuan mempersulit. Al-Rāzī menjelaskan bahwa tujuan salat adalah membersihkan anggota badan dan hati atau jiwa sekaligus.<sup>139</sup> Dalam salah satu hadis, melakukan salat diilustrasikan seperti orang yang mandi berkali-kali hingga tiada kotoran melekat sedikit pun. Informasi ini dinyatakan dalam hadis Nabi saw. yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ أَرَأَيْتُمْ  
لَوْ أَنَّ نَهْرًا بِنَابِ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ فِيهِ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسًا مَا تَقُولُ ذَلِكَ  
يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ قَالُوا لَا يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ شَيْئًا قَالَ فَذَلِكَ مِثْلُ  
الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا (رواه البخاري و مسلم

140  
(

Artinya:

Ibrahim bin Hamzah menyampaikan, ia berkata: Ibnu Abi Hazim dan al-Darawardy telah menyampaikan kepada saya yang diterimanya dari Yazid (Ibnu Abdillah bin al-Had) dari Muhammad bin Ibrahim, dari Abi Salamah bin Abd al-Rahman yang bersumber dari Abu Hurairah, sesungguhnya ia telah mendengar Rasulullah saw. bersabda: Bagaimana pendapatmu sekiranya ada sungai di depan pintu rumah salah seorang di antara kalian. Ia selalu mandi dari air sungai itu setiap harinya sebanyak lima waktu. Adakah

---

<sup>139</sup> Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, Juz V, *op. cit.*, h. 478

<sup>140</sup> Al-Imām Abī Abdillah Muhammad Ismā'īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah ibn al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz I, h. 217. Lihat juga pada Imām Abū Husain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, *op. cit.*, Jilid I, h. 419.

kotoran yang tersisa padanya? Jawab: Tidak akan ada lagi kotoran yang tersisa padanya sedikit pun. Nabi berkata lagi: Itulah perumpamaan salat lima waktu. Allah membersihkan dosa-dosa padanya. (Hadis al-Bukhārī dan Muslim).

Ini menandakan bahwa salat merupakan sebuah terapi yang dapat memulihkan jiwa yang gersang lagi stress menjadi tenang. Mulai sejak mengambil air wudu kemudian membasuhkannya pada anggota tubuh tertentu dapat memberikan efek relaksasi, sampai saat melakukan salat dengan penuh kekhusyukan.

Tingkat konsentrasi (*khusyu'*) dalam salat mempengaruhi kualitas salat, dan Allah memandang orang yang *khusyu'* dalam salatnya sebagai mukmin yang beruntung (Q.S al-Mu'minun/23:1). Konsentrasi dengan mengingat Allah yang dipadu dengan gerakan salat secara sempurna akan memberi pengaruh yang sangat luar biasa kepada orang yang melakukannya. Dokter Sagiran dalam bukunya, Mukjizat Gerakan Shalat mengatakan bahwa salat bukan saja tindakan estetis seperti seni gerak, juga bukan hanya etis manusiawi, tetapi gerak lahir batin yang dipertanggungjawabkan kepada Allah.<sup>141</sup> Selanjutnya, Sagiran dengan mengutip pernyataan Larry Dossey bahwa suatu saat konsep spiritualitas termasuk salat dan doa atau aktivitas ibadah lainnya akan diterima dan diakui menjadi suatu kekuatan ampuh dalam ilmu kedokteran. Ketika aktivitas ibadah menjadi baku dalam praktik kedokteran, maka penggunaannya menjadi bagian integral perawatan medis.<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Sagiran, *Mukjizat Gerakan Shalat: Penelitian Dokter Ahli Bedah Dalam Pencegahan dan Penyembuhan Penyakit* ( Jakarta: Qultum Media, 2007), h. 31

<sup>142</sup> *Ibid.*

Diakui atau tanpa pengakuan dalam ilmu kedokteran sebagai bagian perawatan medis, salat secara normatif bagi orang mukmin harus diakui sebagai media pertolongan. Lewat salat, manusia dapat mengadukan keluhan dan perasaannya kepada Tuhan. Allah berfirman dalam Q.S. al-Baqarah/2:153:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

Terjemahnya:

Wahai orang-orang beriman mohonlah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan salat. Sungguh Allah beserta orang-orang yang sabar.

Al-Mawardī memahami bentuk permohonan pertolongan melalui salat dalam dua sisi. Pertama, memohon pertolongan melalui pahala salat, dan kedua adalah memohon pertolongan melalui bacaan dalam salat.<sup>143</sup> Salat di samping merupakan tiang agama bagi umat Islam, juga adalah media penghubung antara hamba dengan Tuhan untuk memohon segala sesuatunya, oleh karena itu salat perlu dijaga kesempurnaannya.<sup>144</sup>

Muhammad Shabahi mengelompokkan fungsi salat sebagai berikut:

- a. Memperkuat semua otot-otot tubuh dan persendian, karena salat meliputi gerakan-gerakan pada semua persendian.
- b. Memperkuat otot-otot tulang belakang, mencegah terjadinya kekakuan tulang dan pembungkuan.
- c. Memperkuat persendian kaki bagian bawah.

---

<sup>143</sup> Abu Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Habīb al-Basārī al-Baghdādī al-Mawardī, *al-Nukt wa al-‘Uyūn*, Juz I ( t.tp: Mawqī’ al-Tafāsīr, t.th.), h. 109.

<sup>144</sup> Abd al-Rahmān bin Nāṣir bin al-Sa’dī, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Juz I (t.tp.: Mu’assasah al-Risālah, 2000), h. 74

- d. Sujud bermanfaat untuk mencegah terjadinya penumpukan kandungan lemak yang menyebabkan kegemukan, serta untuk mengencangkan otot-otot perut.
- e. Membaca zikir dan tasbih merupakan latihan pernapasan yang teratur.
- f. Gerakan salat bisa memelihara perawakan dan keelokan fisik, kesigapan dan awet muda.
- g. Sujud yang lama bisa berdampak turunnya tekanan darah.
- h. Salat bisa mengatasi sembelit, karena salat dengan gerakan-gerakannya memperbanyak gerakan usus dan sekresi pada kantong empedu.
- i. Pembagian waktu salat mengandung banyak tujuan. Di antaranya dan yang paling penting adalah melatih manusia hidup teratur.<sup>145</sup>

Fungsi-fungsi salat di atas, secara keseluruhan mencakup fungsi secara jasmani dan ruhani. Jadi, dalam kaitannya dengan pengobatan dan penyembuhan, salat memang tidak diragukan sebagai ibadah yang mengandung terapi penyembuhan penyakit, ini juga di dukung dengan melihat korelasi ayat tentang *al-syifā'* (Q.S. al-Isrā'/17:82) dengan ayat sebelumnya yang menyoroti perlunya melakukan salat secara sempurna plus salat sunnat, terutama salat tengah malam. Melakukan banyak gerakan salat akan memberi pengaruh bagi kesehatan fisik juga. dalam satu penelitian dijelaskan bahwa ia dapat menjaga kesehatan seputar kaki dan betis.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> Muhammad Shabahi, *Al-Istisyfa' bi al-Qur'an al-Hakim*, terj. Harun Abu Naffa', Khasiat Medis dan Magis Ayat-ayat Al-Qur'an (Solo: Qaula, 2010), h. 118.

<sup>146</sup>Taufiq 'Ulwān, *Mu'jizah al-Shalāh fī al-Wiqāyah min Marad dawālay al-Sāqīn* (t.tp: Dār al-Wafā' al-Mansūrah, t.th), h. 141.

Selanjutnya dalam salah satu hadis riwayat Ibnu Majah, tepatnya pada bab salat merupakan *syifā'*, disebutkan bahwa salat mampu memberikan kesembuhan.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ هَجَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهَجَرْتُ  
فَصَلَّيْتُ ثُمَّ جَلَسْتُ فَالْتَفَتَ إِلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ  
اشْكَمْتَ دَرْدُ قُلْتُ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّ فِي  
الصَّلَاةِ شِفَاءً (رواه ابن ماجه) <sup>147</sup>.

Artinya:

Dari Abu Hurairah, ia berkata Nabi saw bersegera untuk salat, maka saya pun ikut, lalu aku salat kemudian duduk. Nabi lalu menegur aku, dan berkata: sakit perut?, aku menjawab, ya. Nabi bersabda berdirilah, lalu salatlah karena sesungguhnya di dalam salat terdapat kesembuhan. (Hadis riwayat Ibnu Majah).

Dalam kitab syarah hadis Ibnu Majah dijelaskan, bahwa salat memang mengandung keberkahan dalam menangani penyakit, termasuk penyakit yang berkaitan dengan lambung. Frase “*isykamat dard*” adalah bahasa Persia yang mengandung arti “sakit perut”. Melalui term ini, terapi atau penyembuhan terhadap sakit perut bisa dilakukan dengan gerakan salat. Gerakan-gerakan salat

---

<sup>147</sup>Imam Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, dalam al-Maktabah al-Syamilah, Juz X (t.tp: t.th), h. 265

yang terdiri dari ruku, sujud, duduk dan lainnya merupakan olah fisik yang bermanfaat bagi tubuh.<sup>148</sup>

Dengan demikian salat dapat dipahami sebagai mediator untuk memperoleh kesembuhan, baik terhadap penyakit ruhani maupun untuk penyakit fisik.

#### 4. Sedekah

Sedekah secara etimologi terambil dari akar kata *ṣadaqa* yang terdiri dari tiga huruf : *Sod- dal- qaf*, berarti sesuatu yang benar atau jujur. Kemudian terbentuk kata *ṣadaqah*, oleh Ibnu Faris diberi pengertian bahwa apa saja yang dikeluarkan atau diberikan kepada orang lain atas dasar mendekatkan diri kepada Allah.<sup>149</sup> Kata tersebut lalu di Indonesiakan menjadi sedekah.

Terminologi *ṣadaqah* dalam Alquran dapat diassosiasikan juga kepada zakat sebagai ibadah mal yang wajib dikeluarkan.<sup>150</sup> Namun dalam subbab ini, yang dijelaskan adalah sedekah yang dipahami dalam konteks Indonesia sebagai amalan sunnat. Para Fukaha sepakat hukum sedekah pada dasarnya sunnat, tapi bisa berubah lain hukumnya, tergantung konteks atau situasinya. Misalnya ketika seseorang yang memiliki makanan yang lebih, ketika berjumpa dengan orang kelaparan yang mengancam keselamatan jiwanya, maka pada saat itu, hukumnya menjadi wajib bersedekah.

Meskipun sedekah yang dipahami sebagai amalan ibadah yang hukum dasarnya sunnat, tapi mengeluarkan sedekah dapat

---

<sup>148</sup> Al-Sindī, *Sunan Ibn Majah bi syarḥ al-Imām Abī al-Ḥusain al-Haifi*, Juz IV (Beirut: Dar al-Maʿrifah, 1996), h. 88.

<sup>149</sup> Abū al-Husain Ahmad bi Fāris bin Zakariya, *op. cit.*, h. 565. Lihat juga al-Rāḡib al-Asfahānī, *op. cit.*, h. 281.

<sup>150</sup> Q.S. al-Taubah/9: 103. Ayat ini menggunakan term *sadaqah* tapi dimaknai sebagai zakat.

memberikan implikasi tersendiri pada orang yang melakukannya. Oleh karena itu, amalan sedekah sangat dianjurkan sebagai bentuk ibadah sosial atau kepedulian manusia kepada sesamanya, bahkan kepada semua makhluk, termasuk hewan.

Dalam Alquran disebutkan banyak manfaat sedekah, salah satunya adalah dapat meyuburkan harta.<sup>151</sup> Pada sisi lain, sedekah berdasarkan hadis Nabi saw. juga dapat menjadi obat bagi manusia.

عَنْ أَبِي أَمَامَةَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
: حَصِّنُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ ، وَدَاوُوا مَرْضَاكُمْ بِالصَّدَقَةِ ،  
وَاسْتَقْبَلُوا أَمْوَاجَ الْبَلَاءِ بِالدُّعَاءِ (رواه البيهقي) <sup>152</sup> .

Artinya:

peliharalah hartamu dengan zakat, obatilah orang sakitmu dengan sedekah. (Hadis riwayat al-Baihaqi).

Segala uraian nas di atas, pada dasarnya memberikan sebuah terapi bahwa sedekah dapat memberikan keberkahan tersendiri pada diri dan harta manusia. Misteri yang tersimpan dalam sedekah telah banyak dirasakan dan dibuktikan oleh orang yang sering melakukannya. Sedekah mampu melepaskan diri dari hal-hal yang bersifat material dan non material. Inilah yang sering

---

<sup>151</sup> Q.S. al-Baqarah/2: 268, 278, Q.S. al-Taūbah/9: 103, dan Q.S. Sabā'/34: 39.

<sup>152</sup> Imam al-Baihaqī, *Syu'abu al-Imān li al-Baihaqī*, dalam al-Maktabah al-Syamilah, Juz VIII, (t.d.), h.59.

ditayangkan dalam sebuah stasiun televisi di Indonesia, yang diprakarsai oleh Ustaz Yusuf Mansur.

Menurut Mustafa ‘Abdullah Mu’āf, sebagaimana yang dikutip pula oleh Mardan, terdapat banyak manfaat yang dapat dirasakan manusia lewat amalan sedekah. Bersedekah akan mendatangkan lima bentuk keberkahan: (1) sedekah akan menambah harta yang disedekahkan, bahkan terus-menerus bertambah hingga hari kiamat (Q.S. al-Baqarah/2:276; (2) sedekah dapat membebaskan dan membersihkan orang yang bersedekah dari penyakit. Dengan demikian, perlu mengobati orang sakit dengan cara sedekah; (3) sedekah dapat menjaga harta; (4) sedekah diganti oleh Allah di dunia sepuluh kali lipat, sedangkan di akhirat tujuh ratus kali lipat; (5) sedekah dapat mencegah tujuh puluh pintu kejahatan.<sup>153</sup>

Secara *syar’i*, umat islam harus percaya dan mengakui bahwa setiap penyakit ada obatnya. Oleh karena itu, penyakit atau gangguan kesehatan manusia mutlak ada penawarnya atau penyembuhannya. Pribadi sehat merupakan tabiat dan kondisi awal manusia yang senantiasa harus dijaga agar tidak sakit.<sup>154</sup> Prinsip bahwa setiap penyakit ada obatnya dapat dilihat melalui hadis Nabi saw. yang diriwayatkan Imam Muslim:

---

<sup>153</sup>Mardan, “*Wawasan Al-Qur’an tentang al-Bala*” (Disertasi Doktor, Program Pascasarjana UIN Alauddin, Makasar, 2007), h. 423

<sup>154</sup>Syamsuddīn Abī ‘Abdillāh Muhammad bin Abī Bakr al-Zar’ī al-Dimasyqī, *al-Tibb al-Nabawī li Ibn Qayyim al-Jauziyyah* (Beirūt: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 2010), h. 11

عَنْ جَابِرٍ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (رواه مسلم 155)

Artinya:

Setiap penyakit ada obatnya, , apabila sebuah penyakit diobati dengan obat yang tepat, maka akan sembuh atas izin Allah.(Hadis riwayat Muslim).

Dalam teks hadis lain, Imam al-Bukhārī meriwayatkan:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً (رواه البخاري) <sup>156</sup>

Artinya:

Tiadalah penyakit yang Allah turunkan kecuali ada obatnya.(Hadis riwayat al-Bukhārī).

---

<sup>155</sup>Imām Abū Husain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, *op. cit.*, Juz II, h. 280

<sup>156</sup> Al-Imām Abī Abdillāh Muhammad Ismā'īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah ibn al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz IV, h. 433

Manusia saat ini sering mengatasnamakan pengobatan medis sebagai pengobatan modern dan selainnya adalah pengobatan alternatif. Pendewaan terhadap medis di atas pengobatan lainnya merupakan fenomena baru dalam pencarian kesembuhan. Istilah ‘alternatif’ memberi makna seakan-akan praktik pengobatan dan penyembuhan lainnya adalah sebuah pelarian dan berada dibawah sistem pengobatan medis. Pada sisi lain, Alquran jauh sebelumnya telah menawarkan banyak prinsip hidup yang bisa dilakukan untuk menjadi manusia sehat dan jauh dari gangguan kesehatan.

Sehubungan dengan adanya fenomena kecenderungan menempatkan medis berada di atas praktik pengobatan lainnya, Ibnu Qayyim al-Jauziyah justru berbalik memberi wejangan agar umat Islam menjadikan Alquran sebagai terapi pengobatan dan penyembuhan secara dini (bukan sebagai alternatif atau pilihan kedua).<sup>157</sup> Menjadikan Alquran sebagai *al-syifā'* berarti telah melakukan pengobatan ilahi yang tidak ada tandingannya. Salah satu alasan al-Jauziyyah adalah terdapatnya ayat yang memperlihatkan bahwa seandainya Alquran diturunkan kepada sebuah gunung, maka gunung tersebut akan tunduk dan hancur berkeping-keping.<sup>158</sup> Ia membandingkan dengan tubuh manusia yang lemah dengan gunung yang kokoh. Tubuh manusia yang lemah jauh lebih mudah ditaklukkan melalui Alquran. Maksudnya, penyakit yang menggerogoti tubuh manusia mampu disembuhkan melalui Alquran.

Berbeda dengan Abd al-Dā'im al-Kahīl, ulama sekaligus peneliti tentang pengobatan Alquran ini menangkap isyarat bahwa

---

<sup>157</sup> Syamsuddin Abi 'Abdillah Muhammad bin Abi Bakr al-Zar'iy al-Dimasyqiy, *op. cit.*, h. 219.

<sup>158</sup> Q.S. al-Hasyr/59:21

manusia seharusnya menggunakan lebih banyak terapi Alquran seperti yang ada dalam pengobatan spiritual (terapi ilahi) dibandingkan dengan penggunaan terapi yang ditemukan oleh manusia, dalam hal ini seperti yang ada pada pengobatan medis. Alasannya, bahwa di antara empat ayat yang menampilkan secara langsung term *al-syifā'* dalam Alquran, hanya satu di antaranya yang berbicara tentang pengobatan atau penyembuhan melalui produk alam yaitu madu. Tiga ayat tentang *al-syifā'* yang dimaksud, kesemuanya menunjuk kepada Alquran.<sup>159</sup>

Tiga banding satu ini merupakan isyarat untuk manusia memperlakukan Alquran sebagai obat atau penyembuhan utama kemudian kepada obat atau penyembuhan lainnya.

Secara normatif, diketahui bahwa Alquran merupakan *hudan wa syifā'*. Petunjuk-petunjuk berupa tawaran hidup sehat dalam Alquran dapat dilihat dengan sejumlah norma yang mengatur pola kehidupan manusia, mulai dari perihal makanan yang layak dimakan, larangan terhadap minuman yang mengandung zat berbahaya, sampai kepada yang menyentuh siklus haid perempuan dan lain-lain.

Kaidah atau norma hidup sehat di dalam Alquran pada dasarnya mengacu pada prinsip mencegah lebih baik dari pada mengobati. Segala sesuatu yang menjadi pangkal kerusakan bagi hidup dan kehidupan manusia, maka Islam sebagai agama rahmatan *li al-‘ālamīn* selalu menentangnya, termasuk yang dapat merusak kesehatan manusia. Oleh karena itu ada tiga prinsip kesehatan Alquran yang mesti diperhatikan. Pertama, memelihara kesehatan dengan cara melakukan yang berguna. Kedua, menghindari segala yang berbahaya. Ketiga, mencegah yang menyebabkan tubuh menjadi sakit.

---

<sup>159</sup> Abd al-Dā'im al-Kahīl, <http://www.kaheel7.com/ar> tanggal 5 Juli 2012

Alquran pada dasarnya memiliki konsep pengobatan dan penyembuhan yang tidak memisahkan antara jasmani dan ruhani secara ril, karena kedua sisi manusia ini saling terkait. Pemisahan dari salah satunya berarti terjadi kekeliruan dalam memandang pribadi manusia sebagai makhluk yang utuh, dimana jasmani dan ruhaninya adalah satu kesatuan, dan memiliki hubungan yang saling mempengaruhi. Manakala tubuh atau fisik manusia yang mengalami gangguan kesehatan, maka sisi ruhani atau jiwa manusia ikut merasakan. Begitu pula sebaliknya, betapa banyak tubuh manusia mengalami gangguan kesehatan akibat dari ketidak stabilan ruhani atau jiwa manusia.

Bentuk pencegahan dini Nabi saw secara serius terhadap gangguan kesehatan yang bisa mengancam diri manusia dapat dilihat dari prilakunya yang memberi contoh sekaligus tuntunan bagi umatnya tatkala ingin tidur dengan menganjurkan membaca ayat kursi. Dilihat dari segi fadilahnya, ayat kursi dapat membebaskan dari segala gangguan yang membahayakan bagi orang yang membacanya. Doa-doa lainnya yang dianjurkan dibaca dimana dan kapan pun.

Terdapat banyak tuntunan hadis yang memperlihatkan ayat-ayat Alquran serta doa-doa tertentu sebagai media penyembuhan sebagai berikut:

## 1. Surah al-Fatihah.

Dalam kitab Bukhari tentang *faḍā'il al-Qur'ān bāb fātiḥah al-kitāb* disebutkan:

عَنْ أَبِي سَعِيدِ بْنِ الْمُعَلَّى قَالَ كُنْتُ أُصَلِّي فَدَعَانِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ أُجِبْهُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِيَّيْ كُنْتُ أُصَلِّي قَالَ أَلَمْ

يَقُولُ اللَّهُ { اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ } ثُمَّ قَالَ أَلَا أَعْلَمُكَ  
 أَعْظَمَ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ فَأَخَذَ بِيَدِي  
 فَلَمَّا أَرَدْنَا أَنْ نَخْرُجَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ قُلْتَ لِأَعْلَمَنَّكَ أَعْظَمَ  
 سُورَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي  
 وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيَتْهُ (رواه البخاري) <sup>160</sup>

Artinya:

Dari Abī Sa’īd bin al-Mu’alli, ia berkata aku pernah salat, lalu Nabi saw. mendoakanku, tapi belum diperkenankan doanya, aku berkata: wahai Rasulullah, aku telah salat. Nabi saw. bersabda: bukankah Allah telah telah berfirman (*istajībū lillāhi wa lirasūli izā da’ākum*), kemudian bersabda lagi, aku ajarkan kepadamu surah yang paling agung dalam Alquran sebelum kamu keluar dari mesjid, lalu ia meraih tanganku. Tatkala kami bermaksud keluar, kami berkata lagi, wahai Rasulullah saw, sesungguhnya engkau tadi berkata, saya akan mengajarkan surah yang paling agung dari Alquran. Lalu Nabi saw. bersabda *al-ḥamdu lillāhi rabbil ‘ālamīn* adalah *al-sab’u al-masānī* (tujuh ayat yang sering di ulang-ulang) dan merupakan bacaan yang agung, itulah yang berikannya. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

Hadis ini berbicara tentang kemuliaan surah al-Fatihah, sekaligus memperkenalkan nama lainnya, yaitu surah *al-ḥamd* dan

---

<sup>160</sup> Al-Imām Abī Abdillāh Muhammad Ismā’īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah ibn al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz III, h. 2076

*al-sab'u al-masānī*. Surah al-Fatihah sendiri memiliki banyak nama. Selain nama yang tersebut di atas, juga nama lainnya adalah *umm al-kitāb*, *umm al-qur'ān* (induk Alquran), *al-syāfiyah* (penyembuh), *al-ruqyah* (mantra), *al-Asās* (asas dan dasar), *al-wāqiyah* (pemelihara), *al-Kanz* (bekal), *al-du'ā'* (doa), dan *al-syukr* (syukur).<sup>161</sup>

Nama-nama tersebut di atas menggambarkan kemuliaan atau kelebihan yang dimiliki oleh surah al-fatihah, di samping fungsinya yang luar biasa serta dapat diamalkan oleh umat Islam. Al-fatihah adalah doa yang agung dan merupakan bacaan untuk sebuah pengobatan. Ini dapat dilihat pada sebuah hadis yang cukup terkenal tentang berhasilnya pengobatan pada orang yang digigit kalajengking dengan membacakan surah al-Fatihah kepadanya.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ  
النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَوْا عَلِيَّ حَيًّا مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ فَلَمْ  
يَقْرُؤْهُمْ فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ لُدِغَ سَيِّدُ أَوْلِيكَ فَقَالُوا هَلْ  
مَعَكُمْ مِنْ دَوَاءٍ أَوْ رَاقٍ فَقَالُوا إِنَّكُمْ لَمْ تَقْرُؤُوا وَلَا نَفَعَلْ حَتَّى  
تَجْعَلُوا لَنَا جُعَلًا فَجَعَلُوا لَهُمْ قَطِيعًا مِنَ الشَّاءِ فَجَعَلَ يَقْرَأُ بِأُمَّ  
الْقُرْآنِ وَيَجْمَعُ بُرْاقَهُ وَيَتَفَلُّ فَبَرَأَ فَاتُوا بِالشَّاءِ فَقَالُوا لَا نَأْخُذُهُ  
حَتَّى نَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلُوهُ فَضَحِكَ وَقَالَ

---

<sup>161</sup>Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 6.

وَمَا أَذْرَاكَ أَنَّهَا رُقِيَّةٌ خُذُوهَا وَاضْرِبُوا لِي بِسَهْمٍ (رواه البخاري  
162  
• (

Artinya:

Dari Abi Sa'id al-Khudri meriwayatkan bahwa rombongan para sahabat tengah mendatangi sebuah desa dari perkampungan orang-orang Arab, namun rombongan para sahabat tadi tidak dijamu. Tiba-tiba ada salah seorang petinggi kaum dari desa itu yang disengat oleh binatang: lantas orang-orang desa tersebut bertanya kepada para sahabat: Adakah pada kalian obat atau seseorang yang dapat meruqyah? Maka para sahabat menjawab: “sesungguhnya kalian tidak menerima kami. Ketahuilah bahwa kami tidak akan melakukan apa-apa hingga kalian menentukan upah (bayaran) untuk pengobatan. Mereka lalu menjanjikan sekumpulan kambing untuk pembayaran. Setelah itu seseorang dari mereka meruqyah dengan membaca surah al-Fātihah, lalu mengumpulkan air liurnya kemudian disemburkan pada tempat sengatan itu. Ternyata sembuh. Atas kesembuhan tersebut, penduduk desa itu memberi para sahabat kambing tersebut. Lantas para sahabat berkata: “Kami tidak akan mengambalnya sebelum kami bertanya kepada Rasulullah saw tentang hal ini”, maka ketika mereka bertanya kepada Rasulullah saw, mereka melihat Rasulullah saw tertawa lalu bersabda: “apa yang kalian ketahui, sesungguhnya al-Fatihah itu adalah ruqyah (mantera). Ambillah kambing-kambing itu dan berikan kepadaku satu bagian.(Hadis riwayat al-Bukhārī).

---

<sup>162</sup>Al-Imām Abī Abdillāh Muhammad Ismā'īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah ibn al-Bukhārī, Juz IV, *op. cit.* h. 2348

Tidak sedikit Hadis yang menyebutkan al-Fātihah sebagai obat sehingga dinisbatkan padanya nama *al-syifā'*. Hadis seperti di atas pada umumnya ditempatkan oleh *mukharrij hadīs* pada bab *al-Ṭibb* (pengobatan) yang menunjukkan bukti kedudukan al-fatihah sebagai salah satu surah *al-syifā'*.

Jalaluddin Rahmat salah seorang penulis buku di samping sebagai muballig pernah menulis bahwa belakangan ini sebagian orang menganggap pengobatan seperti ini sebagai hal yang tidak masuk akal dan primitif, karena bertentangan dengan kedokteran modern. Ini salah satu akibat pengaruh modernisme atau *scientisme*.<sup>163</sup> Jalaluddin Rahmat sebenarnya membela bahwa hadis tentang al-fatihah sebagai obat perlu diapresiasi kembali sekalipun dunia kedokteran saat ini semakin maju dan berkembang.

## 2. Dua ayat terakhir dari surah al-Baqarah

عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
مَنْ قَرَأَ بِالْآيَتَيْنِ مِنْ آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ فِي لَيْلَةٍ كَفَتَاهُ (رواه البخاري)

164  
(

Artinya:

Dari Abi Mas'ud r.a., ia berkata, Nabi saw. telah bersabda: barangsiapa yang membaca dua ayat dari akhir surah al-

---

<sup>163</sup>Jalaluddin Rahmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), h. 69.

<sup>164</sup> Al-Imām Abī Abdillāh Muhammad Ismā'īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah ibn al-Bukhārī, Juz III, *op. cit.*, h. 2077

baqarah pada malam hari maka cukuplah baginya.(Hadis riwayat al-Bukhārī).

Hadis ini menunjukkan keterangan tentang kemuliaan ayat 285 dan 286 dari surah al-baqarah, yaitu:

أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ أَمَّنَ بِاللَّهِ  
وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا  
وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (285) لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا  
وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ  
نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ  
مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا  
وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (286)

Terjemahnya:

(285) Rasul telah beriman kepada Alquran yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, dan rasul-rasul-Nya. (Mereka mengatakan):”Kami tidak membeda-bedakan antara seseorangpun (dengan yang lain) dari rasul-rasul-Nya”. Dan mereka mengatakan: “Kami dengar dan kami taat”. (Mereka berdoa): “Ampunilah kami ya Tuhan kami dan kepada Engkaulah tempat kembali”. (286) Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat

pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdoa): “Ya Tuhan kami janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau bersalah. Ya Tuhan kami janganlah Engkau bebaskan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebaskan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami janganlah Engkau pikulkan kepada Kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri maaflah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir.

Frasa ‘*kafatāhu*’ dijelaskan oleh al-Nawawī bahwa ada ulama yang memberi beberapa pengertian. Pertama, mencukupinya dari salat malam. Kedua, cukup menjadi pelindungnya. Ketiga, cukup menjadi pelindungnya dari berbagai bencana. Keempat, mencakup keseluruhannya.<sup>165</sup> Kemuliaan membaca surah al-Baqarah memang banyak ditunjukkan oleh hadis-hadis Rasulullah saw. Salah satu tujuan anjuran untuk membacanya adalah agar rumah yang kita huni tidak seperti kuburan.

Jelasnya bahwa, membaca surah al-Baqarah termasuk ayat 285 dan 286 merupakan salah satu metode penyembuhan dan menjadi materi rukiah untuk memohon perlindungan kepada Allah swt.

### **3. Surah al-Mu’awwizatain**

Surah al-Mu’awwizatain adalah dua surah yang tergolong memohon perlindungan kepada Allah swt., yaitu surah al-falaq dan surah al-nās. Kedua surah ini disebut demikian karena di awal

---

<sup>165</sup>Abu al-Fida’ Muhammad ‘Izzat Muhammad ‘Arif, *‘Alij Nafsaka bi al-qur’an*, terj. Saiful Azis, *Keajaiban Al-Qur’an untuk Kesembuhan* (Solo: Pustaka Iltizam, 2008), h. 58.

surah tersebut menggunakan kata “*a’ūzu*” yang berarti aku berlindung. Surah ini juga disebut dengan *al-Muqasyqisyatani*, yang berarti yang membebaskan manusia dari kemunafikan.<sup>166</sup>

Berdasarkan konteks hadis yang bersumber dari Aisyah, ia menyatakan bahwa bilamana Rasulullah saw. sakit biasanya membacakan dirinya surah *al-Mu’awwizatain*.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
كَانَ إِذَا اشْتَكَى يَقْرَأُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ وَيَنْفُثُ فَلَمَّا اشْتَدَّ  
وَجَعُهُ كُنْتُ أَقْرَأُ عَلَيْهِ وَأَمْسَحُ بِيَدِهِ رَجَاءَ بَرَكَتِهَا (رواه البخاري

167  
(

Artinya:

Dari Aisyah r.a., sesungguhnya Rasulullah saw. apabila ada keluhan pada dirinya (sakit), maka ia membacakan dirinya ayat al-mu’awwizat lalu meniupkan. Tatkala sakitnya parah, maka akulah yang membacakannya, aku menyapunya dengan tangan sambil mengharap berkahnya. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

---

<sup>166</sup> Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur’an Al-Karim*, h. 678

<sup>167</sup> Al-Imām Abī Abdillāh Muhammad Ismā’īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah ibn al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz IV, h. 2348

Kata ‘*yanfuṣū*’ dipahami oleh ulama, yaitu meniup secara lembut tanpa disertai ludah. Hadis ini juga merupakan dasar penggunaan ayat Alquran sebagai materi rukiah.<sup>168</sup>

Beberapa contoh di atas, penggunaan teks-teks Alquran sebagai media penyembuhan merupakan bukti otentik atas keeksistensiannya. Sebagai bentuk pengobatan spiritual, penggunaannya dapat diterapkan pada penyakit fisik dan penyakit non fisik. Kesemuanya itu merupakan bentuk doa kepada Allah swt. yang sesungguhnya memakai pendekatan ilahiyah.

### **C. Sinergitas Pengobatan Medis dengan Pengobatan Spiritual**

Pengobatan medis adalah teknik pengobatan yang menggunakan hasil dari teknologi kedokteran modern (konvensional) yang bertitik tolak dari sebuah eksperimen seperti pemberian obat-obatan kimiawi. Dalam kamus kedokteran disebutkan bahwa istilah medis berasal dari *medicine* yang bermakna obat.<sup>169</sup> Makna lainnya adalah ilmu atau seni menyembuhkan penyakit khususnya memberi obat-obat dalam.<sup>170</sup> Pengobatan medis berbeda dengan pengobatan tradisional yang menggunakan secara langsung unsur-unsur alam seperti ramuan atau jamu sebagai material pengobatannya.

Adapun pengobatan spiritual adalah teknik pengobatan yang lebih dominan melibatkan pendekatan ilahiyah dengan sejumlah cara dan amalan tertentu. Kata spiritual, dari segi bahasa memiliki banyak arti. Di antara arti yang dimaksud adalah

---

<sup>168</sup> Al-Syeikh ‘Abd al-‘Azīz al-Sairwan, *al-Tibyān bi Syarh mā Ittafaqa ‘alaih al-Syaikhān al-Bukhāri wa Muslim*, Juz II (Beirut: Dār al-Rasyīd, t.th.), h. 533.

<sup>169</sup> Ahmad Ramali dan Pamoentjak, *Kamus Kedokteran* (Jakarta: Djambatan, 2005), h. 212

<sup>170</sup> *Ibid.*

berkaitan dengan ruh atau sesuatu yang tidak bersifat fisik.<sup>171</sup> Arti lain adalah di samping ruh juga berarti semangat atau jiwa, religius, yang berhubungan dengan agama dan keimanan, serta kesalehan, menyangkut nilai-nilai transendental, bersifat mental sebagai lawan dari material, fisik atau jasmaniah.<sup>172</sup> Di antara teknik pengobatan spiritual adalah cara pengobatan yang pernah diajarkan oleh Nabi saw. misalnya rukiah, yakni penggunaan bacaan atau doa tertentu yang diamalkan atau dalam psikologi dikenal dengan nama psikoterapi Islam.<sup>173</sup>

Fazlur Rahman menjelaskan sebagaimana yang dikutip oleh Sudirman Tebba, bahwa pengobatan spiritual memiliki dua makna. Pertama, istilah itu bermakna keyakinan pada sebuah penyembuhan secara spiritual, etis dan psikologis terhadap penyakit baik fisik maupun psikis. Sehubungan dengan ini, penyakit fisik bisa disembuhkan misalnya dengan membaca Alquran atau doa-doa. Keyakinan ini diakui secara luas oleh sebagian besar kalangan pengobatan Islam. Kedua, istilah ini bermakna keyakinan bahwa penyakit, terutama penyakit mental atau gangguan jiwa yang disebabkan oleh kekuatan supranatural.<sup>174</sup>

Setiap jenis pengobatan di atas, dewasa ini seakan berjalan sendiri-sendiri dan masing-masing memperlihatkan kekuatan dan keunggulannya. Pengobatan secara medis, secara formal memang kelihatan lebih di atas dibandingkan dengan jenis pengobatan lainnya, karena adanya pengakuan serta apresiasi, khususnya

---

<sup>171</sup>A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford New York: Oxford University Press, 1995), h. 1146

<sup>172</sup>James P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), h. 480

<sup>173</sup>Samsul Munir Amin, *Bimbingan dan Konseling Islam* (Jakarta: Amzah, 2010), h. 190

<sup>174</sup>Sudirman Tebba, *Tasawuf Positif* (Bogor: Kencana, 2003), h. 101

negara, bahkan dunia sebagai sandaran pengobatan di rumah sakit-rumah sakit. Sementara jenis pengobatan lainnya di anggap sebagai alternatif belaka. Masyarakat kemudian mengenal selain dari pengobatan medis adalah pengobatan alternatif. Masalah yang muncul kemudian adalah apakah pengobatan medis atau konvensional, benar telah memberikan kesembuhan total atau apakah dengan jalan medis, penyakit seseorang tidak kambuh lagi?, dan ternyata tidak demikian. Berangkat dari masalah ini sinergitas atau penggabungan bentuk atau jenis pengobatan perlu mendapatkan perhatian, karena untuk membangun manusia seutuhnya menjadi sehat lahir batin, dituntut pula pendekatan ilahiyah seperti yang dibangun dalam pengobatan spiritual. Jiwa yang sehat akan memberi pengaruh besar pada fisik seseorang, demikian juga sebaliknya.

Pengobatan tidak bisa hanya dilihat dari sudut luarnya saja, tapi perlu menyelami akar masalah penyakit manusia atau penyebab sakitnya. Kadang-kadang dokter atau para medis menyatakan sebuah hasil diagnosis karena gejala atau tampilan luar pasien saja seperti tekanan darahnya, padahal penyakit bisa jadi muncul dengan berbagai faktor. salah satunya adalah karena kondisi kejiwaan seseorang. Faktor ini seringkali terabaikan dalam penanganan pasien dalam pengobatan medis. Dalam fenomena pengobatan juga dapat dilihat bahwa seringkali terjadi kasus penyakit yang penanganannya tidak bisa secara medis, tapi melalui pengobatan spiritual, atau psikoterapi Islam, karena secara rekaman medis, tidak terlihat gejala penyakit.

Pengobatan dalam Islam bertujuan untuk mengembalikan manusia pada fitrah awalnya. Bila seseorang menderita penyakit fisik, maka ia harus diobati hingga bisa kembali pada penciptaan awalnya (bebas dari penyakit). Untuk itu, maka pengobatan haruslah diberikan sesuai dengan tuntutan penyakitnya. Demikian pula adanya dengan seseorang yang menderita penyakit atau gangguan kejiwaan, maka ia hendaknya diberikan pengobatan atau

terapi hingga ia bisa kembali pada penciptaan awalnya (bebas dari penyimpangan perilaku).

Baik tubuh, maupun jiwa dapat dikembalikan pada alurnya semula dengan cara memberikan kekebalan diri. Istilah kekebalan fisik dan kekebalan jiwa atau psikis adalah satu istilah yang sangat penting dalam dunia pengobatan.

Dari segi kesehatan, Kekebalan atau imunitas fisik bisa berupa imunitas natur alamiah seperti sel darah putih dalam sel darah. Bisa imunitas yang terbentuk dari bahan alamiah, seperti mikroba yang dimasukkan ke dalam tubuh dan memberikan pengaruh pada sel darah hingga membentuk kekebalan alami. Ataupun imunitas yang dibentuk dari bahan buatan kemudian disuntikkan. Abdel Daem al-Kaheel juga pernah menyatakan berdasarkan penelitiannya, bahwa untuk kekebalan fisik dapat diperoleh melalui pembacaan Alquran. Ketika ayat-ayat tertentu dibaca, maka suara yang masuk ke dalam sel-sel tubuh melakukan pula *reprogramming* sel kekebalan dengan informasi yang dibawa oleh suara Alquran.<sup>175</sup>

Kekebalan atau imunitas jiwa juga dapat dilakukan dengan cara seperti di atas. Seseorang dapat menggunakan imunitas natur alamiahnya juga, salah satu yang dimaksudkan adalah upaya manusia untuk selalu berada pada titik positif atau berpikir positif (*positive thinking*) dan menghindari pikiran negatif (*negative thinking*) untuk menjaga kesehatan mentalnya di samping itu, menggunakan pengobatan spiritual lainnya.

Pengobatan spiritual sekarang ini telah dapat dibuktikan secara ilmiah sehingga tidak ada alasan untuk tidak disinergikan dengan pengobatan medis. Pengaruh bacaan Alquran untuk mengembalikan ketidakseimbangan tubuh hingga mengarah kepada

---

<sup>175</sup> Abdel Daem Al-Kaheel, "Pengobatan Melalui Al-Qur'an: wawasan Ilmiah Kontemporer," <http://www.kaheel7.com> (20 April 2011)

peningkatan sistem kekebalan dan daya tahan tubuh terhadap penyakit, telah dibuktikan oleh Ahmad al-Qadi. Kesimpulannya, bahwa pengaruh bacaan Alquran dapat terukur baik terhadap muslim yang mampu berbahasa Arab, muslim yang tidak mampu berbahasa Arab, dan non- muslim yang tidak dapat berbahasa Arab.

Pada semua kelompok responden tersebut dibacakan sepotong ayat Alquran dalam bahasa Arab dan kemudian dibacakan terjemahnya dalam bahasa Inggris. Dan pada setiap kelompok ini diperoleh data adanya dampak yang bisa ditunjukkan tentang Alquran, yaitu 97% percobaan berhasil menemukan perubahan dampak tersebut. Dampak ini terlihat pada perubahan fisiologi yang ditunjukkan oleh menurunnya kadar tekanan pada syaraf secara spontanitas. Ini terlihat pada perubahan energi listrik pada otot-otot pada organ tubuh. Perubahan-perubahan yang terjadi pada kulit karena energi listrik, dan perubahan pada peredaran darah, perubahan detak jantung, volume darah mengalir pada kulit, dan suhu badan. Semua perubahan ini menunjukkan bahwasanya ada perubahan pada organ-organ syaraf otak secara langsung dan sekaligus mempengaruhi organ tubuh lainnya.<sup>176</sup>

Pengaruh ini diukur dan dicatat dengan menggunakan seperangkat peralatan elektronik perangkat studi dan evaluasi terhadap tekanan syaraf yang ditambah dengan komputer jenis Medax 2002 (Medical Data Exuizin) yang ditemukan dan dikembangkan oleh Pusat Studi Kesehatan Univ. Boston dan Perusahaan Dafikon di Boston.

Alquran sebagai mukjizat Nabi saw. adalah kitab suci yang menyimpan kelebihan tersendiri khususnya dari segi bahasa dan kandungannya. Banyak peristiwa dalam sejarah kemanusiaan yang

---

<sup>176</sup> Abū al-Fidā' Muhammad 'Izzāt Muhammad 'Arif, *'Ālij Nafsaka bi al-Qur'ān*, diterjemahkan oleh Saiful Aziz dengan judul *Keajaiban Alquran untuk Kesembuhan* (Solo: Pustaka Iltizam, 2008), h. 19

membuktikan kalau mendengarkan bacaan Alquran ternyata memberikan efek perubahan baik secara fisik maupun kejiwaan. Perubahan secara fisiologis telah ditunjukkan oleh Alquran pada Q.S. al-Zumar/39:23:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ  
جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى  
ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ  
فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (23)

Terjemahnya:

(23) Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Alquran yang serupa (ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka ketika mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan Kitab itu Dia memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa dibiarkan sesat oleh Allah, maka tidak seorang pun yang dapat memberi petunjuk.

Masaru Emoto dalam bukunya *The True Power of Water* membuktikan sekali lagi secara ilmiah dan dapat dipertanggungjawabkan betapa kata-kata yang baik mampu mengubah bentuk molekul air yang semula berantakan menjadi kristal hexagonal yang indah, dan sebaliknya kata-kata negatif membuat bentuk yang buruk. Secara hipotetik sangat mungkin

tubuh manusia yang antara 80 - 90 % nya adalah air memiliki respon terhadap kata-kata.<sup>177</sup>

Secara medis telah dinyatakan bahwa tegang dan cemas bisa mengarah kepada defisiensi atau pengurangan kekebalan tubuh manusia terhadap penyakit. Semakin tidak stabil atau tidak seimbang kondisi kejiwaan seseorang, maka semakin terbuka peluang orang tersebut terserang penyakit. Pengaruh bacaan Alquran untuk mengembalikan ketidakseimbangan tersebut hingga mengarah kepada peningkatan sistem kekebalan dan daya tahan tubuh terhadap penyakit, telah dinilai efektif. Tubuh menjadi sehat dan kuat terhadap serangan penyakit.

Bertitik tolak dari hasil penelitian di atas, maka tidak ada alasan untuk tidak menerima jenis pengobatan spiritual sebagai bagian dari cara pengobatan yang bisa disinergikan dengan pengobatan konvensional. Dan secara ilmiah telah terbukti dapat memberikan dampak kesembuhan pada manusia. Akhirnya, dapat dikatakan pula khususnya terhadap ahli medis atau ahli pengobatan untuk dapat membuka diri dan melakukan kerja sama pengobatan dengan tujuan memberikan pelayanan kesehatan pada manusia agar menjadi sehat lahir dan batin.

Kedua jenis pengobatan, yakni pengobatan medis dan pengobatan spiritual sama-sama menghendaki satu tujuan mulia yaitu kesembuhan atau mengembalikan manusia pada kondisinya semula, yaitu manusia sehat.

---

<sup>177</sup>Masaru Emoto, *The True Power of Water*, terj. Azam Translator, *The True Power of Water: Hikmah Air Dalam Olah Jiwa* (Bandung: MQ Publishing, 2006), h. 14



## **BAB 4**

### **TUJUAN & DAMPAK**

### **PENGobatan DALAM AL-QUR'AN**

Pada bab ini, tulisan akan diarahkan pada aksiologi pengobatan berdasarkan Alquran. Dari segi tujuannya ini, akan dikembangkan menjadi dua bagian, yaitu tujuan umum dan tujuan khusus. Selanjutnya, pembahasan diarahkan pada dampak pengobatan dalam kehidupan manusia, serta fungsi pengobatan itu sendiri.

#### ***A. Tujuan Umum dan Khusus Pengobatan dalam Alquran***

##### **1. Tujuan Umum**

Pengobatan atau proses penyembuhan yang dilakukan, secara umum bertujuan untuk melepaskan penderitaan manusia

agar memperoleh kesehatannya kembali yang ditandai dengan lega dan normalnya perasaan. Manusia berobat agar dirinya menjadi sehat (*al-ṣiḥḥah*) sehingga memungkinkan kembali beraktifitas secara normal. Namun demikian, tujuan umum di sini dapat diklasifikasi ke dalam tiga hal berdasarkan Alquran.

**a. Untuk Memberi Kegembiraan dan Kebahagiaan.**

Pemahaman tersebut mengacu dari Q.S. Yūnus/10:57-58, yaitu:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي  
الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (57) قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ  
فَبَدَلِكُمْ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ (58)

Terjemahnya:

(57) Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit yang ada dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang-beriman (58) Katakanlah: “Dengan kurnia Allah dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. Kurnia Allah dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan.”<sup>1</sup>

Khusus ayat 57, telah di bahas secara panjang lebar pada bab II tentang objek pengobatan. Oleh karena itu yang menjadi fokus kajian adalah ayat 58, hal mana di dalamnya terkait adanya isyarat tentang tujuan pengobatan.

---

<sup>1</sup> Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid 6 (Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 289

Secara sistematis (*munāsabah*), ayat 57 berkaitan erat dengan ayat sebelumnya. Indikasi ini terlihat pada frase *faḍlillāh wa bi raḥmatih*. Para mufasir, umumnya memahami makna frase tersebut dengan Alquran.<sup>2</sup> Mereka berdasar pada pendapat Ibnu Abbas, Abu Sa’id dan ‘Atiyah, yang mengatakan bahwa yang dimaksud oleh ayat itu adalah Alquran.<sup>3</sup> Alquran dengan empat fungsi yang disebutkan Allah swt. sebelumnya menghendaki agar manusia secara umum senang dan gembira akan keberadaan Alquran. Salah satunya, adalah karena membawa misi kesembuhan atau *al-syifā’*.

Kata ‘*yafraḥū*’ sebagai bentuk kata kerja *muḍāri’* yang memiliki *waw* jamak merujuk kepada *al-nās* yang ada pada ayat 57 sebagai sasaran panggilan. Al-Farrā’ mengemukakan bahwa ia boleh dibaca “*faltafrahū*” dengan memakai *ta*. Maknanya adalah “bergembiralah wahai para sahabat Nabi saw., Alquran itu lebih baik dari harta yang dikumpulkan orang-orang kafir”.<sup>4</sup> Kata *yafraḥu* beserta dengan derivasinya tersebut dalam Alquran sebanyak 22 kali.<sup>5</sup> Kata ini terambil dari akar kata *f*, *r*, dan *ḥ* yang berarti lapangnya perasaan di dada dan terasa nikmat. Al-asfahānī mengatakan bahwa pada umumnya term ini mengisyaratkan pada hal-hal yang berkaitan dengan kondisi badan yang membaik,<sup>6</sup> misalnya saja Q.S. al-Syūra/42:48: “...apabila Kami merasakan

---

<sup>2</sup> Muhammad Tāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid VII, (Tunisia: al-Dār Tunīsiyyah li al-Nasyr, 1984), h. 11.

<sup>3</sup> Ibnu Abi Hatim, *Tafsīr Ibnu Abī Hātim*, Juz ke-38, dalam *al-Maktabah al-Syāmilah*, <http://www.alsunnah.com>, h. 176.

<sup>4</sup> Fakh al-Dīn ibnu al-‘Allāmah Diyā’u al-dīn ‘Umar al-Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī*, Juz VIII ( t.tp.: Dār al-Fikr: t.th.), h. 305.

<sup>5</sup> Muhammad Fu’ād Abd. al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. (Indonesia : Maktabah Dahlan, t.th.), h. 653.

<sup>6</sup> Abu al-Qasim al-Husain bin Muhammad al-Rāgib al-Asfahānī, *Mufradāt Garīb al-Qur’ān*. (Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 2010), h. 377.

kepada manusia sesuatu rahmat dari Kami, dia bergembira ria karena rahmat itu”.

Selanjutnya, klausa “*huwa khairun mimma yajema’un*”, dipahami bahwa Alquran adalah lebih baik dari yang manusia kumpulkan selama ini berupa harta benda.<sup>7</sup> Nilai Alquran jauh lebih tinggi di banding segala yang diusahakan manusia selama ini, karena Alquran menjanjikan banyak manfaat dan berkah yang sangat menyenangkan (*syiddah al-farḥ*). Dari sini dapat dipahami pula bahwa Alquran sebagai *al-syifā’* dapat mendatangkan kebahagiaan dan kegembiraan.

### **b. Untuk Melepaskan Penderitaan Manusia.**

Isyarat tujuan pengobatan juga tersirat pada Q.S. al-Anbiyā’/21:83-84:

وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ  
(83) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ  
وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ (84)

Terjemahnya:

(83) Dan (ingatlah kisah) Ayyub, ketika dia berdoa kepada Tuhannya, “ya Tuhanku), sungguh aku telah ditimpa penyakit, padahal Engkau Tuhan Yang Maha Penyayang dari semua yang penyayang (84) Maka Kami kabulkan (doa) nya, lalu Kami lenyapkan penyakit yang ada padanya dan Kami kembalikan keluarganya kepadanya, dan (Kami lipat gandakan jumlah mereka) sebagai suatu rahmat dari

---

<sup>7</sup> Muhammad Tahir Ibnu ‘Asyūr, *loc. cit.*

Kami, dan untuk menjadi peringatan bagi semua yang menyembah Kami.<sup>8</sup>

Keinginan Ayyub sembuh dari penyakit atau sehat kembali, diungkapkan melalui doa dengan ungkapan permohonan yang sangat halus lagi mendalam maknanya. “Ya Allah, sungguh aku telah ditimpa penyakit, padahal Engkau Tuhan Yang Maha Penyayang di antara semua yang Penyayang”. Di sini Ayyub menyebut sifat “Rahman” (Maha Pengasih) Allah swt. sebagai gambaran seorang hamba yang butuh kasih sayang Allah. Kasih sayang dalam bentuk hilangnya penyakit yang sekian lama menggerogoti tubuh Ayyub a.s. agar kesehatannya pulih kembali.

Gambaran dan kesan perjuangan Nabi Ayyub a.s. dengan penuh optimis memohon kepada Allah untuk mendapat kesembuhan dinilai sebagai bentuk keinginan untuk sehat kembali. Sakit yang dideritanya membuat banyak berubah dalam hidupnya. Taraf ekonominya menurun, hubungan sosialnya jadi terbatas. Rasa sakit berlebihan tersebut diungkap pula sebagai gangguan setan. hal ini dapat dipahami berdasarkan alur ayat yang ada pada Q.S. Sād/38:41-42:

وَأذْكَرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ  
بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ (41) ارْكَضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مَغْتَسلٌ بَارِدٌ  
وَشَرَابٌ (42)

Terjemahnya:

(41) Dan ingatlah akan hamba Kami Ayyub ketika dia menyeru Tuhannya, “Sesungguhnya aku diganggu setan

---

<sup>8</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.* h. 458

dengan penderitaan dan bencana. (42) (Allah berfirman), “Hentakkanlah kakimu; inilah air yang sejuk untuk mandi dan untuk minum”.<sup>9</sup>

Siapa pun manusia di dunia ini yang mengalami gangguan sakit, secara tidak langsung produktifitasnya ikut menurun pula. Bahkan, secara psikis, jiwa orang sakit sangat labil dan memerlukan dukungan sosial khususnya orang-orang sekitarnya, ia harus banyak bersabar menerima keadaan yang menimpa dirinya. Orang sakit butuh stimulan dan motivasi penyembuhan, bukan sebaliknya, apalagi menjauhinya, seperti halnya keluarga Ayyub a.s yang sempat menjauhinya sekian lama.

Ayat di atas juga memberi isyarat bahwa upaya penyembuhan yang dilakukan adalah selain yang bersifat kuratif sebagai bentuk pengobatan fisik, juga harus melalui doa dan harapan hidup (optimisme) melalui pertolongan Allah swt. yang disebut sebagai pengobatan spiritual. Jelaslah bahwa upaya penyembuhan apapun yang dilakukan pasti bertujuan untuk melepaskan manusia dari penderitaan agar kembali sehat.

Hal menarik pula pada frase *wa ātaināhu ahlāhū* (Kami kembalikan keluarganya padanya). Buah kesabaran dan ketulusan Ayyub menjalani ujian Allah ditunjukkan oleh Tuhan dengan menganugrahkan kembali keluarga yang dicintainya, yakni kembali dipersatukan, dan keturunannya semakin bertambah. Gambaran kisah ini menyiratkan pula tentang pentingnya kesehatan sosial yang juga merupakan salah satu aspek sehat yang tidak bisa disepelekan. Keluarganya kembali bersatu setelah terjadi perpisahan yang cukup lama pada saat Ayyub a.s. mengalami menderitaaan sakit. Dengan demikian, kesehatan yang telah dicapai oleh Ayyub a.s. adalah sehat jasmani, ruhani dan sehat sosial

---

<sup>9</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 653

secara bersamaan, yang membuahkan kebahagiaan dan kegembiraan dalam keluarganya.

Mencermati Undang-undang Kesehatan no. 23 tahun 1992 pasal 1, yang mendefinisikan tentang kesehatan, yakni kesehatan adalah keadaan sejahtera dari badan, jiwa dan sosial yang memungkinkan setiap orang hidup produktif secara sosial dan ekonomi, maka ayat di atas telah lebih dahulu memperlihatkan dasar-dasar kesehatan ideal.

Pemahaman di atas, semakin memperjelas betapa kesehatan merupakan modal yang sangat berharga dan bernilai. Manusia tidak menghargai kesehatan disebut oleh Nabi saw. sebagai orang rugi. Kehidupan tidak sehat, kualitas hidup juga menurun, apalagi untuk beribadah sesempurna mungkin. Sebagai perbandingan pula, bahwa di satu sisi, Alquran juga menyebutkan bahwa orang ingin menjadi penguasa pun, harus disertai dengan fisik yang sehat di samping wawasan ilmu pengetahuan luas (*bastāṭan fi al-‘ilm wa al-jism*).<sup>10</sup>

Pengobatan atau proses penyembuhan yang diupayakan, lalu berujung pada pulih dan sehatnya kembali jiwa dan raga manusia merupakan satu sistem tersendiri yang telah ditetapkan oleh Allah swt. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menyebutnya sebagai fitrah.<sup>11</sup> Al-jauziyyah menganalogikan juga seperti dengan orang lapar, maka proses penyembuhannya hanya dengan makan. Demikian juga pada saat haus, rasa haus nanti hilang atau pulih bilamana diobati dengan minum.

### **c. Untuk Mengetahui Kadar Jihad Manusia Di Sisi Allah.**

Isyarat ini dapat dipahami melalui ayat pada Q.S. al-Taubah/9:14-16:

---

<sup>10</sup>Q.S. al-Baqarah/2:247

<sup>11</sup>Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *al-Ṭibb al-Nabawī*, (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2010), h.11.

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ  
صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ (14) وَيُذْهِبَ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى  
مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (15) أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ  
اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا  
الْمُؤْمِنِينَ وَليجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (16)

Terjemahnya:

(14)Perangilah mereka, niscaya Allah akan menyiksa mereka dengan (perantara) tangan-tanganmu dan Allah akan menghinakan mereka dan menolong kamu terhadap mereka, serta melegakan hati orang-orang yang beriman (15) dan menghilangkan panas hati orang-orang mukmin. Dan Allah menerima taubat orang yang dikehendaki-Nya. Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana (16) Apakah kamu mengira bahwa kamu akan dibiarkan (begitu saja), sedang Allah belum mengetahui (dalam kenyataan) orang-orang yang berjihad di antara kamu dan tidak mengambil menjadi teman setia selain Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.<sup>12</sup>

Dapat pula dilihat tujuan secara tidak langsung mengenai tujuan pengobatan, yaitu untuk mengetahui tingkat jihad dan kesetiaan orang mukmin. Secara umum pada ayat tersebut menceritakan tentang perjanjian damai yang dilanggar oleh kaum

---

<sup>12</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 255

musyrikin, sehingga ada perintah memerangi mereka yang melanggar sumpah atau perjanjian. Berdasarkan ayat 14 dan 15, sangat jelas dinyatakan bahwa dalam memerangi orang musyrik, terdapat empat hal utama yang akan diperlihatkan oleh Allah swt.;

- 1) keinginan Allah menyiksa orang musyrik melalui tangan-tangan orang mukmin,
- 2) keinginan Allah menghinakan orang musyrik, dan menolong orang mukmin,
- 3) keinginan mengobati atau melegakan hati orang mukmin, dan
- 4) keinginan Allah menghilangkan panas hati orang mukmin.

Secara normatif, ayat di atas diyakini sebagai sebuah bentuk pertolongan Allah terhadap orang mukmin. Namun demikian, berdasarkan ayat 16 “ apakah kamu mengira bahwa kamu akan dibiarkan (begitu saja), sedang Allah belum mengetahui (dalam kenyataan) orang-orang yang berjihad di antara kamu dan tidak mengambil teman yang setia selain Allah...” Allah seakan-akan menyampaikan bahwa orang mukmin jangan terlena dengan anugrah pertolongan Allah, termasuk kondisi kesehatan karena pada yang demikian itu terdapat ujian Allah swt. Ada dua kategori manusia yang ingin dilihat Allah melalui ujiannya; 1) manusia yang memiliki mental jihad, dan 2) tingkat kesetiaan kepada Allah, Rasul dan orang mukmin.

Memberi pertolongan dalam urusan pengobatan adalah suatu pekerjaan mulia dan secara teologis merupakan ibadah sosial. Namun, dibalik sebuah usaha pengobatan tersimpan tantangan bagi manusia yang dapat dinilai sebagai bentuk ujian dari Allah swt., termasuk ujian pada tingkat moralitas yang saat ini biasa dijumpai pada urusan pengobatan, di samping itu tingkat selektif manusia terhadap penggunaan obat yang mengandung unsur haram berdasarkan ajaran agama Islam.

Penggunaan obat yang mengandung unsur haram, dilarang oleh Rasulullah saw. seperti dalam sabdanya:

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم إِنَّ اللَّهَ  
أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالذَّوَاءَ وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوَوْا وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ  
(رواه ابو داود) 13

Artinya:

Dari Abu Darda', ia berkata bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda bahwa sesungguhnya Allahlah yang menurunkan penyakit dan obat dan menjadikan setiap penyakit ada obatnya. Maka, berobatlah kalian dan jangan berobat dengan yang haram (Hadis riwayat Abu Dawud)

Imam al-Bukhari juga menyebutkan hadis yang bersumber dari Ibnu Mas'ud:

قال ابن مسعود إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيَمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ (رواه  
البخاري).<sup>14</sup>

Artinya:

Ibnu Mas'ud berkata: sesungguhnya Allah tidak menjadikan kesembuhanmu dari sesuatu yang diharamkan padamu. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

---

<sup>13</sup>Imām Abī Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Juz 11 (Kairo: Dār al-Hadīṣ, t.th.), h. 370

<sup>14</sup>Al-Imām Abī Abdillāh Muḥammad Ismā'īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Muḡīrah ibn al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz III (Cet. I; Beirūt: Dār Ilmiyah, 1992), h. 2305

Dari pemahaman di atas, dapat dikatakan bahwa proses pengobatan yang berujung pada kesembuhan dan membuat lega bagi yang mengalaminya merupakan anugrah Allah, dan tergolong suatu ujian tersendiri. Dari sini perlunya sebuah kesadaran bagi orang sakit, ahli pengobatan secara keseluruhan menyadari diri sebagai orang yang diuji oleh Tuhan. Dalam realitas kehidupan, manusia mencari pengobatan terkadang berkorban mempertaruhkan aqidahnya, sehingga tidak jarang ada di antara manusia berobat dengan berbalut kemusyrikan. Imannya menjadi luntur karena bersekutu dengan setan. Rasulullah saw. melarang melakukan pengobatan yang mengandung kemusyrikan, khurafat yang dapat mendatangkan dosa besar, sebagaimana sabdanya:

عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ قَالَ كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ فَقَالَ اعْرِضُوا عَلَيَّ رُقَاكُمْ لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرْكٌ (رواه مسلم)<sup>15</sup>

Artinya:

Dari ‘Auf bin Malik al-Asyja’, ia berkata: Kami biasa merukiyah pada zaman jahiliyah, oleh karena itu kami berkata kepada Rasulullah saw.: wahai Rasulullah bagaimana pendapatmu mengenai rukiyah?. Beliau menjawab: ‘perlihatkan kepadaku rukiyahmu, tidak mengapa merukiyah selama tidak mengandung kemusyrikan. (Hadis riwayat Muslim).

---

<sup>15</sup>Imām Abū Husain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairi al-Naisabūrī, *op. cit.*, Jilid II, h. 202.

Ujian di sini tidak berhenti hanya kepada si pasien atau yang sakit, akan tetapi juga termasuk ujian bagi orang disekitarnya, keluarga dan kerabatnya dalam memberi dukungan sosial. Oleh karena itu, salah satu kewajiban umat Islam terhadap orang sakit adalah menjenguknya. Sabda Rasulullah saw:

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ رَدُّ السَّلَامِ وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ وَتَشْمِيتُ الْعَاطِسِ (رواه البخاري)

Artinya:

Sesungguhnya Abu Hurairah r.a. pernah berkata: “saya telah mendengar Rasulullah saw. bersabda, hak orang muslim terhadap sesama muslim ada lima; menjawab salam, menjenguk orang sakit, mengantar jenazah, memenuhi undangan, dan menjawab doa orang bersin. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

Jelaslah bahwa tujuan pengobatan di sini adalah untuk menguji manusia pada tingkat jihad yang meliputi banyak hal (kesungguhan, termasuk kesungguhan dalam mencari pengobatan) serta tingkat kesetiaan manusia pada Tuhan.

---

<sup>16</sup> Al-Imām Abī Abdillāh Muhammad Ismā’īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah ibn al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz IV, h. 461

Secara teologis, tujuan yang dideskripsikan di atas pada hakikatnya mencerminkan betapa peranan kasih sayang Allah pada manusia agar selamat dan bahagia dalam kehidupannya hingga di akhirat. Nilai-nilai pelajaran yang dapat dipetik berdasarkan petunjuk ayat, ibaratnya “resep obat” yang menjadi acuan manusia agar selalu sehat lahir dan batin.

## **2. Tujuan Khusus Pengobatan**

### **a. Untuk Menjadi Bahan Renungan dan Pemikiran Bagi Manusia (Q.S. al-Nahl/16:69):**

... فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (69)

Terjemahnya:

...didalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan.<sup>17</sup>

Ayat di atas mengilustrasikan tentang kronologi terjadinya madu yang bersumber dari lebah. Allah memerintahkan lebah makan sari-sari buah yang beraneka macam jenisnya, lalu menginformasikan bahwa cairan yang dikeluarkan lebah tersebut merupakan obat yang menyembuhkan. Melalui ayat ini dapat dipahami bahwa seharusnya manusia memikirkan siklus terjadinya sebuah obat mulai dari sumbernya yang pertama.

Obat bisa jadi tercipta dari perpaduan sejumlah sari buah atau sari makanan yang diadakan oleh Tuhan sebagai bentuk anugrah-Nya dan bermanfaat pada makhluk, khususnya terhadap manusia. Obat juga bisa tercipta setelah melakukan pencampuran

---

<sup>17</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 373

aneka sari tumbuhan dengan racikan tertentu sampai mampu memberi sebab kesembuhan. Semuanya ini merupakan bentuk elaborasi zat yang dicontohkan oleh Allah agar menjadi bahan renungan yang harus dicermati dan dikembangkan secara luas.

Di era sekarang ini, dunia pengobatan semakin maju dan berkembang setelah melakukan banyak percobaan atau penelitian secara ilmiah dalam bentuk kombinasi unsur-unsur penyembuhan yang ada pada material tertentu. Munculnya jenis obat-obatan dengan varian khasiat menarik, tidak terlepas dari usaha manusia melakukan percampuran atau pengkombinasian unsur tertentu yang berasal dari jenis tumbuhan atau buah. Melalui ayat ini, juga bisa dikatakan sebagai sumber inspirasi dunia pengobatan herbal.

Hal yang unik dalam ayat tersebut adalah penuturan tentang hasil kerja sama antara hewan dengan tumbuhan yang menghasilkan minuman bermanfaat untuk manusia. Dari sini timbul suatu pelajaran, pertama bahwa antara satu makhluk yang ada di bumi, baik hewan, tumbuhan dan manusia memiliki jalinan siklus yang kontributif. Mereka saling membutuhkan dan memberi manfaat antara satu dengan yang lain oleh karena itu harmonisasi kehidupan harus berjalan dengan penuh keseimbangan. Kedua, berdasarkan ayat di atas, juga bisa dipahami bahwa terdapat bentuk pengobatan jenis herbal yang sifatnya kuratif semisal madu, bahkan selain ayat tentang madu, masih terdapat beberapa ayat menuturkan jenis-jenis tumbuhan yang bisa menghasilkan manfaat bagi manusia,<sup>18</sup> dan diketahui mengandung zat yang dapat mendatangkan kesembuhan.

Terhadap kata '*syarābun*', ulama pada umumnya memaknai term tersebut dengan madu. Kata *syarābun* sendiri berasal dari kata

---

<sup>18</sup> Q.S. al-Nahl/16: 11, Q.S. Qāf/50: 9-10 dan Q.S. 'Abasa/80: 25-32.

*syarb* yang berarti minuman,<sup>19</sup> al-Asfahānī memahami makna *syarb* sebagai segala sesuatu yang cair, baik yang layak di minum atau tidak, karena Alquran menggunakan term ini secara umum.<sup>20</sup> Terhadap kadar penyembuhannya, al-Syaukānī menjelaskan perbedaan pandangan para ahli tentang makna yang dikandung oleh kata itu, apakah kandungan penyembuhannya berlaku umum atau khusus terhadap sesuatu penyakit. Namun baginya cenderung kepada pendapat yang mengatakan bahwa obat yang dimaksud pada ayat itu, tidak bersifat umum, karena secara kaidah bahasa Arab, kata tersebut dalam konteks *nakirah*. Kenakirahannya hanya menunjukkan ‘*al-ta’zīm*’ (kebesaran atau banyak manfaat). Oleh sebab itu, madu pada prinsipnya memiliki banyak manfaat terhadap penyakit, bukan untuk segala penyakit.

وَيَدُلُّ عَلَىٰ هَذَا أَنَّ الْعَسَلَ نَكْرَةٌ فِي سِيَاقِ الْإِثْبَاتِ فَلَا يَكُونُ  
 عَامًّا ، وَتَنْكِيرُهُ إِنْ أُرِيدَ بِهِ التَّعْظِيمُ لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَىٰ أَنَّ فِيهِ شِفَاءً  
 عَظِيمًا لِمَرَضٍ أَوْ أَمْرَاضٍ ، لَا لِكُلِّ مَرَضٍ ، فَإِنَّ تَنْكِيرَ التَّعْظِيمِ لَا  
 يُفِيدُ الْعُمُومَ ، وَالظَّاهِرُ الْمُسْتَفَادُ مِنَ التَّجْرِبَةِ وَمِنْ قَوَانِينِ عِلْمِ  
 الطِّبِّ<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Abū al-Husain bin Ahmad ibn Fāris bin Zakariyā, *Maqāyis al-Lughah*, Juz III (t.tp: Ittihād Kitāb al-‘Arab, 2002), h. 208.

<sup>20</sup> Al-Rāgib al-Asfahānī, *op.cit.*, h. 257.

<sup>21</sup> Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Syaukānī, *Faṭḥ al-Qadīr*. Juz IV, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), h. 239. Lihat juga, Nāsir al-Dīn Abū al-Khair ‘Abdullah bin ‘Umar Al-Baidāwi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl (Tafsīr al-Baidāwi)*, Juz III, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), h. 357. Abū al-Qāsim Jārullah Mahmūd bin ‘Umar bin Muhammad Al-

Artinya:

Penunjukan madu pada ayat itu adalah *nakirah* tetapi tidak berlaku umum. Kenakirahannya hanya menunjukkan betapa besarnya manfaat madu, karena madu memang banyak menyembuhkan penyakit, tetapi bukan semua penyakit. Nakirah yang menunjuk kepada banyaknya manfaat yang dikandung, bukan berarti berlaku umum. Dan kenyataannya, madu dalam konteks ilmu kedokteran seperti itu juga.

Selanjutnya, terdapat pendapat kalau eksistensi madu yang ditampilkan Alquran pada ayat itu merupakan simbol keberadaan pengobatan alami di dunia ini yang berdampingan dengan pengobatan ilahi berupa Alquran (sekalipun madu memang mengandung unsur obat). Dalam dunia pengobatan saat ini, ditemukan juga kalau air liur dari lebah merupakan minuman kesehatan yang memiliki khasiat. Kaya akan bioflavonoid sebagai antioksidan tinggi yang bermanfaat sebagai antibakteri, antijamur, antivirus, serta dapat meningkatkan sistem kekebalan tubuh. Madu bukanlah satu-satunya cairan yang bersumber dari lebah sebagai obat alami. Bahkan, pada sisi lain banyak jenis tumbuhan atau buah-buahan yang disebut dan dicontohkan oleh Nabi saw. dalam sejumlah hadis seperti kurma dan jintan hitam (*ḥabbah al-saudā*) sebagai obat. Berikut riwayat hadis tentang jintan hitam yang bersumber dari Imam Bukhārī:

عَنْ خَالِدِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ خَرَجْنَا وَمَعَنَا غَالِبُ بْنُ أَجْجَرَ فَمَرِضَ فِي  
الطَّرِيقِ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ وَهُوَ مَرِيضٌ فَعَادَهُ ابْنُ أَبِي عَتِيقٍ فَقَالَ لَنَا

---

Zamakhsyarī, *Al-Kasyshāf 'an Haqā'iq Giwāmid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-'Aqāwīl fī Wujūh al-Tanzīl*, Juz III, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), h. 373.

عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ الْحَبِيَّةِ السُّودَاءِ فَخُذُوا مِنْهَا خَمْسًا أَوْ سَبْعًا  
فَاسْحَقُوهَا ثُمَّ افْطُرُوهَا فِي أَنْفِهِ بِقَطْرَاتِ زَيْتٍ فِي هَذَا الْجَانِبِ وَفِي  
هَذَا الْجَانِبِ فَإِنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْنِي أَنَّهَا سَمِعَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ هَذِهِ الْحَبَّةَ السُّودَاءَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا مِنْ  
السَّامِ قُلْتُ وَمَا السَّامُ قَالَ الْمَوْتُ (رواه البخاري)<sup>22</sup>

Artinya:

Dari Khalid bin Sa'd, ia berkata: “kami pernah keluar bersama Galib bin Abjar, tiba-tiba ia sakit di jalan. Setelah sampai di Madinah, ia pun masih sakit. Lalu Ibnu Abi ‘Atiq membawanya pulang, lalu berkata kepada kami: “ambil jintan hitam ini, lalu mereka mengambil lima atau tujuh, kemudian ditumbuk halus lalu diteteskan minyaknya pada hidungnya dengan beberapa tetes. Pada saat itu ia menyampaikan bahwa sesungguhnya Aisyah pernah menyampaikan kepadaku bahwa dirinya pernah mendengar Nabi saw. bersabda: “Sesungguhnya jintan hitam ini mengandung obat bagi setiap penyakit kecuali penyakit *al-sām*, saya bertanya: “apa itu *al-sam*?, ia menjawab, kematian”. (Hadis riwayat al-Bukhārī).

Frase *qaūmin yatafakkarūn*, perlu mendapat perhatian dengan melihat sejumlah pendapat ulama. Untuk sementara, penulis lebih dahulu menyoroti lebih khusus makna *yatafakkarūn*.

<sup>22</sup>Imam Bukhārī, *op. cit.*, Juz XVII, h. 448.

Kata ini terambil dari kata *fikrun*, dan telah masuk ke dalam perbendaharaan bahasa Indonesia, yaitu “pikiran”. Kata *fikrun*, menurut Quraish Shihab dengan mengutip ahli bahasa, diambil dari kata *fark* (mendahulukan huruf *ra*’ atas *kaf* ) yang maknanya antara lain: (1) mengorek sehingga apa yang dikorek itu muncul, (2) menumbuk sampai hancur, dan (3) menyikat (pakaian) sehingga kotorannya hilang.<sup>23</sup> Kata *fikr* dalam berbagai bentuknya terulang di dalam Alquran sebanyak 19 kali. Secara umum digunakan dalam konteks pembicaraan tentang ayat-ayat Allah swt.

Al-Rāgib al-Asfahānī memaknai kata *fark* juga dalam arti menggosok, selain dari itu dimaknai pula dengan “melepaskan” dan “membebaskan”.<sup>24</sup>

Dari makna dasar tersebut, terkandung makna yang sangat mendalam pada sebuah kegiatan *fikr* yaitu menyangkut usaha serius, giat, dan tak kenal lelah mengelaborasi, bahkan mencari sampai pada bagian terdalam dari alam semesta, sehingga dapat ditemukan hakikatnya. Terkait dengan surah al-Nahl ayat 69 di atas, dapat dipahami bahwa pada penutup ayatnya menghendaki agar manusia melakukan kegiatan berpikir secara mendalam dan sistematis terhadap serangkaian proses munculnya minuman madu yang mendatangkan manfaat bagi manusia.

Bentuk berpikir ada kaitannya juga dengan *tafakkur*. Taufik Pasiak memahami kata *tafakkur* telah mengalami padat makna dan melebihi dari sekedar makna harfiahnya. Salah satu maknanya diungkap melalui pernyataan Fudhail, “*Tafakkur* adalah cermin

---

<sup>23</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur’an Al-Karim: Tafsir atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* ( Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 266.

<sup>24</sup>Al-Rāgib al-Asfahānī, *op. cit.*, h. 386

yang akan memperlihatkan padamu kebaikan dan keburukanmu”.<sup>25</sup> *Tafakkur* juga merupakan sebuah metode penyembuhan, pembersihan diri. Bagi Malik Badri, dirinya telah menyelidiki kegiatan ini dan menerapkannya sebagai salah satu cara meditasi transendental untuk membawa seseorang pada keyakinan diri dan keimanan yang sejati.<sup>26</sup>

Al-Rāzī memberi penjelasan bahwa akhir ayat tersebut sesungguhnya menegaskan beberapa hikmah. Salah satu di antaranya adalah mengenai lebah yang seharusnya mendapat perhatian khusus melalui pendekatan ilmu pengetahuan. Hanya dengan melakukan eksperimen seperti itu pada gilirannya akan melahirkan pandangan bahwa segala yang contohkan Tuhan itu, akan mampu memberi pendidikan dan pengajaran yang akan menghasilkan sebuah kemaslahatan.<sup>27</sup> Pendapat al-Rāzī telah mendapatkan apresiasi dengan dilakukannya berbagai pendekatan terhadap lebah dan madu, sehingga sekarang ini semakin banyak muncul jenis minuman yang bahan dasarnya dari sesuatu yang dihasilkan oleh lebah, bukan saja madunya tetapi sampai pada pengembangan pengobatan melalui sengatan lebah.

Berdasarkan ayat di atas, al-Qurtubī juga memahami perlunya atau wajibnya seseorang melakukan pengobatan dengan meminum obat untuk tujuan kesembuhan. Bahkan melalui ayat ini pula, menggambarkan tentang tertolaknya pendapat kelompok tertentu yang tidak mau berobat, seperti yang ada dalam kalangan

---

<sup>25</sup>Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ: Menyingkap Rahasia Kecerdasan Berdasarkan Al-Qur'an Dan Neurosains Mutakhir* (Bandung: Mizan, 2008), h. 282

<sup>26</sup>Malik Badri, *Tafakur: Perspektif Psikologi Islam* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1996), h. 33.

<sup>27</sup>Fakhrudin al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, Juz IX ((Beirut: Dār Ihyā Turās al-‘Arabī, t.th.), h. 426.

sufi.<sup>28</sup> Menentang kegiatan berobat adalah sebuah pelanggaran, karena terdapat hadis Nabi saw., seperti yang diriwayatkan oleh Tirmizī yang bersumber dari Usāmah bin Syarik:

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ قَالَ قَالَتِ الْأَعْرَابُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نَتَدَاوَى  
قَالَ نَعَمْ يَا عِبَادَ اللَّهِ تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً  
أَوْ قَالَ دَوَاءً إِلَّا دَاءً وَاحِدًا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُوَ قَالَ الْهَرَمُ  
(رواه الترمذي)<sup>29</sup>

Artinya:

Dari ‘Usamah bin Syuraik, ia berkata: sekelompok orang Arab bertanya, mereka berkata:” Wahai Rasulullah, bolehkah kami berobat”? Rasulullah menjawab, ya. Berobatlah, karena Allah tidak menurunkan penyakit melainkan ada obatnya kecuali satu. Mereka bertanya lagi:’ apa yang satu itu?’. Nabi menjawab:’usia tua.(Hadis riwayat Turmizi).

Dengan demikian, kesembuhan manusia dengan sebab-sebab yang mendahuluinya, tidak sekedar harus disambut dengan kegembiraan dan kepuasan yang melegakan, tetapi perlu ada perenungan dan proses berpikir terhadap kejadian sebelumnya dan melakukan introspeksi diri sekaligus membuktikan keluarbiasaan

---

<sup>28</sup>Kelompok sufi tertentu ada yang tidak mau berobat dengan meminum obat, karena menurutnya cobaan yang turun padanya seharusnya diterima dengan tulus (*ridha*). Abū Abdillah Muhammad ibn Ahmad al-Anṣārī Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ al-Aḥkām al-Qurān*, Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), h. 3150

<sup>29</sup>Abū ‘Īsa Muḥamad bin ‘Īsa bin Sūrah Al-Tirmizī, *Al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Jilid III (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), h. 258 .

dan kekuasaan Allah swt.. Dari segi ilmu pengetahuan, obat apa pun yang dikonsumsi, manusia seharusnya memikirkan dan merenungkan segala yang terkait dengan proses adanya obat tersebut. Mendalami dan melakukan penelitian terhadapnya juga merupakan salah satu kegiatan berpikir (*tafakkur*) dalam melihat tanda-tanda kebesaran Tuhan. Pengetahuan manusia tentang resep-resep pengobatan termasuk suatu pengembangan dari kegiatan *tafakkur*.

#### **b. Untuk Memberi Keberuntungan Bagi Orang Mukmin (Q.S. al-Isra'/17:82)**

Tujuan ini dalam kaitannya dengan penggunaan Alquran sebagai obat dan kerugian bagi yang tidak menggunakannya. Hal ini dipahami melalui frase ayat yang terdapat dalam Q.S. al-Isrā'/17:82:

...وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا (82)

Terjemahnya:

...dan Alquran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian.<sup>30</sup>

Orang beriman adalah orang yang senantiasa hidupnya dihiasi dan diwarnai oleh Alquran, dan tahu berterima kasih atau bersyukur terhadap nikmat yang dianugerahkan kepadanya. Sebaliknya, orang zalim dan orang kafir hidupnya jauh dari Alquran. Kelompok orang zalim dan orang kafir disebut sebagai orang rugi dalam hidupnya. Wahbah al-Zuhailī dkk. menyebutnya

---

<sup>30</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 396

sebagai orang yang celaka.<sup>31</sup> Dalam surah Fuṣṣilat/41:44, gambaran orang yang tidak beriman ini disebut dalam dua penggambaran, yaitu pada telinga mereka ada sumbatan dan selanjutnya mereka disebut juga seperti orang-orang yang dipanggil dari tempat jauh. Al-Qurṭubī memahaminya juga demikian, karena mereka mendustakan Alquran.<sup>32</sup>

Alquran sering berbicara tentang untung dan rugi. Sinyalmen ini dapat dipahami pula bahwa hidup seorang mukmin ibarat digadaikan. Bisa untung dan bisa rugi. Tidak ada orang yang mau merugi dalam hal apa pun, apalagi berbisnis, semuanya mencari keuntungan, begitulah sejatinya. Dalam sistem pengobatan juga demikian. Manusia pasti ingin mendapatkan kesembuhan secara total. Orang mukmin yang menggunakan Alquran sebagai *syifā'* atau obat, akan mendapatkan keberuntungan baik di dunia, maupun di akhirat, walaupun dalam fenomena kehidupan, penyakit yang menimpa manusia kadang-kadang ada yang tampak sulit diajak kompromi atau disembuhkan, misalnya penyakit kronis.

Manusia mendapatkan pengobatan dan kesembuhan, merupakan sebuah keberuntungan besar. Oleh karena itu rugilah orang yang memiliki tubuh sehat tetapi tidak disyukurinya. Betapa banyak ayat yang mengecam orang-orang yang diberi anugrah seperti kesehatan, lalu mereka berpaling dari Allah swt. (Q.S. al-Isrā'/17:83). Dalam artian bahwa seorang manusia yang sehat lalu hidupnya tidak bermakna maka itulah yang disebut rugi. Hal ini sejalan dengan sabda Nabi saw.:

---

<sup>31</sup>Wahbah al-zuhaili, et. al., *al-Mausū'ah al-Qur'ānīyah al-Muyassarah*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2010), h. 291

<sup>32</sup> Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, Juz I, *op.cit.*, h. 3334.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ الصِّحَّةُ وَالْفَرَاغُ  
(رواه البخاري)<sup>33</sup>

Artinya:

Dari Ibnu Abbas r.a., ia berkata: Nabi saw. pernah bersabda bahwa banyak manusia merugi karena dua nikmat; kesehatan dan waktu luang. (Hadis riwayat al-Bukhari).

Dalam konteks pengobatan, Imam al-Jauziyyah menjelaskan bahwa rugilah umat Islam yang tidak menggunakan Alquran sebagai media penyembuhan, karena Alquran telah mengisyaratkan bahwa gunung saja bisa tunduk dan hancur berkeping-keping bila kalam Allah tersebut turun di atasnya, apalagi kalau hanya penyakit yang ada pada diri manusia yang mau disembuhkan.

Dalam konteks penafsiran, frase ayat di atas pada prinsipnya berbicara tentang orang yang enggan menggunakan Alquran sebagai *syifā'* atau obat. Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa kedatangan Alquran membawa *syifā'*, ingin mengobati segala sesuatu, jasmani dan ruhani manusia, termasuk di dalamnya kebodohan dan kesesatan. Keengganan orang-orang kafir mengambil Alquran sebagai petunjuk berarti dirinya dalam kerugian.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup>Imam al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz IV, h. 33.

<sup>34</sup> Muhammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Juz 17 ( t.tp: Mu'assasah al-Risālah, 2000), h. 538

Allah swt. menurunkan Alquran bukan dengan tujuan untuk mempersulit manusia, tapi justru memberi kemudahan, kelonggaran, dan keindahan hidup berdampingan dengan makhluk lainnya. Hidup dengan aturan dan norma yang sangat bijaksana lewat firman-firman-Nya, memberi keuntungan tersendiri dibandingkan dengan hidup dengan aturan yang berlandaskan hawa nafsu belaka. Sedemikian bijaksananya, Allah tidak hanya membebani hambanya dengan sejumlah kegiatan keagamaan yang sifatnya ritual, tetapi dibalik itu semua tersimpan manfaat yang tak terhitung nilainya.

Allah menghadirkan suasana sehat dalam suatu waktu, tapi di waktu lain muncul lagi suasana sakit. Suatu saat seseorang merasakan kegembiraan, di saat lain datang lagi suasana duka, semuanya datang silih berganti, itu tiada lain mengandung sebuah pembelajaran yang sangat panjang dan menyimpan hikmah yang tak terhitung kedalaman hakikatnya untuk ukuran manusia.

Orang mukmin adalah orang yang sangat beruntung di sisi Allah, karena merekalah yang mampu memikul tanggung jawab dan penuh amanah terhadap segala yang diperintahkan Allah. Perhatiannya terhadap Alquran menjadi obat dan penawar yang sangat istimewa. Keyakinan terhadap firman Allah menjadi modal yang tak akan memberi kerugian sedikit pun. Inilah tameng yang sesungguhnya terhadap “penyakit-penyakit” yang dapat membahayakan manusia.

## **B. Dampak Pengobatan dalam Kehidupan Manusia**

Dampak adalah pengaruh kuat yang mempunyai akibat. Pengobatan yang dilakukan dengan cara tertentu pada gilirannya akan membawa akibat tersendiri, tergantung metode dan teknik pengobatannya.

Dampak pengobatan akan dilihat berdasarkan Q.S. al-Anbiyā'/21:84:

فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ  
مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ (84)

Terjemahnya:

Maka Kami kabulkan (doa) nya, lalu Kami lenyapkan penyakit yang ada padanya dan Kami kembalikan keluarganya kepadanya, dan (Kami lipatgandakan jumlah mereka) sebagai suatu rahmat dari Kami, dan untuk menjadi peringatan bagi semua yang menyembah Kami.<sup>35</sup>

#### 1. Kesembuhan

Ayat ini pada dasarnya menginformasikan bahwa Ayyub a.s. sebelumnya pernah terkena penyakit yang mengharuskan dirinya mengalami cobaan yang sangat berat. Namun, penyakitnya tidak membuat dirinya jauh dari Tuhan, malahan jiwa optimisnya yang didukung dengan kesabaran mengundang turunnya rahmat Tuhan, yakni kesembuhan.

Ayat di atas mengisyaratkan dampak pengobatan manusia yang dapat dilihat melalui frase “*fakasyafnā mā bihī min durrin*”. Ayat ini sebenarnya telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya. Term *kasf* pada ayat ini mengisyaratkan bahwa Tuhan menghilangkan penyakit Ayyub a.s. dalam arti kesembuhan.

Betapa pun beratnya sakit seseorang, bilamana ada upaya pengobatan dan penyembuhan serta diiringi kesabaran, maka tercatat di sisi Allah swt. sebagai hamba yang baik (Q.S.

---

<sup>35</sup>Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 296

Şād/38:44). Hal tersebut merupakan penggambaran perilaku Ayyub a.s. menghadapi gangguan penyakitnya.

Allah meletakkan penyakit di dunia merupakan sunnatullah dan menjadi sarana ujian bagi manusia. Melakukan pengobatan bagian dari jihad yang harus dihadapi dengan sentuhan jiwa kesabaran. Penyakit harus dicegah dan diwaspadai, demikian prinsip ajaran Islam. Ibadah-ibadah yang jumlahnya variatif, seperti wudu, salat, sedekah dan lainnya sebagaimana disebutkan sebelumnya, memiliki pengaruh penyembuhan sebagaimana Alquran, madu, buah-buahan dan lainnya. Dapat dikatakan bahwa pengaruh dari semuanya itu lebih awal berdampak pada penyakit yang tersembunyi, seperti penurunan atau hilangnya sistem kekebalan, dari pada menangani indikasi-indikasi penyakit yang terlihat di permukaan.

Pengaruh penyembuhan tersebut lebih bersifat restoratif atau pemulihan dan penormalan kembali. Memberikan keseimbangan kembali terhadap tubuh manusia. Seperti halnya, sejumlah sel tertentu yang lebih sedikit dari jumlah normal maka penyembuhan dan pengobatan yang dilakukan bisa menambah jumlah sel yang kurang sehingga jumlahnya menjadi normal. Pengobatan dan penyembuhan yang dilakukan bisa juga dengan mengurangi kelebihan jumlah sel sehingga menjadi normal kembali. Restorasi baik dalam bentuk menambah atau mengurangi pasti bertujuan untuk mengembalikan kondisi ke batas normal atau mendekati normal.

Tentu sangat berbeda dengan pengobatan dengan cara mengkonsumsi obat-obat kimiawi. Metode pengobatan ini boleh jadi di samping memberikan efek positif terhadap manusia, namun ada juga efek sampingnya, yang di sisi lain berbahaya bagi aspek atau organ tubuh lainnya.

## 2. Pengobatan secara *syar'ī* membawa berkah

Pengobatan *syar'ī* adalah upaya pengobatan yang berlandaskan petunjuk Alquran dan hadis Nabi saw. Pengobatan yang dilakukan secara benar dan tidak melanggar aturan agama adalah sebuah bentuk etika yang sangat ditekankan dalam Islam. Etika pengobatan yang sangat penting dan mendasar dalam Islam adalah pengobatan yang tidak disertai unsur keharaman dan kemusyrikan serta konsisten dalam kesabaran menghadapi penyakit. Pengobatan yang diyakini atau diduga kuat dapat menyembuhkan pasien dan dokter telah mendiagnosis bahwa berbahaya bila tidak berobat, harus menghadapi kematian, maka pasien wajib berobat dan berdosa jika tidak dilakukan.<sup>36</sup>

Rasulullah saw. membatasi pengobatan itu pada tiga hal berdasarkan pada salah satu sabdanya yang bersumber dari Ibnu 'Abbas, yaitu meminum madu, pembedahan, dan terapi besi panas. Namun, ia melarang umatnya menggunakan pengobatan dengan besi panas.<sup>37</sup> Namun, pada sisi lain penggunaan doa atau bacaan-bacaan rukiyah juga dianjurkan. Ini berarti isyarat untuk mendapatkan hasil dan berkah, perlu penggabungan pengobatan material dengan pengobatan spiritual atau Ilahi dalam upaya pengobatan penyakit.

Mazhab syafi'i, seperti yang diutarakan oleh Imam al-Bagāwī menyatakan bahwa jika pengobatan yang dilakukan itu diketahui bisa memberikan kesembuhan, maka hukumnya wajib. Imam Ibnu Taimiyah berkata, ada kalanya berobat itu hukumnya wajib, yaitu ketika diketahui bahwa hanya dengan cara berobat dirinya bisa selamat, seperti wajibnya memakan bangkai dalam

---

<sup>36</sup>Yusuf al-Qardawi, *al-Sunnah Maṣḍarun li al-Ma'rifah wa al-Hadārah*, terj. Setiawan Budi Utomo, *As-Sunnah sebagai Sumber Iptek dan Peradaban* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998), h. 210

<sup>37</sup>Al-Imām Abī Abdillāh Muḥammad Ismā'īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah ibn al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz IV, h. 2331

kondisi darurat. Hal ini hukumnya wajib menurut imam empat mazhab dan mayoritas ulama.

### C. Fungsi Pengobatan dalam Alquran

#### 1. Sebagai Rahmat

Untuk bahasan ini, akan dikembangkan melalui terminologi *rahmat* yang ada pada Q.S. al-Anbiyā’/21:84 serta kaitannya dengan firman Allah dalam Q.S. al-Isrā’/17:82: sebagai berikut:

وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ  
الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا (82)

Terjemahnya:

Dan Kami turunkan dari Alquran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang beriman dan Alquran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian.<sup>38</sup>

Korelasi ayat ini dengan ayat sebelumnya tampak jelas adanya, akibat adanya huruf *waw* di awal ayat. Huruf tersebut dinamakan *waw al-hāl*, yang biasa diterjemahkan “sedangkan”. Ayat sebelumnya berbicara tentang kebenaran yang telah datang dan kebatilan telah lenyap, sementara ayat yang dijelaskan ini berbicara tentang Alquran sebagai obat dan rahmat. Alquran mengandung nilai-nilai petunjuk untuk kehidupan manusia merupakan bukti kebenaran telah datang menerangi masyarakat Arab pada saat itu yang mengalami masa kegelapan sehingga disebut masa jahiliah. Kedatangan Alquran sebagai kitab suci umat Islam bukan sekedar untuk mengubah pola pikir manusia dari tidak

---

<sup>38</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 396

baik menjadi baik dan menjadikan suasana jadi damai, akan tetapi lebih dari itu. Ia akan menjadi obat dan rahmat bagi manusia.

Kata rahmat dalam surah al-Anbiyā’/21:84 menunjukkan bahwa pengobatan yang dilakukan oleh Ayyub a.s. merupakan wujud rahmat atau kasih sayang Allah swt. Kesembuhan atau sehat adalah satu di antara rahmat Allah yang tak terhitung nilainya. Keberadaan Alquran sebagai obat untuk manusia sejak masa Nabi saw. sampai sekarang bahkan hingga hari kiamat adalah lambang kasih sayang Allah kepada manusia. Istilah “rahmat” dalam Aquran pada dasarnya juga dapat bermakna keterlepasan manusia dari penderitaan, termasuk di antaranya adalah kesembuhan seseorang. Hal in dapat dilihat dari informasi Alquran pada Q.S al-Rum/30:33:

وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا آذَاهُمْ  
مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ (33)

Terjemahnya:

Dan apabila manusia ditimpa oleh suatu bahaya, mereka menyeru Tuhannya dengan kembali (bertobat) kepada-Nya, kemudian apabila Dia memberikan sedikit rahmat-Nya kepada mereka, tiba-tiba sebagian mereka mempersekutukan Allah.<sup>39</sup>

Term *rahmat* dalam Alquran ditemukan sebanyak 79 kali.<sup>40</sup> Term rahmat terambil dari akar kata *ra*, *ha* dan *mīm* yang berarti mengasihi. Quraish Shihab menjelaskan bahwa rahmat adalah kepedihan di dalam hati karena melihat ketidakberdayaan pihak lain, sehingga mendorong yang pedih hatinya itu untuk membantu

<sup>39</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 574

<sup>40</sup> Muhammad Fu’ād Abd al-Bāqī, *op. cit.*, h. 387.

menghilangkan atau mengurangi ketidakberdayaan tersebut. Selanjutnya, dikatakan bahwa gambaran tentang rahmat ini hanya berlaku bagi manusia atau makhluk. Rahmat Allah dipahami dalam arti bantuan-Nya, sehingga ketidakberdayaan itu tertanggulangi.<sup>41</sup>

Al-Ṭabātabā'ī menjelaskan rahmat Allah adalah limpahan karunia-Nya terhadap wujud dan sarana kesinambungan wujud serta segala nikmat yang tak terhitung jumlahnya. Rahmat yang dilimpahkan kepada orang-orang mukmin adalah kebahagiaan hidup dalam berbagai aspeknya, seperti pengetahuan tentang ketuhanan secara benar, akhlak yang luhur, amal-amal kebajikan, kehidupan berkualitas di dunia dan di akhirat., termasuk perolehan surga dan rida-Nya. Karena itu, jika Alquran disifatkan sebagai rahmat untuk orang-orang mukmin, maka maknanya adalah limpahan karunia kebajikan dan keberkahan yang disediakan Allah bagi mereka yang menghayati dan mengamalkan nilai-nilai yang diamanatkan Alquran.

Ayat ini membatasi rahmat Alquran untuk orang-orang mukmin, karena merekalah yang paling berhak menerimanya sekaligus paling banyak memperolehnya. Akan tetapi ini bukan berarti bahwa selain mereka tidak memperoleh walau secercah dari rahmat akibat kehadiran Alquran. Perolehan mereka yang sekedar beriman tanpa kemantapan, jelas lebih sedikit dari perolehan orang mukmin, dan perolehan orang kafir atas kehadirannya lebih sedikit lagi dibanding orang-orang yang sekedar beriman.

Al-Qurṭubī memahami rahmat dalam ayat ini dengan maksud bahwa Alquran dapat melapangkan berbagai kesulitan dan kesusahan hingga dapat teratasi, membersihkan segala yang tercela

---

<sup>41</sup>Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Volume VII, h. 530.

serta menutup dosa-dosa bahkan membacanya dapat pahala.<sup>42</sup> Mahmud Hjiazi memahami rahmat di sini dengan Alquran yang telah mengantar masyarakat Arab keluar dari kebodohan dan mengangkatnya pada posisi atau derajat mulia.<sup>43</sup>

Melalui interpretasi ulama tersebut, maka dapat dipahami bahwa, fungsi pengobatan dalam kehidupan manusia adalah salah satu wujud rahmat atau kasih sayang Tuhan kepada manusia, baik secara jasmaniah maupun ruhaniah. Sejauhmana Alquran sebagai obat memengaruhi kehidupan manusia adalah tergantung juga manusia berinteraksi dengan Alquran.

Sebagai manusia mukmin, maka kesehatan adalah sebuah rahmat yang harus disyukuri. Bersyukur atas rahmat Ilahi dapat dilakukan dengan banyak cara, sejauh dapat memberikan manfaat dan berada pada jalan yang direstui oleh Allah swt.

## **2. Sebagai Bentuk Peringatan dan Pembelajaran bagi Manusia**

Fungsi ini dapat dipahami melalui frase *wa zikrā li al-‘ābidīn* yang terdapat pada Q.S. al-Anbiyā’/21:84 dan disandingkan dengan frase *wa zikrā li ulil al-bāb*.

Bila dikatakan sebagai peringatan, maka kondisi sakit dan pengobatan sejatinya adalah cara Tuhan mengontrol kehidupan manusia untuk kembali sadar bahwa manusia pasti akan mati dan tidak akan kekal di dunia. Pada saat sakit, manusia dapat mengambil pelajaran bahwa Allah swt. mampu membolak-balikkan keadaan hamba-Nya. Oleh karena itu, salah satu etika penyadarannya dalam Islam adalah adanya tuntunan agama yang mengharuskan orang sehat hendaknya menjenguk orang sakit

---

<sup>42</sup> Abū Abdillāh Muhammad bin Ahmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Juz IX (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), h. 288.

<sup>43</sup> Muhammad Mahmud Hijāzī, *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, Jilid II (Beirūt: Dār al-Jail, 1993), h. 392.

(*'iyādah al-marīd*), agar dapat dipahami bahwa manusia ada kalanya mengalami kondisi tertentu yang tidak bisa ditolak dan manusia sulit menghindari semacam sakit secara tiba-tiba, sabda Nabi saw.:

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ رَدُّ السَّلَامِ وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ وَتَشْمِيتُ الْعَاطِسِ<sup>44</sup>

Artinya:

Sesungguhnya Abu Hurairah r.a. pernah berkata:”Saya telah mendengar Rasulullah saw. bersabda, hak seorang muslim terhadap muslim lainnya ada lima: menjawab salam, menjenguk orang sakit, mengantar jenazah, menghadiri undangan, dan menjawab doa orang bersin.

Dalam kondisi sakit dan menjenguk orang sakit paling tidak ada beberapa pelajaran yang dapat dipetik di antaranya adalah:

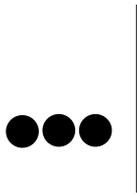
- a. Menunjukkan kemutlakan kekuasaan Allah terhadap manusia bahwa manusia adalah hamba yang harus tunduk dan patuh serta merendahkan diri di hadapan Allah swt.
- b. Memperlihatkan hakikat manusia itu sendiri sehingga tampak jelas keterbatasannya.
- c. Melahirkan sifat mengasihi antar sesama manusia, bahkan sesama makhluk.

---

<sup>44</sup> Al-Imām Abī Abdillāh Muhammad Ismā’īl ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah ibn al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz I, h. 479. Lihat juga, Imām Abū Husain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, *op. cit.* Juz II, h. 266.

Bagi manusia yang telah sadar akan keterbatasannya seperti ketiga hal di atas, maka hakikatnya dialah yang sesungguhnya disebut sebagai manusia *ulī al-albāb* dan hamba Tuhan yang sesungguhnya.





# **BAB 5**

# **P E N U T U P**

## ***A. Kesimpulan***

Jasmani dan ruhani adalah dua dimensi manusia yang membutuhkan kekuatan dan dukungan masing-masing. Kesehatan, modal bagi keduanya untuk mendapatkan kekuatan hidup secara berimbang. Islam sangat mendukung prinsip kesehatan, yakni ‘menjaga kesehatan lebih baik daripada mengobati’, karena kesehatan merupakan fitrah. Sakit atau penyakit bisa datang karena dari dua faktor. Faktor intern dan ekstern manusia.

Faktor penyebab seperti di atas, secara tidak langsung juga menjadi perhatian Alquran semenjak diturunkannya. Alquran menawarkan kepada manusia untuk hidup bersih dan suci, baik secara lahiriah maupun batiniah. Namun, pada sisi lain, dengan

adanya konsepsi ini, tidak berarti kemungkinan umat manusia akan terbebas dari bentuk penyakit, karena dari perspektif Alquran, kadang-kadang sakit atau penyakit merupakan salah satu bentuk ujian Tuhan yang bisa datang kapan saja. Kehidupan di dunia sebagai tempat manusia diuji melalui sehat dan sakit serta ujian lainnya menjadi tantangan tersendiri bagi manusia beriman, termasuk dalam proses kesembuhannya. Sebagai makhluk yang punya keterbatasan, manusia berpeluang diberi hidayah atau petunjuk oleh Allah dalam upaya penyembuhan dirinya, sepanjang ada usaha ke arah itu. Bagaimana esensi atau hakikat pengobatan, eksistensi pengobatan dalam Alquran, serta tujuan dan dampak pengobatan, secara sistematis akan disimpulkan jawabannya.

Esensi pengobatan dalam Alquran adalah upaya protektif dan preventif manusia dari segala yang bisa menyakiti dan merusak dirinya, termasuk sikap memperbaiki kekurangan-kekurangan dirinya, baik jasmaninya maupun ruhaninya. Memahami esensi pengobatan dalam Alquran dalam hubungannya dengan fungsi Alquran sebagai *al-syifā'* (sebagai nama lain dari Alquran), maka cakupannya tidak hanya menjangkau sisi jasmani dan ruhani manusia, akan tetapi melampaui dua sisi tersebut.

Eksistensi pengobatan dalam Alquran ditunjukkan melalui adanya metode pengobatan yang sifatnya preventif dan kuratif. Alquran juga menunjukkan secara tidak langsung sejumlah media atau sarana pengobatan yang mengandung unsur penyembuhan, misalnya buah-buahan, biji-bijian, madu, air, dan lain-lain. Kandungan material-material ini merupakan dasar pemikiran bagi manusia dalam menciptakan obat-obat tertentu.

Tujuan umum pengobatan adalah untuk membahagiakan dan melepaskan penderitaan manusia, sekaligus menjadi bagian dari jihadnya. Adapun tujuan khususnya adalah untuk menjadi bahan renungan dan pemikiran bagi umat manusia agar hidupnya bahagia dan beruntung, serta bernilai positif di sisi Allah swt.

Dampak pengobatan berdasarkan Alquran dapat berimplikasi pada kesembuhan dan keberkahan hidup sepanjang memenuhi nilai-nilai kesehatan.

## **B. Implikasi dan Rekomendasi**

Manusia beraktifitas sangat tergantung dari kondisi kesehatannya. Kesehatan adalah modal manusia yang harus disyukuri mulai dari menjaganya, merawat, dan mengobatinya hingga sembuh. Jasmani dan ruhani merupakan dua sisi manusia yang perlu perawatan sebaik-baiknya sebagai manifestasi dari rasa syukur seorang makhluk yang telah diciptakan oleh Allah swt. dengan bentuk yang indah.

Kesembuhan memang sebuah target utama setiap manusia yang kondisinya mengalami penderitaan. Oleh karena itu, berobat merupakan jalan yang harus ditempuh. Manusia berobat menghadapi dan melawan penyakitnya adalah sebuah bentuk jihad. Rasulullah saw. telah mengajarkan umatnya untuk berobat. Bentuk pengobatan atau terapi menuju kesembuhan bermacam-macam. Ada pengobatan tradisional, pengobatan modern atau medis, pengobatan spiritual dan lainnya. Semuanya dapat bersinergi secara baik selama dalam batas-batas tertentu yang dapat ditolerir oleh Alquran dan hadis Rasulullah saw. Praktik-praktik keagamaan atau ibadah-ibadah tertentu dalam ajaran Islam yang diperintahkan atau dianjurkan kepada manusia, pada prinsipnya mengandung pula hikmah pengobatan dan penyembuhan (dalam arti luas) yang perlu disadari, agar tingkat keikhlasan manusia beribadah misalnya lebih tulus kepada Allah swt., bukan sekedar melakukan sebuah ritual atau ibadah tertentu.

Sehubungan dengan implikasi di atas, maka direkomendasikan beberapa hal sebagai berikut:

1. Memahami gambaran dan interpretasi dari hakikat, eksistensi, tujuan dan dampak pengobatan dalam Alquran, sebagaimana

yang telah dipaparkan, akan memberikan dasar keimanan yang kuat dalam menghadapi penderitaan atas penyakit yang menimpa seseorang. Hadirnya penyakit dalam diri seseorang bisa menjadi sebuah pembelajaran sekaligus media penyadaran, karena secara qur'ani, sakit kadangkala merupakan salah satu bentuk ujian Allah swt.

2. Penyakit menimpa seseorang memang menjadi tantangan tersendiri, khususnya bagi yang orang yang berkecimpun dalam dunia kesehatan, medis atau orang-orang yang bergelut dengan dunia pengobatan. Munculnya virus baru yang melahirkan penyakit baru pula, seakan mengikuti perkembangan teknologi pengobatan. Melalui fenomena sosial ini, pada gilirannya menjadi sebuah pembelajaran bagi semua pihak untuk memperkuat kualitas hidupnya yang dilandasi dengan nilai-nilai agama. Wabah penyakit yang sewaktu-waktu melanda satu komunitas tertentu, kadang membuat para ahli kesehatan kebingungan dalam penanganannya. Melalui hasil penelitian ini, diharapkan kepada segenap unsur masyarakat, baik pemerintah maupun non pemerintah yang menangani masalah kesehatan untuk berkolaborasi dan bersinergi melakukan pengobatan.
3. Mengobati seseorang, butuh keahlian khusus agar tidak terjadi kekeliruan yang dapat membahayakan diri pasien (malpraktik). Islam menghargai nyawa manusia, sehingga orang yang mencelakai sampai menghilangkan nyawa seseorang tanpa alasan yang dibenarkan, dinilai agama sebagai perbuatan zalim. Spirit dari informasi pengobatan dalam Alquran perlu mendapat apresiasi dan perhatian serius supaya tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan oleh semua pihak.

4. Orang-orang yang tergabung dalam komunitas pengobatan perlu mengerti bahwa mengobati manusia tidak cukup kalau hanya salah satu aspek yang melingkupi manusia, tetapi secara keseluruhan. Yakni aspek fisik, ruhani, spiritual, dan sosial. Penyakit dapat muncul pada diri manusia karena kelalaian mereka dalam menjaga dan merawat keseluruhan aspek tersebut. Oleh karena itu manusia secara keseluruhan dapat mensinergikan bentuk pengobatan yang ada selama ini, antara satu dengan yang lainnya saling mendukung dan melengkapi.



## DAFTAR PUSTAKA

### *Al-Qur'ān al-Karīm*

‘Abd al-Salām, ‘Izzuddīn ibn. *Tafsīr ibn ‘Abd al-Salām*. dalam *al-Maktabah al-Syāmilah*, Juz IV, <http://www.altafsir.com>.

Abdul Wahab, Muhibb. “*Qalbu dalam Perspektif Alquran*,” *Umi*, 20 Juli 2011. <http://www.umj.ac.id/main/artkel/index.php?detail>. (20 Juli 2011)

Abū Hamīd, Abū Usāmah Muhiddīn. *Al-Syāfiyāt al-‘Asyr min al-Kitāb al-Sunnah*. Riyāḍ: Dār al-Masyā’il, 1413 H.

Ahmad, Yūsuf al-Hajj. *Mausū’ah al-I’jāzal al-‘Ilmī fī al-Qur’ān al-Karīm wa al-Sunnah al-Mutahharah*, terj. Masturi Irham et. al, *Ensiklopedia Kemukjizatan Ilmiah dalam Al-Qur’an dan Sunnah*, Juz 3, Jakarta: Kharisma Ilmu, 2009.

Ali Yafie. “Falsafah Sakit sebagai Cobaan,” dalam *Sakit Menguatkan Iman: Uraian Para Medis dan Spiritual*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

Al-Alūsī, Syihābuddīn al-Sayyid Maḥmūd al-Ḥusainī. *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’i al-Mašānī*. Juz XI-XXI, Beirut: Dār al-Fikr.

Al-‘Ainī, Badr al-Dīn. *‘Umdah al-Qāri’ Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Juz XXIII, dalam *al-Maktabah al-Syāmilah*, <http://www.al-islam.com>.

- Al-Asfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusain bin Muhammad al-Rāgib. *Mufradāt Garīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2010.
- Al-'Asqalānī, Ahmad ibn 'Ali bin Hajar. *Fatḥh al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī*. Juz X, Kairo: Dār al-Hadīš, 1998.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1996.
- Abd al-Bāqī, Muhammad Fu'ād. *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Indonesia : Maktabah Dahlan, t.th.
- Al-Azadī, Abī Dāwud Sulaiman al-asy'as al-sajastānī. *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: Dār al-Fikr, Juz 13, t.tp: t.th.
- Badri, Malik. *Tafakur: Perspektif Psikologi Islam*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1996.
- Al-Baiḍāwī, Nāšir al-Dīn Abū al-Khair 'Abdullah bin 'Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Tafsīr al-Baidāwi)*. Juz III, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003
- Al-Baihaqī. *Syu'ab al-Imān li al-Baihaqī*. dalam *al-Maktabah al-Syāmilah*, Juz VIII, t.d.
- Bey Arifin. *Samudra al-Fatihah*. Surabaya: Bina Ilmu, 2005.
- Al-Biqā'ī, Ibrāhim bin 'Umar bin Hasan al-Ribāt bin 'Ali bin Abi Bakr. *Naẓm al-Durar Fī Tanāsib al-Āyāt wa al-suwar*. Juz VII, dalam *al-Maktabah al-Syāmilah*, <http://www.altafsir.com>.

- Al-Bukhārī, Al-Imām Abī ‘Abdillāh Muhammad Ismā’īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Juz III- IV, Cet. I; Beirūt: Dār Ilmiyah, 1992.
- Chaplin, James P. *Kamus Lengkap Psikologi*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002.
- Dahlan, Abd Rahman. *Kaidah-Kaidah Penafsiran Alquran disusun berdasarkan al-Qawā’id al-Ḥisān li Tafsīr al-Qur’ān Karya al-Sa’dī*, Cet. II; Bandung: Mizan, 1998.
- Daqr, M. Nizar. *Hidup Sehat dan Bersih Ala Nabi*. Jakarta: Himmah Pustaka, 2009.
- Daudah, Mohammad. *Energi Penyembuh Dalam Al-Qur’an: Antara Sains dan Keyakina*. <http://www.eramuslim.com/syariah/quran-sunnah/energi-penyembuh-dalam-al-qur-an-antara-sain-dan-keyakinan-2.htm>. (28 April 2009)
- Departemen Agama RI. *Al-Quran dan Tafsirnya* Jakarta: Departemen Agama RI, 2009.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2009.
- Al-Damasyqī, Syamsuddīn Abī ‘Abdillāh Muhammad bin Abī Bakr al-Zar’ī. *al-Ṭibb al-Nabawī li Ibn Qayyim al-Jauziyyah*. Beirūt: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 2010.
- Al-Damasyqī, Abū al-Fidā’ Ismā’īl bin ‘Umar bin Kaṣīr. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Juz VIII, t.t.: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.

- Emoto, Masaru. *The True Power of Water*. Terj. Azam Translator, *The True Power of Water: Hikmah Air Dalam Olah Jiwa*, Bandung: MQ Publishing, 2006.
- Fauzī , Mahmūd. *Syekh al-Sya'rawī: Al-Ḥikmah al-Ilāhiyah li al-Maraḍ wa al-Syifā'*. Kairo: Dār al-Nasyr, t.th.
- al-Fanjarī, Ahmad Syauqī. *Al-Ṭibb al-Wiqā'ī*, terj. Ahsin Wijaya dan Totok Jumantoro, *Nilai Kesehatan dalam Syari'at Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1999.
- Al-Farmāwī, Abd al-Ḥayy. *Al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍu'ī* (Kairo: al-Hadārah al-'Arabiyyah, 1977
- Ḥanbal, Ahmad ibn. *Al-Musnad Ahmad bin Ḥanbal*. Dalam *al-Maktabah al-Syāmilah*, juz 36, t.tp: t.th.
- Hasan, Aliah B. Purwakaniah. *Pengantar Psikologi Kesehatan Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 2008.
- Hasan Ismail. *Ruqyah Syar'iyah wa Ilāj Masyhūr min Saḥīḥ Bukharī wa Fath al-Bārī*. Terj. M. Yudi Atok, *Ruqyah Syar'iyah dalam Sahih Bukhari dan Fathul Bari*. Solo: Auliya Press.
- Al-Hāsyimī, 'Abd Mun'im. *Al-Qur'ān al-Syāfī*. t.t.: Maktabah al-'Ulūm wa al-hukm, 2005.
- Hijāzi, Muhammad Mahmūd. *Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*. Beirut: Dār al-Jīl, 1993.
- Hisam Talbah et. al. *Ensiklopedia Mukjizat Alquran dan Hadis*. Jilid 6, Jakarta: Sapta Sentosa, 2009.

- Hitti, Philip. *History of the Arabs; From the Earliest Times to the Present*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, *History of the Arabs*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008
- Hornby, A S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford New York: Oxford University Press, 1995.
- Ibnu Ašīr. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Jilid I, Beirut: Dār al-Šadr, t.th.
- Ibnu ‘Asyūr, Muhammad Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid VII, XXIV, Tunisia: al-Dār Tunīsiyyah li al-Nasyr, 1984.
- Ibnu Fāris bin Zakariyā, Abū al-Husain Ahmad. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*. Juz III, t.tp: Ittihād Kitāb al-‘Arab, 2002.
- Ibnu Khaldūn. *Al-Muqaddimah*. Kairo: t.p., 1967
- Ibnu Mājah, al-Ḥāfiẓ Abī Abdillāh ibn Yazīd al-Qazwīnī. *Sunan Ibnu Mājah*. Juz X, t.t: t.p, t.th.
- Ibnu Manzūr, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Mukram. *Lisān al-‘Arab*. Juz XIV, Beirut: Dār šadr, t.th.
- Ibnu Sīnā. *al-Qānūn fī al-Ṭib*. <http://www.al-mostafa.com.pdf> (6 Agustus 2009).
- Ibrāhim Mustafā. *Al-Mu’jam al-Wasīf*. Turki: al-Maktabah al-Islāmiyah, t.th

- Al-Jamāl, Muhammad ‘Abd al-Mun’im. *Al-Tafsīr al-Farīd li al-Qur’ān al-Majīd*. Kairo: Majma’ al-Buhūs al-Islāmiyyah, 1970.
- Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *Al-Ṭibb al-Nabawī*. Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 2010.
- Al-Jumālī, Al-Sayyid. *Al-I’jāz al-Ṭibb fī al-Qur’ān*. Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1990.
- Karimi, Muhammad Reza. *Darmon bo Quran*, diterjemahkan oleh Najib Husain dengan judul *Pengobatan Alquran*. Jakarta: Cahaya, 2008.
- Al-Khāzin, Abū al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Ibrāhim bin ‘Umar al-Syaihī, *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Tanzīl*. Juz 5, t.tp: Mauqi’ al-Tafāsīr, t.th.
- Lajnah min ‘Ulamā al-Azhar. *Tafsīr al-Muntakhib*. Juz I, t.t.: Maūqi’ al-Tafāsīr, t.th.
- Al-Mahāribī, Abū Muhammad ‘Abd al-Haq bin Gālib bin Abd al-Rahmān bin Tamām bin ‘Atiyah. *Al-Muḥarrir al-Wajīz*. Juz V. <http://www.altafsir.com>.
- Al-Marāgī, Muhammad Mustāfā. *Tafsīr al-Marāgī*. Mesir: Mustāfā al-Bābi al-Ḥalabi wa Aulāduhū, 1974.
- Mardan, “Wawasan Al-Qur’an Tentang *Al-Balā*” Disertasi Doktor, Program Pascasarjana UIN Alauddin, Makassar, 2007.
- Al-Mawardī, Abū Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Habīb al-Bagdādī. *Al-Nukt wa al-‘Uyūn*. Juz I, t.tp: Mauqi’ al-Tafāsīr, t.th.

- Al-Mazīd, Hisah binti Rasyīd bin Abdillāh. *al-'Ilāj bi al-Qur'ān ma'a Qasas Wāqī'iyyah fī al-Tadawīy bi al-Ruqiyah al-Syar'iyyah*. Riyād: Dār al-Hadārah li al-nasyri wa al-Taūzi', 1426 H.
- Mubarok, Achmad. *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa Dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002.
- Al-Naisabūrī. *Tafsīr al-Naisabūrī*. Dalam *al-Maktabah al-Syāmilah*, Juz I,, Maūqi' al-Tafāsir: t.tp, t.th.
- Al-Naisabūrī, Al-Imām Abī al-Husain Muslim Ibn al-Hajjāj al-Qusyairī. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, IV, Riyād: Dār al-Kutub li al-Ṭaba'ah wa al-Nasyr wa al-Taūzi, 1996.
- Al-Nasafī, 'Abdullāh bin Ahmad bin Mahmūd. *Madārik al-Tanzīl wa Haqā'iq al-Ta'wil/ Tafsīr al-Nasafī*. Juz II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Nashori, Fuad. *Agenda Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Al-Nawāwī, Al-Imām Yahya bin Syaraf. *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Mesir: al-Maktabah al-Miṣriyyah, 1942.
- Pasiak, Taufik. *Revolusi IQ/EQ/SQ: Menyingkap Rahasia Kecerdasan Berdasarkan Al-Qur'an Dan Neurosains Mutakhir*. Bandung: Mizan, 2008.

- Al-Qadi, Ahmad. "Alquran dan Pengobatan", diakses dari Internet pada tanggal 12 Maret 2009.
- Al-Qardāwī, Yusuf. *Al-Sunnah Maṣḍarun li al-Ma'rifah wa al-Hadārah*, terj. Setiawan Budi Utomo, *As-Sunnah sebagai Sumber Iptek dan Peradaban*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998.
- Al-Qaṭṭānī, Sa'īd bin 'Ali bin Wahf. *Al-Duā' u min al-Kitāb wa al-Sunnah*. Terj. Ibnu Burdah, *Doa dan Penyembuhan Cara Nabi*. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1998.
- Al-Qurṭubī, Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Juz 1, II, V, Beirut: Dār al-Fikr, 1995
- Al-Quraisyī, Abū al-Faraj Jamāludīn Abd al-Rahmān bin 'Ali bin Muhammad al-Jaūziy. *Zād al-Muyassar fī 'Ilm al-Tafsīr*, Juz V, Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1983.
- Al-Qusyairī, 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-Mālik al-Naisabūrī. *Tafsīr al-Qusyairī*. dalam *al-Maktabah al-Syāmilah*, Juz V, <http://www.altafsir.com>.
- Raharjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Alqur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Cet. I; Jakarta: Paramadinah, 1996.
- Rachman, Budhy Munawar. *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I, Jakarta: Mizan, 2006.
- Rahmat, Jalaluddin. *Tafsir Sufi Al-Fatihah*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.

- Ramali, Ahmad dan K.St. Pamoentjak. *Kamus Kedokteran*. Jakarta: Djambatan, 2005.
- Al-Rāzī, Fakh al-Dīn ibnu al-‘Allāmah Diyā’u al-dīn ‘Umar. *Tafsīr Fakhr al-Rāzī*. Juz X, XXIV, t.tp.: Dār al-Fikr: t.th.
- Ridā, Muhammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm/Tafsīr al-Manār*. Kairo: Dār al-Kutub: al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Sabahi, Muhammad ‘Iwadalah. *Al-Istisyfā’ bi al-Qur’ān al-Ḥakīm*. Terj. Harun Abu Naffa’, *Khasiat Medis dan Magis Ayat-Ayat Al-Qur’an*. Cet. I; Solo: Qaula, 2010
- Sābiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Juz I, Beirut:Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987.
- Al-Sa’dī, Abdurrahman bin Nāṣir. *Taysir al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr al-Kalām al-Mannān*. Juz 1 dalam *al-Maktabah al-Syāmilah*, t.t.:Mu’assasah al-Risālah, 2000.
- Al-Sairwan, Al-Syeikh ‘Abd al-‘Azīz. *Al-Tibyān bi Syarḥ mā Ittafaqa ‘alaih al-Syaikhān al-Bukhārī wa Muslim*. Juz II, Beirut: Dār al-Rasyīd, t.th.
- Sagiran. *Mukjizat Gerakan Shalat: Penelitian Dokter Ahli Bedah Dalam Pencegahan dan Penyembuhan Penyakit*. Jakarta: Qultum Media, 2007.
- Al-Samad, Muhammad Kamil Abd. *Al-I’jāz al-‘Ilmī fī al-Islām*. Terj. Alimin dkk., *Mukjizat Ilmiah dalam Al-Qur’an*. Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003.

- Al-Suyūṭī, Abd al-Rahmān Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Dur al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Ma'sūr*, Jilid IV, XIII, Kairo: Markaz Hijr li al-Buhūs wa al-Dirāsah al-‘Arabiyah, 2003.
- Salim, Abd. Muin. *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir al-Qur'an*. Ujung Pandang: Lembaga Studi Kebudayaan Islam, 1990.
- Al-Sadhan, Abdullah bin Muhammad. *Kaīfa Tu'ālīju Marīdaka bi al-Ruqyah al-Syar'iyyah*. Terj. Muzaffar Sahidu, *Cara Pengobatan dengan Alquran*, t.tp: Islamhouse, 2009.
- Al-samad, Abd Muhammad Kamil. *Al-I'jāz al-Ilmīy fī al-Qur'ān al-Karīm*. Terj. Alimin. Lc, M.Ag dkk., *Mukjizat Ilmiah dalam Alqur'an*. Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003.
- Sayyid Quṭub. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1992.
- Shihab, M. Quraish. *Mukjizat Al-Quran; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*. Bandung: Mizan, 1997.
- . *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Cet. I; Bandung: Mizan, 1994.
- . *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Cet.I; Bandung: Mizan, 1992.
- . *Menyingkap Tabir Ilahi: Asma al-Husna dalam Perspektif Alquran*. Cet. I: Jakarta: Lentera Hati, 1998.
- *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan dan Malaikat dalam Al-Qur'an –As-Sunnah*. Jakarta: Lentera hati,1999.

- . *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Juz VIII, Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, 2003.
- . *Wawasan Al-Quran. Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Cet. I; Bandung: Mizan, 1996.
- . *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- . *Yang Halus dan Tak Terlihat: Setan dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera hati, 2010.
- Al-Syāfi'ī, Sulaiman bin 'Umar al-Ajlī. *Al-Futūḥāt al-Ilāhiyah*. Juz I, Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Al-Sya'rawī, Mutawallī. *Tafsīr al-Sya'rawī*. <http://www.al-mostafa.com.pdf> (6 Agustus 2009)
- Al-Syaukānī, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad. *Fath al-Qadīr*. Juz VII, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1994.
- Al-Syinqīfī, Al-Syekh al-'Allāmah Muhammad al-Amīn ibn Muhammad al-Muhktar al-Jakanī. *Adwā'u al-Bayān fī Iḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, jilid III, t.t.: Dār 'ālim al-Fawā'id, t.th.
- Al-Ṭabarī, Muhammad Ibnu Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Juz XVII, t.t.: Mu'assasah al-Risālah, 2000.
- Al-Ṭabātabā'i, al-Allāmah al-Sayyid Muhammad al-Husain. *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-'Alamī li al-Maṭbū'āt, 1983.

- Al-Ḥarrānī, Taqiyuddīn Ahmad ibnu Taimiyyah. *Majmū'ah al-Fatāwā*. t.t: Dār al-Wafā', 2001.
- Taufiq 'Ulwān. *Mu'jizah al-Ṣalāh fī al-Wiqāyah min Maraḍ dawālay al-Sāqīn*. t.tp: Dār al-Wafā' al-Mansūrah, t.th.
- al-Taufiq, Muhammad Izzuddin. *Al-Ta'sil al-Islamī li al-Dirāsāt al-Nafsiyyah*. Terj. Sari Narulita, Lc dkk., *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Tebba, Sudirman. *Tasawuf Positif*. Bogor: Kencana, 2003.
- Tim Penyusun Kamus. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1999.
- Tim Penyusun. *Kesehatan Dalam Perspektif Al-Qur'an (Tafsir Alqur'an Tematik)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009.
- Al-Tirmizī, Abī 'Īsa Muḥamad bin 'Īsa bin Sūrah. *Sunan al-Tirmizī wa Huwa Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Juz III, Bairut: Dār al-Fikr, 1980.
- Thoules, Robert H. *Pengantar Psikologi Agama*, terj. Machnun Husein, Jakarta: Rajawali Press, 1992.
- Al-Ṭūsī. *Al-Tibyān al-Jāmi' li 'Ulūm al-Qur'ān*. t.tp: Mu'assasah al-bait al-Mālikiyyah li al-Fikri al-Islāmī, t.th.
- Yusuf, Abū Hayyān Muḥammad bin. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Dalam *al-Maktabah al-Syāmilah*, <http://www.altafsir.com>, Juz VI.

Zahrah, Muhammad Abū. *Usūl al-Fiqh*. t.tp: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t

Al-Zamakhsyarī, Abū al-Qāsim Jārullah Mahmūd bin ‘Umar bin Muhammad. *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq Giwāmid al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-‘Aqāwīl fī Wujūh al-Tanzīl*. Juz III, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.

Al-Zarqānī, Muhammad ‘Abd al-Azīm. *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz I, Mesir: Īsa al- Bābi al- Halabi, t.th.

Al-Zuhailī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Wajīz ‘Alā Hāmīsyī al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz IV, Damaskus: Dār al-Fikr, t.th.

----- . *Al-Tafsīr al-Munīr fī ‘Aqīdat wa al-Syarī’at wa al-Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

----- . *Al-Tafsīr al-Wasīṭ*. Damsyiq: Dār al-Fikr, 2001.

Wahab, Muhib Abdul. “*Qalbu dalam Perspektif Alquran*.  
<http://www.umj.ac.id/main/artkel/index.php?detail>. 20  
Juli 2011,

Al-Waḥīdī, Abū Hasan. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.

