

JAMPI MELAYU DALAM MANUSKRIP TIB MSS2515: ISU PENULISAN DAN INTERPRETASI BUDAYA BERAGAMA MASYARAKAT

MALAY SPELLS IN THE TIB MSS2515 MANUSCRIPTS: WRITING ISSUES AND INTERPRETATION OF THE COMMUNITY'S RELIGIOUS CULTURE

Amer Hudhaifah Hamzah^{1*}
Victor B. Pangayan²
Zaifuddin Md Rasip³

^{1,3} Fakulti Pengajian Islam, Universiti Malaysia Sabah, 88400, Kota Kinabalu, Sabah, MALAYSIA

²Akademi Seni dan Teknologi Kreatif, Universiti Malaysia Sabah, 88400, Kota Kinabalu, Sabah,
Malaysia

amerukun@ums.edu.my *

Dihantar/Received: 03 Aug 2023 | Penambahbaikan/Revised: 12 Oct 2024

Diterima/Accepted: 02 Nov 2024 | Terbit/Published: 20 Dec 2024

DOI: <https://doi.org/10.51200/ga.vi.5742>

ABSTRAK

Kajian ini meneliti asal-usul dan perkembangan jampi dalam masyarakat Melayu berfokuskan konotasi budaya serta hubungannya dengan konsep doa serta amalan perubatan tradisional. Masalah kajian berpusat pada pengenalan jampi yang dipercayai bermula pada abad ke-17 dan memperlihatkan variasi daripada konsep doa serta mantera. Kajian ini mengambil contoh 15 jampi tradisional untuk dianalisis dengan pendekatan grafologi bagi menilai aspek penulisan manuskrip serta interpretasi budaya beragama untuk memahami pengaruh metafizik dan kepercayaan ghaib. Dapatan kajian menunjukkan; terdapat tiga jenis jampi yang diamalkan: (1) jampi bebas, (2) ruqyah, dan (3) jampi sinkretik. Jampi bebas, walaupun tidak menggunakan bahasa Arab atau sumber Islamik secara langsung, memperlihatkan beberapa atribut yang dikaitkan dengan Islam seperti basmalah dan penutupan dengan kalimah syahadah. Dari segi kuantiti, jampi bebas paling dominan, diikuti oleh ruqyah, kemudian jampi sinkretik. Analisis grafologi mencadangkan bahawa penulis manuskrip bukan individu berpendidikan tinggi atau terlatih dalam penulisan formal, yang mencerminkan kekangan pendidikan pada zaman tersebut menyebabkan penerusan amalan jampi yang berkonotasi Hinduisme. Selain itu, kajian ini juga menemui pengaruh dogma kesufian melalui tarekat, dengan keyakinan kepada wali dan entiti ghaib yang mempengaruhi pandangan pengamal perubatan Melayu. Walaupun terdapat unsur Islam yang jelas, unsur Hindu-Buddha turut ditemui, menggambarkan kemungkinan warisan jampi pra-Islam.

Kata kunci: Mistik Melayu, perubatan tradisional, wafak, azimat, sejarah agama

ABSTRACT

This study examines the origins and development of spells in Malay society focusing on cultural connotations and their relationship with the concept of prayer and traditional medical practices. The study problem is centered on the identification of spells believed to have originated in the 17th century and show variations from the concept of prayer and incantation. This study took a sample of 15 traditional spells to be analyzed with a graphological approach to assess aspects of manuscript writing and interpretation of religious culture to understand the influence of metaphysics and supernatural beliefs. The study findings show; there are three types of spells practiced: (1) free spells, (2) ruqyah, and (3) syncretic spells. Free spells, although not using Arabic or Islamic sources directly, show several attributes associated with Islam such as basmalah and closing with the shahadah. In terms of quantity, free spells are the most dominant, followed by ruqyah, then syncretic spells. Graphological analysis suggests that the manuscript writer was not a highly educated individual or trained in formal writing, which reflects the educational constraints of that era, causing the continuation of spell practices that connote Hinduism. In addition, this study also found the influence of Sufi dogma through the tarekat, with belief in saints and supernatural entities influencing the views of Malay medical practitioners. Although there are clear Islamic elements, Hindu-Buddhist elements are also found, indicating a possible pre-Islamic heritage of spells.

Keywords: Malay mysticism, traditional medicine, wafak, amulets, religious history

PENDAHULUAN

Ilmu perubatan tradisional mengandungi aspek ramuan, simbol, perkakas dan prosedur yang unik jika dibandingkan dengan bidang perubatan moden. Jampi merupakan unsur penting di bawah aspek simbol yang turut menyenaraikan unsur wafak dan azimat. Kerana kepentingan aspek simbol inilah, maka pengkaji-pengkaji dahulu seperti W.W. Skeat (1900) dan J.D. Gimlette (1929) tidak melupakan unsur ini apabila menerbitkan kajian perubatan tradisional. Teks berkenaan jampi dalam manuskrip kebanyakannya menunjukkan lafaz, tujuan dan cara mengamalkan jampi tersebut tanpa maklumat yang cukup untuk kita memahami konteks sosial, sejarah dan budaya, sedangkan konteks sosial, sejarah dan budaya ini sangat penting untuk membina perspektif agama terhadap amalan leluhur. Lebih penting lagi, untuk kita memahami bagaimana minda kolektif Melayu hari ini berkembang daripada pengetahuan berteraskan naluri dan pengalaman, kemudian menjadi pengajian dogmatik sebelum melahirkan ilmu rasional. (Mohd Taib Osman, 1972: 219)



Rajah 1: Salah satu manuskrip Melayu yang merupakan dokumen sosial mengandungi perbincangan tentang jampi-jampi perubatan. Manuskrip Melayu berkod MSS2515 ini tersimpan di Perpustakaan Negara Malaysia (PNM), Kuala Lumpur.

Jampi perubatan yang terdapat dalam manuskrip Melayu kurang mendapat perhatian pengkaji yang mampu mengaitkannya dengan aspek keyakinan dan falsafah masyarakat, menyebabkan sesetengah kajian lepas dilihat tampil dalam bentuk pengulangan fakta-fakta yang difahami, dengan diabaikan fakta yang tidak difahami, lalu disusun di bawah satu tema untuk menjadi sebuah tulisan. Kekurangan kajian tentang jampi menyebabkan unsur simbolik ini semakin ketinggalan hari demi hari dalam perbincangan akademik. Fenomena ini mengakibatkan apabila stigma negatif dibuat kepada leluhur masyarakat Melayu atas apa yang mereka amalkan di masa yang lalu, kita hanya akan cenderung bertindak agresif dan menjadi sangat sensitif walaupun masalah berkenaan perlu dijawab secara bijak, bukannya dengan tindakan melulu.

Atas kesedaran ini, maka pengkaji mengambil keputusan untuk menganalisis jampi Melayu bagi memahami lebih lanjut sarwa pandang penulis-penulis manuskrip tib serta tahap pengetahuan mereka dalam agama Islam. Walaupun belum dapat dilaksanakan kaedah triangulasi bagi meningkatkan kesahan dapatan, tetapi melalui pengetahuan budaya dan sejarah keagamaan, sudah dapat dibuat satu kesimpulan umum untuk menjadi dasar kepada pandangan tentatif mengenai ini. Lantaran itu, ia dapat berperanan sebagai kajian rintis yang akan menjadi asas kepada penyelidikan akan datang. Disebabkan jampi dari segi asal usulnya lebih bersifat fundamental berbanding wafak dan azimat, maka ia lebih dahulu mendapat tumpuan pengkaji.

Dalam membincangkan jampi perubatan Melayu, pengkaji memilih manuskrip berkod MSS2515, koleksi Perpustakaan Negara Malaysia (PNM), sebagai sumber maklumat disebabkan penekanan yang jelas diberikan oleh pengarang manuskrip kepada unsur simbolik ini. Tidak kurang 30 halaman manuskrip digunakan untuk mengumpul jampi-jampi Melayu di bawah tajuk: “Ilmu Serapah Jin dan Syaitan”. (MSS2515, hlm. 17) Akhir sekali, pengkaji telah memilih secara rawak 15 bentuk jampi serapah dari pelbagai jenis untuk dianalisis dan dibahaskan dalam artikel ini.

ANTARA MANTERA, JAMPI DAN DOA

Untuk memahami perbezaan mantera, jampi dan doa, perlu difahami terlebih dahulu asal usul setiap perkataan. Perkataan “Mantera” berasal daripada bahasa Sanskrit: मन्त्र (dibaca man.tra) yang secara literalnya bermaksud ‘alat pemusatan fikiran’. Ia merujuk kepada ucapan-ucapan kudus berkuasa ajaib yang diamalkan oleh penganut Hindu sebagai jalan ketuhanan untuk mencapai kesaktian. Sehubungan itu, mantra dianggap suci, tidak boleh diubah atau diajarkan kepada individu yang tidak layak. (Haron Daud, 2004: xiii) Dengan tersebarnya agama Hindu di Asia Tenggara suatu masa dahulu, maka perkataan “mantra” diguna pakai oleh kebanyakan masyarakat Asia Tenggara, khususnya masyarakat Bali, Jawa dan Minangkabau seiring dengan penyebaran budaya itu di sana.

Walaupun bangsa Melayu sudah mempunyai perkataan Melayu: “jampi” (adaptasi daripada perkataan Sanskrit: जप “ja.pa”) yang digunakan hampir sinonim dengan perkataan “mantra”, namun perkataan “mantra” tetap diserap masuk ke dalam bahasa Melayu menjadikan sebutannya berbunyi “mantera”.

Antara perkataan “jampi” dan “doa” (دعاء), diyakini “doa” mempunyai susur galur penggunaan yang lebih lama dalam bahasa Melayu. Malay Concordance Project (MCP) menetapkan awal penggunaan perkataan “doa” pada tahun 1370-an melalui penulisan *Hikayat Bayan Budiman*, sementara perkataan “jampi” hanya muncul pada 1620-an menerusi *Cerita Kutai*. Rujukan terhadap *Dictionarium Malaico-Latinum* (1631: 16) juga menemukan perkataan “Doa” sementara tidak ditemukan perkataan “Djampi” [Sic.], memperlihatkan kestabilan penggunaan perkataan Arab (doa) tersebut berbanding “jampi” di Alam Melayu pada abad ke 17 masihi.

Dengan mengetahui asal usul perkataan “mantera” Sanskrit, “doa” Arab dan “jampi” Melayu, dapat difahami konotasi setiap perkataan yang berorientasikan agama serta budaya. “Mantera” membawa ciri-ciri Hiduisme pekat sebagaimana pekatnya ciri-ciri Islamik pada perkataan “doa”. “Jampi” pula perkataan alternatif bagi “mentera” lebih bernuansa kebudayaan Melayu meskipun ada yang berusaha membezakan makna antara kedua-dua perkataan. (Geertz, 1977: 146; Haron Daud, 2004: xix) Lantaran itu, bagi menanggapi keunikan setiap istilah, tidak dapat tidak kita seharuskan kembali kepada konsep asalnya untuk menjustifikasikan kesesuaian penggunaan istilah “jampi” dalam konteks kajian ini.

PERBEZAAN MANTERA DAN DOA

Pengkaji berpendapat, disebabkan kontras antara konsep mantra dan doa, maka bangsa Melayu, di saat ingin mengadaptasi makna “mantra”, telah menggunakan atau mencipta perkataan “jampi” (daripada perkataan “japa” जप Sanskrit) untuk tujuan tersebut. Senario ini lazim dilihat apabila perkataan seperti “tuhan” dicipta untuk mengadaptasi makna “dewa”, “keramat” dicipta (daripada perkataan “karamah” Arab) untuk mengadaptasi makna “sakti”, “puji” dimodifikasi daripada perkataan “puja” पूजा Sanskrit yang bermaksud *worship* untuk membezakan setiap daripada konsep-konsep tersebut. Maka hasil daripada proses adaptasi ini secara teorinya dapat disimpulkan, “jampi” membawa makna “mantra” yang bernuansa Melayu, lebih pudar unsur Hinduisme menyebabkan ia dapat menyesuaikan diri dengan bentuk baharu yang lebih Islamik. Hal ini akan diterangkan selanjutnya sewaktu kita membincangkan jenis-jenis jampi, namun apa yang penting sekarang ini untuk membezakan konsep “mantra” dan “doa”.

Seperti yang telah dinyatakan di atas, “mantra” bermaksud:

1. Ungkapan suci, ibarat wahyu yang tidak boleh diubah
2. Mempunyai kuasa ajaib
3. Diamalkan untuk mencapai kesaktian
4. Tidak boleh diajar atau diamalkan oleh individu yang belum layak kerana penyalahgunaannya dipercayai akan mengakibatkan kesan buruk

Keempat-empat atribut di atas bertentangan dengan konsep doa dalam Islam kerana doa meskipun merupakan ibadah, namun ia bukan wahyu, walaupun diambil daripada al-Qur’an. Lantaran itu, ia tidak ditegah untuk disesuaikan dengan konteks orang yang berdoa dan keperluan semasanya. (Lihat fatwa islamweb.net no. 208927, <https://shorturl.at/cXB86>) Hal ini kerana hikmah doa bukan terletak pada lafaz atau gaya mengangkat tangan itu, tetapi kebergantungan kepada hati orang yang berdoa yang berharap perkenan Allah SWT. Justeru, Rasulullah SAW bersabda: ادْعُوا اللَّهَ وَأَنْتُمْ مُوقِنُونَ واعلموا أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ دُعَاءَ مَنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَهُ yang bermaksud: “Berdoalah kepada Allah dalam keadaan kamu yakin ia akan dimakbulkan. Ketahuilah sesungguhnya Allah tidak menerima doa dari hati yang lalai dan leka”. (al-Albani, 1988: 108)

Begitu juga, doa tidak diamalkan untuk mencapai kesaktian (mendapat karamah atau hal-hal yang menarik adat) kerana menurut pegangan Islam, kesaktian (karamah) akan diberikan kepada orang soleh pada waktu hajat tanpa perlu diminta. ('Umar al-Ashqar, 1989: 155) Dari segi amalan, sesiapa saja boleh mengamalkan apa-apa doa yang dimahukan tanpa sekatan selagi mana dia mengamalkannya dengan cara yang betul dan menjaga adat. Oleh sebab ciri-ciri distingtif inilah, maka konsep doa dianggap kontras dengan mantra. Untuk tujuan ini juga bagi pengkaji, bangsa Melayu telah telah mengadaptasi konsep mantra agar lebih cair ciri-ciri Hinduisme dan mudah mendekati konsep doa yang Islamik.

SEJARAH RINGKAS JAMPI DALAM AMALAN PERUBATAN MELAYU

Jampi sudah lama diamalkan oleh orang Melayu, walaupun tidak jelas adakah ia datang bersama dengan ajaran Hindu-Buddha atau lebih awal dari itu semenjak mereka berinteraksi dengan alam berdasarkan kepercayaan animisme. Apakah perkataan yang digunakan mereka untuk memanggil perbuatan tersebut pada waktu itu, juga tidak diketahui. Hanya mengambil kira asal usul jampi yang primitif sebagai suatu cara manusia berhubungan dengan kuasa ghaib yang misteri dan dipercayai lebih berkuasa menurut fitrah mereka, maka sukar untuk ditolak masyarakat animisme sebelum era Hindu-Buddha tidak mempunyai jampi tersendiri.

Kemudian, pengaruh Brahmin dan kepercayaan sakti sampai ke alam Melayu pada abad ke 5 masihi menyebabkan amalan mantra segera diterima pakai oleh bomoh-bomoh Melayu. Bomoh dianggap golongan istimewa yang mempunyai kedudukan tinggi dalam kalangan masyarakat disebabkan kebolehan mereka untuk menyelesaikan pelbagai masalah membabitkan gangguan makhluk halus, kesihatan fizikal atau spiritual mahupun isu-isu kecil seperti mencari barang hilang, menentukan hari permulaan membina rumah dan membuat air tawar untuk anak nakal. (Salmah Omar & Rafidah Mohamed, 2015: 524; Shuhairimi Abdullah, 2006: 184) Seni yang subjektif pada zaman itu adalah satu-satunya ilmu, jadi semua manusia, termasuk pembesar negeripun, bergantung kepada pandangan Bomoh sebelum mengambil apa-apa keputusan. Dengan sendiri, bomoh mendapat tempat terhormat dalam kalangan rakyat juga istana.

Selepas kedatangan Islam dari semenanjung tanah Arab dan benua kecil India pada abad ke-13 masihi, budaya ini tidak terhapus sepenuhnya. Jampi antara perkara yang sukar dihapuskan kerana dalam Islam, terdapat konsep ruqyah digunakan yang hampir menyamai konsep jampi. Rasulullah SAW bersabda *لا رقية إلا من عين أو حمة* yang bermaksud: "Tidak digunakan ruqyah melainkan untuk masalah 'ayn (sihir) atau deman (sakit)". (Abu Dawud, 1997, jil. 4: 138) Lebih menyukarkan lagi, doa-doa ma'thur dan ruqyah nabawiyyah yang sampai ke alam Melayu pada ketika itu terhad dan kuantitinya tidak memenuhi tanggapan para pengamal. Berdasarkan manuskrip, dapat dilihat usaha untuk mengguna doa-doa ma'thur seperti *باسمك ربي وضعت جنبي* (MSS1292, hlm. 10) dan *اللهم اغفر لي ذنوبي وأذهب عني غيظ قلبي* (MSS1292, hlm. 15), tetapi sudah tentu tidak banyak doa yang sampai kepada mereka pada zaman tersebut. Tambahan lagi, mantra yang sudah digunakan sejak turun-temurun sangat diyakini keberkesanannya, maka dari sini timbul keperluan untuk mengasimilasikan mantra dengan prinsip-prinsip agama yang baharu mereka anuti yang akhirnya melahirkan jampi Melayu dengan atribut Islamik.

Sehubungan di atas, dapat dilihat percampuran yang agak meluas antara atribut jampi yang berunsur Hindu-Buddha dengan asosiasi prinsip Islamik. Ada yang memperlihatkan asimilasi dari segi kandungan dengan memasukkan figura-figura Islam seperti Luqman al-Hakim (2515/1/2), Nabi Khidir

(2515/1/3) dan para wali awtad (2515/1/4 & 2515/2/10), dan ada juga yang menampilkan bentuk asimilasi lafaz seperti jampi yang ditandai dengan kod 2515/3/13. Termasuk asimilasi lafaz apabila terjadi fenomena jampi dimulai dengan ucapan *basmalah* atau *salam*. Ia selalunya dimulai dengan *basmalah* apabila teks jampi bersifat impersonal (tidak ditujukan kepada seseorang secara jelas), atau dengan *salam* apabila teks bersifat personal (menunjukkan komunikasi langsung).

Jadual 1: Beberapa contoh jampi yang dimulai dengan *basmalah* dan *salam*

Teks jampi yang bersifat impersonal	Teks jampi yang bersifat personal
<i>Bi ismi Allah al-Rahman al-Rahim</i> , seri alam beramu alam, seri endam beramu endam. Seri endam beramu sakti. (2515/1/7)	<i>Al-salam ‘laykum</i> ya nabi Allah Khidir, aku hendaq minta’ air. (2515/1/3)
<i>Bi ism Allah al-Rahman al-Rahim</i> , inna tawar maha tawar, tawar Allah tawar Muhammad, tawar baginda Rasulullah. (2515/1/8)	<i>Al-salam ‘alaykum</i> ya ‘Abd al-‘Ali tolonglah aku, <i>al-salam ‘alaykum</i> ya ‘Abd al-‘Hayy tolonglah aku. (2515/1/5)

Sebilangan jampi memperlihatkan pengaruh Islamisasi yang sangat ketara apabila kerap menyebut: “*berkat kata la ilaha illa Allah, Muhammad Rasul Allah*” sebagai suatu bentuk tabarruk (ambil berkat) kepada lafaz suci yang mengesakan Allah SWT dan mengakui kenabian Muhammad SAW. Segala sifat-sifat yang telah dinyatakan ini menunjukkan kesan besar ajaran Islam yang mencetuskan bentuk baharu bagi jampi Melayu, walaupun saki-baki Hinduisme itu masih tersisa pada teks-teks jampi tersebut. Secara tidak langsung, dapat difahami salah faham Gimlette (1929: 18-19) yang mendakwa secara pukul rata (*sweepingly stated*) semua bomoh Melayu mengamalkan kepercayaan pagan (animisme) dengan jampi. Lebih silap lagi pandangan beliau yang menghukum para ulama, mengatakan ulama membenarkan ajaran tersebut kerana prinsip “tiada percanggahan antara hukum syarak dengan hukum adat” sedangkan jelas berbeza antara jampi memuja dengan jampi berubat.

Apa yang diterima para ulama sebenarnya adalah bentuk asimilasi yang sedang kita bincangkan ini dalam keadaan pengetahuan Islam belum berkembang dengan baik. Pengkaji kurang pasti kebenaran contoh yang diberikan Gimlette (1929: 18) berkenaan penerimaan ulama kepada persembahan *Main tteri*. Tetapi yang pasti, bukan semua amalan perubatan mengandungi unsur pemujaan makhluk halus seperti *Main tteri* atau *Keman yat* atau mana-mana upacara tolak bala yang lain. Lebih-lebih lagi jika dilihat pada apa yang ditulis dalam teks manuskrip, tidak terdapat penerangan jelas mengenai upacara-upacara tertentu untuk menggunakan jampi tersebut. Apa yang ada ialah, jampi ini sesetengahnya digunakan seperti doa atau ruqyah yang hanya memerlukan tingkah laku biasa seperti bertafakkur, memegang dan meniup pada tempat tertentu pada badan pesakit.

JAMPI MELAYU: ANALISIS TEKS

Pengkaji mengklasifikasikan 15 teks jampi yang telah dipilih secara rawak kepada 3 kategori. **Pertama:** Jampi bebas yang akan disebut secara ringkas sebagai “jampi” memandangkan tiada pinjaman lafaz doa atau ayat suci al-Qur’an dan hadis padanya. **Kedua:** Ruqyah oleh sebab dipinjam daripada ayat suci al-Qur’an atau hadis. **Ketiga:** Jampi sinkretik bagi yang mencampurkan kedua-dua unsur kategori pertama dan kedua. Dari segi kuantiti, jampi (jenis yang pertama) mempunyai bilangan terbanyak sementara ruqyah (jenis yang kedua) hanya ditemui beberapa. Ini menunjukkan penggunaan ruqyah tidak

sebanyak dan setanding penggunaan jampi dalam perubatan-perubatan Melayu tradisional. Adapun jampi sinkretik, ia boleh dianggap paling sedikit setakat ini kerana hanya diwakili 1 jampi daripada 15 jampi yang dikumpul. Data jampi yang ditransliterasi dari manuskrip MSS2515 tidak akan dilampirkan dalam artikel ini bagi mengelakkan penggunaan jumlah halaman yang banyak.

Penulisan jampi

Analisis tulisan tangan yang disebut grafologi merupakan aspek kecil, tetapi bermakna bagi kajian artikel ini. Ia termasuk di bawah perbincangan linguistik yang bertujuan meneliti tahap kemahiran literasi penulis, kemampuan ingatan, pengetahuan bahasa dan kebolehan memindahkan maklumat secara visual yang baik. Walau bagaimanapun, hanya beberapa kesalahan dan kesukaran pembacaan manuskrip sahaja yang akan ditekankan memandangkan kajian grafologi bukanlah objektif besar kajian.

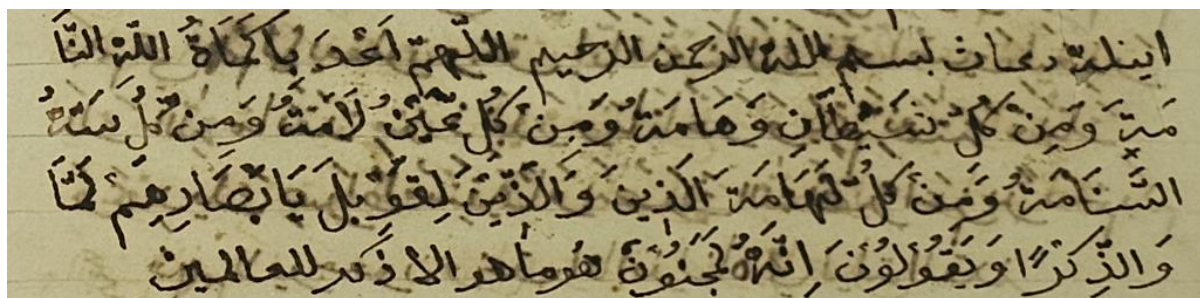
Berdasarkan analisis yang melibatkan ejaan, tahap kejelasan huruf dan ketepatan penyalinan, dapat dianggarkan penulis bukanlah seorang yang berpendidikan tinggi. Jauh sekali untuk beliau terdedah kepada pengetahuan-pengetahuan agama yang autentik berdasarkan sumber yang berautoriti. Beliau dilihat tidak begitu mahir dalam menghasilkan kualiti penulisan formal dan kurang terlatih dalam menyalin kerana tidak melalui proses penerimaan ilmu secara rasmi. Oleh sebab itu dapat dilihat sistem ejaannya yang kurang konsisten. Malah tulisan beliau juga sukar (bahkan kadang-kadang tidak dapat) dibaca, terlibat dengan kesalahan vital dalam penyalinan atau penulisan sumber agama, sama ada petikan al-Quran mahupun hadis.

Dari segi ejaan, penulis manuskrip menulis kata-kata pinjaman Arab dengan salah sebagai contoh *حاج*, *مستجاب*, *ملائكة* dan *مخلوق* dengan menggugurkan kepanjangan vokal (alif dan waw) menjadikan perkataan tersebut *حج* (hlm. 41), *مستجب* (hlm. 33, 37, 39), *ملئكت* (hlm. 34) *مخلق* (hlm. 34). Dalam kes yang lain pula, beliau kadang-kadang menulis perkataan seperti *جن* dengan menambah huruf ya pula (menjadi *جين*) seperti pada halaman 19, 37 dan lain-lain. Kesalahan seperti ini adalah konsisten melainkan pada perkataan “makhluk” kerana penulis manuskrip turut menulisnya dengan waw dalam halaman yang sama. Beberapa perkataan telah diubah hurufnya seperti “ini” ditulis menyerupai tulisan Arab “*إِنَّ*” (hlm. 37) termasuklah terhadap ayat-ayat suci al-Qur’an yang sepatutnya dieja *صوابا* menjadi *سوابا* (hlm. 33) atau *صَمَّ* menjadi *ثَمَّ* (hlm. 35). Bukan sekadar itu, malah ada juga penambahan huruf pada penulisan suci apabila ejaan sebenarnya adalah *لا يضر مع اسمه* menjadi *لا يضره مع اسمه*. Kesalahan seperti ini akan mengubah maksud ayat mengakibatkan maknanya menjadi kucar-kacir. Kesalahan-kesalahan seperti ini sangat berisiko sekiranya tidak diteliti dengan baik sebelum sesebuah manuskrip tib disunting dan diterbitkan untuk bacaan awam.

Perlu dijelaskan di sini, isu idiosinkrasi pada penulis manuskrip seperti ini juga mengakibatkan kesukaran kepada al-Marhum Harun Mat Piah menyunting manuskrip MSS2515. Beliau malah terpaksa menggugurkan sebahagian teks kerana faktor kesalahannya yang sangat serius. (Rujuk jampi 2515/2/13 yang menyebabkan Harun (2019: 112) terpaksa menulis “doanya sama seperti di sebelah” walaupun hakikatnya kebanyakan teks adalah berbeza, hanya sedikit yang berulang) Isu kebolehbacaan teks jampi MSS2515 memang agak ketara mungkin bukan sahaja disebabkan isu keunikan sistem tulisan, bahkan kerana beberapa perkataan yang ganjil seperti s-r-h-b-t yang muncul dalam 2 manuskrip berasingan; MSS2515 (hlm. 34), MSS1078 (hlm. 59-60) dan f-r-q p-ng-k-r-u-i (MSS2515: 37). Selain itu, tulisan yang tidak jelas yang mengakibatkan perkataan “ubunnya” disalah baca oleh Harun sebagai “ubatnya”, “tiadalah ada, adanya kita” disalah baca sebagai “tiadalah ada dan kita” turut menyumbang kepada kekeliruan ini. Kesemua masalah yang dinyatakan tadi jika menunjukkan sesuatu, maka ia dipercayai

menunjukkan tahap pendidikan penulis manuskrip yang rendah dan ia dijalani secara tidak rasmi, selain kurang latihan literasi serta penguasaan bahasa, khususnya bahasa Arab.

Sekiranya benar inilah tahap pendidikan di kampung-kampung Melayu pada zaman penulis, maka tidak hairanlah budaya jampi bebas yang menyimpan unsur Hinduisme lebih sering diamalkan berbanding ruqyah-ruqyah yang bersumberkan hadis dan al-Qur'an.



Rajah 2: Jampi yang menyalin doa-doa dari hadis, namun terdapat kesalahan yang serius (tahrif), besar kemungkinan kerana penulis menulis dari apa yang dihafal secara tidak formal. Teks asal hadis: *أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ، مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَةٍ* (al-Bukhari, 2002, hlm. 832) dan beberapa petikan ayat al-Qur'an yang diambil secara bercampur-baur.

JAMPI MELAYU: INTERPRETASI BUDAYA BERAGAMA

Analisis tulisan jampi menyingkap pengetahuan tentatif kita terhadap tahap pendidikan dan pendedahan kepada sumber agama bertulis yang asli. Meneliti isi kandungan jampi pula membawa kita kepada suatu dimensi yang lain dari aspek keagamaan masyarakat Melayu yang kadang-kadang kurang dikaitkan dengan bidang perubatan tradisional. Dimensi yang dimaksudkan ialah dogma kesufian (tarekat) yang berusaha memahami dunia metafizik dan berinteraksi dengan alam ghaib yang tersebar luas di alam Melayu sebelum abad ke 20 masehi. Maka perbincangan ini akan dibuat berpandukan isi-isi penting seperti berikut:

1. Keyakinan kepada wali dan rijal al-ghayb

Pengajian Islam melalui tarekat-tarekat sufi seperti Qadiriyyah dan Naqshabandiyyah di alam Melayu dianggarkan bermula pada abad ke 12M hingga 20M. Tempoh kira-kira 8 abad ini dianggap cukup panjang untuk membolehkan kebanyakan aspek kesufian berjaya di tanam dalam minda masyarakat hingga menjadi suatu bentuk kepercayaan yang sistemik dan mendalam, termasuklah keyakinan kepada kesaktian Nabi Khidir yang mendapat hidup abadi, kewujudan rijal al-ghayb dan al-Awtad yang bertugas menjaga keseimbangan dunia. Demi tujuan yang besar itu, maka golongan wali ini dipercayai mendapat keistimewaan daripada Allah SWT berbentuk karamah yang tidak diperolehi oleh mana-mana insan yang lain.

Al-Hujwayri (2007: 244) menerangkan tentang rijal al-ghayb dan al-Awtad sebagai individu-individu mulia yang dipilih Allah SWT untuk menjadi khalifah di atas kekuasaan-Nya disebabkan mereka menjauhkan diri daripada hawa nafsu demi melunaskan kehendak (iradah) Allah. Justeru, segala kebaikan kepada bumi dalam bentuk hujan, tumbuh-tumbuhan serta kemenangan dipercayai datang daripada keikhlasan, kemurnian hati dan aspirasi mereka. Ibn 'Arabi (1999, Jil. 3: 6-13) menyifatkan wali sebagai golongan yang mulia seperti para nabi (بمنزلة الأنبياء) di zaman sekarang, melainkan mereka

itu tidak diberi syariat seperti para nabi. Mereka berpangkat dan mempunyai bilangan yang tetap. Al-Awtad bilangan mereka 4 orang, sebanyak bilangan arah mata angin; utara (depan), selatan (belakang), timur (kanan) dan barat (kiri). Al-Abdal bilangan mereka 7 orang, sebanyak bilangan kawasan iklim yang 7. Al-Nuqaba' bilangan mereka 12 orang, sebanyak bilangan buruj 12. Nama-nama gelar mereka diambil dari nama-nama Allah yang baik (أَسْمَاءُ اللَّهِ الْحَسَنَى) seperti: °Abd al-Hayy, °Abd al-°Alim, °Abd al-Wadud, °Abd al-Qadir, °Abd al-Shakur, °Abd al-Sami° dan °Abd al-Basir. Oleh sebab itu, mereka digelar al-°Abadilah, iaitu insan kamil yang memanifestasi hakikat nama-nama Ilahi tersebut dengan diketuai oleh Nabi Muhammad SAW sebagai °Abd Allah. (Rafiq al-°Ajam, 1999: 606) Sebilangan nama-nama ini; iaitu °Abd al-°Ali, °Abd al-Hayy, °Abd al-Qadir dan °Abd al-Murid, memang disebut dalam jampi 2515/1/4.

Asas keyakinan ini berpunca daripada sumber al-Qur'an dan sunnah. Allah SWT berfirman dalam surah Yunus, ayat 62: (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) Maksudnya: “Adapun sesungguhnya wali-wali Allah itu tiadalah bagi mereka kerisauan mahupun kesedihan”. Abu Hurayrah RA meriwayatkan bahawa Baginda Nabi SAW menyebut sebuah hadis *qudsi*: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب. Ertinya: “Barang siapa memusuhi waliku, sesungguhnya akan aku isytiharkan perang ke atas mereka”. (al-Bukhari, 2002, hlm. 1617) Golongan wali ini diketuai oleh para nabi sendiri. Justeru bukan satu kebetulan diletakkan Nabi Khidir sebagai Qutb (ketua awtad) dan °Isa, Ilyas serta Idris sebagai imam dan awtad. (Ibn °Arabi, 1999, jil. 3: 10)

Dua isu yang menjadi pertikaian paling panjang mengenai mereka ini ialah soal mereka mengetahui perkara ghaib dan mendapat kehidupan abadi. Keempat-empat nabi yang disebutkan di atas; Khidir, Ilyas, °Isa dan Idris, dipercayai masih hidup hingga sekarang dengan badan mereka berubah seiring dengan keistimewaan immortaliti tersebut menjadi unsur yang lebih halus, ringan dan jernih sehingga tidak memerlukan proses perkumuhan. (Ibn °Arabi, 1999, jil. 3: 10) Khidir khususnya digambarkan dalam surah al-Kahfi (ayat 60-82) sebagai individu yang mengetahui perkara ghaib (mengetahui apa yang akan terjadi pada masa hadapan). Dengan cara itu, baginda dikaitkan dengan ilmu Ladunni (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) diambil daripada perkataan al-Qur'an yang bermaksud ilmu yang diajarkan terus oleh Allah SWT kepada manusia tanpa pengantara.

Terdapat pertikaian mengenai hukum meminta pertolongan (istighathah) wali-wali dan rijal al-ghayb ini di saat menghadapi musibah. Telah diriwayatkan daripada Rasulullah SAW sepotong hadis yang berbunyi: إذا أضل أحدكم شيناً أو أراد أحدكم عوناً وهو بأرض ليس بها أنيس، فليقل يا عباد الله أغِيثُونِي، يا عباد الله أغِيثُونِي، فإن الله عباداً لا نراهم. (al-Tabrani, t.th., jil. 17: 117-118) Adapun ulama yang melarang istighathah kepada wali-wali dan rijal al-ghayb seperti al-Albani dan Salih Al al-Shaykh, mereka berhujah dengan sebuah hadis marfu' riwayat al-Bazzar (2003: jil. 11: 181) bahawa yang dimaksudkan istighathah dalam hadis tersebut adalah kepada para malaikat: إن الله ملائكة في الأرض سوى الحفظة ... فإذا أصاب أحدكم عرجة بأرض فلاة فليناد: أغِيثُوا عِبَادَ اللَّهِ. Hadis ini bagi mereka menjadi faktor penerang bahawa “عباد الله” dalam hadis al-Tabrani bukanlah rijal al-ghayb atau para wali, tetapi para malaikat.

Walau bagaimanapun, sebilangan ulama seperti Imam Ahmad tidak mempersoalkan hal ini, bahkan mengamalkannya. (°Abd Allah ibn Ahmad, 2008: 215) Al-Tabari (t.th., jil. 17: 118) menambah lagi: وقد جَرَّبَ ذَلِكَ (Perkara ini telah terbukti melalui tajribah). Ini menjadi faktor penguat bagi mereka yang mempercayai rijal al-ghayb dan para wali, bahawa meminta pertolongan mereka (istighathah) tidak ditegah untuk diamalkan.

2. Keyakinan kepada syaitan, hantu dan jin sebagai penyebab mudarat

Ajaran tarekat sangat mementingkan aspek metafizik, termasuklah dalam isu kesihatan tubuh badan manusia. Sehubungan itu, pengamal ajaran tarekat membuka suatu ufuk baharu dalam bidang perubatan tradisional yang dikenali sebagai al-Tibb al-Ruhani (Perubatan Rohani) yang sebahagiannya dibincangkan dalam bidang tasawwuf. Al-Tibb al-Ruhani bertujuan merawat jiwa, hati daripada penyakit-penyakit yang disebabkan hawa nafsu dan juga syaitan. Perkara ini diambil daripada kenyataan al-Qur'an, surah al-Baqarah ayat 10 yang berbunyi: *فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ*, bermaksud: “Di dalam hati mereka terdapat penyakit”.

Sering terjadi, penyakit-penyakit rohani dikaitkan dengan sihir. Kepercayaan bangsa Melayu kepada sihir sebagai punca penyakit dan musibah sangat kuat kerana sopan santun dan budi bicara Melayu tidak membenarkan emosi diekspresikan secara berhadapan. Malah, sikap berterus terang bagi orang Melayu mungkin dianggap “kurang ajar” menyebabkan “tindak balas di belakang” menjadi satu alternatif untuk seseorang melepaskan perasaan marah dan tidak puas hati. Hal ini menyebabkan sihir hitam mendapat permintaan dan bomoh-bomoh tidak dapat meninggalkan amalan sihir walaupun kuat mengamalkan agama Islam.

Biasanya, sihir tidak digunakan untuk membunuh, ia hanya dibuat untuk mengganggu atau menyebabkan kecederaan demi melunaskan perasaan negatif yang tidak dapat disuarakan secara berdepan. (Gimlette, 1929: 1) Oleh sebab itu, orang Melayu hidup dalam kewaspadaan. Mereka tidak makan atau minum sebarang di rumah orang lain bagi mengelakkan terkena “buatan orang”. MSS2515 (hlm. 41 & 42) memberi contoh bagaimana cara mengelak terkena racun sekiranya makan atau minum di tempat orang. Terdapat beberapa jampi diamalkan untuk mengelak terkena “buatan orang” seperti jampi 2515/2/14. Menurut penulis manuskrip, kalau terdapat racun dalam makanan yang disajikan, bekas itu akan retak dan pecah, menandakan sihir tersebut berjaya ditangkis.

Ibn Khaldun (2010: 536) menerangkan perbezaan kebolehan seorang nabi dengan penyihir yang ertinya seperti berikut: *“Jiwa para nabi mempunyai keistimewaan yang mempersiapkan mereka untuk melepaskan kerohanian manusiawi mereka dan beralih kepada kerohanian malaikat, hingga seketika mereka melepaskan itu, mereka menjadi seperti malaikat. Inilah maksud wahyu. Proses itu dalam keadaan tersebut memberi mereka pengetahuan ketuhanan, dapat berkomunikasi dengan malaikat yang menyampaikan daripada Allah dan mampu melakukan apa yang membawa kesan terhadap alam semesta. Jiwa penyihir pula mempunyai kemampuan mempengaruhi alam semesta dan menarik kerohanian planet untuk memanipulasinya serta memberi kesan melalui kekuatan jiwa atau kekuatan syaitan. Adapun pengaruh nabi adalah bantuan dari ilahi dan sifat ketuhanan yang istimewa, tetapi jiwa para dukun berkemampuan mengetahui perkara-perkara ghaib melalui kekuatan syaitan. Setiap daripada mereka mempunyai sifat unik tersendiri yang tidak terdapat pada golongan lain”*.

Berdasarkan petikan di atas, dapat difahami bagaimana syaitan, jin dan semua jenis roh-roh jahat dianggap dalang bagi penyihir untuk melaksanakan kejahatan mereka. Berdasarkan beberapa hadis Rasulullah SAW, turut dinyatakan peranan syaitan dalam mengenakan kemudaratan kepada Baginda Nabi SAW. ‘Abd al-Rahman ibn Khanbasha menceritakan bahawa pernah terjadi suatu ketika *إن الشياطين تحدر تلك الليلة على رسول الله من الأودية والشعاب، وفيهم شيطان بيده شعلة من نار يريد أن يحرق بها وجه رسول الله*. Maksudnya: *“Sekumpulan syaitan telah turun pada suatu malam ke atas Rasulullah dari lembah-lembah dan lereng bukit. Dalam kalangan mereka ada yang membawa api di tangannya untuk membakar wajah Rasulullah”*. (al-Albani, 1995, jil. 2: 490) Begitu juga dalam sebuah hadis yang lain, Khalid ibn al-Walid diriwayatkan telah mengadu kepada Rasulullah SAW dengan berkata: *يا رسول الله،*

إن كائدا من الجن يكيدني، قال: أعود بكلمات الله التامات. Maksudnya: “Wahai Rasulullah, sesungguhnya seekor jin telah cuba mengenakan muslihatnya ke atasku. Rasulullah lalu menjawab: Bacalah: Aku berlingung kepada kalimat-kalimat Allah yang maha sempurna”. (al-Dhahabi, 1985, jil. 1: 368)

Bukan saja untuk menggambarkan situasi yang melibatkan sihir, bahkan Rasulullah SAW kadang-kadang menggunakan perkataan “jin” (yang dari segi bahasanya bermaksud perkara yang tersembunyi) dan “syaitan” untuk merujuk mikroorganisma yang memudaratkan seperti bakteria, virus dan kuman. Hal ini kerana masyarakat Arab pada zaman itu masih belum mengenali unsur-unsur patogen berbahaya dalam kehidupan, maka tidak mungkin sama sekali Rasulullah SAW menggunakan perkataan yang tidak difahami oleh kaum Baginda untuk menjelaskan tentang etika kebersihan dan kesihatan. (Rujuk sebagai contoh hadis: *الظفر ما بين اللحم والظفر* yang diriwayatkan oleh Ibn Asakir (al-Manawi, 1972, jil. 3: 451), atau: *يا أبا هريرة، أقلم أظفارك، فإن الشيطان يقعد* yang warid dalam kitab *Ihya’ Ulum al-Din* (al-Ghazali, 1982, jil. 1: 141))

Hantu pula dianggap suatu entiti yang sama dengan jin dan syaitan, tetapi dalam bentuk yang dapat dilihat oleh manusia. Meskipun jenis hantu serta nama-namanya pelbagai dan sangat terikat dengan budaya setempat, tetapi bukan bangsa Melayu sahaja mengenali hantu. Bangsa Arab yang membawa ajaran Islam ke Asia Tenggara juga mengenali beberapa jenis hantu seperti Umm al-Sibyan, al-Ghul, al-Si^lat dan al-Hamah. Umm al-Sibyan dapat dikesan sebagai salah satu jenis hantu yang turut diyakini pengarang manuskrip tib apabila MSS2515 (hlm. 17) mencatatkan: “Nama ibu sekalian syaitan dan jin iaitu Umm al-Sibyan. Kata-kata ulama bahawa Umm al-Sibyan itu penyakit segala kanak-kanak”. Lebih menarik, bukan hanya hantu daripada budaya Arab yang diyakini, malah juga Ba^{al} Zabul yang tercatat dalam *Injil Matthew* (10:25 dan 12:24), bermaksud *the ruler of the demons*, iaitu nama lain bagi Iblis menurut kepercayaan bangsa Israel. (Lihat juga *Injil Mark* 3:22 dan *Luke* 11:15)

Berdasarkan pandangan Ibn Khaldun yang mencerminkan pengangan umat Islam era tersebut dengan dialasi oleh bukti-bukti hadis yang telah dinyatakan juga keyakinan yang kuat terhadap hantu, dapat difahami bagaimana pandangan mengenai entiti ghaib ini sangat mendasar dalam perubatan Melayu tradisional. Unsur ghaib yang jahat berupa jin, syaitan dan hantu tidak dapat dihadapi melainkan dengan unsur ghaib yang baik seperti malaikat, wali dan rijal al-ghayb. Atas dasar ini, penggunaan ramuan (yakni campuran tumbuhan dan lain-lain unsur yang dipercayai mampu menyembuhkan) sahaja tidak memadai. Perlu ada asosiasi bacaan (jampi dan ruqyah) untuk menawar penyakit dari sisi metafiziknya.

Jadi, jampi tidak semestinya merupakan unsur utama dalam perubatan tradisional Melayu. Ia digunakan bersama ramuan ubat atau setidak-tidaknya air kosong sebagai medium kerana dipercayai boleh menjadikan proses penyembuhan lebih cepat. Bagi jampi yang digunakan terus kepada pesakit, kaedah hembus atau tiup digunakan untuk menyampaikan berkat jampi tersebut ke tubuh pesakit. Di sini, “hembus” bermaksud mengeluarkan angin melalui mulut, bukannya hidung. Gimlette (1929: 16) menyebut kaedah hembus dengan dialek Kelantan: “siup”. Berapa kali dihembus itu bergantung kepada keperluan, kerana MSS2515 (hlm. 42) menulis: “Kita bacakan kepada air pinang, suruh bubuh pada yang sakit itu sampai mati lukanya itu. Jikalau tiada baik dengan air pinang itu, maka hendaklah kita tiup tiga kali atau lima kali atau tujuh kali atau sembilan kali *in shaa Allah ta^{al}a afiat*”. Bererti, semakin banyak dihembus, semakin berkesan.

Pun begitu, menggunakan medium air sebenarnya lebih popular, mungkin kerana air mudah didapati. Air juga mempunyai fizikal dan sifat kimia yang berkapasiti tinggi dalam penyerapan, maka ia menjadi pilihan yang amat baik untuk menyerap gelombang suara daripada jampi yang dibaca.

Kemudian air yang disebut sebagai “air tawar” tersebut akan diguna untuk minum atau mandi. Kaedah menggunakan medium untuk menyampaikan berkat jampi ini sendiri telah ditunjukkan oleh Baginda Rasulullah SAW melalui hadis Abu Dawud. (1997, jil. 4: 138) Cuma apa yang menarik perhatian pengkaji ialah jampi berkod 2515/2/13 yang mempunyai kesalahan penyalinan serius, ia digunakan bukan hanya dibaca, tetapi juga untuk ditulis. Setelah itu tulisan tersebut dilarutkan dalam air dan diguna untuk minum dan mandi seperti kebiasaannya dibuat kepada wafak. (MSS2515, hlm. 35)

Jadual 1: Klasifikasi jampi berdasarkan medium yang digunakan

Ramuan ubat atau air	Air	Hembus	Tidak dinyatakan	Tanpa medium
2515/1/4	2515/1/6	2515/1/8	2515/2/12	2515/2/14
2515/1/5	2515/1/7	2515/1/9		
2515/2/11	2515/2/10	2515/2/13		
	2515/3/15			

Penerangan: Dari kesemua 15 jampi yang dianalisis ini, 3 daripada nya diberi nama sebagai Ism Penuju (2515/2/11), Doa Awtadin (2515/2/10) dan Doa Yang Maha Besar (2515/2/12)

3. Implementasi senario falsafah keagamaan Melayu dalam memahami jampi

a) Melalui penjelasan di atas, dapat difahami faktor jampi Melayu mempunyai ramai figura-figura Islam sebagai entiti ghaib yang baik seperti “malaikat empat puluh empat” (2515/3/15), “Luqman al-Hakim” (2515/1/2), “Nabi Khidir” (2515/1/3) dan “al-awtad al-arba‘ah” (2515/1/4 & 2515/2/10). Lawan mereka ialah entiti ghaib yang jahat berupa “jin hitam” (2515/1/5) dan apa yang ditulis sebagai “f-r-q p-ng-k-r-u-i” (2515/1/7) juga “s-r-h-b-t” (2515/3/15) namun belum dapat ditafsirkan. Selain watak-watak yang disebutkan ini, masih terdapat “anak Raja Senu” (2515/1/6) dan “Panji” yang disifatkan sebagai “maha buta” (2515/1/1) yang tidak dikenal pasti makna atau identitinya. Bagi seorang pengamal perubatan tradisional, pertembungan antara entiti baik dan jahat ini ibarat peperangan. Sesuatu pihak mesti mengalahkan pihak yang lain untuk menguasai kesihatan pesakit. (Lihat jampi 2515/2/10 yang membaca ayat *كَمْ مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ* yang jelas berkonotasi peperangan)

Oleh sebab pengamal perubatan tradisional mengakui kelemahan dirinya sebagai manusia untuk menghadapi entiti ghaib yang jahat, maka mereka meminta pertolongan para wali, nabi dan malaikat untuk membantu. Mengenai hal ini, penulis MSS2515 (hlm. 33) menulis: “kerana umpama kita minta’ tolong kepada sekalian awliya Allah ta‘ala itu kerana mereka sekalian penghulu ilmu”. Yang dimaksudkan dengan “ilmu” di sini ialah ilmu ghaib yang dipercayai dimiliki oleh para nabi, wali dan malaikat seperti yang dinyatakan di atas. Hal ini juga menjelaskan kenapa ungkapan seperti:

1. “bukannya dengan kataku, dengan kata Allah” (2515/1/6),
2. “tawar Allah tawar Muhammad, tawar baginda Rasulullah. Tawar setitik dari dalam syurga jannatu Allah. Sifat Allah yang memadamkan bisanya” (2515/1/7, 8),
3. “bukannya aku ampunya tawar, Allah yang ampunya tawar” (2515/1/8) dan
4. “bukan aku memindahkan engkau. Pindahkan dengan firman Allah, Tuhan Rabb al-‘Alamin”. (2515/3/15)

Seboleh mungkin mereka tidak menisbahkan kekuatan menyembuh itu kepada diri mereka sendiri, tetapi menisbahkan kepada Allah, berkat firman Allah atau rohani Nabi Muhammad SAW.

Luqman al-Hakim adalah watak penting dalam al-Qur'an sebagai simbol kebijaksanaan. Diturunkan sebuah surah yang menggunakan nama beliau sebagai judul bagi surah tersebut menyebabkan watak ini sangat menonjol untuk tidak disedari. Lebih-lebih lagi, beliau mendapat gelaran "al-Hakim" itu daripada kenyataan al-Qur'an: (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ) Ertinya: (Demi sesungguhnya, telah kami berikan kepada Luqman kebijaksanaan) Justeru, nama beliau telah digunakan dalam jampi 2515/1/2 sebagai simbol kebijaksanaan dalam memilih akar kayu yang betul dan tepat untuk dijadikan ubat. Dalam konteks ini, Luqman dianggap sebagai salah seorang wali, "عبد صالح من غير نبوة", seperti yang disebutkan Ibn Kathir (1997, jil. 6: 333) dalam tafsir beliau.

Nabi Khidir pula disebut dalam jampi 2515/1/3 untuk mengambil air bagi mengasah ubat. Kedua-dua amalan (mengambil air dan mengambil akar kayu) ini sangat penting kerana dianggap proses persediaan sebelum upacara membuat ubat dan merawat pesakit. Jika terbuat kesalahan pada peringkat ini, maka upacara membuat ubat dan merawat juga akan menjadi salah. Oleh sebab itulah barang kali, para pengamal perubatan terdahulu sangat berhati-hati hingga terpaksa mengharap diberikan kebijaksanaan dan kesaktian mereka berdua untuk melaksanakan tugas penting tersebut.

Tetapi W.W. Skeat merekodkan konsep yang sedikit berlainan mengenai hal ini. Sekiranya di atas, nama Nabi Khidir dan Luqman al-Hakim disebut sebagai suatu simbol untuk mendapat sifat mulia seperti mereka saat melaksanakan pekerjaan penting. Tetapi sebuah jampi yang Skeat catat di dalam bukunya *Malay Magic* (1900: 411) menunjukkan satu kepercayaan bahawa rohani nama-nama tersebut benar-benar dipertanggungjawabkan menjaga unsur alam seperti bumi, pohon kayu dan air.

"Peace be with you, Prophet 'Tap, in whose charge is the earth,
Suawam, in whose charge are the heavens,
Prophet Noah, in whose charge are the Trees,
Prophet Elias, Planter of Trees,
And Prophet Khailir (Khizr), in whose charge is the water,
I crave permission to see the remedies for *So-and-so*."

Rajah 3: Teks jampi yang diterjemahkan oleh Skeat dalam buku beliau menyebut beberapa nama nabi.

Mungkin disebabkan Skeat (1900) dan Gimlette (1929) lebih memfokuskan amalan Ilmu Hitam dalam budaya Melayu; bukan Ilmu Putih seperti yang sedang dibincangkan sekarang, maka mereka cenderung untuk menemukan konsep-konsep yang lebih ekstrem dan bersifat terencil jika dibandingkan dengan apa yang didapati daripada manuskrip-manuskrip perubatan.

b) Aspek keyakinan sangat penting dalam memastikan keberkesanan perubatan tradisional ini. Dengan kata lainnya, sekiranya si pesakit menekadkan keyakinan akan kesan kaedah rawatan melalui jampi, maka manfaatnya akan segera dilihat. Tetapi jika tidak, segala usaha akan menjadi sia-sia. Sehubungan itu, Gimlette (1929: 16) berkata: The cure depends, in fact, on the patient himself, on his faith in the talismans and amulets that he happens to be wearing for good luck; on his conservative belief in old traditions and on his dependence on the will of the bomor who tries to cure him by suggestion. Gimlette menyebut tentang wafak (طلسم) dan azimat, tetapi jampi oral juga termasuk dalam kes ini.

Beberapa keyakinan yang boleh dibincangkan di sini antara lainnya ialah berkat *basmalah* yang selalu menjadi kata pembuka jampi (2515/1/6, 7, 8, 9, 2/11, 12, 13, 14, 3/15) dan lafaz syahadah *la ilah illa Allah, Muhammad Rasul Allah* yang selalu ditutup dengannya jampi (2515/1/6, 7, 8).

Basmalah (yakni bi ism Allah al-Rahman al-Rahim) merupakan lafaz pembukaan umum yang selalu digunakan oleh umat Islam dalam segenap amalan. Lafaz ini mula diajarkan oleh al-Qur'an seawal penurunan wahyu kepada Rasulullah SAW: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) “Bacalah dengan nama Tuhanmu yang telah menciptakan”, [al-‘Alaq: 1] sebelum diperincikan caranya dengan lafaz yang kita kenal melalui penurunan surah al-Fatihah dan al-Naml. Telah diriwayatkan daripada Baginda bahawa semua perkara besar dan bermakna yang ingin dibuat perlu dimulakan dengan basmalah agar ia tidak hilang keberkatan (أقطع). (al-Manawi, 1972, jil. 5: 13; al-Buni, 2006: 41) Kebanyakan kitab-kitab yang ditulis oleh ulama Melayu akan dimulakan dengan membaca hadis masyhur ini termasuklah *Tashil Nayl al-Amani* yang ditulis Ahmad al-Fatani. (Amer Hudhaifah Hamzah, 2022: 72)

Bagi menerangkan khasiat lafaz mulia ini, al-Buni (2006: 41-42) berkata: Ia mengandungi salah satu unsur *Ism Allah al-A‘zam*. Beliau memaksudkan *Ism al-Jalalah* yang merupakan nama khas bagi Allah, iaitu الله. Setiap peringkat daripada huruf-huruf nama ini sekiranya dibuang satu persatu tetap merujuk kepada Allah yang maha kuasa: هو – له – لله – الله. Sehubungan itu saat ia diturunkan, Arash bergegar, langit timur ditutupi awan dari seluruh dunia, angin berhenti meniup, ombak bergolok dan seluruh binatang berhenti bergerak untuk mendengar daripada Allah SWT. Mengenai khasiat basmalah dari segi perubatan, al-Buni (2006: 41) menambah: Lafaz ini menjadi punca para syaitan direjam dan Allah SWT bersumpah: لا يسمى اسمي على مريض إلا شفي، ولا على شيء إلا بورك فيه. maksudnya: “Tidak dibaca namaku ke atas orang sakit melainkan ia akan diberi kesembuhan, tidak juga ke atas sesuatu melainkan ia akan diberkati”. Mungkin disebabkan kebesaran hakikat ini, bangsa Melayu sentiasa membaca basmalah termasuk dalam kebanyakan jampi mereka. Walaupun sesuatu jampi itu masih kuat pengaruh Hinduisme seperti jampi 2515/1/9 sekalipun, mereka tetap memulakannya dengan lafaz ini.

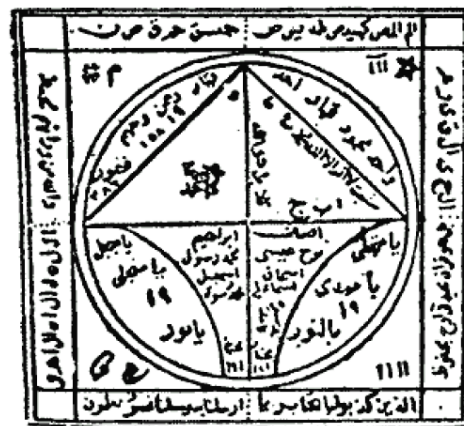
Adapun sebutan lafaz syahadah *la ilah illa Allah, Muhammad Rasul Allah*, ia tidaklah begitu banyak sebanyak budaya memulakan jampi dengan basmalah. Jampi-jampi yang ditutup dengan “berkat kata la ilah illa Allah, Muhammad Rasul Allah” kesemuanya datang dari kategori pertama: Jampi Bebas. Hal ini mungkin dapat ditafsirkan kerana jampi bebas tidak mengandungi petikan-petikan Islamik, juga tidak beristighathah dengan figura-figura Islam, maka penting untuk menggunakan lafaz syahadah sebagai tambahan atribut Islamik. Tambahan lagi ungkapan ini merupakan unsur paling ketara dalam *Ism Allah al-A‘zam* menurut hadis-hadis utama yang menyatakan tentangnya.

Jadual 2: Hadis-hadis utama yang menyebut tentang *Ism Allah al-A‘zam*

No.	Hadis	Riwayat
1.	عن بريدة قال: سمع النبي رجلا يدعو وهو يقول: اللهم إني أسألك بأني أشهد أنك أنت الله، لا إله إلا أنت، الأحد، الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد. قال: فقال: والذي نفسي بيده، لقد سأل الله باسمه الأعظم، الذي إذا دعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى.	أبو داود، الترمذي، النسائي
2.	عن أنس بن مالك قال: دخل النبي المسجد ورجل قد صلى وهو يدعو ويقول في دعائه: اللهم لا إله إلا الله، أنت المنان، بديع السماوات والأرض، ذا الجلال والإكرام. فقال النبي: أتدرون بم دعا الله؟ دعا الله باسمه الأعظم، الذي إذا دعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى.	أبو داود، الترمذي، النسائي، ابن ماجه
3.	عن أسماء بنت يزيد، أن النبي قال: اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين: (وَاللَّهُمَّ إِلَهَ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ)، وفاتحة آل عمران: (الم، اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ)	أبو داود، الترمذي، ابن ماجه، أحمد
4.	عن سعد بن مالك قال: سمعت رسول الله يقول: هل أدلكم على اسم الله الأعظم، الذي إذا دعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى؟ الدعوة التي دعا بها يونس حيث نادى في الظلمات الثلاث: لا إله إلا أنت سبحانك،	الحاكم

	إني كنت من الظالمين. فقال رجل: يا رسول الله، هل كانت ليونس خاصة أم للمؤمنين عامة؟ فقال: ألا تسمع قول الله عز وجل: (وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ)	
--	---	--

Al-Buni (2006: 346-348) menerangkan kelebihan *Ism Allah al-A^zam* dengan mengaitkannya dengan *huruf muqatta'ah* yang disebut dalam beberapa jampi seperti kaf ha ya 'ayn sad, ha mim 'ayn sin qaf, ya sin. (Rujuk 2515/2/12, 13, 3/15) Menurut beliau, apa yang diperkenalkan sebagai *Da'irat al-Ihatah* itu adalah gambaran sebenar *Ism Allah al-A^zam*, lingkaran ilmu, kunci pengetahuan ghaib dan rahsia segala kewujudan kerana ia mencakupi semua maklumat-maklumat ghaib yang rencam disebut "أنواع العلويات المفزعة". Ia mengandungi sekalian berita-berita lalu, sekarang dan masa akan datang seperti nama-nama raja, seluruh kerajaan, peperangan dan segala kejadian alam melalui operasi pemecahan makna-makna huruf. Menurut beliau lagi, *Da'irat al-Ihatah* ini didapati di Aleppo, Syria dari pertemuannya dengan seorang wali badal yang mengatakan ia diperolehi hasil dari pertapaannya yang panjang. Dikatakan, *Da'irat al-Ihatah* inilah yang dilihat oleh Rasulullah SAW di Lawh Mahfuz dan Jibril telah mendedahkan rahsia-rahsianya kepada Baginda dalam bentuk yang digambarkan.



Rajah 3: *Da'irat al-Ihatah* yang digambarkan oleh al-Buni dalam kitab beliau *Shams al-Ma'arif al-Kubra* (2006: 348). Dapat dilihat pada *huruf muqatta'ah* yang dibaca dalam jampi terletak di jalur petak bahagian atas

Kesan tinggalan Hinduisme pada jampi Melayu

Apa yang dinyatakan di atas mengenai meminta tolong kepada rohani para wali dan nabi serta lambang-lambang yang berkuasa membuka hijab ghaib boleh dikategorikan sebagai ilmu sihir putih yang dibincangkan di bawah subtopik *Eastern Esotericism*. Ia berbeza pada suatu dasarnya antara pengetahuan teori dan amalan praktikal yang berlandaskan kepercayaan-kepercayaan yang warid dalam al-Qur'an dan hadis. Hal ini menyebabkan meminta tolong di padang pasir dalam keadaan tersesat itu dibolehkan seperti yang telah diamalkan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal seperti yang telah disebutkan sebelum ini, namun meyakini pertolongan yang datang itu daripada para wali dan rijal al-ghayb itu berisiko menjerumuskan seseorang kepada ilmu sihir putih.

Meskipun ilmu sihir putih berbeza dengan ilmu sihir hitam yang bertujuan melakukan kejahatan atau mengenakan kemudaratan kepada orang lain, tetapi cukup jelas bahawa mempengaruhi alam

semesta (التأثير في عالم العناصر) dan menghadap kepada selain Allah (الوجهة إلى غير الله) sama ada kepada kerohanian planet atau kewujudan ghaib yang lain merupakan amalan yang menyanggahi syarak dan berpotensi mengakibatkan kemudaratan. (Ibn Khaldun, 2004, jil. 2: 273) Selain menyebabkan syirik, mengakibatkan kemudaratan ini juga antara faktor mengapa Islam mengharamkan sihir umumnya, sama ada putih ataupun hitam.

Belum dapat dipastikan sejauh mana orang Melayu telah terlibat dengan ilmu sihir putih dari ajaran al-Buni. Terdapat andaian bahawa Kitab *Pati Rahsia*, *Taj al-Muluk* dan sesetengah kitab Murrabat menceduk maklumat daripada ajaran beliau, tetapi hal ini masih memerlukan kajian lanjutan, kerana terdapat perbezaan dari segi teknikal antara ilmu sihir putih al-Buni dengan sisa-sisa tinggalan Hinduisme dalam perbomohan Melayu. Ia mungkin boleh dianggap, secara simplistik, sebagai sebahagian ajaran Batiniyyah yang tersebar ke seluruh dunia daripada amalan sihir purba Mesopotamia, tetapi perkembangannya yang melibatkan ciri-ciri Islamisasi yang dilakukan oleh sebilangan penulis Islam awal seperti Ibn Wahshiyyah, Jabir ibn Hayyan dan Maslamah ibn Ahmad al-Majriti perlu disorot supaya jelas konsep yang pengkaji namakan Pseudo Islam. Dengan cara ini, maka kita akan menjadi lebih faham jalur-jalur sempadan antara penggunaan yang benar dan penggunaan yang salah terhadap sumber agama supaya masyarakat mendapati panduan jika berhadapan dengan kes-kes seperti ini di masa akan datang.

Seperti yang telah dijelaskan, meskipun Islamisasi berjalan dengan cepat sejak abad ke-13 masihi termasuk kepada jampi-jampi Melayu, tetapi masih ada saki-baki Hinduisme yang tinggal atas pelbagai faktor. Jika diambil kira prinsip mantra Hindu yang tidak boleh diubah, boleh dianggap semakin banyak atribut Hinduisme dalam sesebuah jampi, semakin tua usia jampi tersebut. Berdasarkan 15 teks jampi yang dianalisis, dapat diduga jampi yang paling tua ada 3; iaitu jampi 2515/1/1, 5 dan 9. Adakah jampi 2515/1/1 lebih tua dari jampi 2515/1/5 dan 9? Sukar untuk dinyatakan secara pasti kerana mengambil kira makna “Panji” yang belum benar-benar difahami, tetapi berdasarkan dapatan tentatif, dapat dinyatakan 2515/1/1 adalah jampi yang paling tua, kemudian 2515/1/9, kemudian 2515/1/5.

Dalam jampi 2515/1/9 ada disebut perkataan “lanbu” dengan diletakkan baris pada perkataan. Dalam konteks di alam Melayu, meletakkan baris pada manuskrip merupakan ciri-ciri sesuatu bahasa itu baru mengadaptasi tulisan Jawi seperti yang dapat dilihat pada manuskrip Ida’an dan Bugis. (Teori ini terkecuali bagi kes skrip pada prasasti yang lebih sukar diukir) Lantaran itu, boleh dikatakan senario perkataan ini dibariskan menandakan ia bukan berasal daripada bahasa Melayu.



Rajah 4: Petikan daripada jampi 2515/1/9 yang menulis “lanbu” dengan baris pada perkataan

Gimlette semasa menerangkan jampi-jampi yang beliau rekodkan, terdapat satu jampi yang mempunyai bentuk yang serupa berbunyi:

“Ya Lambu tu! Lambu yu! Lambu nuk! Lambu tu! Ya Lambu”

Menurut beliau, jampi ini merujuk kepada Dewa Krishna dan ia hanya digunakan bagi mengubati patukan ular atau sengatan kala jengking. (Gimlette, 1929: 52) Hal ini bertepatan dengan kenyataan MSS2515 yang mengatakan tentang jampi “Lanbu” (2515/1/9): “Doa tawar segala bisa seperti ular atau kala dan lipan atau disengat ikan...”. Walau bagaimanapun, tidak diketahui erti perkataan “tu”, “yu”, “nuk”, “ju” dan “pu”. Apakah “ya” yang terdapat dalam kedua-dua rekod ini bermaksud seruan juga belum dapat dipastikan.

Menyerupai akan hal ini, perkataan “Oh” yang digunakan beberapa kali dalam jampi 2515/1/8. Perkataan “Oh” bukan sekadar bunyi tanpa makna, tetapi merupakan korupsi perkataan “om” atau “aum”, berasal daripada perkataan “omkara”. Menurut Haron Daud, (2004: xiii) perkataan ini lazim ditemui dalam mantra-mantra Hindu merujuk kepada prawana atau simbol kehidupan contohnya “Om Sivayanama om, om Siva, Siva, Sivayanama, om sarva sakhti Sivayanama, om...”. Dalam kitab Yajur Veda, perkataan “om” sering digunakan sebagai permulaan mantra. Dalam Buku 40 ayat 15 (1899: 307) pula, “om” digunakan sebagai simbol bunyi Brahma (*the True*) sehingga ia dianggap suci dan menyimpan kekuatan ghaib dan sakti. Jika ditafsir berdasarkan konteks ayat ini, maka perkataan “oh” yang diulang beberapa kali itu menunjukkan keadaan penyatuan roh dengan makna jampi menyebabkan sang pengamal fana dalam bacaan tersebut.

Pengkaji berpendapat jampi 2515/1/5 paling muda disebabkan atribut Islamik paling jelas pada teks jampi ini meskipun mengandungi konotasi agama Hindu (perkataan “oh” yang suci dalam agama tersebut). Jampi 2515/1/9 yang menyebut “lanbu” pula memperlihatkan konsep keagamaan Hindu yang lebih pekat selain hanya mempunyai satu atribut Islamik, menjadikannya lebih sesuai dianggarkan tua berbanding yang sebelum. Tetapi jampi 2515/1/1, walaupun tidak berkonotasi Hinduisme atau menggunakan bahasa Sanskrit (melainkan perkataan “Panji” yang belum dipastikan ertinya), sudah terbukti jampi ini mempunyai ungkapan yang belum diislamisasi. Ia juga tidak mengandungi sebarang atribut Islamik, maka sesualah ia dianggap yang tertua.

Apa yang dimaksudkan dengan ‘ungkapan yang belum diislamisasikan’ ialah frasa: “buta, buta sekalian jadi aku jadikan”. Ungkapan ini bermaksud menjadikan seluruh puaka hutan tersebut tidak dapat melihat, lalu tidak akan mengganggu orang yang membaca jampi itu. (MSS2515, hlm. 17) Ungkapan ini pada jampi 2515/2/12 dan 3/15 telah diislamisasikan dengan sepotong ayat al-Qur’an yang telah diubah suai mengikut konteks. Ayat-ayat yang dimaksudkan tersebut:

1. “summ bukm ‘umy fahum la ya^oqilun”
2. “summ bukm ‘umy fahum la yarji^un”
3. “summ bukm ‘umy fahum la yubsirun”

Ertinya: “Mereka tuli, bisu dan buta, maka mereka tidak akan dapat berfikir (yakni tidak akan mampu melawan), ataupun tidak akan dapat kembali semula kepada pesakit setelah diusir, atau tidak mampu lagi melihat manusia. Berdasarkan penemuan ini, dapat dijangka usia ungkapan Melayu (yang tidak diislamisasikan itu) mungkin dapat dikembalikan ke sebelum abad 13 masihi.

Sememangnya bahasa berkembang dan berubah waktu demi waktu, namun keadaan jampi tersebut yang langsung tidak menunjukkan kesan Islamisasi sangat signifikan untuk diinterpretasi sebagai suatu tahap kestabilan dalam penggunaan yang tinggi. Begitu juga sekiranya diambil kira situasi yang diajarkan supaya jampi ini dibaca, iaitu untuk menghindari puaka (yang diertikan oleh W.W. Skeat sebagai *earth-spirit*) menunjukkan budaya animisme masih kuat, sesuai di zaman Hindu-Buddha, yang menukar agama hanya mereka dalam lingkungan istana, bukan masyarakat bawahan.

KESIMPULAN

Berdasarkan perbincangan, dapat disimpulkan bahawa jampi mempunyai konotasi budaya dan lebih cenderung kepada konsep doa. Ia diamalkan untuk memperoleh bantuan ghaib bagi mengalahkan entiti jahat yang dianggap musuh bagi kesihatan manusia. Perkataan jampi dianggap mula diperkenalkan pada abad ke 17 untuk mencorak ciri-ciri tersendiri yang berbeza pada kadar tertentu dengan konsep doa dan mantera. Hal ini disebabkan jumlah ruqyah yang ma'thur daripada Rasulullah SAW belum banyak dikenali oleh orang Melayu ketika itu.

Berdasarkan 15 jampi yang dianalisis, beberapa dapatan dapat disimpulkan. Terdapat 3 jenis jampi; iaitu jampi bebas, ruqyah dan jampi sinkretik. Ruqyah dan jampi sinkretik memperlihatkan atribut Islamik yang cukup jelas kerana menggunakan bahasa Arab. Adapun jampi bebas, ia tidak menggunakan bahasa Arab, tidak dipetik daripada al-Qur'an mahupun hadis, tetapi mempunyai beberapa ciri yang boleh dikaitkan dengan agama Islam, iaitu (1) basmalah atau salam, (2) menyebut figura-figura Islam, dan (3) menutup jampi dengan ungkapan "dengan berkat la ilah illa Allah, Muhammad Rasul Allah. Dari segi kuantiti, jampi bebas paling banyak dengan diikuti oleh ruqyah, kemudian jampi sinkretik.

Dari segi penulisan, kajian grafologi yang meneliti ejaan, tahap kejelasan huruf dan ketepatan penulisan mencadangkan dapatan; bahawa penulis manuskrip bukan seorang yang berpendidikan tinggi dan tidak terdedah kepada pengetahuan agama yang autentik dari sumber berautoriti. Beliau tidak melalui proses pendidikan secara rasmi, tidak terlatih dalam menyalin menyebabkannya kurang mahir menghasilkan penulisan formal. Senario ini menunjukkan kemungkinan kekangan pendidikan pada zaman beliau menyebabkan jampi bebas yang berciri Hinduisme lebih banyak digunakan.

Berdasarkan interpretasi budaya beragama pula menunjukkan dogma kesufian melalui tarekat yang berusaha memahami dunia metafizik dan berinteraksi dengan alam ghaib. Ajaran ini tersebar luas di alam Melayu sebelum abad ke 20 masihi. Antara keyakinan yang jelas pada jampi-jampi yang dianalisis ialah; (1) keyakinan kepada wali dan rijal al-ghayb, seperti malaikat, Luqman al-Hakim, Nabi Khidir dan (2) keyakinan kepada entiti jahat sebagai punca penyakit. Kedua-dua keyakinan ini datang daripada sumber sahih agama Islam. Hal ini menyebabkan kesan yang sistemik terhadap sarwa pandang pengamal perubatan tradisional Melayu.

Walau bagaimanapun, perlu diakui masih terdapat unsur Hindu-Buddha pada jampi-jampi ini, kemungkinan menjadi isyarat bahawa jampi-jampi tersebut adalah jampi tinggalan sebelum Islam (yang bermula abad ke 13 masihi). Selain itu, banyak juga perkara-perkara yang tidak dapat dibaca dan belum difahami daripada jampi-jampi yang dikaji. Hal ini mendorong kajian lanjutan diteruskan oleh pengkaji-pengkaji akan datang.

RUJUKAN

°Abd Allah ibn Ahmad. (2008). *Masa'il al-Imam Ahmad ibn Hanbal*. Cet. 3. Mansurah: Dar al-Mawaddah.

- Abu Dawud, Sulayman ibn al-Ash'ath al-Sujistani al-Azdi. (1997). *Sunan Abu Dawud*. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Amer Hudhaifah Hamzah. (2022). *Tahqiq Tashil Nayl al-Amani fi Sharh 'Awamil al-Jurjani*. Kuala Lumpur: IIUM Press.
- Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. (1988). *Sahih Al-Jami' Al-Saghir wa Ziyadatuh*. Cet. 3. Beirut: al-Maktab al-Islami.
- Al-Bazzar, Abu Bakr Ahmad ibn 'Umar ibn 'Abd al-Khaliq. (2003). *Al-Bahr al-Zakhkhar al-Ma'ruf bi Musnad al-Bazzar*. Jil. 11. Madinah: Maktabat al-'Ulum wa al-Hikam.
- Al-Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ismail. (2002). *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ibn Kathir.
- Al-Buni, Ahmad ibn 'Ali. (2006). *Shams al-Ma'arif al-Kubra*. Cet. 2. Beirut: Mu'assasat al-Nur.
- Clifford Geertz. (1977). Curing, Soccery and Magic in Javanese Town. Dlm. David Landy (ed.). *Culture, disease and healing*. New York: MacMillan Publishing.
- Davidis Haex. (1631). *Dictionarium Malaico-Latinum et Latino-Malaicum*. Rome: Typis & impensis Sac. Congr. de Propag. Fide.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. (1982). *Ihya' 'Ulum al-Din*. Jil. 1. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Hujwayri, Abu al-Hasan 'Ali ibn 'Uthman al-Ghaznawi. (2007). *Kashf al-Mahjub*. Mahmud Ahmad Madi Abu al-'Azaim (terj.). Kaherah: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah.
- Ibn 'Arabi, Abu Bakr Muhyi al-Din Muhammad ibn 'Ali al-Hatimi. *Al-Futuh al-Makkiyyah*. Jil. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad. (2004). *Muqaddimat Ibn Khaldun*. Tahqiq 'Abd Allah Muhammad al-Darwish. t.tp: t.pt.
- Al-Manawi, Muhammad. (1972). *Fayd al-Qadir Sharh al-Jami' al-Saghir*. Jil. 3 & 5. Beirut: Dar al-Ma'arif.
- Mohd Taib Osman. (1972). Patterns of Supernatural Premises Underlying The Institutions of The Bomoh in Malay Culture. Dlm. *Bijgragen tot de tool-landen vol kenkunde*, Deet 128, II Journal.
- Rafiq al-'Ajam. *Mawsu'at Mustalahat al-Tasawwuf al-Islami*. Beirut: Maktabat Lubnan.
- Salmah Omar, Rafidah Mohamad Cusairi. (2015). *Pengaruh kepercayaan dan agama Islam dalam perubatan Tradisional Masyarakat Melanau Sarawak*. Kertas kerja Persidangan ICOMHAC2015. Century Helang Hotel, Pulau Langkawi, 16-17 Desember.
- Shuhairimi Abdullah. (2006). Institusi Bomoh dalam Masyarakat Melayu Menurut Perspektif Islam. *Jurnal Pembangunan Sosial* 9: 181-203.
- The Holy Bible*. (2017). Nashville: Holman Bibles Publishers.
- The Texts of The White Yajurveda*. (1899). Ralph T.H. Griffith (Terj.). Benares: E.J. Lazarus and Co.
- 'Umar Sulayman al-Ashqar. (1989). *Al-Rusul wa al-Risalat*. Cet. 4. Al-Kuwait: Dar al-Nafa'is.

Walter William Skeat. (1900). Malay Magic Being An Introduction to The Folklore and Popular Religion of The Malay Peninsula. London: Macmillan and Co., Limited.