

METODOLOGI PENELITIAN *AL-ṬIBB AL-NABAWĪ* DALAM PERSPEKTIF PENELITIAN ILMIAH

Abdul Matin bin Salman

Institut Agama Islam Negeri Surakarta

Abdulmatin693@yahoo.com

Abstract: This present paper is heavily influenced by this notion of inter-connectivity, trying specifically to demonstrate the correlation between the Prophet traditions on medication and modern health sciences. The Prophet medication project aims not at discovering utterly new ideas, but it reinforces any truth and denies false claims accredited to the Prophet. This paper, thus, focuses on both examining the medication practiced by the Prophet and exercising the accuracy of its sources. The basic argument developed in this paper is that transcendental objectivity within the Prophet traditions and empirical rationality within medical sciences must correlate. Through this examination, this paper concludes that the medication practiced by the Prophet as described in his traditions can be used as complementary to the modern medical treatment. Moreover, as long as it is carried out by using objective and accurate scientific methods, the Prophet medication can be used as an alternative to heal some diseases which modern medication has not found their cures.

Keywords: Prophet traditions, prophet medication, scientific methods.

Pendahuluan

Gerakan *ihyā' al-sunnah* yang digagas oleh sebagian umat Islam di penghujung abad ke-19 demikian praktis dan dialektis. Gerakan ini mirip

dengan gerakan pembebasan yang pernah dilakukan oleh kelompok *ahl al-hadīth* (Aḥmad bin Ḥanbal) dari dominasi kelompok Mu'tazilah (*ahl al-ra'y*). Kedua gerakan tersebut menginginkan kembalinya sunah ke atas panggung realistik dalam bentuk ide-ide transendental melalui formasinya yang beragam, di antaranya bahasa (*balāghat al-rasūl*), kesehatan (*al-tibb*), hubungan suami istri (*al-ḥayat al-ẓanjīyah*), prediksi masa depan (*ḥawādith al-mustaqbal*) manusia, alam bahkan analisis tentang akhir tentang alam semesta. Gagasan dalam dialektika transendental yang multi empiris menyediakan landasan yang kokoh bagi realitas pengetahuan. Lahirnya ide sistem pengobatan ala Nabi atau sering dikenal dengan istilah *al-tibb al-nabawī*, menunjukkan bahwa umat Islam semakin ekspektatif terhadap gagasan sistem baru dalam bidang kedokteran yang diyakini bersumber dari Nabi. Warisan kenabian inipun tidak sekedar diwacanakan dalam diskusi-diskusi verbalisme, tetapi juga telah ditulis serta dipublikasikan dalam rangka untuk memenuhi kebutuhan informasi mengenai *al-tibb al-nabawī*.

Langkah kongkrit ini menunjukkan bahwa *al-tibb al-nabawī* tentu bukan sekedar imajinasi belaka. Begitu pula, rasionalitas sistem pengobatan (*al-tibb*) bukan sekedar menjelaskan sumber-sumber doktrin dan kronologisnya, karena rasionalisasinya dibangun dari hasil tiga komposisi dasar, yaitu transendental-kritis-ilmu pengetahuan. Sayangnya, komposisi segitiga ini seringkali tidak diaplikasikan oleh para peneliti secara komprehensif, sehingga yang tampak dipermukaan seolah-olah hanya sisi transendentalnya saja. Hal semacam ini tentu merupakan kesalahan fatal, sebab yang demikian ini bukan hanya berarti telah berusaha mematisasi yang transendental, tetapi juga tidak memberikan ruang penegasan yang transenden melalui epistemologis baru (lain). Kedokteran Nabi—dari perspektif ini—sangat kombinatorik dan memiliki karakteristik yang tidak bisa direfleksikan hanya dengan keyakinan semata. Penegasan ganda ini mengasumsikan usaha formalisasi bukan resistensi atas sumber dan informasinya. Artinya, hadis-hadis yang berkaitan dengan konskuensi teologis dan kepasrahan terhadap informasi yang bersumber dari Nabi,¹ tentu harus dilihat dari perspektif yang

¹Doktrin ini bisa kita dapatkan misalnya di dalam QS. al-Ḥashr [24]: 7 dan di dalam hadis-hadis tentang ketaatan kepada Rasul.

berbeda, maksudnya bukan perspektif totalitas iman. Kritik sumber asli dari mana teks itu bermula (Nabi) jelas tidak mungkin, karena itu berarti keluar dari keyakinan, tetapi yang bisa kita lakukan adalah analisis pada sumber yang membawa informasi keNabian tersebut dari Nabi.

Hadis-hadis Nabi adalah teks agama yang memiliki posisi istimewa dalam struktur fundamental pemikiran Islam. Hadis-hadis Nabi dalam kondisi tertentu -sesuai dengan kualitas dan kuantitasnya, misalnya hadis *mutawâtir*- bahkan diekuivalensikan dengan teks Alquran,² sehingga pada posisinya itu, hadis Nabi memiliki tingkat absolutisme Alquran (*yufid al-qaf'î*). Walaupun demikian, dalam wilayah interpretasi umat Islam memiliki kewajiban mengeksplorasi hadis-hadis Nabi tidak terbatas hanya pada teks, tetapi juga pada kualitas konteks dan sumber. Tujuannya adalah menentukan penilaian estimatif pada keduanya melalui perkiraan-perkiraan interpretatif. Memang, kebenaran hadis Nabi tidak ditetapkan melalui uji penelitian empiris, tetapi untuk membuktikan kebenarannya ditetapkan berdasarkan serangkaian uji akurasi dan proses penelitian mendalam. Pola pikir ini menjadi sangat sederhana, ketika kita memahami teks Nabi merupakan data transendental (*absolutely right*), sedangkan pembuktiannya merupakan proses panjang dan didasarkan pada ilmu pengetahuan manusia.

Genealogi Sistem Pengobatan Arab-Islam

Hampir semua sepakat, bahwa sistem pengobatan Nabi yang sekarang diklaim sebagai *al-ṭibb al-nabawî* dan ditulis selama sepanjang sejarah peradaban Islam, sebenarnya tidak semata-mata berangkat dari praktek pengobatan Nabi dan tidak pula dimotivasi oleh semangat akan kebangkitan spiritual dan kandungan teks-teks keagamaan (Alquran dan

²Ada interpretasi bahwa hadis adalah wahyu sebagaimana Alquran. Interpretasi ini bersumber dari QS. al-Najm [62]: 3-4; “Dan Tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur’an) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).” Begitu pula dengan pemahaman beberapa doktrin yang bersumber dari hadis Nabi menyatakan bahwa hadis atau ujaran Nabi memiliki kekuatan legal formal dengan wahyu. Hadis yang diriwayatkan oleh Mâlik Ibn Anas, bahwa Rasûlullâh bersabda: “Saya tinggalkan dua perkara yang kamu tidak akan tersesat apabila berpegang pada keduanya yakni *kitâb Allâh* (Alquran) dan sunah Nabi-Nya (hadis). Mâlik b. Anas, *Muwatta’ Imâm Mâlik*, Vol. 5 (Abu Dhabi: Mu’assasah Zaydân b. Sulṭân, 2004), 1323.

Sunah). Analisa sejarah peradaban Islam pun menyatakan bahwa, sejak awal perkembangan Islam, telah terjadi interaksi yang harmonis antara tim kedokteran Muslim, Nasrani, Yahudi serta tim kedokteran Yunani. Ketiga agama (Islam, Nasrani, dan Yahudi) pun mengakui bahwa kedokteran Yunani merupakan pelopor dan referensi utama bagi kedokteran ketiga agama tersebut di atas. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa sebelum Islam datang, masyarakat Arab sebenarnya telah mengenal sistem pengobatan yang banyak dikaitkan dengan pengobatan-pengobatan Yunani, Mesir, Jundishabur, Persia, Syria, dan India.³ Artinya, sejarah pengobatan Arab adalah sejarah masyarakat pada umumnya. Sistem pengobatan Arab juga memiliki siklus seperti sebuah episode sejarah perilaku masyarakat dari tradisi ke tradisi, dari kebiasaan ke kebiasaan, dan dari eksperimen ke eksperimen lainnya. Kelemahan analisis dan melogikakan peristiwa tentang suatu penyakit yang menimpa, membuat masyarakat Arab lebih banyak meyakini semua penyakit yang timbul merupakan akibat dari ulah makhluk jahat atau kutukan Tuhan atas dosa-dosa manusia.

Genealogi ini dapat ditemukan dalam sejarah masyarakat Arab pra-Islam. Mereka tidak hanya berbicara tentang pengobatan sebagai sebuah fenomena fisik, tetapi sangat erat kaitannya dengan kutukan Tuhan, roh hajat, mitos, dan sihir. Ibn Manzûr menegaskan bahwa masyarakat Arab sebelum Islam mengidentikkan *al-tibb* dengan *al-sihr*.⁴ Mereka banyak memversifikasi secara radikal praktik-praktik pengobatan melalui para imam dan para tukang sihir dalam bentuk mistis yang didominasi oleh tipe sosial khas. Tipe sosial khas yang dimaksud di sini adalah para imam rumah ibadah dan para dukun. Kedudukan para imam dalam struktur masyarakat Arab sebelum Islam merupakan kedudukan paling sentral.⁵ Para imam rumah ibadah tidak sekedar cendekiawan bagi kitab suci mereka, tetapi juga memberikan pelayanan kesehatan kepada masyarakat yang membutuhkan secara gratis. Tidak ada pelayanan kesehatan model

³Ja'far Murtaḍā al-Āmilī, *al-Ādāb al-Ṭibbīyah fī al-Islām* (Teheran: al-Markaz al-Islāmī li al-Dirāsāt, 1402), 12-20.

⁴Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-'Arab*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1992), 554.

⁵Rāghib al-Sarjānī, *Qisṣat al-Ulūm al-Ṭibbīyah fī al-Ḥaḍārah al-Islāmīyah* (Kairo: Mu'assasah Iqra', 2009), 26.

rumah sakit seperti yang kita kenal saat ini, apalagi peralatan kesehatan yang memadai. Meskipun terkesan primitif, ternyata pelayanan kesehatan di dalam rumah-rumah ibadah tersebut telah dilakukan secara terorganisir dan profesional. Aktivitas ini dianggap sebagai ekspresi ketuhanan yang penuh dengan ambisi religiusitas. Para imam menyibukkan diri dengan hal-hal yang mencirikan sifat-sifat ketuhanan. Banyak pengobatan dilakukan secara irrasional dari pada kemampuan mengobati secara rasional. Oleh karena itu, mereka juga dituntut harus mampu menjadi seseorang dengan kelebihan-kelebihan khusus di luar yang rasional.

Ilustrasi di atas menggambarkan episode kedokteran Arab saat itu. Profesi para imam tidak lagi menjelaskan substansi karya-karya keagamaan semata, tetapi seringkali memasuki profesi kedokteran sebagai suatu cara untuk menghadapi tuntutan masyarakatnya. Memang, ada beberapa konsep pengobatan yang hadir melalui ilham atau wahyu di bawah bimbingan para nabi, tetapi tentu tidak semuanya. Menurut Ibn Abî Uṣaybi‘, tidak semua pengobatan yang berlaku saat itu merupakan pengobatan melalui wahyu, karena banyak model pengobatan dihasilkan melalui tahapan-tahapan eksperimen dan pengalaman.⁶ Sistem pengobatan yang sangat identik dengan para imam rumah-rumah ibadah yang dianggap memiliki kedekatan dengan Tuhan. Mereka adalah orang-orang “suci” yang diyakini memiliki mantra-mantra rahasia yang dapat menyembuhkan segala macam penyakit.⁷

Perspektif masyarakat tentang kesehatan adalah para *ṭabīb* yang sekaligus juga seorang penyihir. Pandangan orang mengenai ahli pengobatan seringkali tertuju pada orang-orang “pintar” yang berasal dari Yaman, Persia, Mesir, India, Slavia, Yunani Kuno, dan Kasdim. Mereka adalah manusia-manusia sejati yang pantas mendapatkan penghormatan lebih dari pada yang lain.⁸ Pemikiran mereka tentang “orang suci”

⁶Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, *Athar al-‘Arab fī al-Ḥaḍārah al-Anrubīyah* (Kairo: Maktabah al-Usrah, 1998), 34. Lihat juga Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Khalīfah b. Yūnus al-Sa‘ādī al-Khazrajī, *Kitāb ‘Uyūn al-Anbā’ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā’* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1996), 22-24.

⁷Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Khaṭīb al-Qaṣṭalānī, *Irshād al-Sārī li Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 8 (Mesir: al-Kubrā al-Amīriyah, 1323), 360-362.

⁸Al-Sharīf al-Murtaḍā ‘Alī b. al-Ḥusayn al-Mūsawī al-‘Alawī, *Amālī al-Murtaḍā Ghurar al-Fawā’id wa Durar al-Qalā’id*, Vol. 1 (Beirut: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalibī, 1954), 238.

mencirikan semangat yang berlebihan untuk segala sesuatu yang berbau kedokteran dan menjadi sinonim dengan apa saja yang mistis dan misterius. Sikap para imam dan *kuhân* ini menjadi hegemoni minoritas yang menguasai pikiran masyarakat Arab sebelum Islam. Orisinalitas kedokteran Arab pra-Islam bersumber dari esensialisasi, predikatisasi non-manusiawi dan ahistoris. Selain para imam, posisi *kuhân* (dukun-dukun dan penyihir) merupakan alternatif paling dicari bagi orang-orang Arab dalam menggantungkan pengobatan mereka. Sebagaimana para imam, para *kuhân* juga dituntut harus mampu mengoperasionalkan mantra, pengadaan ritual-ritual khusus melalui sejumlah media perantara benda (jimat) dan zikir khusus (doa) kepada Tuhan sebagai metode pengobatan.⁹ Kedua institusi ini membiarkan secara teratur untuk menjelajah pemikiran visionis kelemahan masyarakat Arab pra-Islam. Sistem kedokteran dan pengobatan tidak bersumber dari realitas rasional, tetapi ada begitu saja melalui wahyu atau ilham atau hasil meditasi pemikiran para imam dan *kuhân*. Menciptakan seorang imam dan penyihir yang visioner menjadi sangat penting, agar generasi berikutnya tidak hanya melaksanakan ritual-ritual yang sudah ada dan diulang-ulang, tetapi juga mengadakan eksplorasi secara terus menerus.

Walaupun demikian, sistem pengobatan Arab pra-Islam tidak selalu mencirikan area mistik dan mantra. Mereka juga mengembangkan metode pengobatan melalui diagnosa ilmiah.¹⁰ Orang Arab telah belajar pengobatan dari orang-orang Yunani, Mesir, dan Persia. Bangsa Arab memberi perhatian yang besar dalam bidang pengobatan. Bahasa Yunani merupakan bahasa pengantar dalam dunia akademik mereka. Beberapa negara yang telah maju ilmu pengetahuannya saat itu seperti, Syria, Mesir, dan Persia telah mengembangkan sistem pengobatan (kedokteran) Yunani dan ternyata lebih maju dari sistem kedokteran yang dikembangkan sendiri oleh Yunani.¹¹ Jundi-Shapur merupakan bukti sejarah kemajuan kedokteran hasil adopsi kedokteran Yunani yang dikembangkan secara terorganisir. Orang-orang Mesir, Bizantium, dan

⁹Jawâd ‘Alî, *al-Mufaṣṣal fî Târîkh al-‘Arab Qabl al-Islâm*, Vol. 8 (Baghdad: Jâmi’ah Baghdâd, 1993), 380-183.

¹⁰Ibn Abi Uṣaybiya Mûaffaq al-Dîn Abû al-‘Abbâs Aḥmad b. al-Qâsim b. Khalîfa al-Khazrajî, *‘Uyûn ul-Anbâ’ fî Tabaqât al-Aṭibbâ’*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1996), 12-15.

¹¹Jurjî Zaydân, *Târîkh Adâb al-Lughah al-‘Arabîyah*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Hilâl, t.th), 25.

Persia telah melakukan pengobatan dengan cara bedah, pemanfaatan pengobatan dengan menggunakan obat-obatan yang berasal dari tumbuh-tumbuhan, diagnosis susunan tulang, dan penanganan penderita kusta.

Aktivitas ini menjelaskan bahwa di negara-negara Arab saat itu, sistem pengobatan telah bergeser dari mistisisme ke disiplin akademis. Pemikiran ini yang menegaskan ideologis *al-tibb al-nabawî* hadir dan dalam rangka menjawab kehadiran praktik kedokteran kuno (Jâhiliyah). Jauh sebelum Nabi Muḥammad mengislamkan semenanjung Arab, bangsa-bangsa Arab telah mengenal peradaban dan kemajuan di bidang pengobatan dan kedokteran. Kedua bidang ini merupakan kajian yang memiliki bobot paling intelektual saat itu. Mereka juga telah mengenal jenis-jenis obat asli Arab yang dikombinasikan dengan metode pengobatan sihir. Kombinasi ini telah dikenal oleh bangsa-bangsa Arab dalam rangka mengenalkan metode pengobatan alternatif baru dengan metode pengobatan kuno, yaitu sihir.

Analisa di atas mungkin kurang populer dikalangan orientalis. Menurut Charles Michael Stanton, kedokteran atau pengobatan Arab-Islam adalah pengobatan warisan Persia-Syria yang diadopsi dari metode pengobatan Yunani Kuno. Bangsa Arab mengenal kedokteran melalui karya-karya Galen (seorang ahli kedokteran yang hidup pada paroh terakhir abad kedua Masehi). Lebih jauh, Charle menyimpulkan bahwa sistem kedokteran Yunani yang menghapus praktik sistem pengobatan sihir dan pengobatan tradisional kemudian menggantikannya dengan sistem pengobatan baru, yaitu sistem kedokteran rasionalis. Sistem ini didasarkan pada diagnose dan observasi yang bebas dari unsur-unsur agama, tahayul, dan mantra-mantra mistik (sihir).¹² Terlepas dari perbedaan asal-usul pengobatan atau kedokteran Arab, yang patut dicatat adalah sistem pengobatan Arab secara langsung telah memberikan warna pada kedokteran Islam. Artinya, kedokteran Islam yang berkembang saat ini (*al-tibb al-nabawî*), tidak semata-mata lahir dari wahyu, namun juga ada kontribusi dari tradisi dan budaya pengobatan Arab yang berkembang saat itu. Masyarakat Arab tentu melanjutkan tradisi dan budaya

¹²Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi dalam Islam*, terj. Afandi dan Hasan Asari (Jakarta: Logos Publishing House, 1994), 71-73.

kedoketeran dari masa dan generasi sebelumnya. Begitu juga masyarakat Islam. Islam bermetamorfosa dalam dirinya sendiri. Perintah Nabi Muḥammad kepada umatnya agar selalu menjadi diri sendiri dan selalu berbeda dalam tradisi dan budaya dengan masyarakat pemeluk agama lain menjadi pola baru bagi dasar-dasar kemasyarakatan umat Islam.¹³ Atas dasar semangat itu, banyak ilmu baru yang berkembang, tentu tidak hanya bidang pengobatan semata.

Pendek kata, genealogi sistem pengobatan Arab-Islam merupakan kontinuitas sejarah pengobatan Islam yang dikembangkan oleh Nabi Muḥammad. Genealogi ini dapat ditemukan dari tradisi dan budaya pengobatan bangsa-bangsa Arab pada umumnya. Hanya saja, diskursus pengobatan Islam cenderung lebih didasarkan pada diskursus wahyu, sehingga dalam metodologinya lebih cenderung menganalisis pengetahuan budaya teks kenabian dan iman dari pada substansi pengobatannya itu sendiri. Istilah *al-ṭibb al-nabawī* atau *al-ṭibb al-qur'ānī* adalah sistem pengobatan yang bersumber dari teks-teks keagamaan (Alquran dan hadis Nabi) serta ijtihad para ulama tentang pengobatan yang didasarkan pada kedua teks tersebut. Sistem pengobatan ini berbeda dengan sistem pengobatan yang dikenal oleh masyarakat Arab sebelum kehadiran Islam. Islam hadir di tengah-tengah realitas ini dan menegaskan posisinya sebagai syariaḥ, bukan sebagai agama, karena sistem pengobatan itu tidak lahir dari wahyu (Alquran dan hadis).¹⁴ Al-Khiṭabī membagi sistem pengobatan menjadi dua model. Pertama, sistem yang diadopsi dari Yunani yang sering disebut dengan *al-ṭibb al-qiyāsī*. Sistem pengobatan ini banyak dipakai oleh masyarakat pada umumnya. Kedua, sistem pengobatan dari Arab dan India yang banyak dihasilkan dari eksperimen. Model ini sering dianjurkan oleh Nabi dalam berbagai pengobatan penyakit. Selain kedua sistem pengobatan tersebut, ada sistem pengobatan yang disampaikan oleh Nabi dan bersumber dari wahyu. Sistem ini termasuk yang *khâriq al-'ādah* (mukjizat di luar

¹³Abū al-Husayn Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, no. Hadis 2103 (Riyāḍ: Dār al-Ṭayyibah, 2006), 1011.

¹⁴Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Damaskus: Dār Ya'rab, 2004), 494.

kemampuan manusia), oleh karenanya tidak dikenal oleh kalangan ilmuwan sebelumnya.

Hingga di penghujung abad kedua Hijriyah, sistem pengobatan Islam belum dapat dikatakan sebagai sebuah ilmu yang spesifik yang menggambarkan visi kenabian yang otentik. Apa yang belakangan disebut sebagai *al-ṭibb al-nabawī*, pada mulanya hanyalah merupakan sistem kompilasi pengobatan dari berbagai resep atau teknik pengobatan yang berlaku pada zaman-zaman sebelum Nabi. Sistem ini sifatnya sangat sederhana, karena didasarkan pada pola pengobatan tradisional. Tidak ada teori-teori kedokteran spesifik, apalagi metode kedokteran yang dikenal saat ini. Beberapa karya kitab hadis setelah abad ketiga, meskipun telah membahas tema-tema sistem kedokteran Nabi, akan tetapi pembahasannya masih sebatas kodifikasi dan teoritisasi saja. Karya-karya induk bidang hadis (*al-kutub al-sittah*) memuat 659 hadis yang berbicara mengenai sistem pengobatan Nabi, di mana 82 dinilai sebagai hadis lemah (*da'if*), sedangkan sisanya dinilai sebagai hadis sahih dan hasan. Jumlah ini belum termasuk hadis-hadis di luar karya-karya induk tersebut. Ini merupakan sisi penting dari studi tentang sejarah sistem pengobatan Islam, sebab tidak hanya berkaitan dengan deskripsi mengenai *al-ṭibb al-nabawī* saja yang masih rancu, tetapi juga sumber pengetahuan kedokteran Islam itu sendiri yang masih perlu penjelasan secara *scientific*.

Istilah *al-ṭibb al-nabawī* adalah istilah baru yang dipresentasikan oleh sekelompok ulama, khususnya ulama hadis. Istilah *al-ṭibb al-nabawī* secara khusus, diperuntukkan bagi sejumlah hadis Nabi yang berbicara mengenai segala sesuatu yang berkaitan dengan kesehatan, dari obat, pengobatan, pencegahan hingga perlindungan (*ruqyah*). Istilah ini muncul sejak abad ke-4 Hijriyah. Ketika itu, Abû Bakr al-Sunnî (w. 364 H) menulis karya *al-Ṭibb fî al-Ḥadîth*, kemudian disusul oleh Abû Ubayd b. al-Ḥasan al-Harranî (w. 369 H) yang menyusun kitab *al-Ṭibb al-Nabawî*. Dari karya al-Harranî ini kemudian muncul istilah baru yaitu, *al-ṭibb al-nabawî* yang kemudian diikuti oleh kehadiran karya-karya generasi berikutnya yang semisal, seperti Abû Na'im al-Ashabanî (w. 430 H), Abû al-'Abbâs al-Mustaghfirî (w. 432 H), Abû al-Qâsim al-Naysâbûrî (w. 406 H), al-Dhahabî (w. 748 H), Ibn Qayyim al-Jawzîyah (w. 751 H), al-Sakhawî (w. 902 H), dan al-Suyûṭî (w. 911 H).

Tawaran Metodologi Penelitian *al-Ṭibb al-Nabawī*

Keinginan umat Islam dalam merealisasikan sistem pengobatan Nabi saat ini, menjadi sangat berat. Selain mengemban visi religius (sebagai wujud refleksi transendental), umat Islam juga dituntut mampu mengaplikasikannya dalam sistem kesehatan praktis melalui analisis ilmu pengetahuan modern. Hal ini, tentu tidak mudah, sebab umat Islam harus berhati-hati dalam mereduksi kebenaran transendental (kebenaran kenabian) kepada yang empiris. Kesalahan sekecil apapun, akan berakibat fatal. Alih-alih merefleksikan yang transendental dalam bentuk ilmu pengetahuan modern yang menghadirkan keniscayaan fundamental, yang terjadi justru bisa sebaliknya. Banyak pertanyaan akan muncul, benarkah sistem pengobatan Nabi itu nyata ada. Atau lebih ekstrim dari itu, benarkah urusan kesehatan adalah bagian dari wahyu? Jika tidak, analisis ini kemungkinan besar akan menegaskan kebenaran wahyu secara keseluruhannya. Oleh karena itu, analisis di sini berarti mengartikulasikan objektivitas ilmu pengetahuan tentang kedokteran yang terinspirasi dari informasi kenabian. Metode analisis model campuran ini memungkinkan penyajian ilmu pengetahuan yang tersembunyi dan yang tampak dalam pengalaman aktual secara bersamaan. Dengan demikian, kebenaran informasi yang bersumber dari Nabi harus diakumulasi dengan analisis metodologis secara konkret, sebab hanya dengan metode ini kajian-kajian bidang pengobatan yang mengatasnamakan *al-ṭibb al-nabawī* dapat diteliti dan dideskripsikan sebagai keniscayaan fundamental.

Hingga kini, penelitian-penelitian yang berkaitan dengan *al-ṭibb al-nabawī* masih menyisakan ambiguitas. Tidak ada yang memunculkan hal-hal yang baru yang berkaitan dengan validitas *al-ṭibb al-nabawī*. Hal yang ada hanya kegiatan atau aktivitas kedokteran dalam rangka penguatan penelitian yang telah ada, bukan penelitian yang benar-benar orisinal dan baru. Alih-alih merepresentasikan Islam yang substantif, yang terjadi justru pelecehan yang besar terhadap peran akal dan agama sekaligus, sebab mayoritas peneliti muslim justru terjebak pada doktrin dari pada pengungkapan karya kenabian yang ilmiah. Karya-karya mereka hanya didukung oleh semangat spiritualitas kenabian, bukan semangat karya ilmiah. Akibatnya, hasilnya pun tidak jarang justru mengungkap kontroversi yang signifikan antara “teks kenabian” dengan fakta ilmiah.

Misalnya, banyak para peneliti muslim yang menggunakan data empiris yang sudah rusak serta distortif terhadap bahan yang diuji. Ketika peneliti salah dalam menggunakan data empiris dan salah pula dalam melakukan eksperimen laboratoris, maka sudah pasti, hasilnya pun tidak akan akurat. Pada saat yang sama, hasil ilmiah kemudian menyatakan bahwa sunah Rasul yang berkaitan dengan pengobatan tertentu tidak dapat diyakini sebagai kebenaran sunah. Padahal, kerusakan dan distorsi yang disimpulkan merupakan akibat dari kesalahan manusia. Selanjutnya, dengan publikasi tersebut terlanjur diyakini, bahwa hadis ini atau itu tidak mampu membuktikan kebenarannya, padahal secara tekstual (*matan*) dan personal (*sanad*) dapat dipertanggungjawabkan validitasnya. Akibatnya tentu sangat fatal, sebab seorang pasien akan berpikir bahwa obat tertentu mungkin saja justru akan melukainya. Dengan kata lain, ketika seorang pasien mencoba berobat sesuai dengan instruksi kenabian, maka tidak akan mendapatkan obat, kecuali sebuah ilusi belaka.

Pertanyaannya, mengapa doktrin *al-ṭibb al-nabawī* hingga kini masih layak dijual? Mungkin salah satu jawabannya adalah karena ikatan emosional dan perasaan religiusitas umat agar tetap memiliki ketergantungan dengan Nabinya, sehingga umat enggan meninggalkan visi metodologis dan substantif dari bimbingan Nabi, sekalipun dalam hal kesehatan. Perkembangan politik dunia yang tidak sehat, krisis budaya dan ekonomi, melahirkan krisis psikologis. Sebagian orang berusaha menumbuhkan gairah agama melalui berbagai macam cara. Sebagian lain mencoba untuk mengalihkan konflik ke dalam arena bawah sadar agar dapat melepaskan diri dari tekanan budaya dan hilangnya identitas. Di sisi lain, sebagian orang berusaha menggunakan sentimen keagamaan mereka demi mencapai keuntungan pribadi dengan cara membangun image positif terhadap hadis-hadis palsu, yang ditumpahkan di atas sunah Nabi.

Jika sekarang ada perbedaan antara model pengobatan kedokteran Barat dengan *al-ṭibb al-nabawī*, pada dasarnya hanyalah sikap protektif dan defensif dari sekelompok umat Islam dalam menghadapi tekanan psikologis, akibat kegagalan merepresentasikan Islam ke atas panggung karya-karya ilmiah. Faktor lain, hubungan yang kurang sehat antara dunia Islam dengan Barat melahirkan semangat baru di kalangan umat Islam untuk mengembalikan semua aset Islam melalui proses islamisasi.

Namun sayangnya, islamisasi aset ini masih sebatas dalam rangka meghadapai arus globalisasi yang didominasi oleh dunia Barat, belum mengarah kepada bangunan scientific. Tidak heran jika semangat islamisasi itu justru mendorong para pengusung gerakan *al-ṭibb al-nabawī* seringkali terjebak dalam kesalahan metodologis. Penelitian-penelitian yang berkaitan dengan *al-ṭibb al-nabawī* masih menyisakan problem validitas hadis-hadis *al-ṭibb al-nabawī*. Banyak hadis *al-ṭibb*, prinsip pembuktian validitasnya seringkali diabaikan, karena menggunakan standar pengalaman (tradisi) masa klasik, bukan metodologi pembuktian berdasarkan fakta ilmiah. Alih-alih merepresentasikan Islam yang substantif, yang terjadi justru pelecehan yang besar terhadap peran akal dan agama sekaligus. Mayoritas pengusung gerakan *al-ṭibb al-nabawī* justru terjebak pada doktrin dari pada pengungkapan karya kenabian yang ilmiah. Karya-karya mereka kebanyakan juga hanya didukung oleh semangat spiritualitas kenabian, bukan semangat karya ilmiah, sehingga hasilnya pun tidak jarang justru mengungkap kontroversi yang signifikan antara ”teks kenabian” dengan fakta ilmiah.

Hal utama yang harus dilakukan oleh umat Islam untuk merepresentasikan sistem pengobatan kenabian sebagai alternatif di luar sistem kesehatan konvensional adalah analisis atas hadis-hadis pengobatan (*ahādīth al-ṭibb al-nabawī*) sebagai fenomena alam. Teori tentang spiritualitas yang dikandung oleh hadis-hadis pengobatan—walaupun disampaikan secara verbal—merupakan pembentuk gagasan bawaan atau paling dalam (*innate capacity structuring*). Pengertian verbalitas di sini adalah untuk mengungkapkan hakikat universal transendental yang mengarahkan manusia kepada pengetahuan humanitas mengenai kesehatan dan pengobatan dalam pondasi empiris, bukan metafisik. Ini tentu bukan implementasi refleksi murni, tetapi merupakan hasil dari serangkaian ide-ide dasar yang terkandung di dalam hadis-hadis Nabi (yang kita anggap transendental) kemudian diwujudkan dalam bentuk pengetahuan empiris.

Langkah berikutnya adalah membedakan antara yang ilusi dan fantasi dengan kebenaran kenabian dan teori ilmiah. Ilusi dan ekspektasi yang berlaku dalam sistem pengobatan sihir sebagai awal persepsi harus dihilangkan. Sistem pengobatan yang terlanjur identik dengan praktek-praktek perdukunan melalui mantra-mantra sihir yang cenderung fiktif

dan imajinatif perlahan mesti digeser dengan sistem pengobatan yang lebih rasional. Di sini posisi penting kehadiran *ahādīth al-tibb al-nabawī* dalam mereduksi praktek-praktek pengobatan berlabel sihir dan mengubahnya menjadi alternatif yang benar-benar berbeda. Oleh karena itu, *ahādīth al-tibb al-nabawī* selain mengandung makna visioner bagi seorang Nabi, juga harus dapat dibuktikan secara *scientific*. Asumsi semacam inilah yang menimbulkan keyakinan bagi umat Islam bahwa *al-tibb al-nabawī* merupakan jawaban atas ekspektasi mereka terhadap Islam sebagai agama yang visioner, sekaligus juga ilmiah. Kehadirannya bukan sekedar merupakan tawaran alternatif di tengah-tengah kegagalan sistem kesehatan konvensional, tetapi juga merupakan sebuah uji kebenaran atas kecerdasan akal yang telah mencapai puncaknya (Nabi). Hubungan antara deklarasi kenabian dengan *al-tibb* adalah hubungan totalitas pembuktian antara klaim dengan yang diklaim (ketika seseorang menyatakan dirinya sebagai seorang utusan Tuhan, nabi atau rasul). Ujaran seorang nabi diekuivalensikan pada ujaran wahyu untuk dilihat terkait dengan wahyu yang mana ujaran Nabi tersebut diekuivalensikan.¹⁵ Di bawah naungan interpretasi ini, sebagian umat Islam mengasuransikan diri mereka dan berusaha membuktikan bahwa *al-tibb al-nabawī* merupakan bagian dari wahyu. Kehadirannya harus diyakini oleh umat sebagai sebuah visi kenabian dan inspirasi Ilahi atas kebenaran seorang Nabi.

Kehadiran *al-tibb al-nabawī* tentu tidak secara eksklusif, kemudian ditawarkan sebagai alternatif baru. *Al-Tibb al-nabawī* banyak mengisi ruang kosong yang tidak didapatkan melalui eksperimen sepanjang sejarah kedokteran atau sistem pengobatan manapun. *Al-Tibb al-nabawī* yang disampaikan melalui ujaran-ujaran Nabi memiliki kronologis dan historisitasnya sendiri. Hadis-hadis tersebut tentu bukan berisi ilusi atau impian dan ambisiusitas, tetapi informasi mengenai ide atau penemuan baru mengenai sistem pengobatan kontemporer yang disampaikan jauh sebelum orang memikirkannya. Hanya saja, pada basis yang berbeda, yaitu pada proses transmisi (periwayatan) dan subyek transmisi (perawi) tidak berada pada wilayah sakral, bahkan sangat memungkinkan

¹⁵Aḥmad b. Muḥammad b. Yaḥyâ Zubaylah, *al-Tibb al-Nabawī fī al-Kutub al-Sittah: Dirāsah wa Takhrīj* (Madinah: Markaz Abḥāth al-Tibb al-Nabawī, t.th), 6.

melakukan kesalahpahaman. Dengan demikian, masalahnya bukan mengenai keniscayaan atau kebenaran wahyu Nabi, tetapi tentang proses dan teori-teori yang digunakan dalam mengungkap kebenaran dan keniscayaan.

Abû Sa'îd al-Khudrî menggambarkan bagaimana ujaran Nabi bisa saja gagal dipahami oleh para sahabatnya. Hadis yang disampaikan benar adanya, tetapi pemahaman dan implementasi atas hadis tersebut perlu diselaraskan.¹⁶ Peristiwa ini menggambarkan ada dua perhatian umat Islam yang harus tetap dijaga. Pertama, menjaga agar hadis-hadis sistem pengobatan Nabi tetap berada pada landasan kepastian dan yang kedua mengelaborasi hadis-hadis tersebut sebagai ilmu pengetahuan dengan metode dan konsep yang telah menjadi ilmiah. Tidak diragukan lagi bahwa problem historisitas hadis merupakan halangan bagi umat Islam untuk merasionalisasikannya ke dalam teori atau sisi praktis. Ada beban psikologis dan sosiologis, karena mungkin saja dianggap tidak percaya dengan ujaran-ujaran Nabi sendiri. Sepanjang pembacaan mengenai studi kritik *al-tibb al-nabawî*, ditemukan banyak kesulitan yang melibatkan suatu tindakan penentu batas-batas ideologi. Jika mengikuti pola otonomi ilmu pengetahuan, umat Islam harus mampu menghadirkan alternatif atau bahkan kekuatan baru yang inovatif yang belum pernah terjadi sebelumnya. Sejauh ini, umat Islam telah merevitalisasi Islam sebagai landasan bagi lahirnya sejumlah temuan baru dalam ilmu pengetahuan.

Peristiwa gagal paham sahabat Nabi di atas, bisa dibaca sebagai tindakan pengabaian ruang representasi, karena sebelumnya tidak melalui rasionalitas empiris. Ekspresi perasaan keagamaan yang berlebihan—terlalu pasrah, sangat represif, cenderung sangat berhati-hati dan tidak mengijinkan sedikitpun unsur instrinsik—bisa menodai kemurnian

¹⁶Abû Sa'îd al-Khudrî menceritakan peristiwa yang pernah terjadi pada zaman Nabi, di mana seseorang datang meminta resep dari Nabi untuk saudaranya yang sedang sakit perut. Nabi menganjurkan agar diberikan madu. Setelah diberikan dua atau tiga kali ternyata tidak sembuh, justru semakin bertambah sakit. Kemudian pada kali keempat, Nabi bersabda: *Ṣadaq Allāh wa kadhaba baṭn akhīk* (Maha Benar Allah, akan tetapi perut saudaranya itu yang berdusta (tidak sesuai dengan takaran madu yang kau berikan)). Peristiwa ini dapat dibaca di dalam karya al-Bukhârî, Muslim, al-Tirmidhî, Aḥmad b. Ḥanbal, dan al-Nasâ'î. Muḥammad b. Ismâ'îl al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Ṣaḥîḥ*, ed. Mustafâ D>ayb al-Baghâ, Vol. 9 (Beirut: Dâr Ibn Kathîr al-Yamâmah, 1987), 123.

agamanya-, hingga membuatnya tidak sadar, justru sebenarnya telah merendahkan agama yang diyakininya sendiri. Sikap tidak mudah menerima ide-ide asing ke dalam agamanya atau khawatir agamanya kehilangan identitas, justru merupakan ketidakseimbangan. Hadis-hadis *al-tibb al-nabawî* menjadi basis di mana kebenaran bisa diciptakan dan pengetahuan bisa dibentuk berdasarkan gagasan yang bersumber darinya. Justru ia memberi bukti yang mempersoalkan relativisme pengetahuan hasil bentukan manusia, bukan memberi bukti yang dipersoalkan olehnya. Ia hanya membenarkan pernyataan hasil pengetahuan manusia, ketika tidak terjadi kontroversi antara yang absolut dengan yang relatif.

Ibn Taymîyah mengatakan, *al-'aql al-sarîḥ lā yunâqid al-naql al-ṣaḥîḥ* (akal yang benar tidak akan bertentangan dengan wahyu benar).¹⁷ Sikap metodologis ini mengembalikan kita pada asal-usul fundamental, bagaimana keduanya dapat ditemukan. akal yang benar tidak akan bertentangan dengan wahyu, bahkan akan menguatkan bukti kebenaran wahyu. Sulit diterima akal sehat, jika keduanya diposisikan sebagai yang berlawanan, karena keduanya diciptakan secara sempurna dan mengakar pada sumber yang sama. Keduanya berada dalam satu sistem representasi, karenanya di dalam wilayah ini, pembedaan jelas tidak ada. Keduanya harus dibaca secara simultan, jika tidak maka terjadi dua informasi yang berlawanan. Melalui pendekatan ini, berarti tidak boleh ada klasifikasi, karena satu sama lain saling melekat dan merepresentasikan satu nilai fundamental. Inilah sisi ekstrimitas yang harus tetap dijaga pada sejumlah teori ilmiah atau interpretasi baru yang akan diterapkan pada sejumlah hadis-hadis *al-tibb al-nabawî*.

Sikap metodologis di atas menyajikan gambaran mengenai upaya mengungkap *al-tibb al-nabawî* yang sangat berbeda dalam dunia penelitian kontemporer. Percakapan peradaban kontemporer yang menyimpan peristiwa-peristiwa historis dalam perspektif sosio-kultural dan sosio-politik, mewakili sisi lain yang sering dianggap berseberangan dengan klaim manifestasi ajaran Islam. Hal ini bisa saja disebabkan karena tujuannya tidak jelas, sehingga mengakibatkan perencanaan penelitian

¹⁷Abû al-'Abbâs Taqy al-Dîn Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalîm, *Dar' Ta'ârûḍ al-'Aql wa al-Naql*, ed. Muḥammad Rashâd Sâlim, Vol. 1 (Saudi: Idârah al-Thaqâfah Jâmi'ah Imâm Ibn Su'ûd al-Islâmîyah, 1991), 168.

juga yang tidak akurat.¹⁸ Sudah menjadi kelaziman bahwa proses penelitian ilmiah harus didasarkan pada perencanaan, informasi, dan faktor-faktor lain di luar substansi obyek penelitian. Teks-teks hadis Nabi yang berkaitan dengan *al-ṭibb al-nabawī* sebelum dilakukan penelitian, seharusnya sudah memenuhi lima unsur validitas hadis (syarat kesahihan hadis) seperti, ketersambungan narator atau sumber (*ittiṣāl al-sanad*), kecerdasan dan akurasi sumber dalam menghimpun dan menyampaikan hadis (*ḍabt al-ruwāt*), integritas sumber (*ʿadālah al-ruwāt*), bebas dari penyimpangan dan cacat yang jelas (*salāmatuh min al-shudhudh wa al-ʿillah al-qādiyah*).¹⁹

Pengakuan yang didasarkan pada kajian formal dari para pemegang otoritas keilmuan hadis diperlukan dalam rangka validasi autentisitas sumber sekaligus ujarannya. Kontroversi-kontroversi seputar pemaknaan hadis dan perbedaan penilaian narator (*fiqh al-ḥadīth wa al-rijāl*) yang timbul di dalam proses penelitian dapat dijadikan sebagai *starting-point* upaya menemukan jalan penghubung antara ide transendental dengan teori-teori ilmiah. Jika telah melewati serangkaian proses tersebut, selanjutnya dilakukan proses uji akurasi ilmiah tahap awal. Langkah-langkah ini wajib dilakukan sebagai uji akurasi data primer pada tahap awal. Diperlukan perencanaan mendalam beserta repetisinya yang tiada henti. Tujuannya, agar penelitian ini selalu berada di bawah obyek mikroskop (fokus pengamatan). Sulit diterima menemukan fakta ilmiah kombinatorik, jika semangat merepresentasikan *al-ṭibb al-nabawī* tidak melalui pra-penelitian yang linier. Kenyataannya, banyak peneliti *al-ṭibb al-nabawī* yang gagal mengaplikasikan teori dan metode ini.

Dengan demikian, menetapkan metode yang akurat dan sikap objektif dalam penelitian *al-ṭibb al-nabawī* merupakan elemen penting. Di sini tidak ada hierarki atau klasifikasi metode penelitian, justru yang terjadi adalah membangun kerangka pola pikir yang sama. Biasanya kesalahan-kesalahan penelitian dengan tema *al-ṭibb al-nabawī* lebih disebabkan beberapa hal. Pertama, antusiasme mempertahankan

¹⁸Wendy Bergerud, *Planning and Implementing a Research Study* (British Columbia: Ministry of Forests Research Branch, April 15, 2002), 3-4.

¹⁹Zafar Aḥmad al-ʿUthmānī al-Taḥānawī, *Qawāʿid fī ʿUlūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Qalam, 1972), 33.

kebenaran informasi yang bersumber dari Nabi Muhammad tentang pengobatan tidak diimbangi dengan pengetahuan mengenai fakta ilmiah, sehingga menghasilkan kepasrahan psikologis. Kedua, ekspresi keagamaan yang terlalu ekstrim, sehingga memicu hilangnya identitas dan obyektivitas. Ketiga, beberapa peneliti *al-ṭibb al-nabawī* di antaranya mencoba mengeksploitasi sunah Nabi ke dalam sentimen keagamaan demi kepentingan ekstrimitas pemikiran tertentu. Keempat, kritik terhadap kajian *al-ṭibb al-nabawī* diasumsikan sebagai pemberhalaan ilmu pengetahuan yang masih fiktif, bukan sebagai kolaborasi eksperimen fundamental.

Sudah saatnya kajian *al-ṭibb al-nabawī* yang sekarang tengah berlangsung dilibatkan sebagai data awal untuk dianalisis seberapa tinggi obyektivitas penelitian tema ini telah dilakukan. Penelitinya pun harus menyadari posisinya, tidak hanya penting, tetapi juga sensitif. Kebenaran agama dipertaruhkan dan kemukjizatan Nabi pun diuji dalam perspektif ini. Oleh karena itu, ketika penelitian bidang ini dikombinasikan melalui kajian ilmu hadis dengan metodologi peneliti ilmiah dan kedokteran yang akurat, maka kalkulasi-kalkulasi fatal di atas dapat dihindari. Asumsi lain, ketika tiga kombinasi ini tidak terpenuhi, maka banyak kajian di bidang ini justru akan merendahkan kemukjizatan Nabi dari pada meyakinkan orang mengenai kebenaran Nabi (Islam) yang diusungnya. Bagaimanapun juga, kesalahan penelitian sistem pengobatan Nabi tidak akan ditimpakan kepada penelitinya, tetapi akan menunjuk kepada satu kelabilan esensial yang mengarah kepada keragu-raguan.

Bagaimanapun, misi yang dibawa dalam penelitian yang berkaitan dengan *al-ṭibb al-nabawī* tidak hanya memiliki dampak ilmu pengetahuan, tetapi juga psikologi keyakinan kebenaran suatu agama. Karenanya, ketepatan memilih metode yang akan digunakan dalam penelitian yang berkaitan dengan tema ini harus dilakukan secara berhati-hati. Kesalahan-kesalahan fatal seperti, tidak memastikan keshahihan hadis sebelum dilakukan validasi, wajib dihindari, sebab masih banyak karya yang menghimpun hadis-hadis *al-ṭibb al-nabawī* belum semuanya menampilkan sisi kajian hadis yang komprehensif. Data-data atau teks-teks hadis yang ada saat ini tidak siap saji, bahkan terlalu dini untuk dikatakan sebagai

data siap teliti dari aspek ilmiah (sistem pengobatan).²⁰ Tentu ini tidak berarti kita harus meremehkan para penulis atau penghimpun karya-karya hadis tersebut, karena apapun yang telah mereka sajikan sesungguhnya merupakan hidangan yang cukup sempurna, tetapi sebagai data awal, bukan sebagai data utuh yang langsung dapat dilakukan penelitian tindakan. Artinya, hadis-hadis yang disajikan dalam karya-karya tersebut masih ada yang belum tervalidasi oleh para pemegang otoritas keilmuan hadis, apalagi uji ilmiah dari substansinya. Mengakui jerih payah para ulama hadis tidak berarti menerima karya-karya mereka tanpa melakukan kritik sama sekali. Hal ini justru perlu dilakukan karena kecanggihan alat bantu uji akurasi kebenaran hadis-hadis yang terkait dengan proses ilmiah saat ini yang semakin modern.

Menurut al-‘Irâqî, apapun yang dinyatakan oleh hadis *âḥād* (hadis yang disampaikan oleh narator singular), meski sudah melalui uji validasi oleh otoritas keilmuan hadis, tidak berarti lantas berhenti dan dapat dipastikan keotentikannya. Hal ini sama sekali tidak benar, sebab di dalam diri seorang narator memungkinkan adanya kelupaan dan kesalahan.²¹ Berkaitan dengan hadis-hadis *al-ṭibb*, maka yang demikian ini bagian dari apa yang dikenal sebagai *al-ḥaqâ’iq al-‘ilmîyah* (fakta-fakta ilmiah), di mana ukuran kebenarannya adalah didasarkan pada realitas obyek, bukan pada hasil uji teks semata. Sebuah hadis mungkin saja dinyatakan *ṣaḥîḥ* (otentik) dari sisi narator atau sumber awal (Nabi) maupun redaksionalnya, akan tidak demikian dengan interpretasi teksnya, terlebih lagi hadis tersebut adalah hadis yang berbicara pada konteks autentisitas ilmiah. Jadi uji kebenarannya dinyatakan setelah melalui serangkaian uji akurasi pada obyek yang sesungguhnya.²² Asumsi ini didasarkan pada beberapa argumentasi. Pertama, sangat mungkin sekali telah terjadi kelalaian sumber (*raʾwî*) dalam menyampaikan berita (*ḥadīth*). Kedua, mungkin saja telah terjadi kesalahan interpretasi sebagaimana yang terjadi pada peristiwa pengobatan madu. Ketiga, beberapa hadis

²⁰Terbukti dari karya al-Bukhârî dan Muslim yang berjumlah 629, sebagiannya berkualitas *ḍa’îf* (lemah).

²¹Shams al-Dîn Abî al-Khayr Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmân al-Sakhâwî, *Faṭḥ al-Mughīth bi Sharḥ Alfīyah al-Ḥadīth*, Vol. 1 (Riyad: Maktabah Dâr al-Minhâj, 1426), 29.

²²Aḥmad Amin, *Ḍuḥā al-Islām*, Vol. 2 (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1974), 131.

diriwayatkan dengan melalui metode makna, yaitu hadis yang redaksionalnya merupakan penerjemahan perawi, bukan yang ujaran persis Nabi. Pola transmisi seperti ini tentu akan memberikan pengertian dan implikasi yang bisa jadi berbeda dari yang awal. Keempat, generalisasi antara fakta ilmiah dengan hasil uji kebenaran teks, padahal fakta ilmiah merupakan bukti ilmiah suatu obyek, bukan interpretasi teks.

Kaidah ulama hadis menyatakan bahwa setiap hadis yang memuat fakta ilmiah namun justru dipahami bertentangan dengan fakta ilmiah, maka diperlukan interpretasi secara khusus. Akan tetapi, hadis-hadis ilmiah yang konotasinya jelas menunjuk pada fakta ilmiah—tidak membutuhkan interpretasi—jika bertentangan dengan fakta ilmiah, maka secara otomatis hadis-hadis tersebut dinyatakan hadis dengan cacat atau tidak perlu diyakini atau dianggap (*tawaqquf*) sebagai bagian dari hadis yang sah.²³ Kaidah ini menegaskan tidak ada dispensasi perlakuan apapun terkait dengan hadis-hadis dalam *al-ṭibb al-nabawī*. Hal ini sekaligus menjawab keyakinan sebagian orang bahwa hanya hadis-hadis yang terkait dengan masalah akidah dan hukum syariat saja yang disyaratkan hadis berstatus sah, sedangkan kedokteran bukan masalah akidah yang berimplikasi pada hukum syariat, sehingga tidak perlu hadis dengan status sah. Jika dibiarkan secara liar, akibatnya banyak hadis yang dikategorikan sebagai hadis kedokteran Nabi, akan tetapi statusnya adalah hadis yang *ḍaʿīf* (lemah), bahkan *maḍḍūʿ* (palsu). Apapun argumentasinya, memasukkan hadis *ḍaʿīf* dan *maḍḍūʿ* kemudian menisbahkannya kepada Nabi merupakan kejahatan besar. Begitu halnya, menganalogikan hadis-hadis pengobatan dengan hadis-hadis *faḍāʾil al-aʿmāl* (keutamaan suatu amalan) juga merupakan kejahatan akademik dan pelecehan terhadap Nabi maupun Islam.

Dunia global saat ini yang dipenuhi oleh berbagai kecanggihan alat mampu menjadi media untuk menemukan berbagai rangkaian bukti. Meskipun belum tentu semua rangkaian bukti akan ditemukan dalam proses penelitian ilmiah, namun setidaknya kita tidak dapat menyerahkan urusan *al-ṭibb al-nabawī* hanya dengan mengandalkan pada pemahaman teks semata. Penelitian yang terkait dengan *al-ṭibb al-nabawī* memang berat

²³Maḥmūd al-Nusaymī, *al-Ṭibb al-Nabawī wa al-ʿIlm al-Ḥadīth*, Vol. 3 (Beirūt: Muʾassasah al-Risālah, 1996), 94-96.

dan beresiko, sebab sedikit kesalahan memilih metode, akan berakibat fatal. Alih-alih mengungkap bukti-bukti ilmiah, yang terjadi justru berakibat pada penistaan terhadap agama. Secara substansial hadis-hadis Nabi yang memuat alternatif bidang kesehatan memang harus diuji sesuai dengan fakta-fakta ilmiah. Oleh karena itu, memperkenalkan metode baru dan mengkombinasikannya dengan kaidah-kaidah ilmu hadis serta teori kedokteran merupakan hal yang sangat sulit. Inilah tantangan kajian *al-ṭibb al-nabawī* saat ini. Umat Islam ditantang untuk membuktikan kebenaran keyakinan dan agamanya. Betapapun berat penelitian ini, pada akhirnya akan masuk ke dalam jenis pengetahuan dan mengubah institusionalisasi teks-teks agama yang akan meningkatkan visi kebenaran baru. Itulah sebabnya, mengapa sistem pengobatan Nabi kini menjadi perdebatan serius di tengah-tengah ilmu kedokteran kontemporer.

Perlu diakui, umat Islam hingga kini belum mampu menegaskan secara kontekstual dan meneguhkan tuntutan kualitas kajian *al-ṭibb al-nabawī* sebagai sebuah pengetahuan ilmiah yang baru. Mereka kini dihadapkan dengan pilihan spontan, yaitu *platform* proyek baru tentang kedokteran Nabi. Fokus penelitian ini tidak saja membutuhkan kedalaman materi, tetapi juga waktu yang sangat lama. Umat Islam tentu tidak menginginkan penelitian yang menghasilkan diskripsi dari susunan kalimat (naratif) dan hanya mengedepankan retorika-verbalistik (dakwah persuasif) untuk meyakinkan seseorang. Umat Islam saat ini membutuhkan media agar mampu membuat umat lain terkesan terhadap Islam. Jika tidak, orang lain akan menilai Islam sebagai agama yang mengandalkan logika sihir, ilmu tebakkan perdukunan (*nujūm*), dan hayalan (*ḥayālī*). Jika memang hadis-hadis itu bersumber dari Nabi yang terinspirasi dari wahyu atau sebagai penjelasan dari suatu wahyu, pasti akan terbukti kemukjizatannya. Para peneliti Muslim harus membiarkan hadis-hadis tersebut berbicara sesuai dengan fitur-fitur yang dimilikinya, bukan berbicara sesuai orientasi mereka sendiri. Tidak perlu ada rekayasa dan propaganda, karena pada akhirnya semua kebenaran akan datang melalui caranya masing-masing.

Aplikasi teori-teori yang belum mapan dan teruji kebenarannya dalam sebuah penelitian sudah barang tentu akan sangat mengganggu akurasi hasil penelitian itu sendiri. Selain mengabaikan fakta-fakta ilmiah, pengalaman pada kasus-kasus pribadi atau eksperimen “kebetulan”

tentang pengobatan Nabi tidak boleh dijadikan sebagai dasar legitimasi keabsahan teori-teori liar. Nampaknya masih terlalu sulit mencerna, bahwa apa yang bersumber dari Nabi, tentu tidak akan bertentangan dengan kebenaran ilmiah, begitu juga sebaliknya. Karena, kebenaran ilmiah tidak mungkin bertentangan dengan ujaran Nabi yang sahih. Kebenaran ilmiah merupakan wahyu yang sesungguhnya (meski tidak tertulis), begitu juga wahyu tidak akan menjadi kebenaran jika tidak disampaikan melalui logika dan fakta-fakta ilmiah.²⁴ Pendek kata, pasti terdapat sinkronisasi antara ujaran Nabi dengan fakta-fakta ilmiah, selama keduanya benar-benar autentik. Atas nama *ihyâ' al-sunnah*, antusiasme yang berlebihan umat Islam seringkali menerima hasil eksperimen *abal-abal*, karena didasarkan pada penelitian dengan metodologi yang lemah, asalkan hasilnya menguatkan sunah.

Alquran memerintahkan umatnya agar selalu memperhatikan segala sesuatu yang ada di langit dan bumi.²⁵ Ayat ini merekomendasikan agar manusia selalu mengerahkan segala kemampuan akalnya untuk mencapai kebenaran yang telah Allah berikan di dalam setiap ornamen alam ini. Oleh karena itu, penelitian dan analisa dengan kerangka berpikir sistematis yang terkontrol dalam satu panduan kebenaran (ilmiah dan agama) merupakan pembacaan atas alam dan segala macam bentuk isyaratnya sebagaimana yang disampaikan oleh ayat di atas. Fakta ilmiah bukan kritik terhadap hadis-hadis Nabi, begitu sebaliknya. Keduanya memberikan landasan bagi pengetahuan dan mengungkapkan satu sistem pemikiran total. Panduan itu dijalankan dengan satu fungsi yang merepresentasikan yang primer sekaligus yang sekunder. Dengan demikian, kita dapat mengatakan bahwa studi tentang sistem pengobatan Nabi secara esensial merupakan wilayah agama dan pengetahuan yang saling berkoherensi satu sama lain. Tetapi, bagaimana kita bisa membuktikan kepastian ini?

Dibutuhkan konsistensi metodologis, agar tidak terjadi kesalahan sebagaimana yang telah lakukan oleh para ahli astronomi sebelumnya. Contoh kesalahan metodologis dapat dilihat pada peristiwa beberapa tokoh astronomi seperti, Aristoteles, Ptolemeus, Copernicus, Tycho

²⁴Khaldûn Muḥammad Sâlim al-Aḥḍab, *Aṭḥar 'Ilm al-Ḥadīth fī Tashkīl al-'Aql al-Muslim* (Jeddah: Jâmi'ah al-Malik 'Abd al-'Aziz, 2006), 3.

²⁵al-Qur'ân, 10 (Yûnus): 101.

Brahe, Kepler, Galileo, dan Isaac Newton. Tycho Brahe mencoba menyanggah pendapat Aristoteles, ketika Tycho menemukan bintang baru dan komet. Sebelumnya, Aristoteles mengklaim bahwa di angkasa luar tidak terjadi perubahan dan tidak akan ada bintang baru. Ptolemeus berpendapat bahwa bumi dikelilingi matahari, planet, dan bintang-bintang. Copernicus berpendapat bahwa planet (termasuk bumi) mengelilingi matahari. Tycho Brahe tidak yakin dengan temuan Copernicus. Ia mencoba mengurai benang kusut temuan Copernicus dan berpendapat bahwa planet dan bintang mengelilingi matahari, sementara itu matahari sendiri mengelilingi bumi. Meskipun teori Copernicus benar, akan tetapi karena saat itu ia tidak mampu mempertahankan argumentasinya (bahwa bumi beserta planet mengelilingi matahari), maka teori Brahe selama tiga ratus tahun dinyatakan teori paling benar. Pada tahun 1840, Bessel, ahli astronomi Jerman, menemukan paralaks. Dengan paralaks ini Bessel berhasil membuktikan bahwa teori Copernicus benar. Sanggahan teori Brahe juga dikemukakan oleh Kepler yang mereview data-data yang ditinggalkan Brahe setelah kematiannya. Kepler menemukan bahwa orbit planet tidak sirkular melainkan berbentuk elips, dan Matahari berada di titik fokus elips itu. Itu artinya, bukan matahari dan bulan yang mengelilingi bumi, tetapi bumi dan bulan yang mengelilingi matahari.²⁶

Dialektika metodologis antar tokoh astronomi tersebut menggambarkan bagaimana sebuah ide, teori, dan gagasan dibangun. Inkonsistensi metodologis telah mengakibatkan temuan-temuan ilmiah menjadi sangat sulit dan rumit dipahami, karena semua menyajikan nilai probabilitas, tidak ada kepastian dan bersifat eksperimental belaka. Kita tidak bisa membayangkan apa yang terjadi ketika dialektika itu terjadi pada dunia kedokteran Nabi, karena semua penelitian tersebut terkait langsung dengan teks kenabian dan absolutisme agama. Imbasnya akan segera muncul pertanyaan, di manakah atau basis apakah pengetahuan yang disampaikan oleh Nabi? Bangunan rasionalitas yang tidak kokoh akan segera merobohkan dan menghilangkan keyakinan dalam waktu sekejap.

²⁶Michel H. Hart, *100 Orang Paling Berpengaruh di Dunia Sepanjang Sejarah*, terj. Ken Ndaru dan M. Nurul Islam (Jakarta: Mizan Publikasi, 2009), 397-398.

Pola pikir di atas, tidak berarti membawa kepada pemahaman bahwa kebenaran hadis-hadis *al-tibb al-nabawī* harus divalidasi melalui penelitian ilmiah. Namun, apa yang seharusnya dilakukan oleh seorang peneliti ketika ia menemukan hadis-hadis Nabi terkait kedokteran adalah memepertimbangkan aspek metologi ilmiah yang telah memiliki semua kriteria yang didasarkan pada nilai-nilai rasional, karena kedokteran adalah wilayah rasional. Mendasarkan kebenaran hadis hanya pada hasil penelitian ilmiah sama saja dengan membawa sesuatu yang absolut kepada sesuatu yang relatif. Metodologi penelitian merupakan proses pencarian kebenaran hadis, jika metodologinya salah, maka keseluruhan kebenaran yang dibawa oleh hadis juga akan runtuh. Sebaliknya, jika metodologi yang dipakai didasarkan kepada rumus-rumus scientific yang telah diuji akurasiya, maka tidak jalan lain bahwa kebenaran hadis pun harus diuji di depan rumus-rumus tersebut.

Hal itu tentu tidak berarti kita sedang meragukan kebenaran hadis Nabi, kemudian membenarkan begitu saja metode ilmiah. Melakukan uji kebenaran sebuah informasi atau berita (hadis) melalui metodologi yang telah betul-betul akurat adalah sebuah kelaziman, karena masalah penyakit dan kesehatan adalah masalah rasional. Metode ini justru membantu proses validasi atas klaim kesahihan suatu hadis yang telah diuji melalui kaidah-kaidah kesahihan dalam ilmu hadis. Hasil uji laboratorium atau uji kebenaran melalui metodologi ilmiah pun tidak lantas menjadi kebenaran mutlak, karena sesungguhnya yang demikian ini juga tetap mengandung nilai “relativitas” antara benar dan salah. Prinsipnya, tidak ada hasil uji yang didasarkan oleh penelitian ilmiah dalam rangka memahami dan mengungkap suatu hadis yang benar-benar mutlak.

Umat Islam tentu tidak ingin menjadikan hadis Nabi bernasib sama seperti “lelucon ilmiah” teori orbit Tycho Brahe atau teori evolusi manusia Darwin. Oleh karena itu, dibutuhkan kekuatan lain selain penggunaan metodologi yang akurat, yaitu kecerdasan menemukan simpul-simpul detail antara fakta-fakta ilmiah dengan ide-ide kenabian dalam hal kedokteran. Sejumlah prinsip dan postulat pun harus dikerahkan dalam rangka menemukan simpul-simpul tersebut. Prinsip kausalitas misalnya, menunjuk bahwa segala sesuatu yang ada mesti ada yang menciptakannya. Begitu pula prinsip determinisme yang berarti

bahwa ketika telah terkumpul syarat-syarat tertentu, maka akan menghasilkan fenomena yang sama. Tidak ada sesuatu apapun yang terjadi tanpa proses atau kebetulan. Ada banyak fakta yang harus diungkap dalam setiap yang kita yakini sebagai “kebetulan”.

Problem Metodologis *Hijāmah* sebagai *al-Ṭibb al-Nabawī*

Berobat menggunakan metode *hijāmah* (bekam) sangat dianjurkan di kalangan umat Islam. Kehadiran hadis-hadis yang bertemakan tentang *hijāmah* mengilhami lahirnya ide tentang sistem pengobatan Nabi. Hadis-hadis tersebut dapat ditemukan dalam banyak referensi karya induk di bidang hadis secara umum dan karya-karya khusus yang membahas tentang *al-ṭibb al-nabawī*. Bahkan, beberapa karya secara khusus ada yang membahas *hijāmah* dalam edisi tunggal dan komprehensif. Abû al-Fidâ’ Muḥammad ‘Izât Muḥammad ‘Ârif menuliskan karyanya yang diberi judul *Asrâr al-Ṭlāj bi al-Hijāmah wa Faṣḍ*, sedangkan Milfî bin Ḥasan al-Walîdî al-Shihrî menulis karya *al-Hijāmah: ‘Ilm wa Shifâ’*.²⁷

Hadis-hadis tentang *hijāmah* yang dijadikan sebagai referensi diambil dari karya induk al-Bukhârî melalui jalur Anas, Jâbir, dan Ibn ‘Abbâs. Hadis-hadis ini banyak dibahas tidak hanya oleh para ulama hadis, tetapi juga oleh para ulama dari segala bidang. Hadis-hadis ini diyakini membawa kabar tentang kenabian dan alternatif baru dalam bidang pengobatan. Sudut pandang ekstrem mungkin orang mengira sistem pengobatan *hijāmah* diyakini oleh para ulama klasik dan modern memiliki bobot akurasi pengobatan kenabian yang cukup tinggi. Struktur pemikiran ulama klasik dan modern dalam sudut pandang ini merupakan penggambaran yang langsung dan spontan mengenai sistem pengobatan Nabi. Mungkin tidak banyak yang berpikir bahwa sistem *hijāmah* sebelumnya telah ada sebelum Nabi Muḥammad diutus menjadi Nabi. Pengobatan ini dilakukan dengan cara-cara sederhana.

Sistem pengobatan ini merupakan sistem pengobatan biasa, sebelum Islam. Tidak ada yang istimewa, tidak memiliki identitas agama,

²⁷Abû al-Fidâ’ Muḥammad ‘Izât Muḥammad ‘Ârif, *Asrâr al-Ṭlāj bi al-Hijāmah wa Faṣḍ* (Kairo: Dâr al-Faḍîlah, 1424). Lihat juga Milfî b. Ḥasan al-Walîdî al-Shihrî, *al-Hijāmah: ‘Ilm wa Shifâ’* (Kairo: Dâr al-Muḥarramayn, 2006). Shahîd ‘Abd al-Ḥamid ‘Umar al-Amin, *al-Hijāmah Sunnah wa Dawâ’* (Jeddah: Dâr al-Ummah, 2009).

apalagi merepresentasikan keimanan atau didukung oleh hubungan identitas (iman) yang menempati situasi fundamental seperti yang dipublikasikan saat ini. Hubungan identitas dalam situasi fundamental yang dimaksud adalah kehadiran sistem pengobatan *hijāmah* yang bukan sekedar sistem pengobatan tradisional, tetapi merepresentasikan nilai-nilai keimanan yang membawa misi wahyu dan kenabian. Setelah dilegitimasi oleh Nabi, maka sistem pengobatan ini tidak diragukan lagi kebenaran dan manfaatnya bagi kesehatan manusia. Manfaat yang dikandung oleh sistem *hijāmah* bukan lagi pembebasan diri dari penyakit (manfaat kesehatan fisik) saja, tetapi juga manfaat mendapatkan nilai-nilai sunah yang dipraktikkan. Di sini, sistem ini berjalan sebagai terma kebenaran yang diinspirasi oleh wahyu, bukan didapatkan dari eksperimen akal. Hal inilah yang membuat para ulama berusaha menyuguhkan sisi logis (kewahyuan sistem *hijāmah*), agar dipercaya bahwa sistem ini benar-benar wahyu. Ibn al-Qayyim mengatakan bahwa *hijāmah* sangat berguna bagi penetralan toksin atau racun tubuh dari sisi luar badan.²⁸ Sementara itu, para ulama modern mulai membungkus obyektivitas mereka melalui integrasi nilai-nilai keimanan dengan fakta-fakta ilmiah. Hanya saja, usaha integrasi itu masih banyak yang gagal, karena beberapa bagian penelitiannya menjadi bias dalam nilai dan asumsi.

Usaha fenomenal pernah dilakukan oleh ‘Abd al-Qâdir Yaḥyâ. Ia menyampaikan bahwa sistem *hijāmah* merupakan fenomena lama dalam dunia pengobatan. Ia menampilkan pembacaan ulang tentang sistem pengobatan ini melalui metode baru dan pandangan baru. Karyanya ini dianggap sebagai ensiklopedi ilmiah dan referensi utama dalam dunia medis Islam kontemporer. Namun sayangnya, ia masih banyak catatan penting, karena penelitiannya dinilai memiliki konsepnya sendiri tentang kerangka ilmiah (tidak mengikuti kaidah-kaidah penelitian ilmiah pada umumnya), sehingga hasilnya kurang akurat. Bahaya perempuan yang akan melakukan *hijāmah* sebelum menstruasi merupakan contoh konkrit bagaimana ‘Abd al-Qâdir melakukan penelitian yang kurang akurat. Ia tidak menyajikan data dari fakta-fakta ilmiah apapun, kecuali justifikasi

²⁸Ibn Qayyim al-Jawziyah, *al-Ṭibb al-Nabawî* (Kairo: Dâr Iḥyâ’ al-Kutub al-‘Arabîyah, 1957), 41.

tentang bahaya *hijāmah* sebelum menstruasi secara ilmiah—tanpa merinci, bagaimana, mengapa—, semua ini disampaikan oleh Nabi. Satu-satunya data yang dipaparkan adalah sejumlah riwayat hadis-hadis Nabi tentang tema tersebut. Selain itu, juga tidak ada data pembandingan dari kajian dan penelitian yang telah dilakukan oleh para ahli fisiologi. Pendek kata, jika karya-karya bidang kedokteran Nabi dan hasil penelitian di dalamnya tidak benar-benar didukung dengan metode yang akurat, maka yang terjadi adalah proses labelisasi, bukan penelitian ilmiah.²⁹

Kondisi ini dapat dipahami, ketika semangat yang begitu besar dari sebagian besar ulama hadis yang ingin menyajikan alternatif atau gagasan tentang pengobatan yang bersumber dari Nabi, tetapi tidak diimbangi dengan kapasitas metodologi ilmiah. Kekurangan dari sisi metodologi ini seharusnya menjadi semangat baru bagi pecinta karya-karya ilmiah yang bersumber dari teks-teks wahyu, sebab temuan-temuan ilmiah tersebut tidak hanya diyakini sebagai sebuah temuan biasa, akan tetapi juga sebagai inspirasi kebenaran agama samawi yang tidak boleh mengandung keraguan di dalamnya, karena lahir dari wahyu absolut.

Penutup

Diskursus mengenai *al-tibb al-nabawī* membutuhkan sedikit energi untuk memahami klaim sekelompok orang yang sangat bersemangat mendakwahkan Islam, tetapi minim pengetahuan tentang hakekatnya. Setidaknya, dalam konteks imperialisme budaya Barat atas budaya-budaya dunia secara umum, kita dapat memahami semangat ini. Akan tetapi, semangat itu akan pudar manakala realitasnya tidak seperti yang diekspektasikan oleh mayoritas umat Islam saat ini. Hal ini tentu sangat bertentangan dengan semangat para sejarawan dan para pewaris ilmu pengetahuan yang pernah menulis sejarah kedokteran dunia Arab (Islam) dengan menawarkan perspektif yang sangat berbeda. Dalam perspektif ini, umat Islam tidak boleh terjebak pada fatalisme kenabian, yang berarti membenarkan keseluruhan hadis-hadis yang disandarkan kepada Nabi, sebaliknya, mereka juga tidak boleh menolak keseluruhan hadis-hadis tersebut sebagai *al-i'jāz al-'ilmī*. Justru, umat Islam harus meletakkan

²⁹Abd al-Qādir Yahyā al-Dīrānī, *al-Hijāmah: al-Dawā' al-'Ajīb* (Damascus: Nūr al-Bashīr, t.th).

hadis-hadis tersebut sesuai dengan porsinya secara fungsional dan posisinya dalam level ilmiah serta kualifikasinya dalam diskursus kenabian. Pada akhirnya, hasil dari eksperimen dan penelitian mengenai sistem pengobatan Nabi, layak dijadikan sebagai alternatif baru dalam dunia kedokteran saat ini.

Daftar Rujukan

- ‘Ārif, Abū al-Fidā’ Muḥammad ‘Izat Muḥammad. *Asrār al-Ilāj bi al-Hijāmah wa Faṣḍ*. Kairo: Dār al-Faḍīlah, 1424.
- ‘Alī, Jawād. *Al-Mufaṣṣal fī Târîkh al-‘Arab Qabl al-Islâm*, Vol. 8. Baghdad: Jâmi’ah Baghdâd, 1993.
- Âmilî (al), Ja’far Murtaḍâ. *Al-Âdâb al-Ṭibbîyah fī al-Islâm*. Teheran: al-Markaz al-Islâmî li al-Dirâsât, 1402.
- Aḥḍab (al), Khaldûn Muḥammad Sâlim. *Athar ‘Ilm al-Ḥadîth fī Tashkîl al-‘Aql al-Muslim*. Jeddah: Jâmi’ah al-Malik ‘Abd al-‘Azîz, 2006..
- ‘Aqqâd (al), ‘Abbâs Maḥmûd. *Athar al-‘Arab fī al-Ḥaḍarâh al-Anrubîyah*. Kairo: Maktabah al-Usrah, 1998.
- Alawî (al), Al-Sharîf al-Murtaḍâ ‘Alî b. al-Ḥusayn al-Mûsawî. *Amâlî al-Murtaḍâ Ghurar al-Fawâ'id wa Durar al-Qalâ'id*, Vol. 1. Beirut: ‘Îsâ al-Bâbî al-Ḥalibî, 1954.
- Amîn (al), Shahîd ‘Abd al-Ḥamîd ‘Umar. *Al-Hijāmah Sunnah wa Dawâ’*. Jeddah: Dâr al-Ummah, 2009.
- Amîn, Aḥmad. *Duḥâ al-Islâm*, Vol. 2. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrîyah, 1974.
- Anas, Mâlik b. *Muwatta’ Imâm Mâlik*, Vol. 5. Abu Dhabi: Mu’assasah Zaydân b. Sulṭân, 2004. 1323.
- Bergerud, Wendy. *Planning and Implementing a Research Study*. British Columbia: Ministry of Forests Research Branch, April 15, 2002.
- Bukhârî (al), Muḥammad b. Ismâ’îl. *al-Jâmi‘ al-Ṣaḥîḥ*, ed. Muṣṭafâ Ḍayb al-Baghâ, Vol. 9. Beirut: Dâr Ibn Kathîr al-Yamâmah, 1987.
- Dîrânî (al), ‘Abd al-Qâdir Yaḥyâ. *Al-Hijāmah: al-Dawâ’ al-‘Ajîb*. Damaskus: Nûr al-Bashîr, t.th.
- Ḥalîm (al), Abū al-‘Abbâs Taqy al-Dîn Aḥmad b. ‘Abd. *Dar’ Ta’âruf al-‘Aql wa al-Naql*, ed. Muḥammad Rashâd Sâlim, Vol. 1. Saudi: Idârah al-Thaqâfah Jâmi’ah Imâm Ibn Su’ûd al-Islâmîyah, 1991.

- Hart, Michel H. *100 Orang Paling Berpengaruh di Dunia Sepanjang Sejarah*, terj. Ken Ndaru dan M. Nurul Islam. Jakarta: Mizan Publikasi, 2009.
- Jawziyah (al), Ibn Qayyim. *Al-Ṭibb al-Nabawī*. Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957.
- Khaldûn, 'Abd al-Raḥmân b. Muḥammad b. *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Damaskus: Dâr Ya'rab, 2004.
- Khazrajî (al), Ibn Abi Uṣaybîa Mûaffaq al-Dîn Abû al-'Abbâs Aḥmad b. al-Qâsim b. Khalîfa. *'Uyûn ul-Anbâ' fî Ṭabaqât al-Aṭibbâ'*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1996.
- Mukarram, Abû al-Faḍl Jamâl al-Dîn Muḥammad b. *Lisân al-'Arab*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Ṣâdir, 1992.
- Naysâbûrî (al), Abû al-Husayn Muslim b. al-Ḥajjâj al-Qushayrî. *Ṣaḥîḥ Muslim*, Vol. 2, no. Hadis 2103. Riyâḍ: Dâr al-Ṭayyibah, 2006.
- Nusaymî (al), Maḥmûd. *Al-Ṭibb al-Nabawî wa al-'Ilm al-Ḥadîth*, Vol. 3. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah: 1996.
- Qaşṭalânî (al), Shihâb al-Dîn Aḥmad b. Muḥammad al-Khaṭîb. *Irshâd al-Sâri li Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 8. Mesir: al-Kubrâ al-Amîriyah, 1323.
- Sakhâwî (al), Shams al-Dîn Abî al-Khayr Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmân. *Faṭḥ al-Mughîth bi Sharḥ Alfîyah al-Ḥadîth*, Vol. 1. Riyad: Maktabah Dâr al-Minhâj, 1426.
- Sarjânî (al), Râghib. *Qisṣat al-'Ulûm al-Ṭibbîyah fî al-Ḥadârah al-Islâmîyah*. Kairo: Mu'assasah Iqra', 2009.
- Shihrî (al), Milfî b. Ḥasan al-Walîdî. *Al-Ḥijâmah: 'Ilm wa Shifâ'*. Kairo: Dâr al-Muḥarramayn, 2006.
- Stanton, Charles Michael. *Pendidikan Tinggi dalam Islam*, terj. Afandi dan Hasan Asari. Jakarta: Logos Publishing House, 1994.
- Tahânawî (al), Zafar Aḥmad al-'Uthmânî. *Qawâ'd fî 'Ulûm al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Qalam, 1972.
- Zaydân, Jurjî. *Târiḥ Adâb al-Lughah al-'Arabîyah*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Hilâl, t.th.
- Zubaylah, Aḥmad b. Muḥammad b. Yaḥyâ. *Al-Ṭibb al-Nabawî fî al-Kutub al-Sittah: Dirâsah wa Takhrîj*. Madinah: Markaz Abḥâth al-Ṭibb al-Nabawî, t.th.