

TESIS

**TINJAUAN SYARIAH DALAM PENGGUNAAN
GARAM SEBAGAI MEDIA PENGOBATAN ISLAMI
DAN IMPLIKASINYA TERHADAP NILAI-NILAI
AKIDAH UMAT**

**(Studi Kasus di Kabupaten Tanggamus, Provinsi
Lampung)**



**INTERNATIONAL
OPEN UNIVERSITY**

**ANNISA FRISTYARINI
10010498**

**FAKULTAS BAHASA ARAB DAN STUDI ISLAM
PROGRAM STUDI ISLAM
2025**

LEMBAR PENGESAHAN

**TINJAUAN SYARIAH DALAM PENGGUNAAN GARAM SEBAGAI
MEDIA PENGOBATAN ISLAMI DAN IMPLIKASINYA TERHADAP
NILAI-NILAI AKIDAH UMAT
(Studi Kasus di Kabupaten Tanggamus, Provinsi Lampung)**

**Annisa Fristyarini
10010498**

Tesis ini ditulis untuk memenuhi sebagian persyaratan
untuk mendapatkan gelar *Master of Arts in Islamic Studies*
Program Islamic Studies

Menyetujui untuk diajukan pada ujian tesis
Supervisor,



Saeful Rohman, Ph.D.

Mengetahui
***Assistant Head Of Departement
Islamic Studies and Arabic Language***



Dr. Mega Satria Nurul Falah, S.S., M.A.

PERNYATAAN KEASLIAN KARYA

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Annisa Fristyarini

Student ID : 10010498

Program Studi : *Islamic Studies Master Program*

Dengan ini saya menyatakan bahwa dalam tesis ini tidak terdapat karya yang pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu Perguruan Tinggi, dan sepanjang pengetahuan saya juga tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Indonesia, 23 Desember 2025
Yang membuat pernyataan



Annisa Fristyarini
10010498

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis haturkan ke hadirat Allah *Subhānahu wa Ta‘ālā*, Tuhan semesta alam, yang dengan limpahan karunia, rahmat, taufik, dan hidayah-Nya penulis dapat menyelesaikan tesis ini dengan judul “TINJAUAN SYARIAH DALAM PENGGUNAAN GARAM SEBAGAI MEDIA PENGOBATAN ISLAMI DAN IMPLIKASINYA TERHADAP NILAI-NILAI AKIDAH UMAT (Studi Kasus di Kabupaten Tanggamus, Provinsi Lampung)”. Tanpa izin dan pertolongan-Nya, tentu karya ilmiah ini tidak mungkin dapat diselesaikan dengan baik. Selawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad *Ṣallallāhu ‘alaihi wa-sallam*, suri teladan utama umat Islam sepanjang zaman, beserta keluarga, para sahabat, dan pengikutnya hingga akhir zaman.

Tesis ini disusun sebagai salah satu persyaratan akademik untuk memperoleh gelar *Master of Arts in Islamic Studies* pada International Open University. Penulis menyadari sepenuhnya bahwa penyusunan karya ilmiah ini tidaklah terlepas dari berbagai tantangan, keterbatasan, dan dinamika selama proses penelitian dan penulisan berlangsung. Namun berkat pertolongan Allah *Ta‘ālā*, disertai dukungan dari berbagai pihak, akhirnya tesis ini dapat diselesaikan sesuai dengan waktu yang ditargetkan.

Pada kesempatan ini, penulis ingin menyampaikan penghargaan dan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada pihak-pihak yang telah memberikan kontribusi, baik berupa bimbingan, motivasi, maupun doa, antara lain:

1. Kedua orang tua, suami tercinta, serta seluruh keluarga besar yang senantiasa mendoakan, memberikan dukungan moral dan spiritual, serta menjadi sumber inspirasi utama dalam setiap langkah perjalanan penulis. Tanpa doa dan pengorbanan mereka, penyusunan tesis ini tentu tidak akan berjalan dengan lancar.
2. Ustaz Saeful Rohman, Ph.D., selaku dosen pembimbing, yang dengan penuh kesabaran, ketelitian, dan konsistensi telah meluangkan waktu, tenaga, serta pikiran dalam memberikan arahan dan masukan yang membangun, sehingga tesis ini dapat terselesaikan dengan baik dan tetap berada pada jalur ilmiah yang benar.
3. Seluruh dosen di International Open University, yang telah membekali penulis dengan pengetahuan, wawasan, serta pengalaman akademik yang sangat berharga selama menempuh pendidikan. Bimbingan dan ilmu yang diberikan menjadi fondasi penting dalam penyusunan karya ini.
4. Rekan-rekan mahasiswa, sahabat, serta semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu, namun telah memberikan dukungan, doa, serta semangat dalam berbagai bentuk. Setiap perhatian dan bantuan yang diberikan sangat berarti bagi penulis dalam melalui proses panjang penelitian hingga penulisan akhir.

Sebagai penutup, penulis berharap semoga tesis ini dapat memberikan manfaat, baik sebagai referensi ilmiah bagi para akademisi dan peneliti, maupun sebagai sumbangan kecil dalam pengembangan ilmu pengetahuan Islam. Penulis juga berharap karya ini dapat menjadi amal *jāriyah* yang membawa keberkahan, serta memberikan kontribusi positif bagi umat Islam dan dunia pendidikan pada umumnya.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman Transliterasi Arab Latin yang merupakan hasil keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987.

A. Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada halaman berikut:

Tabel 0.1 Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Śa	ś	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ĥa	ĥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Żal	ż	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Şad	ş	Es (dengan titik di bawah)

ض	Dad	ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	`Ain	`	Koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2 Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	<i>Fathah</i>	A	A
ِ	<i>Kasrah</i>	I	I
ُ	<i>Dammah</i>	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3 Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
يَ	<i>Fathah dan ya</i>	Ai	A dan I
وَ	<i>Fathah dan wau</i>	Au	A dan U

Contoh:

- كَتَبَ *kataba*
- فَعَلَ *fa`ala*
- كَيْفَ *kaifa*
- حَوْلَ *ḥaula*

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4 Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
اِي/اَ	<i>Fathah dan alif atau ya</i>	ā	a dan garis di atas

يَـ	<i>Kasrah dan ya</i>	ī	i dan garis di atas
وُـ	<i>Ḍammah dan wau</i>	ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ *qāla*
- رَمَى *ramā*
- قِيلَ *qīla*
- يَقُولُ *yaqūlu*

D. *Tā' Marbūṭah*

Tā' marbūṭah memiliki dua bentuk transliterasi. Pertama, apabila hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah*, maupun *ḍammah*, maka ditulis dengan huruf t. Kedua, apabila mati atau mendapat harakat sukun, maka ditulis dengan huruf h.

Adapun jika sebuah kata yang berakhir dengan *tā' marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al- dan bacaan kedua kata tersebut terpisah, maka *tā' marbūṭah* juga ditransliterasi dengan huruf h.

Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ *rauḍah al-atfāl*
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ *al-madīnah al-munawwarah*
- طَلْحَةُ *Ṭalḥah*

E. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan tanda khusus (ّ). Dalam transliterasi ini *syaddah* ditulis dengan penggandaan huruf konsonan yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh:

- نَزَّلَ *nazzala*
- البُرِّ *al-birr*

Apabila huruf *yā'* (ي) mendapat tanda tasydid di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf berharakat kasrah, maka ditulis seperti huruf *maddah ī*, bukan dengan penggandaan konsonan y.

Contoh:

- عَلِيٍّ 'Alī (bukan 'Aliyy atau 'Aly)
- عَرَبِيٍّ 'Arabī (bukan 'Arabiyy atau 'Araby)

F. Kata Sandang

Dalam sistem tulisan Arab, kata sandang dilambangkan dengan huruf ال (*alif lām ma'rifah*). Menurut pedoman ini, kata sandang ditulis secara konsisten sebagai al-, baik ketika diikuti oleh huruf *syamsiyyah* maupun huruf *qamariyyah*. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya, melainkan tetap ditulis al- dan dihubungkan dengan garis mendatar (-) dengan kata sesudahnya.

Contoh:

- الشمس *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)
- الزلزلة *al-zalزالah*
- البلاد *al-bilādu*

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ *ta'khuẓu*
- شَيْءٌ *syai'un*
- النَّوْءُ *an-nau'u*
- إِنَّ *inna*

H. Penulisan Kata

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata al-Qur'an (dari *al-Qur'ān*), sunah, khusus dan umum. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh.

Contoh:

- فِي ظِلَالِ الْقُرْآنِ *Fī Ṣilāl al-Qur'ān*
- السُّنَّةُ قَبْلَ التَّدْوِينِ *Al-Sunnah qabl al-tadwīn*

I. *Lafẓ al-Jalālah* (الله)

Kata Allah yang didahului partikel seperti huruf *jarr* atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

- بِاللّٰه *billāh*

Adapun *tā' marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf t.

Contoh:

- هُمْ فِي رَحْمَةِ اللّٰهِ *hum fī raḥmatillāh*

J. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ *Alhamdu lillāhi rabbi al-`ālamīn/*
Alhamdu lillāhi rabbil `ālamīn
- الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ *Al-rahmān al-rahīm*

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- اللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ *Allaāhu gafūrun rahīm*

- لِلّهِ الْأُمُورُ جَمِيعًا *Lillāhi al-amru jamī`an/Lillāhil-amru*
jamī`an

DAFTAR ISI

LEMBAR PENGESAHAN.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN KARYA	ii
KATA PENGANTAR	iii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	vi
DAFTAR ISI	xiv
DAFTAR GAMBAR	xvi
DAFTAR TABEL	xvii
ABSTRAK	xviii
ABSTRACT	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	7
C. Tujuan Penelitian	8
D. Manfaat Penelitian.....	8
E. Ruang Lingkup dan Batasan Penelitian	9
F. Sistematika Penulisan.....	10
BAB II KAJIAN PUSTAKA	12
A. Landasan Teori.....	12
B. Penelitian Terdahulu	37
C. Kerangka Teoritik	45
BAB III METODE PENELITIAN	48
A. Jenis Penelitian	48
B. Sumber Informasi	49
C. Instrumen Penelitian	51
D. Prosedur Pengumpulan Data	52
E. Metode Analisis Data	52
BAB IV HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN.....	55
A. Gambaran Umum Lokasi Penelitian.....	55
B. Keyakinan Masyarakat terhadap Penggunaan Garam	60
C. Bentuk Praktik Penggunaan Garam dalam Pengobatan Islami	66

D. Tinjauan Syariah terhadap Praktik Tersebut	70
E. Implikasi terhadap Akidah Umat	84
BAB V SIMPULAN DAN SARAN	89
A. Simpulan	89
B. Saran	90
DAFTAR PUSTAKA	92

DAFTAR GAMBAR

Gambar 2.1. Bagan Kerangka Konseptual.....	46
--	----

DAFTAR TABEL

Tabel 0.1 Transliterasi Konsonan.....	vi
Tabel 0.2 Transliterasi Vokal Tunggal.....	viii
Tabel 0.3 Transliterasi Vokal Rangkap.....	viii
Tabel 0.4 Transliterasi <i>Maddah</i>	ix
Tabel 2.1 Daftar Bacaan Ayat-Ayat <i>Ruqyah Syar'iyah</i>	25
Tabel 2.2 Perbandingan Penelitian Terdahulu dengan Penelitian Ini.....	43
Tabel 4.1. Luas Wilayah Kecamatan di Kabupaten Tanggamus.....	56
Tabel 4.2. Jumlah Penduduk Menurut Kelompok Umur dan Jenis Kelamin....	56

**TINJAUAN SYARIAH DALAM PENGGUNAAN GARAM SEBAGAI
MEDIA PENGOBATAN ISLAMI DAN IMPLIKASINYA TERHADAP
NILAI-NILAI AKIDAH UMAT
(Studi Kasus di Kabupaten Tanggamus, Provinsi Lampung)**

Annisa Fristyarini¹²³

¹Mahasiswa *Master of Arts in Islamic Studies*

²IOU Indonesia

³annisafristyarini@hotmail.com

ABSTRAK

Praktik pengobatan islami di tengah masyarakat Indonesia sering kali memperlihatkan adanya dialektika antara ajaran agama dan tradisi lokal. Salah satu fenomena yang masih berkembang adalah penggunaan garam sebagai media dalam pengobatan islami seperti *ruqyah*, sebagaimana ditemukan di Kabupaten Tanggamus, Provinsi Lampung. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bentuk praktik penggunaan garam dalam pengobatan islami, mengkaji tinjauan syariah terhadap praktik tersebut, serta menelaah implikasinya terhadap nilai-nilai akidah umat. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kasus. Data dikumpulkan melalui wawancara dengan para *peruqyah*, tokoh agama, aparatur Kementerian Agama, serta masyarakat yang terlibat langsung dalam praktik ini. Penelitian juga didukung oleh studi kepustakaan terhadap literatur akidah, fikih, hadis, serta kajian medis klasik dan modern yang relevan dengan penggunaan garam. Analisis data dilakukan secara deskriptif-analitis dengan perspektif akidah Islam dan *Manhaj al-Salaf al-Ṣāliḥ*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa praktik penggunaan garam di Kabupaten Tanggamus memiliki bentuk yang beragam, mulai dari penggunaan sebagai media doa dalam *ruqyah*, sarana pembersihan spiritual rumah, hingga bagian dari ritual tradisional yang berpadu dengan bacaan keagamaan. Sebagian masyarakat memaknai garam hanya sebagai sarana perantara doa. Dalam hal ini, garam tidak termasuk pengobatan islami karena tidak ada riwayat yang membenarkan hal tersebut. Meski demikian, garam tetap dapat digunakan sebagai obat alternatif kesehatan apabila terbukti memiliki khasiat penyembuhan. Selain itu, ditemukan pula praktik yang berpotensi menyimpang, seperti keyakinan bahwa garam memiliki kekuatan gaib untuk mengusir jin, menolak bala, serta klaim-klaim lainnya. Implikasi terhadap akidah muncul ketika garam diposisikan sebagai entitas metafisik, yang berpotensi mengarah pada takhayul dan kesyirikan. Oleh karena itu, diperlukan edukasi tauhid dan pemurnian *ruqyah syar'iyah* agar pengobatan islami dapat sesuai ajaran Islam.

Kata kunci: Pengobatan Islami, Garam, *Ruqyah*, Akidah, Tinjauan Syariah.

**A SHARIA-BASED ANALYSIS OF SALT AS A MEDIUM IN ISLAMIC
HEALING AND ITS IMPLICATIONS FOR ISLAMIC CREED
(A Case Study in Tanggamus Regency, Lampung Province)**

Annisa Fristyarini¹²³

¹Student in Master of Arts in Islamic Studies

²IOU Indonesia

³annisafristyarini@hotmail.com

ABSTRACT

Islamic healing practices within Indonesian society often reflect a dialectical interaction between religious teachings and local traditions. One phenomenon that continues to develop is the use of salt as a medium in Islamic healing practices such as ruqyah, as observed in Tanggamus Regency, Lampung Province. This study aims to analyze the forms of salt usage in Islamic healing practices, examine these practices from a sharī'ah perspective, and explore their implications for Islamic creed (‘aqīdah). This research employs a qualitative approach using a case study method. Data were collected through interviews with ruqyah practitioners, religious scholars, officials of the Ministry of Religious Affairs, and community members directly involved in these practices. The study is also supported by a literature review of classical and contemporary works on ‘aqīdah, fiqh, ḥadīth, as well as relevant classical and modern medical studies concerning the use of salt. Data analysis was conducted using a descriptive-analytical method grounded in the perspective of Islamic creed and the Manhaj al-Salaf al-Ṣāliḥ. The findings indicate that the use of salt in Tanggamus Regency takes various forms, ranging from its use as a medium accompanying supplications in ruqyah, a means of spiritual purification of homes, to its incorporation into traditional rituals combined with religious recitations. Some community members perceive salt merely as an intermediary tool for supplication. In this regard, salt cannot be classified as an Islamic healing method, as there is no authentic textual evidence supporting such practice. Nevertheless, salt may be utilized as an alternative health remedy insofar as its therapeutic benefits are empirically proven. The study also identifies practices that potentially deviate from Islamic teachings, such as beliefs attributing supernatural powers to salt, including the ability to repel jinn or ward off misfortune. Such beliefs pose implications for Islamic creed when salt is positioned as a metaphysical entity, potentially leading to superstition and shirk. Therefore, the study underscores the necessity of tawḥīd-based education and the purification of ruqyah shar‘iyyah practices to ensure that Islamic healing remains aligned with authentic Islamic teachings.

Keywords: Islamic Healing, Ruqyah, Salt, Islamic Creed (‘Aqīdah), Sharia Analysis.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam beberapa tahun terakhir, praktik pengobatan alternatif berbasis Islam, khususnya *ruqyah*, semakin berkembang di tengah masyarakat Indonesia. Salah satu contohnya adalah produk Madu Rehab dan Madu *Healing* dari Tim Rehab Hati. Produk ini merupakan kombinasi dari berbagai bahan herbal, seperti madu Yaman dan Mesir, *propolis*, minyak bidara, minyak *al-Habbatu al-Sawdā'*, zaitun, serta garam bukit. Keunikan produk tersebut terletak pada proses *ruqyah* yang dilakukan dengan pembacaan ayat-ayat al-Qur'an, termasuk surah al-Baqarah, sehingga diklaim memiliki nilai spiritual yang membedakannya dari madu lainnya (Triantoro dkk., 2019, hlm. 475). Klaim ini menjadi daya tarik bagi konsumen yang mengutamakan pengobatan alternatif berlandaskan ajaran agama.

Fenomena tersebut menunjukkan bahwa praktik *ruqyah* tidak hanya hadir sebagai aktivitas spiritual belaka, tetapi juga mengalami proses modifikasi dalam bentuk produk-produk kesehatan yang diberi legitimasi religius khusus. Dalam hal ini, unsur-unsur material yang digunakan dalam *ruqyah*—seperti madu, minyak, dan bahan alami lainnya—tidak hanya diposisikan sebagai bahan pengobatan, tetapi juga sebagai media yang diasosiasikan dengan nilai-nilai spiritual tertentu. Perkembangan ini membuka ruang bagi munculnya variasi media *ruqyah* yang semakin beragam.

Seiring berkembangnya praktik *ruqyah*, muncul berbagai varian metode dan media, salah satunya adalah penggunaan garam sebagai media pengobatan. Menurut informasi yang dikutip dari situs garamruqyah.com, produk garam *ruqyah* diklaim memiliki khasiat spiritual seperti mengusir jin, menangkal sihir, serta membantu mengatasi gangguan psikis dan fisik. Klaim ini umumnya didasarkan pada proses pembacaan ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan terhadap garam tersebut, sehingga diyakini memiliki daya perlindungan dan penyembuhan.

Popularitas garam *ruqyah* membuat harga jualnya meningkat drastis dari Rp5.000 menjadi Rp100.000 per 500 gram (Shofiyul Am, 2024). Fenomena ini tidak hanya mencerminkan meningkatnya permintaan terhadap produk spiritual, tetapi juga menunjukkan bagaimana simbol-simbol keagamaan dimanfaatkan dalam strategi pemasaran.

Namun demikian, maraknya klaim-klaim khusus terhadap media *ruqyah* menuntut adanya penelaahan kritis dari perspektif ajaran Islam. Tidak semua praktik yang mengatasnamakan *ruqyah* secara otomatis dapat dinilai sesuai dengan prinsip syariah dan akidah. Oleh karena itu, diperlukan pemahaman yang jelas mengenai konsep *ruqyah* dalam Islam sebagaimana dijelaskan dalam sumber-sumber normatif, agar dapat dibedakan antara *ruqyah syar'iyah* yang memiliki legitimasi syariat dan praktik-praktik yang berpotensi menyimpang dari koridor tauhid.

Dalam literatur Islam, pengobatan *ruqyah* merupakan praktik penyembuhan yang dilakukan dengan membacakan ayat-ayat al-Qur'an dan doa-doa yang bersumber dari Rasulullah *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* untuk mengobati gangguan jin, sihir, penyakit medis maupun non-medis. Praktik ini memiliki legitimasi dalam Islam, sebagaimana hadis dari Abū Sa'īd al-Khudrī *raḍiya Allāh 'anhu* bahwa sekelompok sahabat pernah *meruqyah* kepala suku yang tersengat binatang atau terserang demam, dan Rasulullah *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* membenarkan hal itu, serta menerima bagian dari upah *ruqyah* tersebut (HR. Bukhari no. 5736, Muslim no. 2201).

Lebih lanjut, Rasulullah *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* menegaskan bahwa *ruqyah* diperbolehkan selama tidak mengandung unsur kesyirikan (HR. Muslim no. 2200), sehingga praktik ini dapat diterima selama tetap berada dalam koridor tauhid dan tuntunan syariah.

Fenomena garam sebagai media pengobatan islami tidak terbatas pada satu wilayah, tetapi telah menyebar ke berbagai daerah, termasuk Kabupaten Tanggamus, Provinsi Lampung. Sebagian masyarakat mempercayai keampuhan

garam yang telah *diruqyah* oleh orang yang dianggap memiliki kemampuan spiritual, seperti "ustaz penyembuh" atau "tokoh spiritual lokal". Penggunaan garam dalam konteks ini tidak sekadar sebagai bumbu dapur semata, namun telah mengalami pergeseran makna menjadi simbol pelindung atau penyembuh yang diyakini memiliki kekuatan tertentu setelah melalui proses *ruqyah* atau ritual khusus.

Pergeseran makna tersebut menunjukkan adanya perubahan cara pandang masyarakat terhadap benda material, dari sekadar sarana fisik menjadi entitas yang diasosiasikan dengan suatu hal dianggap memiliki atau terkait dengan kekuatan non-fisik yang bersifat spiritual atau supranatural. Kondisi ini menuntut perhatian serius, khususnya dalam kajian akidah, karena berkaitan langsung dengan konstruksi keyakinan dan orientasi pengharapan umat dalam menghadapi sakit serta gangguan non-medis.

Kenyataan ini dapat menimbulkan kesenjangan antara pemahaman akidah Islam yang murni dengan praktik keagamaan di tengah masyarakat. Islam menekankan prinsip tauhid, di mana semua bentuk pengharapan dan penyandaran hanya ditujukan kepada Allah. Allah *Ta'ālā* berfirman:

وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

"Dan hanya kepada Allah sajalah hendaknya kamu bertawakal, jika kamu benar-benar orang yang beriman." (QS. al-Mā'idah: 23)

Ayat tersebut menegaskan bahwa tawakal merupakan manifestasi keimanan yang menempatkan Allah sebagai satu-satunya sumber kekuatan dan penentu kesembuhan. Oleh karena itu, setiap bentuk ikhtiar, termasuk penggunaan media dalam pengobatan, harus diposisikan secara proporsional agar tidak menggeser orientasi tauhid kepada ketergantungan terhadap sebab-sebab tertentu.

Adapun penggunaan benda atau media tertentu hanya dibenarkan jika didasarkan pada dalil yang sahih serta tidak menjadikan benda tersebut sebagai

sumber kekuatan itu sendiri. Ketika benda tersebut dianggap memiliki kekuatan tersendiri tanpa landasan dalil yang valid, maka hal ini dapat menjurus kepada bentuk ketergantungan yang keliru atau bahkan syirik yang tersembunyi (I. P. Sari dkk., 2025, hlm. 39). Jika seseorang menganggap kesembuhan secara utuh datang dari selain Allah, maka ia akan terjatuh pada syirik besar.

Namun demikian, kritik terhadap penyimpangan akidah tidak berarti menafikan konsep sebab-akibat (*asbāb*) yang diakui dalam Islam. Syariat tidak menolak penggunaan sebab-sebab duniawi dalam pengobatan, selama sebab tersebut dipahami sebagai sarana dan tidak menggeser keyakinan bahwa Allah-lah yang menciptakan sebab dan akibat terjadinya sesuatu.

Dalam konteks inilah Ibn Qayyim *rahimahullāh* menegaskan bahwa obat harus diberikan sesuai takaran dan kondisi penyakit, jika kurang tidak menyembuhkan, jika berlebihan justru merusak. Karena itu, pengobatan dengan madu atau lainnya sebaiknya merujuk pada pakar kedokteran agar sesuai dengan kebutuhan suatu penyakit (Ibn Qayyim, 2019).

Pandangan Ibn Qayyim *rahimahullāh* tersebut memperlihatkan keseimbangan Islam antara tawakal dan ikhtiar, sekaligus menegaskan bahwa pengobatan yang benar harus berpijak pada pengetahuan, proporsionalitas, dan akidah yang lurus. Dengan demikian, penggunaan media dalam pengobatan islami—termasuk garam—harus ditempatkan dalam kerangka sebab yang dibenarkan syariat, bukan sebagai entitas yang dikultuskan atau diyakini memiliki kekuatan gaib secara tersendiri.

Beberapa penelitian sebelumnya menunjukkan urgensi untuk menelaah isu ini lebih dalam. Dalam penelitian Mohd Yusoff, dkk. (2022), ditemukan bahwa sebagian praktisi kesehatan menawarkan produk tertentu dengan janji-janji kesembuhan secara instan. Praktik semacam ini, menurut para peneliti, berpotensi menimbulkan penyimpangan akidah, terutama ketika makhluk atau benda dijadikan sumber utama kesembuhan dan bukan sekadar perantara yang dibolehkan oleh syariat (Mohd Yusoff dkk., 2022, hlm. 64).

Temuan tersebut mengindikasikan bahwa persoalan utama dalam praktik pengobatan alternatif islami bukan semata-mata terletak pada penggunaan media atau metode tertentu, melainkan pada konstruksi keyakinan yang menyertai praktik tersebut. Ketika narasi kesembuhan dibangun secara absolut dan dilekatkan pada benda atau figur tertentu, maka batas antara ikhtiar yang dibenarkan dan keyakinan yang menyimpang dapat menjadi semakin kabur.

Senada dengan itu, Jamilah, dkk. (2019), menekankan bahwa istilah *ruqyah* tidak sepatutnya dipahami sebagai rangkaian mantra yang diyakini memiliki kekuatan magis, sebagaimana dipahami oleh sebagian masyarakat. Sebaliknya, *ruqyah* harus dimaknai sebagai salah satu bentuk ikhtiar penyembuhan yang hanya dapat memberikan manfaat atas izin Allah *Ta'ālā* semata (Jamilah dkk., 2019, hlm. 78).

Penegasan ini memperlihatkan bahwa problematika *ruqyah* di tengah masyarakat tidak hanya bersifat praktis, tetapi juga konseptual. Kekeliruan dalam memahami hakikat *ruqyah* dapat menggeser praktik yang seharusnya berbasis tauhid menjadi aktivitas yang sarat dengan simbolisme magis dan keyakinan non-*syar'ī*.

Penelitian lain oleh Jelita dan Rahman (2023) juga menegaskan pentingnya edukasi yang tepat mengenai praktik *ruqyah*. Mereka menekankan bahwa pemahaman yang keliru dapat menjerumuskan masyarakat pada praktik perdukunan dan bentuk-bentuk kemusyrikan lain yang secara serius merusak nilai-nilai tauhid dan kemurnian akidah umat Islam (Jelita & Rahman, 2023, hlm. 2121).

Kesenjangan ini tidak hanya konseptual, tetapi juga nyata dan terlihat dalam, khususnya dalam masyarakat awam yang cenderung mudah percaya kepada simbol-simbol keagamaan tanpa dasar ilmiah atau bimbingan ulama. Dalam praktiknya, masyarakat cenderung mencari solusi instan terhadap permasalahan hidup, baik masalah kesehatan, ekonomi, maupun rumah tangga, dengan menggunakan produk *ruqyah* secara berlebihan, bahkan kadang berbaur dengan unsur-unsur kepercayaan tradisional masyarakat setempat.

Fenomena tersebut juga ditemukan secara langsung oleh penulis melalui studi awal yang dilakukan di Kecamatan Gisting, Kabupaten Tanggamus. Studi awal ini dilakukan melalui observasi dan wawancara pendahuluan terhadap sejumlah pihak yang terlibat langsung dalam praktik *ruqyah* menggunakan media garam.

Berdasarkan hasil penjajakan awal tersebut, ditemukan dua orang *peruqyah* yang aktif menggunakan garam sebagai media dalam praktik *ruqyah*. *Peruqyah* pertama merupakan praktisi asal Jakarta yang memiliki hubungan kekerabatan dengan warga setempat dan secara rutin *meruqyah* pasien di wilayah Gisting. Ia meyakini bahwa penggunaan garam adalah bagian dari syariat selama dibacakan ayat-ayat al-Quran, serta menyatakan telah banyak menangani pasien dengan berbagai keluhan gangguan non-medis.

Peruqyah kedua adalah seorang praktisi lokal di Gisting yang juga menggunakan garam sebagai media utama dalam pengobatannya. Namun, berdasarkan keterangan beberapa narasumber, praktik yang dilakukan tidak hanya berupa pembacaan ayat *ruqyah*, tetapi juga disertai prosedur ritual tertentu dan melibatkan beberapa asisten dalam prosesnya.

Selain *peruqyah*, penulis juga mewawancarai empat pasien yang pernah menjalani *ruqyah* menggunakan media garam. Salah satu pasien secara aktif mendatangkan garam dari luar daerah karena meyakini bahwa garam tersebut telah *diruqyah* secara khusus dan memiliki efektivitas lebih tinggi. Ia bahkan melakukan ritual pembersihan rumah menggunakan garam sebanyak dua kali. Kasus lain yang ditemukan adalah peristiwa kesurupan massal yang melibatkan belasan siswa dalam sebuah acara sekolah, yang kemudian ditangani melalui praktik *ruqyah* dengan media tertentu.

Penulis juga memperoleh keterangan dari seorang mantan pengguna yang sebelumnya mempercayai praktik tersebut, namun kemudian mulai meragukannya setelah menemukan unsur-unsur yang menurutnya tidak memiliki dasar yang jelas dalam ajaran Islam. Selain itu, dua tokoh agama di Kabupaten Tanggamus

memberikan pandangan bahwa masyarakat perlu berhati-hati dalam menggunakan media tertentu agar tidak terjerumus pada keyakinan yang menyimpang dari prinsip tauhid.

Temuan studi awal ini menunjukkan adanya variasi praktik dan perbedaan konstruksi keyakinan dalam penggunaan garam sebagai media *ruqyah*. Sebagian praktik masih memposisikan garam sebagai wasilah yang dibacakan ayat-ayat al-Quran tanpa keyakinan khusus terhadap zatnya. Namun, pada praktik lain ditemukan indikasi atribusi kekuatan tertentu pada garam itu sendiri, serta ritual tambahan yang tidak memiliki dasar dalil yang jelas.

Namun demikian, hingga saat ini masih sangat sedikit penelitian yang secara spesifik mengkaji fenomena penggunaan garam sebagai media pengobatan islami dari sudut pandang akidah. Mayoritas penelitian masih berfokus pada aspek fikih *ruqyah* atau pendekatan kesehatan alternatif. Hal ini menunjukkan adanya celah akademik yang perlu dijawab melalui penelitian ilmiah yang kritis, mendalam, dan berbasis dalil *syar'ī* serta metodologi akidah Islam.

Melalui penelitian ini, penulis ingin menggali lebih dalam mengenai bagaimana masyarakat memahami dan mempraktikkan penggunaan garam *ruqyah*, serta menilai praktik tersebut dalam kacamata syariah. Penelitian ini diharapkan dapat mengidentifikasi potensi penyimpangan akidah, serta memberikan edukasi dan klarifikasi terhadap umat tentang batas-batas yang diperbolehkan dalam menggunakan media pengobatan *syar'ī*. Dengan demikian, studi ini tidak hanya penting dalam konteks akademik, tetapi juga relevan dalam memberikan kontribusi nyata terhadap pembinaan akidah umat di era modern yang penuh tantangan, godaan, keraguan, atau tekanan yang membuat orang sulit menjaga keimanannya.

B. Rumusan Masalah

Dengan mempertimbangkan pemaparan latar belakang yang telah disampaikan, maka dapat ditetapkan rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana bentuk praktik penggunaan garam sebagai media pengobatan islami di masyarakat Kabupaten Tanggamus?
2. Bagaimana tinjauan syariah terhadap penggunaan garam sebagai media pengobatan islami?
3. Bagaimana implikasi penggunaan garam sebagai media pengobatan terhadap nilai-nilai akidah umat Islam di Kabupaten Tanggamus?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Menganalisis bentuk praktik penggunaan garam sebagai media pengobatan islami yang berkembang di masyarakat Kabupaten Tanggamus.
2. Menganalisis kesesuaian praktik penggunaan garam sebagai media pengobatan dengan prinsip-prinsip syariah Islam.
3. Mengidentifikasi dan mengevaluasi implikasi penggunaan garam terhadap pemahaman dan pengamalan nilai-nilai akidah umat Islam, guna mencegah potensi penyimpangan keyakinan.

D. Manfaat Penelitian

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah studi akidah Islam, khususnya dalam mengkaji praktik keagamaan kontemporer seperti penggunaan garam sebagai media *ruqyah*. Dengan pendekatan berbasis akidah, penelitian ini memberikan kontribusi pada analisis praktik keagamaan dalam bingkai tauhid, tawakal, dan kemurnian keyakinan.

Secara praktis, temuan dalam penelitian ini dapat menjadi rujukan edukatif bagi dai, guru agama, maupun lembaga keislaman dalam membimbing umat agar tidak terjebak dalam praktik *ruqyah* yang menyimpang dari prinsip tauhid. Selain itu, hasil penelitian dapat dimanfaatkan sebagai bahan ajar pada mata kuliah akidah atau studi Islam kontemporer.

Dengan demikian, penelitian ini penting tidak hanya untuk pengembangan keilmuan, tetapi juga sebagai upaya preventif terhadap penyimpangan tauhid, serta

sebagai kontribusi terhadap penguatan nilai-nilai akidah Islam dalam kehidupan masyarakat muslim yang modern dan kompleks.

E. Ruang Lingkup dan Batasan Penelitian

Penelitian ini berada dalam ranah Studi Islam, khususnya dalam bidang akidah dan *syari'ah*, dengan fokus utama pada praktik pengobatan spiritual yang menggunakan garam sebagai media penyembuhan. Penelitian ini tidak mengkaji seluruh bentuk pengobatan alternatif dan bukan juga studi kesehatan atau farmasi secara mendalam. Namun, penelitian tetap memberikan perhatian pada aspek medis garam secara umum, seperti manfaat kimiawi dan farmakologis dasar sebagai pelengkap analisis. Fokus utama tetap diarahkan pada bagaimana penggunaan garam yang diyakini telah *diruqyah* atau didoakan dipahami oleh masyarakat dari segi tauhid, tawakal, serta keyakinan terhadap hubungan sebab-akibat dalam Islam.

Secara geografis, penelitian ini dibatasi pada Kabupaten Tanggamus, khususnya wilayah yang memiliki kecenderungan kuat dalam pelaksanaan praktik tersebut. Penelitian ini juga mengkaji pandangan para pelaku, masyarakat, dan tokoh agama yang terlibat atau memahami fenomena ini secara langsung.

Dari sisi keilmuan, penelitian ini mengombinasikan kajian normatif (teks-teks keislaman) dan kajian empiris (lapangan), untuk menilai kesesuaian antara praktik penggunaan garam sebagai media pengobatan dan prinsip-prinsip syariah serta akidah Islam yang benar.

Agar penelitian ini tetap terarah dan mendalam, maka batasan-batasan berikut ditetapkan:

1. Objek utama penelitian dibatasi hanya pada penggunaan garam sebagai media pengobatan islami spiritual, bukan pengobatan herbal secara umum atau praktik mistik lain seperti penggunaan batu, minyak, atau benda pusaka.

2. Konteks penggunaan garam yang diteliti adalah yang melibatkan doa, ayat *ruqyah*, atau ritual keagamaan, bukan penggunaan garam dalam pengobatan medis atau terapi kesehatan biasa.
3. Penelitian tetap mencakup tinjauan medis-ilmiah tentang garam, seperti aspek kimiawi, farmakologi, dan bukti empiris secara proporsional terarah dan tidak menjadi fokus utama. Hanya untuk mendukung analisis syariah dan akidah.
4. Penelitian tidak bertujuan untuk menjustifikasi benar-salah pelaku secara personal, tetapi untuk menilai praktiknya berdasarkan dalil *syar'ī* dan dampaknya terhadap pemahaman akidah masyarakat.
5. Waktu dan lokasi pengambilan data dibatasi pada rentang waktu penelitian lapangan di tahun 2025 dan pada wilayah administratif Kabupaten Tanggamus yang memungkinkan akses data dan wawancara.

F. Sistematika Penulisan

Struktur penulisan dalam penelitian ini terbagi ke dalam lima bab dengan perincian sebagai berikut:

BAB I: PENDAHULUAN

Bab ini terdiri dari sub-bab:

- A. Latar Belakang Masalah
- B. Rumusan Masalah
- C. Tujuan Penelitian
- D. Manfaat Penelitian
- E. Ruang Lingkup atau Batasan Penelitian
- F. Sistematika Penulisan

BAB II: KAJIAN PUSTAKA

Bab ini terdiri dari sub-bab:

- A. Landasan Teori

B. Penelitian Terdahulu

C. Kerangka Teoritik

BAB III: METODE PENELITIAN

Bab ini berisi penjabaran tentang metode penelitian yang mencakup:

A. Jenis Penelitian

B. Sumber Informasi

C. Instrumen Penelitian

D. Prosedur Pengumpulan Data

E. Metode Analisis Data

BAB IV: HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Bab ini menyajikan hasil temuan lapangan serta analisis dan pembahasan secara syariah, dengan sub-bab:

A. Gambaran Umum Lokasi Penelitian

B. Bentuk Praktik Penggunaan Garam dalam Pengobatan Islami

C. Keyakinan Masyarakat terhadap Penggunaan Garam

D. Tinjauan Syariah terhadap Praktik Tersebut

E. Implikasi terhadap Akidah Umat

BAB V: SIMPULAN DAN SARAN

Bab ini berisi:

A. Simpulan

B. Saran

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Landasan Teori

1. Konsep Pengobatan dalam Islam

Pengobatan merupakan salah satu aspek penting dalam kehidupan manusia. Setiap orang pasti membutuhkan pengobatan, baik untuk menjaga kesehatan maupun untuk mengatasi penyakit yang diderita. Secara umum, pengobatan tidak hanya berkaitan dengan proses fisik penyembuhan, tetapi juga menyangkut pemahaman istilah, pendekatan medis, dan metode yang digunakan.

Pengobatan dalam bahasa Indonesia, menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), dipahami sebagai proses, cara, atau perbuatan mengobati. Pengobatan dapat digambarkan sebagai sebuah usaha manusia untuk memulihkan kesehatan, baik pada diri sendiri maupun pada makhluk hidup lain. Pengobatan bukan sekadar tindakan memberi obat, melainkan rangkaian aktivitas yang mencerminkan kepedulian, pengetahuan, dan keterampilan dalam menghadapi penyakit.

Dengan demikian, secara bahasa, pengobatan berarti usaha atau tindakan menggunakan obat untuk menyembuhkan penyakit atau memelihara kesehatan. Penggunaan kata ini cukup luas, tidak terbatas pada obat kimia, tetapi juga mencakup ramuan tradisional atau metode lain yang bertujuan memulihkan kondisi tubuh seseorang.

Pengobatan pada dasarnya dapat dibedakan menjadi dua jenis cara, yaitu pengobatan medis dan pengobatan nonmedis. Pengobatan medis merupakan bentuk penanganan yang dilakukan oleh tenaga kesehatan profesional, seperti dokter, bidan, atau pihak lain yang memiliki pengetahuan serta keahlian di bidang kedokteran. Sementara itu, pengobatan nonmedis adalah usaha penyembuhan yang dilakukan oleh orang di luar kalangan medis, misalnya dukun atau tokoh

masyarakat yang dianggap memiliki kemampuan khusus dalam mengobati (Ladito, 2020, hlm. 1).

Dari perbedaan tersebut, kita dapat melihat bahwa setiap jenis pengobatan memiliki karakteristik tersendiri. Pemahaman ini membuka jalan untuk meninjau lebih jauh praktik pengobatan nonmedis, khususnya tradisional dan alternatif, yang berkembang dalam masyarakat. Perbedaan antara pengobatan medis dan nonmedis membantu kita memahami berbagai cara penyembuhan. Dalam hal ini, pengobatan tradisional dan alternatif menjadi contoh penting dari pengobatan nonmedis yang tumbuh dari budaya, pengalaman, dan penyesuaian terhadap kebutuhan masyarakat.

Untuk memahami lebih dalam, perlu dijelaskan mengenai pihak-pihak yang umumnya menjalankan praktik pengobatan tradisional beserta bentuk pelaksanaannya. Hal ini penting karena pengobatan tradisional memiliki variasi metode yang khas dan berbeda dari pengobatan medis.

Secara umum, pengobat tradisional bukanlah tenaga kesehatan yang menempuh pendidikan formal di bidang medis. Mereka biasanya berasal dari kalangan masyarakat biasa yang mengasah bakat serta keterampilan dalam melakukan penyembuhan dengan cara-cara tradisional. Menurut Agoes (1992), pengobatan tradisional terbagi menjadi empat bentuk utama. Pertama, pengobatan dengan ramuan obat yang memanfaatkan bahan alami. Kedua, pengobatan yang bersifat spiritual melalui doa atau ritual. Ketiga, pengobatan dengan peralatan atau teknik perangsangan seperti akupunktur. Keempat, pengobatan yang telah diatur pemerintah, misalnya dukun beranak dan tukang gigi tradisional (Maulidar dkk., 2024, hlm. 12).

Keberadaan pengobatan tradisional di Indonesia semakin kuat karena didukung oleh kekayaan alam yang melimpah. Banyaknya spesies tanaman obat menjadikan praktik ini tidak hanya bertahan, tetapi juga diwariskan secara turun-temurun sebagai bagian dari budaya bangsa.

Di Indonesia, terdapat kurang lebih 40.000 spesies tumbuhan, dan sekitar 1.300 di antaranya dimanfaatkan sebagai obat tradisional. Kekayaan tanaman obat ini membuat praktik pengobatan tradisional terus digunakan secara turun-temurun dalam rumah tangga sejak masa nenek moyang, sehingga menjadi bagian dari warisan budaya bangsa. Hingga kini, pengobatan tradisional tetap dipilih karena beberapa alasan, antara lain pengalaman yang diwariskan oleh orang tua, kemudahan dan kepraktisan karena bahan dapat diperoleh langsung dari alam sekitar, tidak memerlukan biaya, serta manfaat nyata yang dirasakan (Jennifer & Saptutyningsih, 2015, hlm. 27).

Hingga kini, pengobatan alternatif atau tradisional masih banyak digunakan, bukan semata-mata karena keterbatasan fasilitas kesehatan formal, tetapi lebih karena faktor budaya yang kuat dan kepercayaan masyarakat terhadap efektivitasnya. Secara umum, pengobatan alternatif dipahami sebagai metode penyembuhan nonmedis yang berfungsi sebagai pendukung pengobatan medis. Bentuk pelayanan ini menggunakan cara, alat, atau bahan yang tidak termasuk dalam standar kedokteran modern, namun tetap dimanfaatkan sebagai pelengkap atau alternatif dari praktik medis konvensional (Putriana, 2022, hlm. 32).

Keberlangsungan praktik pengobatan alternatif yang berakar pada budaya masyarakat tidak dapat dipisahkan dari pengaruh nilai-nilai agama. Dalam konteks Indonesia, Islam sebagai agama mayoritas (Busyro dkk., 2019, hlm. 1) turut memberikan landasan moral dan spiritual yang membentuk cara pandang masyarakat terhadap kesehatan dan penyembuhan.

Untuk memahami lebih jauh peran Islam dalam kehidupan, penting meninjau makna dasar dari istilah Islam itu sendiri. Islam berasal dari kata *aslama* yang berakar dari kata *salama*. Bentuk dasar kata kerja *aslama* inilah yang kemudian menjadi istilah Islam. Dari akar kata tersebut, Islam memiliki beragam makna yang ditegaskan dalam al-Qur'an, antara lain: kedamaian, sikap menyerah, penyerahan diri sepenuhnya kepada Allah *Ta'ālā*, keadaan bersih dan suci, keselamatan, serta berjalan di jalan yang lurus (Hosaini, 2017, hlm. 95). Hakikat

dari keislaman pada dasarnya dapat dipahami sebagai wujud perdamaian. Istilah Islam sendiri menunjukkan makna penyerahan diri dan keterikatan pada nilai-nilai damai (Nurcholish, 2018, hlm. 120).

Secara istilah, Islam dapat dipahami sebagai agama wahyu yang berlandaskan tauhid atau pengakuan atas keesaan Tuhan. Agama ini diturunkan oleh Allah *Ta'ālā* kepada Nabi Muhammad *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* sebagai rasul terakhir dan berlaku bagi seluruh umat manusia di setiap tempat dan waktu. Ajarannya mencakup seluruh aspek kehidupan, karena wahyu yang diberikan kepada Rasulullah *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* ditujukan untuk disampaikan kepada manusia sepanjang masa (Jamal, 2011, hlm. 287). Islam merupakan sistem keyakinan sekaligus aturan yang mengatur kehidupan dasar manusia dalam berbagai hubungan, baik dengan Allah, sesama manusia, maupun dengan alam sekitar.

Islam memiliki peran penting dalam kehidupan manusia dan mampu memberikan solusi bagi berbagai persoalan yang dihadapi, termasuk krisis yang dialami manusia itu sendiri. Hal ini karena Islam menyediakan segala kebutuhan hidup apabila ajarannya dipahami, dihayati, dan diamalkan secara utuh. Dalam istilah agama, penerapan ajaran Islam secara menyeluruh ini dikenal dengan konsep Islam *kāffah* (R. R. Sari, 2019, hlm. 132).

Islam pada hakikatnya telah memberikan tuntunan serta aturan bagi umat manusia agar menempuh jalan menuju kesejahteraan dan kebahagiaan lahir maupun batin, baik di dunia maupun di akhirat. Selain itu, Islam juga mengakomodasi seluruh nilai positif yang dibutuhkan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam hal kesehatan, keselamatan, dan keamanan (Anggraini, 2013, hlm. 104).

Seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk tatanan hidup di bumi untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat diatur dalam Islam. Salah satu faktor pendukung kebahagiaan tersebut ialah memiliki tubuh yang sehat. Islam sangat menekankan pentingnya kesehatan, baik jasmani maupun rohani, dan menempatkannya sebagai kenikmatan terbesar setelah iman. Kesehatan juga

dipandang sebagai hak asasi sekaligus bagian dari fitrah manusia, sehingga Islam menegaskan pentingnya istikamah serta keteguhan dalam menegakkan ajaran agama (Husin, 2014, hlm. 194).

Hidup sehat memiliki keterkaitan erat dengan ajaran pokok Islam dan perlu diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari. Islam mendorong umatnya untuk menjalani pola hidup sehat sesuai tuntunan, seperti berpuasa, memilih makanan yang halal dan baik, serta menjaga kebersihan. Selain aspek fisik, Islam juga menaruh perhatian pada kesehatan mental dengan memberikan berbagai ajaran dan praktik yang efektif untuk mengendalikan stres demi tercapainya kesejahteraan spiritual (Amirah dkk., 2023, hlm. 373).

Islam bukan hanya sekadar agama atau keyakinan, tetapi juga pedoman hidup yang menyeluruh bagi umat manusia. Dalam Islam, segala aspek kehidupan—termasuk kesehatan dan pengobatan—diatur agar selaras dengan prinsip tauhid, syariat, dan keseimbangan antara jasmani dan rohani.

Dalam ajaran Islam, pengobatan sangat dianjurkan sebagai upaya untuk memperoleh kesembuhan dan menjaga kelangsungan hidup serta keselamatan jiwa (Badrudin, 2020, hlm. 1). Islam mendorong umatnya untuk mencari pengobatan ketika sakit, sebagaimana sabda Nabi *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam*:

مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً

“Sesungguhnya Allah tidak menurunkan suatu penyakit kecuali menurunkan pula penawarnya.” (HR. Bukhari no. 5678)

Hadis ini menunjukkan bahwa upaya berobat bukanlah bentuk ketidakrelaan terhadap takdir, melainkan bagian dari *sunnatullāh* yang Allah tetapkan bagi manusia dalam menghadapi penyakit.

Dalam perspektif Islam, menjaga kesehatan dan melakukan pengobatan adalah bagian dari ibadah dan amanah terhadap tubuh yang diberikan Allah. Islam memandang kesehatan sebagai nikmat yang harus dipelihara, dan pengobatan

sebagai usaha yang dianjurkan ketika tubuh mengalami gangguan. Dikutip dari penelitian Ali (2015), dalam ajaran Nabi *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam*, penggunaan obat dalam pengobatan memiliki sejumlah prinsip penting yang perlu diperhatikan.

Pertama, pengobatan sebaiknya diawali dengan memperbaiki pola gizi. Jika perbaikan tersebut belum berhasil, maka dapat digunakan obat-obatan alami. Selanjutnya, metode pengobatan lain diperbolehkan selama sesuai dengan anjuran tabib atau dokter. Prinsip berikutnya adalah tidak menggunakan barang yang haram, sebab Allah *Subḥānahu wa Ta‘ālā* tidak menjadikan sesuatu yang haram sebagai obat. Pembekaman juga dipandang sebagai salah satu bentuk pengobatan medis yang bermanfaat bagi kesehatan tubuh.

Dalam kondisi tertentu, *ruqyah* dapat digunakan sebagai terapi, baik untuk jasmani maupun rohani, dan bisa berdiri sendiri atau dikombinasikan dengan metode lain. Selain itu, tidak dikenal istilah obat bebas, karena setiap obat harus diberikan oleh tenaga ahli yang memahami aturan, dosis, serta efek sampingnya. Keyakinan yang kuat bahwa hanya Allah *Subḥānahu wa Ta‘ālā* yang mampu menyembuhkan juga menjadi landasan utama. Terakhir, penggunaan bahan beracun atau berbahaya hanya diperbolehkan dalam keadaan darurat dan harus berada di bawah pengawasan ketat dari tabib atau dokter yang benar-benar memahami sifat obat tersebut (Ali, 2015, hlm. 879).

Berobat mencerminkan tawakal yang seimbang, yakni menggabungkan usaha dengan kepercayaan penuh kepada kehendak Allah. Nabi Muhammad *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* tidak hanya memberikan ajaran secara lisan, tetapi juga melalui praktik langsung. Beliau terbiasa melakukan pengobatan terhadap dirinya sendiri, serta menganjurkan orang lain—baik keluarga maupun para sahabat—untuk berobat ketika mengalami gangguan kesehatan (Ar-Rumaikhan, 2018, hlm. 31). Tindakan ini menunjukkan bahwa mencari pengobatan adalah bagian dari sunah.

Memelihara kesehatan merupakan hal yang krusial dalam menjalankan tanggung jawab baik secara fisik maupun spiritual, karena kondisi tubuh yang sakit

dapat menghambat seseorang dalam melaksanakan tugas dan kewajiban secara optimal (Hakim dkk., 2023, hlm. 914). Sejalan dengan pentingnya menjaga kesehatan, Islam juga memberikan teladan melalui praktik pengobatan yang dicontohkan Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam*. Beliau menunjukkan cara penanganan penyakit yang terarah dan proporsional, sehingga dapat menjadi pedoman bagi umat.

Keteladanan Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* dalam berobat menegaskan bahwa ikhtiar dalam berobat memiliki legitimasi kuat dalam ajaran Islam, selama tetap berada dalam bingkai tauhid dan tidak menafikan peran Allah sebagai pemberi kesembuhan. Atas dasar itulah, para ulama kemudian mengklasifikasikan bentuk-bentuk pengobatan yang dipraktikkan Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* sebagai rujukan normatif dalam pengobatan islami.

Pengobatan yang dilakukan oleh Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* terhadap penyakit terbagi menjadi tiga jenis utama. Pertama, beliau menggunakan obat-obatan alami, yaitu bahan-bahan yang berasal dari alam seperti tumbuhan, madu, dan rempah-rempah yang memiliki khasiat penyembuhan. Kedua, beliau memanfaatkan obat-obatan ilahiah, yakni pengobatan yang bersifat spiritual seperti doa, *ruqyah*, dan tawakal kepada Allah sebagai bentuk pengharapan dan keimanan kepada kesembuhan dari-Nya. Ketiga, Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* juga menerapkan pengobatan yang menggabungkan keduanya, yaitu perpaduan antara pendekatan fisik dan spiritual, yang mencerminkan ikhtiar yang menyeluruh dalam menghadapi penyakit (M. ibn A. B. Ibn Qayyim, 2019). Pendekatan ini menunjukkan bahwa Islam mendorong umatnya untuk tidak hanya mengandalkan satu sisi, tetapi menggabungkan usaha lahiriah dan batiniah dalam menjaga kesehatan dan mencari kesembuhan.

Pengobatan islami merupakan bentuk terapi fisik maupun psikis yang berlandaskan kepada sumber-sumber ajaran Islam, yaitu al-Qur'an, sunah, dan pandangan para ulama. Tujuannya tidak hanya berfokus pada pemulihan jasmani, tetapi juga pada penyucian rohani. Secara khusus, praktik ini tidak bertentangan

dengan ilmu kedokteran modern, selama tetap berada dalam koridor syariah, yaitu bebas dari unsur syirik, sihir, dan keyakinan kepada selain Allah sebagai penyembuh utama.

Salah satu bentuk pengobatan islami yang menonjol dalam tradisi Nabi Muhammad *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* adalah *ruqyah*. Dalam praktik *ruqyah*, Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* berwasilah—menjadikannya sebagai perantara—untuk mendekatkan diri kepada Allah *Ta‘ālā*, memohon kesembuhan melalui kesempurnaan kasih sayang-Nya. Beliau juga berwasilah dengan ketauhidan kepada-Nya, memohon kebaikan-Nya, serta mengakui *rubūbiyyah*-Nya sebagai Tuhan yang Maha Mengatur dan Maha Menyembuhkan (Shalih, 2024, hlm. 450). Hal ini menunjukkan bahwa aspek spiritual dalam pengobatan tidak hanya pelengkap, tetapi menjadi inti dari pendekatan penyembuhan dalam Islam.

Etika pengobatan dalam Islam berlandaskan al-Qur’an dan sunah. Prinsip utamanya adalah keyakinan bahwa Allah *Subḥānahu wa Ta‘ālā* sebagai penyembuh, penggunaan obat halal dan tayib, serta menjauhi hal yang haram. Pengobatan harus aman, tidak merusak tubuh, bebas dari takhayul, dan disertai tawakal. Larangan dalam pengobatan mencakup eksploitasi pasien, membuka informasi medis tanpa izin, memakai obat haram, memaksa pasien, serta penyalahgunaan teknologi medis yang bertentangan dengan syariat (Amalia & Hilmi, 2024, hlm. 58).

Dalam konteks ini, pengobatan islami menuntut adanya pemahaman yang benar tentang relasi sebab-akibat (*asbāb*). Islam mengakui keberadaan sebab-sebab empiris, tetapi menegaskan bahwa sebab tersebut tidak memiliki pengaruh secara mandiri. Seluruh sebab bekerja atas izin Allah *Ta‘ālā*. Kesalahan dalam memahami relasi sebab-akibat inilah yang sering kali melahirkan penyimpangan akidah dalam praktik pengobatan, termasuk ketika suatu media yang diyakini memiliki kekuatan khusus tersendiri.

2. *Ruqyah Syar’iyyah*

Secara bahasa, istilah *ruqyah* berasal dari bahasa Arab, yakni dari kata *raqiya–yarqā–ruqyān wa ruqyatan*, yang memiliki arti perlindungan atau sesuatu yang dikenal (Suteja dkk., 2023, hlm. 134). *Ruqyah* pada dasarnya terbagi menjadi dua macam, yaitu *ruqyah syar’iyyah* dan *ruqyah syirkiyyah*. Kedua bentuk ini memiliki perbedaan mendasar baik dari segi sumber bacaan maupun ketentuan hukumnya dalam Islam (Pitria & Puspitasari, 2025, hlm. 15).

Ruqyah syar’iyyah adalah perlindungan bagi orang yang sakit dengan membacakan ayat-ayat dari al-Qur’an, nama-nama dan sifat-sifat Allah, serta doa-doa yang sesuai syariat dalam bahasa Arab atau dalam bahasa lain yang maknanya dipahami, kemudian disertai dengan tiupan ringan. Tujuannya adalah untuk menjaga kesehatan, menolak bala, atau mengangkat penyakit yang telah menimpa (al-Jawrānī, 2018). Definisi ini memberikan kerangka normatif awal mengenai hakikat *ruqyah* dalam Islam, yang tidak hanya dipahami sebagai praktik ritual, tetapi juga sebagai bentuk ikhtiar penyembuhan yang berlandaskan tauhid dan wahyu.

Definisi tersebut sejalan dengan penjelasan para ulama lainnya yang menekankan bahwa *ruqyah* bukan sekadar bacaan, melainkan bentuk ikhtiar penyembuhan yang bersumber dari wahyu dan tuntunan Nabi *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam*. Dalam hal ini, *ruqyah* juga mencakup bacaan ayat-ayat al-Qur’an dan doa-doa yang diajarkan atau dibenarkan oleh Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam*, yang ditujukan kepada orang sakit karena gangguan jin, *‘ain* (pandangan hasad), maupun sengatan, selama tetap berada dalam koridor syariat Islam (al-Faqīhī, 2002).

Dengan demikian, pemahaman para ulama ini menegaskan bahwa keabsahan *ruqyah* tidak terletak pada variasi metode atau media yang digunakan, melainkan pada kesesuaian bacaan dan keyakinan pelakunya dengan prinsip-prinsip syariat dan kemurnian akidah.

Keterkaitan antara *ruqyah* dan al-Qur'an semakin jelas ketika kitab suci ini sendiri menegaskan fungsinya sebagai sumber penyembuh bagi manusia. Hal ini ditegaskan dalam QS. Yūnus ayat 57, di mana Allah *Ta'ālā* berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى
وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ

“Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu, penyembuh bagi penyakit yang berada dalam dada, serta petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman.” (QS. Yūnus: 57).

Ibn Jarīr al-Ṭabarī *rahimahullāh* dalam tafsirnya mengungkapkan bahwa al-Qur'an ditegaskan oleh Allah sebagai *mau'izhah* (pelajaran), *syifā'* (penyembuh), dan *hudā* (petunjuk). Ayat ini menunjukkan bahwa al-Qur'an bukanlah ciptaan manusia, melainkan wahyu yang datang dari sisi Allah untuk mengingatkan manusia akan ancaman dan azab-Nya. Sebagai *mau'izhah*, al-Qur'an berfungsi menasihati dan meneguhkan hati agar senantiasa kembali kepada Allah.

Lebih jauh, al-Qur'an disebut sebagai *syifā' limā fīṣ-ṣudūr*, yakni obat bagi penyakit yang ada di dalam dada. Penyakit tersebut bisa berupa kebodohan, keraguan, atau kelemahan iman. Dengan bacaan al-Qur'an, Allah menyembuhkan kebodohan orang-orang jahil, membersihkan hati dari keraguan, dan menenangkan jiwa yang gundah. Inilah landasan utama yang menjadikan al-Qur'an sebagai sumber *ruqyah syar'iyah*, yaitu pengobatan dengan bacaan ayat-ayat al-Qur'an dan doa-doa yang diajarkan Nabi *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam*.

Selain itu, al-Qur'an juga berfungsi sebagai *hudā*, petunjuk yang menjelaskan halal dan haram serta menjadi pedoman dalam menaati Allah. Praktik *ruqyah* yang benar tidak hanya bertujuan mengobati penyakit fisik atau gangguan batin, tetapi juga mengarahkan manusia kepada ketaatan dan ketundukan kepada Allah. Dengan demikian, *ruqyah syar'iyah* memiliki legitimasi syariah yang kuat,

karena berlandaskan pada fungsi al-Qur'an sebagai pelajaran, penyembuh, dan petunjuk.

Selain itu, QS. al-Isrā' ayat 82 menambahkan dimensi penting dengan menyatakan:

وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

“Dan Kami turunkan dari al-Qur'an sesuatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman...” (QS. al-Isrā': 82).

Ayat ini menjelaskan bahwa al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* sebagai penawar dari kebodohan dan kesesatan, serta sebagai cahaya yang menyingkap kebutaan hati. Bagi orang-orang beriman, al-Qur'an adalah rahmat, karena mereka mengamalkan perintah-perintah Allah, menghalalkan yang halal, dan menjauhi yang haram. Dengan itu, Allah memasukkan mereka ke dalam surga dan menyelamatkan mereka dari siksa-Nya (al-Ṭabarī, 2001).

Penjelasan ini menunjukkan bahwa fungsi penyembuhan al-Qur'an tidak hanya bersifat ukhrawi, tetapi juga memiliki implikasi nyata dalam kehidupan manusia, khususnya pada aspek psikologis dan kondisi batin orang-orang yang beriman.

Hal ini sejalan dengan penelitian ilmiah modern yang menunjukkan bahwa pembacaan atau mendengarkan ayat-ayat al-Qur'an memiliki efek menenangkan pada sistem saraf pusat, sehingga mampu mengurangi stres dan kecemasan (Isdianto & Fitrianti, 2024, hlm. 85). Maka al-Qur'an merupakan karunia besar dan rahmat yang Allah anugerahkan khusus kepada orang-orang beriman, bukan kepada orang-orang kafir yang menolak kebenarannya.

Dengan demikian, sinergi antara penjelasan tafsir klasik dan temuan ilmiah kontemporer semakin menegaskan bahwa al-Qur'an berfungsi sebagai *syifā'* yang

menyeluruh, baik dalam dimensi akidah, psikologis, maupun spiritual, sehingga relevan untuk dijadikan landasan utama dalam praktik pengobatan islami.

Demikian pula dalam QS. al-Shu‘arā’ ayat 80, Allah *Ta‘ālā* menyebutkan:

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

“Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan.”

Ketika manusia ditimpa penyakit, tidak ada yang mampu memberikan kesembuhan selain Allah. Dialah yang menetapkan berbagai sebab dan jalan menuju kesembuhan, sehingga hanya dengan izin-Nya kesehatan dapat kembali (‘Alī aṣ-Ṣābūnī, 1981).

Pemahaman bahwa kesembuhan sejati hanya datang dari Allah menjadi landasan penting dalam praktik *ruqyah*. Kesadaran ini membuat upaya penyembuhan tidak hanya terbatas pada aspek fisik, tetapi juga melibatkan dimensi spiritual dan psikologis pasien. Dengan kata lain, keyakinan kepada Allah sebagai penyembuh utama membentuk konteks bagi metode terapi yang mengintegrasikan doa, bacaan al-Qur’an, dan ritual *ruqyah*, sehingga manfaatnya dapat dirasakan secara menyeluruh, baik pada tubuh maupun jiwa.

Dalam praktiknya, *ruqyah* tidak hanya berfungsi sebagai terapi spiritual, tetapi juga memiliki efek psikologis yang mendalam, seperti memberikan ketenangan, harapan, dan motivasi kepada pasien. Hal ini sejalan dengan pendekatan *psiko-neuro-imunologi*, yang menjelaskan keterkaitan antara kondisi psikis seseorang dengan sistem kekebalan tubuhnya (Arni, 2021, hlm. 9). Dengan demikian, *ruqyah* dapat berperan strategis dalam proses penyembuhan, baik secara medis maupun spiritual. Lebih dari itu, pelaksanaan *ruqyah* juga menjadi sarana dakwah yang mengajak individu dan masyarakat untuk kembali kepada nilai-nilai tauhid dan ketergantungan kepada Allah sebagai sumber kesembuhan yang hakiki.

Dalam buku *Halal Haram Ruqyah*, seorang *peruqyah* harus memenuhi sejumlah syarat penting agar pelaksanaan *ruqyah* berjalan sesuai dengan tuntunan syariat Islam:

1. Memiliki akidah dan tauhid yang kuat, sehingga keyakinannya hanya tertuju kepada Allah sebagai satu-satunya sumber kesembuhan.
2. Menguasai ilmu *syar'ī*, khususnya yang berkaitan dengan *ruqyah*, agar tidak terjerumus dalam praktik yang menyimpang.
3. Konsisten dalam ibadah, sebagai bentuk kedekatan kepada Allah dan penguatan spiritual diri.
4. Berakhlak mulia, karena *peruqyah* menjadi teladan dalam sikap dan perilaku di hadapan pasien.
5. Melaksanakan amar makruf nahi mungkar, aktif dalam mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran.
6. Membaca dengan benar sesuai kaidah tajwid, agar bacaan ayat-ayat al-Qur'an dalam *ruqyah* memiliki kekuatan dan makna yang tepat.

Selain syarat-syarat utama yang harus dimiliki oleh seorang *peruqyah*, proses *ruqyah* juga memerlukan sejumlah syarat pendukung agar pelaksanaannya berjalan efektif dan sesuai dengan nilai-nilai syariat:

1. *Ruqyah* sebaiknya dilakukan di tempat yang kondusif, tenang, dan bebas dari gangguan, agar suasana spiritual dapat terbangun dengan baik.
2. Idealnya *peruqyah* adalah seseorang yang telah menikah, sebagai bentuk penjagaan diri dari fitnah dan untuk menjaga kesucian niat serta interaksi selama proses terapi.
3. Diperlukan diagnosa yang akurat terhadap kondisi pasien, agar metode *ruqyah* yang digunakan tepat sasaran dan tidak menimbulkan kesalahpahaman.
4. *Peruqyah* perlu memiliki pemahaman umum tentang *ṭibbun nabawī*.

5. Penting bagi *peruqyah* untuk memahami psikologi dasar, agar mampu membaca kondisi emosional pasien dan memberikan pendekatan yang tepat secara mental maupun spiritual (Tambusai, 2013, hlm. 15–34).

Dalam buku *Ruqyah, Jin, Sihir dan Terapinya*, tata cara terapi *ruqyah* terdiri dari tiga tahapan. Tahap pertama adalah persiapan sebelum pengobatan. Tahapan ini mencakup penciptaan suasana yang kondusif dan sesuai syariat, seperti membersihkan tempat dari hal-hal yang melanggar ajaran Islam dan melepaskan jimat atau benda syirik. Pasien juga perlu diberikan arahan tentang akidah yang benar serta dijelaskan perbedaan antara *ruqyah syar'iyah* dan praktik sihir. Selain itu, *peruqyah* dianjurkan untuk menganalisis kondisi pasien terlebih dahulu, berwudu sebelum memulai *ruqyah*, tidak mengobati pasien perempuan kecuali disertai mahramnya, dan memohon pertolongan kepada Allah agar diberi kemudahan dalam proses penyembuhan.

Pada tahap kedua, yaitu proses pengobatan, *peruqyah* memulai dengan meletakkan tangan di kepala orang yang sakit. Kemudian, dibacakan ayat-ayat al-Qur'an yang telah ditentukan.

Tabel 2.1 Daftar Bacaan Ayat-Ayat *Ruqyah Syar'iyah*

No	Nama Surah	Ayat	No	Nama Surah	Ayat
1	Al-Fāṭihah	1–7	9	Aṣ-Ṣāffāt	10–20
2	Al-Baqarah	1–5	10	Al-Ahqaf	29–32
3	Al-Baqarah	163–164	11	Ar-Raḥmān	33–36
4	Al-Baqarah	255–257	12	Al-Ḥasyr	21–24
5	Al-Baqarah	285–286	13	Al-Jinn	1–9
6	Āli 'Imrān	18–19	14	Al-Ikhlāṣ	1–4
7	Al-A'rāf	54–56	15	Al-Falaq	1–5
8	Al-Mu'minūn	115–118	16	An-Nās	1–6

Sumber: Bali, W. A. (2014). *Ruqyah, Jin, Sihir dan Terapinya*. Ummul Qura.

Tahap ketiga dalam terapi *ruqyah* adalah fase setelah pengobatan, yang dianggap paling sulit karena jin masih mungkin kembali mengganggu pasien. Oleh karena itu, pasien perlu menjaga diri dengan komitmen yang kuat. Beberapa hal yang harus diperhatikan antara lain: menjaga salat berjamaah, menjauhi nyanyian

dan musik, berwudu sebelum tidur dan membaca Ayat Kursi, serta membaca Surah al-Baqarah di dalam rumah sebanyak tiga kali. Selain itu, dianjurkan membaca atau mendengarkan Surah al-Mulk sebelum tidur dan Surah Yasin di waktu pagi. Pasien juga perlu bergaul dengan orang-orang salih, menutup aurat bagi yang belum melakukannya, rutin membaca atau mendengarkan al-Qur'an, berzikir setelah salat, membaca *basmalah* dalam setiap keadaan, dan menghindari tidur sendirian (Bali, 2014, hlm. 117). Langkah-langkah ini bertujuan untuk memperkuat perlindungan diri dan menjaga kestabilan spiritual pasca terapi.

Selain aspek spiritual, praktik *ruqyah* dalam tradisi Islam juga kerap disertai dengan tindakan fisik sederhana sebagaimana dicontohkan Rasulullah *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam*. Hal ini menunjukkan bahwa penyembuhan tidak hanya melalui bacaan doa, tetapi juga melalui interaksi langsung yang relevan dengan kondisi tubuh.

Hadis-hadis Nabi *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* menunjukkan bahwa *ruqyah* sering disertai dengan tindakan fisik yang sederhana, diriwayatkan dari 'Uthmān bin Abī al-ʿĀṣ ats-Tsaqafī *raḍiya Allāh 'anhu*, ia mengeluhkan kepada Rasulullah *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* rasa sakit yang ia rasakan pada tubuhnya sejak masuk Islam. Maka Rasulullah *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* bersabda kepadanya:

ضَعْ يَدَكَ عَلَى الَّذِي تَأَلَّمَ مِنْ جَسَدِكَ وَقُلْ بِاسْمِ اللَّهِ . ثَلَاثًا . وَقُلْ سَبْعَ مَرَّاتٍ
أَعُوذُ بِاللَّهِ وَقُدْرَتِهِ مِنْ شَرِّ مَا أَجِدُ وَأُحَازِرُ

"Letakkan tanganmu pada bagian tubuh yang sakit, lalu ucapkan 'Bismillah' tiga kali. Kemudian ucapkan tujuh kali: 'A'ūdzu billāhi wa qudratihi min sharri mā ajidu wa uḥādhir' (Aku berlindung kepada Allah dan kekuasaan-Nya dari keburukan yang aku rasakan dan aku khawatirkan)." (HR. Muslim, no. 2202)

Hadis ini menunjukkan bahwa Rasulullah *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* memberikan tuntunan praktis dalam menghadapi rasa sakit fisik, yaitu dengan

meletakkan tangan pada bagian tubuh yang sakit sambil membaca doa tertentu. Bacaan bismillah sebanyak tiga kali dan doa perlindungan sebanyak tujuh kali menjadi bentuk *ruqyah syar'iyah* yang sederhana namun penuh makna.

Ruqyah juga dilakukan dengan doa-doa Nabi *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam*. Salah satu doa yang masyhur adalah:

اللهم رب الناس مذهب الباس اشف أنت الشافي، لا شافي إلا أنت شفاء لا
يغادر سقما

“Ya Allah, Tuhan manusia, hilangkanlah penyakit ini. Engkaulah Sang Penyembuh, tiada penyembuh selain Engkau, berikanlah kesembuhan yang tidak meninggalkan sakit” ((al-Faqīhī, 2002)

Doa ini menegaskan bahwa kesembuhan sejati hanya datang dari Allah, sementara *ruqyah* hanyalah ikhtiar yang diperintahkan.

Dalam praktiknya, *ruqyah syar'iyah* kerap didukung oleh berbagai media, misalnya air putih. Membaca al-Qur'an pada air kemudian diminum atau digunakan untuk membasuh diri, para ulama menilai hal itu tidak mengapa. Imam Ahmad sendiri pernah dicontohkan membaca ayat-ayat al-Qur'an pada air, lalu menyuruh anaknya untuk meminumnya dan membasuh wajah serta tangan, bahkan beliau sendiri pernah melakukannya untuk berobat (Abā Ḥusayn, 2014).

Seiring berkembangnya praktik *ruqyah*, muncul pula variasi baru yang belum tentu memiliki landasan *syar'ī* yang kuat, misalnya penggunaan garam yang telah dibacakan ayat-ayat al-Qur'an atau doa-doa tertentu. Garam tersebut dipercaya dapat menangkal sihir, mengusir jin, atau membersihkan tempat tinggal dari gangguan makhluk halus.

Fenomena ini diperkuat oleh temuan lapangan yang menunjukkan bahwa para aktivis *ruqyah* secara masif mengusung narasi pengobatan yang diklaim sesuai sunah, dengan merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an seperti QS. Al-Isrā': 82 dan hadis

Nabi. Mereka meyakini bahwa sumber penyakit tidak semata bersifat fisik, tetapi juga berasal dari faktor internal seperti kesalahan dalam beribadah, kebiasaan buruk, serta kondisi mental negatif yang membuka celah bagi gangguan jin dan sihir. Selain terapi bacaan, mereka juga memasarkan berbagai produk berlabel “sunah” — seperti madu Yaman, *al-Ḥabbatu al-Sawdā’*, dan kapsul daun bidara — yang telah diproses dengan pembacaan ayat-ayat *ruqyah* sebagai bagian dari pendekatan pengobatan Islam (Triantoro dkk., 2019, hlm. 473).

Di sisi lain juga berkembang bentuk praktik *ruqyah* yang menyimpang dari prinsip tauhid dan tidak memiliki dasar yang sahih dalam syariat, yang dikenal dengan istilah *ruqyah syirkiyyah*. Jenis *ruqyah* ini menjadi penting untuk dikaji lebih lanjut guna membedakan antara praktik yang sesuai dengan tuntunan Islam dan yang mengandung unsur kesyirikan.

Urgensi pembahasan mengenai *ruqyah syirkiyyah* semakin mengemuka ketika sebagian praktik *ruqyah* dilakukan tanpa pemahaman yang benar terhadap makna bacaan yang digunakan. Hal ini telah menjadi perhatian para ulama, sebagaimana ditegaskan dalam *Majmū‘ al-Fatāwā*, pada pembahasan tentang petunjuk umum risalah untuk jin dan manusia. Dalam karya tersebut disebutkan bahwa para ulama muslim melarang *ruqyah* yang tidak dipahami maknanya, karena dikhawatirkan mengandung unsur syirik, meskipun sang *peruqyah* sendiri tidak menyadarinya sebagai bentuk kesyirikan (Ibnu Taimiyyah, 2004).

Selain aspek bacaan yang harus dipahami dengan benar, perhatian terhadap media yang digunakan dalam *ruqyah* juga menjadi bagian penting dalam pembahasan. Musdar Bustamam Tambusai dalam bukunya *Halal Haram Ruqyah* menjelaskan bahwa bahan-bahan seperti *al-Ḥabbatu al-Sawdā’*, madu, dan air zamzam tidak secara langsung berkaitan dengan *ruqyah* dalam aspek lafaz atau ritualnya. Akan tetapi, secara substansial, bahan-bahan tersebut termasuk herbal *nabawī* yang dianjurkan Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* dan dapat memberikan manfaat kesehatan jika dipadukan dengan *ruqyah syar’iyyah* dalam menangani gangguan jin atau sihir (Tambusai, 2013). Penggunaan media dalam

ruqyah perlu disikapi secara bijak dan sesuai dengan batasan-batasan syariah, agar tidak terjerumus dalam bentuk keyakinan yang menyimpang dari prinsip tauhid.

Dengan demikian, *ruqyah* dalam tradisi pengobatan islami tidak dapat dipahami sekadar sebagai teknik membaca ayat-ayat al-Qur'an atau doa-doa tertentu, melainkan sebagai manifestasi tauhid yang menempatkan Allah *Ta'ālā* sebagai satu-satunya sumber kesembuhan. Seluruh bacaan, doa, dan wasilah yang digunakan dalam *ruqyah* berfungsi untuk menguatkan hubungan hamba dengan Rabb-nya.

Oleh karena itu, keabsahan *ruqyah* tidak terletak pada banyaknya bacaan, jenis media, atau ritual tambahan yang menyertainya, tetapi pada kemurnian akidah dan kesesuaian praktik tersebut dengan tuntunan al-Qur'an dan sunah Nabi *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam*. Pemahaman ini menjadi fondasi penting dalam menilai berbagai bentuk pengembangan praktik *ruqyah* di tengah masyarakat, khususnya ketika *ruqyah* mulai dipadukan dengan media-media tertentu, seperti air, madu, atau garam, yang menuntut kajian lebih lanjut dari perspektif syariah dan akidah.

3. Kaidah Syariah tentang Penggunaan Wasilah

Wasilah dalam pengertian umum dipahami sebagai sarana atau perantara yang dimanfaatkan seorang hamba untuk mendekatkan diri kepada Allah (Yamin, 2024, hlm. 150). Al-Qur'an memerintahkan kaum mukmin untuk mencari wasilah kepada Allah *Ta'ālā*, dalam surah al-Mā'idah ayat 35:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan.”

Dalam perspektif akidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, wasilah tidak boleh dipahami sebagai entitas yang memiliki kekuatan mandiri. Wasilah hanyalah

sarana, sedangkan pengaruh hakiki tetap berada di tangan Allah *Ta'ālā*. Oleh karena itu, media fisik dalam pengobatan islami—seperti air, madu, atau garam—tidak boleh diposisikan sebagai sumber kesembuhan, melainkan sebagai sarana ikhtiar yang bersifat empiris atau simbolik.

Kesalahan dalam memahami konsep wasilah dapat berujung pada pengultusan sarana. Ketika suatu benda diyakini memiliki kekuatan gaib yang bekerja secara tersendiri, maka benda tersebut telah bergeser dari posisi wasilah menjadi sebab batil. Dalam kajian akidah, menetapkan sebab tanpa dasar *syar'ī* atau empiris yang valid termasuk bentuk penyimpangan tauhid.

Dalam kaidah fikih disebutkan: "*Al-wasā'il lahā aḥkām al-maqāṣid*" yang memiliki arti sarana wasilah memiliki hukum yang sama dengan tujuan (al-Sa'dī, 2001). Pemahaman tentang wasilah sebagai sarana yang tunduk pada *maqāṣid syarī'ah* menjadi pijakan penting ketika diterapkan dalam praktik pengobatan islami. Konsep ini menuntun kita untuk menilai secara kritis sarana apa yang diperbolehkan dalam mencapai tujuan kesembuhan, sehingga metode pengobatan tidak menyimpang dari prinsip tauhid dan tetap selaras dengan ajaran syariat.

Dalam teori *maqāṣid syarī'ah*, tujuan hukum memiliki pendukung berupa perantara atau wasilah. Ibn 'Āshūr *raḥimahullāh* membedakan antara tujuan utama yang membawa maslahat atau mafsadat secara mandiri, dan wasilah sebagai sarana yang mengantarkan pada tujuan tersebut. Wasilah memiliki tingkatan dalam efektivitasnya, bahkan dapat didukung oleh penunjang lain. Namun, syarat utama dari wasilah adalah tidak menafikan *maqāṣid* yang hendak dicapai (Basyar, 2020, hlm. 10).

Bila penggunaan sarana tertentu tidak memperkuat keyakinan pada Allah sebagai penyembuh, melainkan justru menimbulkan anggapan bahwa benda itu memiliki kekuatan sendiri, maka praktik tersebut telah melampaui batas *syar'ī*. Inilah titik kritis yang membedakan *ruqyah syar'iyah* yang sah dari praktik yang menyimpang menjadi *ruqyah syirkiyyah*.

Dalam konteks pengobatan islami khususnya praktik *ruqyah*, konsep wasilah ini menjadi penting untuk menentukan apakah suatu sarana boleh digunakan atau tidak. Apabila media tertentu seperti air, madu, minyak zaitun, atau garam dapat digunakan sebagai perantara untuk mencapai tujuan *syar'ī*, yaitu kesembuhan yang diridai Allah, maka hukumnya diperbolehkan. Namun, jika sarana tersebut justru menimbulkan keyakinan bahwa benda itu memiliki kekuatan intrinsik untuk menyembuhkan, melindungi, atau menolak bala secara mandiri tanpa izin Allah, maka penggunaan sarana tersebut menjadi terlarang. Di sinilah muncul batas antara *ruqyah syar'iiyyah* dan *ruqyah syirkiyyah*.

Realitas sosial menunjukkan bahwa praktik *ruqyah syirkiyyah* tidak hanya menjadi persoalan teori, tetapi juga mewarnai kehidupan masyarakat, di mana orang pintar atau dukun masih dipercaya memiliki kemampuan khusus untuk menyembuhkan. Hal ini menimbulkan risiko penyelewengan prinsip tauhid, karena metode yang digunakan sering mengandung unsur panggilan jin atau keyakinan pada kekuatan benda tertentu.

Ruqyah syirkiyyah dilakukan dengan cara-cara yang tidak diajarkan oleh syariat, seperti menyeru selain Allah, menggunakan jampi atau mantra yang tidak jelas maknanya, meminta bantuan jin, atau meyakini kekuatan benda-benda tertentu (Tambusai, 2013, hlm. 34). Semua bentuk tersebut termasuk dalam perbuatan yang dilarang karena mengandung unsur syirik. Dalam kerangka *maqāṣid syarī'ah*, praktik seperti ini bertentangan dengan tujuan utama syariat yaitu menjaga kemurnian tauhid (Ahair dkk., 2020, hlm. 12). Kendati demikian, dalam realitas sosial masyarakat Indonesia masih banyak praktik serupa yang berkembang, terutama melalui peran orang pintar yang dianggap memiliki kemampuan khusus dalam penyembuhan.

Meski demikian, penting untuk menegaskan bahwa *ruqyah syar'iiyyah* berbeda secara mendasar. Dalam perspektif hukum Islam, metode ini memiliki dasar *syarī'* yang jelas, mengedepankan doa, bacaan al-Qur'an, dan keyakinan bahwa kesembuhan sejati hanya berasal dari Allah.

Fenomena sosial masyarakat Indonesia, dukun sering dipandang memiliki kemampuan khusus untuk menyembuhkan penyakit, terutama yang diyakini disebabkan oleh sihir (Handayani, 2011, hlm. 74). Dalam beberapa kasus, praktik perdukunan melibatkan unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip tauhid, seperti memanggil jin, menggunakan mantra yang tidak jelas maknanya, atau mempercayai benda-benda memiliki kekuatan supranatural.

Dalam kajian Pengobatan Alternatif dalam Perspektif Hukum Islam, ditegaskan bahwa *ruqyah syar'iyah* bukanlah praktik sihir atau bentuk *bid'ah* sebagaimana disalahpahami oleh sebagian orang, melainkan metode pengobatan yang memiliki dasar kuat dalam ajaran Islam (Ali, 2015, hlm. 874). Hal ini sejalan dengan prinsip dasar dalam Islam bahwa kesembuhan sejati bukan berasal dari media atau perantara, melainkan semata-mata dari kehendak Allah. Sebagaimana firman-Nya dalam QS. al-Shu'arā': 80:

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

“Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku.”

Ayat ini menegaskan bahwa ketika manusia mengalami kelemahan atau tertimpa penyakit, kesembuhan sejati datang dari Allah semata (al-Ṭabarī, 2001). Segala bentuk pengobatan, termasuk *ruqyah*, hanyalah perantara, sedangkan yang memberikan kesembuhan dan memulihkan kesehatan adalah Allah dengan kehendak-Nya.

Dengan demikian, konsep wasilah berperan sebagai tolok ukur penting untuk menilai keabsahan suatu praktik *ruqyah*. Wasilah yang mendukung *maqāṣid* (tujuan *syar'ī*) tergolong bagian dari *ruqyah syar'iyah*, sedangkan wasilah yang menyalahi *maqāṣid* —karena mengandung unsur syirik atau bergantung pada benda selain Allah—termasuk dalam kategori *ruqyah syirkiyyah*.

4. Tauhid dan Implikasi Akidah dalam Penggunaan Media Pengobatan

Pengobatan islami dalam tradisi keilmuan Islam tidak dapat dilepaskan dari kerangka akidah tauhid. Dalam Islam, sakit dan sehat dipahami sebagai bagian dari ketetapan Allah *Ta'ālā*, sebagaimana ditegaskan dalam berbagai ayat al-Qur'an dan hadis Nabi *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam*. Penyakit tidak hanya dimaknai sebagai fenomena biologis semata, melainkan juga sebagai ujian, penghapus dosa, serta sarana peningkatan spiritual bagi seorang mukmin. Oleh karena itu, ikhtiar pengobatan dalam Islam harus selalu diletakkan dalam kerangka keyakinan bahwa Allah adalah satu-satunya Zat yang menurunkan penyakit dan memberikan kesembuhan.

Tauhid memiliki peran sentral dalam Islam karena menjadi inti dari seluruh ajaran dan ibadah. Dengan tauhid yang kokoh, seorang muslim akan memiliki orientasi hidup yang lurus, menjauhkan diri dari kemusyrikan, dan menjadikan Allah sebagai satu-satunya tempat bergantung. Oleh karena itu, pendidikan tauhid sejak dini sangat penting untuk membentuk generasi yang tidak hanya memahami ajaran Islam secara tekstual, tetapi juga menghayatinya secara mendalam dalam kehidupan nyata.

Salah satu karakter utama dalam pembinaan pendidikan Islam saat periode dakwah pertama di Makkah adalah penekanan pada pengajaran al-Qur'an dan penanaman nilai-nilai tauhid. Fokus utamanya adalah membentuk kepribadian muslim yang berlandaskan keyakinan kepada keesaan Allah, sehingga nilai-nilai tauhid tertanam kuat dalam hati dan tercermin dalam sikap serta perilaku sehari-hari (Muhdir dkk., 2022, hlm. 48). Pendidikan tauhid bukan sekadar teori, melainkan fondasi yang dapat membimbing setiap aspek kehidupan seorang muslim.

Dari sinilah tampak bahwa tauhid tidak hanya menjadi dasar pembinaan akhlak dan kepribadian, tetapi juga menjadi prinsip utama dalam menghadapi berbagai persoalan hidup, termasuk dalam hal pengobatan dan penyandaran kesembuhan. Dalam Islam, tauhid merupakan inti dari akidah. Penyandaran kesembuhan kepada selain Allah, baik secara langsung maupun tidak langsung,

bertentangan dengan prinsip tauhid *rubūbiyyah*. Keyakinan bahwa suatu benda memiliki kekuatan khusus (tanpa dalil *syar'ī*) dapat menjadikan seseorang terjatuh pada kesyirikan.

Dalam kajian akidah Islam, syirik tidak selalu berbentuk penyembahan terang-terangan kepada selain Allah. Para ulama menjelaskan adanya bentuk syirik kecil, yaitu perbuatan atau keyakinan yang tidak sampai mengeluarkan pelakunya dari Islam, tetapi merusak kesempurnaan tauhid. Salah satu bentuk syirik kecil adalah menggantungkan harapan dan keyakinan kepada sebab-sebab yang tidak memiliki legitimasi *syar'ī*.

Istilah syirik sendiri mencakup dua kategori: syirik kecil (syirik *aṣghar*) dan syirik besar (syirik akbar). Syirik akbar menyebabkan pelakunya keluar dari Islam, amalannya hancur, dan kekal di neraka. Sebaliknya, syirik *aṣghar* tidak mengeluarkan pelakunya dari Islam, namun tetap berdosa besar dan dapat merusak amalan saat dilakukan. Meski tidak kekal di neraka, syirik *aṣghar* tetap berbahaya, bahkan lebih berat dari dosa besar seperti zina atau membunuh. Contohnya termasuk menyimpan jimat atau bersumpah dengan nama selain Allah (Saujani dkk., 2024, hlm. 228).

Dalam konteks kehidupan sehari-hari, bentuk syirik ini sering kali muncul melalui keyakinan terhadap benda-benda tertentu yang dianggap memiliki kekuatan gaib. Mengenakan atau menggunakan benda-benda tertentu seperti jimat, garam *ruqyah*, atau benda lain yang diyakini dapat menyembuhkan atau menangkal bala tanpa dasar *syar'ī*, dapat tergolong ke dalam salah satu bentuk kesyirikan tersebut, tergantung pada kadar keyakinan pelakunya. Jika keyakinan terhadap benda itu sampai menyandarkan kekuatan sepenuhnya kepada selain Allah, maka ia telah menjadikan benda tersebut sebagai tandingan bagi-Nya, dan ini termasuk syirik besar.

Sebagaimana dijelaskan dalam Halal Haram Ruqyah, *ruqyah* yang benar-benar *syar'ī* sangat jauh dari praktik perdukunan. Apabila seseorang membaca ayat al-Qur'an atau doa *al-Ma'thūrāt* dalam proses pengobatan, tetapi pada saat yang

sama menggunakan media yang lazim digunakan dukun, seperti keris, jimat, susuk, atau benda-benda yang dianggap “sakti”, maka secara hakikat ia tergolong dukun. Terlebih jika ia mengklaim memiliki kemampuan menerawang hal gaib, mengetahui masa depan, atau memiliki “teman” dari kalangan jin (Tambusai, 2013, hlm. 9). Kondisi ini menunjukkan adanya batas tegas antara *ruqyah syar’iyyah* yang murni dengan praktik-praktik yang menyimpang.

Batas tegas tersebut menekankan bahwa setiap praktik pengobatan islami harus memiliki kerangka *syar’ī* yang jelas. Kesadaran ini menjadi pijakan penting agar praktik *ruqyah* tidak tercampur dengan unsur perdukunan atau keyakinan pada kekuatan selain Allah, sehingga tetap menjaga kemurnian tauhid dan keotentikan metode pengobatan yang dijalankan.

Sejalan dengan itu, pengembangan *ruqyah syar’iyyah* harus tetap mengacu kepada tuntunan al-Qur’an dan hadis agar tidak menyimpang dari esensi yang telah ditetapkan dalam tradisi Islam. Namun, kenyataannya terdapat berbagai praktik *ruqyah* yang dianggap tidak sesuai dengan *ruqyah syar’iyyah* yang sejati, sehingga menimbulkan perdebatan mengenai otentisitas dan kemurnian praktik tersebut (Arni, 2021, hlm. 17). Hal ini menegaskan pentingnya menjaga integritas tauhid dalam setiap bentuk pengobatan islami, sekaligus memastikan bahwa pengembangan *ruqyah* tetap berada dalam koridor syariat yang benar.

Konteks ini juga menegaskan bahwa pengembangan *ruqyah syar’iyyah* tidak boleh bersifat sembarangan atau sekadar meniru praktik masyarakat, melainkan harus selalu merujuk pada tuntunan al-Qur’an dan hadis. Dengan demikian, setiap inovasi dalam metode *ruqyah* tetap berada dalam koridor syariat dan tidak mengaburkan prinsip dasar bahwa kesembuhan sejati hanya berasal dari Allah.

Sebagaimana dijelaskan oleh para ulama, siapa pun yang menetapkan suatu sebab (seperti benda tertentu) yang tidak dijadikan sebab secara *syar’ī* maupun *qadari* oleh Allah, maka ia telah menjadikan dirinya sebagai sekutu bagi Allah dalam menetapkan sebab-akibat. Contohnya, surah al- Fātiḥah adalah sebab *syar’ī*

untuk kesembuhan karena didukung oleh dalil, sementara obat pencahar adalah sebab *qadari/hissi* (alamiah) yang diketahui melalui pengalaman dan pengamatan (M. ibn Ṣāliḥ ibn M. al-‘Uthaymīn, 2003). Di luar itu, sebab-sebab yang tidak memiliki dalil dan tidak terbukti secara ilmiah harus ditolak agar tidak menjerumuskan pada penyimpangan akidah.

Pemahaman atas koridor *syar’ī* ini selanjutnya memerlukan pembeda yang jelas antara sebab yang sah secara syariat dan sebab yang sifatnya alami atau empiris. Tanpa pembeda ini, seseorang berisiko menempatkan benda atau praktik tertentu sebagai penyebab kesembuhan secara mandiri, sehingga berpotensi menyalahi prinsip tauhid dan menjerumuskan praktik pengobatan pada penyimpangan akidah.

Dalam menilai suatu praktik dalam Islam, termasuk penggunaan media tertentu dalam *ruqyah*, diperlukan landasan metodologis yang jelas berdasarkan disiplin ilmu *uṣūl al-fiqh*. Penelitian ini menggunakan pendekatan normatif-*syar’ī* dengan merujuk kepada sumber-sumber hukum Islam sebagai berikut:

1. Al-Quran, sebagai sumber hukum utama, khususnya ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep *syifā’*, tawakal, larangan syirik, dan prinsip tauhid.
2. Sunah Nabi Muhammad *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam*, terutama hadis-hadis yang menjelaskan praktik *ruqyah syar’iyyah*, batasannya, serta media yang digunakan oleh Nabi.
3. Ijtihad ulama, baik dari kalangan salaf maupun kontemporer, terkait penggunaan media dalam *ruqyah*.
4. Kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* dan *qawā’id fiqhiyyah*, sebagai instrumen analisis dalam menentukan status hukum suatu praktik yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam *naṣṣ*.

Berdasarkan metodologi tersebut, penelitian ini menetapkan beberapa indikator dalam menilai apakah suatu praktik *ruqyah* termasuk *syar’ī* atau tidak, yaitu:

1. Tidak mengandung unsur syirik atau keyakinan terhadap kekuatan selain Allah.
2. Tidak bertentangan dengan dalil al-Quran dan sunah.
3. Tidak mengandung unsur *bid'ah* dalam wilayah ibadah.
4. Tidak menimbulkan kerusakan akidah atau penyimpangan tauhid.
5. Tidak mengandung unsur eksploitasi yang merugikan umat secara spiritual maupun material.

Dengan memahami teori-teori di atas, peneliti dapat menilai dan menganalisis praktik penggunaan garam sebagai media *ruqyah* dalam konteks masyarakat Kabupaten Tanggamus, serta mengkaji dampaknya terhadap pemahaman akidah mereka.

B. Penelitian Terdahulu

Sejumlah studi sebelumnya yang memiliki keterkaitan tematik dipilih oleh peneliti guna dijadikan sebagai bahan analisis pembandingan terhadap fokus permasalahan yang akan diteliti.

Pertama: Penelitian yang ditulis oleh Sismanto dan Tutik Hamidah (2022) dengan judul “*Kajian Ayat-Ayat Syifa dalam Perspektif Tafsir dan Implementasinya dalam Pengobatan Ruqyah*”. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji ayat-ayat al-Qur'an yang dikenal sebagai ayat-ayat *syifā'* dari sisi tafsir dan implementasinya dalam praktik *ruqyah* di masyarakat.

Adapun perbedaannya adalah bahwa penelitian tersebut berfokus pada legitimasi dalil ayat-ayat *syifā'* dalam al-Qur'an sebagai dasar pengobatan *ruqyah*, sedangkan penelitian ini lebih menekankan pada tinjauan syariah terhadap penggunaan benda seperti garam sebagai media dalam *ruqyah* serta implikasinya terhadap nilai-nilai akidah umat.

Hasil penelitian menyimpulkan bahwa ayat-ayat *syifā'* dalam al-Qur'an memiliki fungsi sebagai penyembuh bagi orang yang sakit. Terdapat enam ayat yang dikenal sebagai ayat *syifā'*, penggunaan ayat-ayat tersebut didukung oleh

hadis sahih dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Praktik *ruqyah* dilakukan dengan membacakan ayat-ayat al-Qur'an dan meniupkannya kepada pasien atau media seperti air. Beberapa metode yang digunakan dalam *ruqyah syar'iyah* antara lain metode air asma', sentuhan (*zalzalah*), dan pijatan (totok *ruqyah*) (Sismanto & Hamidah, 2022, hlm. 162).

Implikasi penting dari penelitian ini adalah bahwa konsep pengobatan al-Qur'an seharusnya tidak berhenti pada wilayah tafsir dan tradisi spiritual semata, melainkan juga disistematisasi secara ilmiah. Hal ini menjadi pijakan penting bagi penelitian ini, yang ingin mengkaji penggunaan media alternatif seperti garam dalam praktik *ruqyah* — apakah penggunaannya memiliki dasar *syar'ī*, atau justru berpotensi menimbulkan keyakinan keliru yang dapat merusak kemurnian akidah umat.

Kedua: Penelitian oleh Arni (2021) dengan judul “*Implementasi Ruqyah Syar'iyah sebagai Alternatif Psikoterapi dalam Kajian Psikologi Islam*”. Tujuan utama penelitian ini adalah untuk mengkaji *ruqyah syar'iyah* dari perspektif psikologi Islam dan bagaimana praktik ini dapat berfungsi sebagai metode penyembuhan jiwa, baik secara fisik maupun psikis.

Perbedaannya terletak pada fokus pendekatan dan objek kajian: penelitian Arni lebih menitikberatkan pada *ruqyah* sebagai sarana terapi psikologis dengan tetap berlandaskan dalil-dalil *syar'ī*, sementara penelitian ini fokus pada analisis syariah terhadap penggunaan media seperti garam dalam *ruqyah*, serta dampaknya terhadap pemurnian nilai-nilai akidah umat Islam.

Hasil penelitian Arni menunjukkan bahwa *ruqyah syar'iyah* merupakan salah satu bentuk pengobatan ilahiah yang memiliki dasar kuat dalam al-Qur'an dan Hadis, serta dapat menyembuhkan berbagai macam penyakit, baik jasmani maupun rohani, dengan izin Allah. Namun, ia juga menekankan bahwa keberhasilan *ruqyah* tidak boleh dikaitkan dengan media atau perantara tertentu, melainkan harus diyakini sebagai murni karena kehendak Allah semata.

Saran penelitian Arni juga menggarisbawahi pentingnya edukasi kepada masyarakat agar mampu membedakan praktik *ruqyah syar'iyah* yang sesuai syariah dengan praktik-praktik *ruqyah* yang menyimpang dan berbenturan dengan akidah, seperti bergantung pada benda-benda atau simbol yang tidak ada dasarnya dalam Islam. Penelitian tersebut juga menyoroti potensi penyimpangan dalam praktik *ruqyah* massal yang berpotensi menyesatkan, ketika orang sehat pun meminta *diruqyah* dan justru mengalami kerasukan atau perilaku tidak wajar (Arni, 2021, hlm. 1).

Keterkaitan dengan penelitian ini sangat relevan, terutama dalam aspek kesadaran masyarakat terhadap batasan *ruqyah* dalam syariah dan bagaimana media yang digunakan (seperti garam) dapat menjadi titik kritis yang membedakan antara praktik yang berlandaskan tauhid dan yang menyimpang. Penelitian Arni menjadi rujukan penting dalam menjelaskan bahwa *ruqyah* yang bukan sekadar ritual, tetapi juga sangat berkaitan dengan ketepatan akidah dan pemahaman tauhid, yang merupakan inti dari fokus penelitian ini.

Ketiga: Penelitian oleh Khoirul Ulum (2021) dengan judul “*Al-Qur'an sebagai Terapi Psikis dan Fisik: Studi Ruqyah pada Jam'iyah Ruqyah Aswaja (JRA) Kabupaten Bondowoso Jawa Timur*”, merupakan disertasi doctoral di UIN Sunan Ampel Surabaya. Tujuan penelitian ini adalah untuk: (1) menemukan praktik *ruqyah* oleh JRA dalam melakukan terapi psikis dan fisik, (2) memahami makna praktik *ruqyah* menurut pasien dan pelaku *ruqyah*, serta (3) menilai dampaknya terhadap kesehatan jasmani dan rohani pasien.

Perbedaan fokus terletak pada objek dan ruang lingkup kajian: disertasi ini menitikberatkan pada praktik *ruqyah* komunitas tertentu (JRA) serta makna yang dibangun antara *peruqyah* dan pasien dalam ruang lokal Bondowoso. Sementara itu, penelitian ini lebih terfokus pada tinjauan syariah terhadap penggunaan media garam dalam *ruqyah* dan dampaknya terhadap kemurnian akidah umat, khususnya di Kabupaten Tanggamus.

Hasil disertasi Khoirul Ulum menunjukkan bahwa praktik *ruqyah* dilakukan melalui tahapan spiritual seperti ritual keagamaan, diagnosa penyakit, pemilihan metode (seperti gerakan salat, air asma', tiupan, dan *simā'i*), serta penguatan *tahsīnāt* dan penggunaan herbal. Al-Qur'an diposisikan sebagai obat utama, dan seluruh ayat (secara *muṭlaq*) dapat menjadi wasilah kesembuhan. Kendati demikian, terdapat ayat-ayat *muqayyad* yang lebih spesifik tergantung pada penyakit yang dialami pasien.

Penelitian ini juga menekankan pentingnya akidah dan keyakinan sebagai faktor utama kesembuhan. *Ruqyah* tidak akan berhasil bila akidah pasien atau terapis menyimpang. Bahkan dikatakan bahwa penyimpangan seperti menganggap media sebagai sumber kekuatan justru berlawanan dengan prinsip tauhid. Secara khusus, penggunaan media seperti garam dalam *ruqyah* juga perlu diuji secara *syar'i*, agar tidak keluar dari koridor akidah Islam.

Rekomendasi dari penelitian tersebut juga sangat berkaitan dengan arah penelitian ini, yaitu pentingnya regulasi praktik *ruqyah* non-medis agar tidak menimbulkan kekeliruan dalam masyarakat, serta perlunya integrasi antara ilmu *syar'i* dan keilmuan modern seperti medis dan psikologi. Rekomendasi terakhir menyatakan bahwa praktik *ruqyah* tetap diperbolehkan sepanjang tidak menyimpang dari prinsip-prinsip akidah Islam dan mengikuti petunjuk Nabi Muhammad *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* (Ulum, 2021, hlm. 1).

Dengan demikian, penelitian Khoirul Ulum memberikan kontribusi penting terhadap fondasi teoritik dan normatif dalam penelitian ini, terutama dalam menilai apakah praktik penggunaan garam oleh masyarakat di Tanggamus masih sesuai dengan *maqāṣid syari'ah* dan prinsip tauhid, atau justru menyimpan potensi kesalahan dalam pemahaman akidah.

Keempat: Penelitian oleh M. Husnan Fariz Naza, Rohmatun, dan Kumbang Dwi Saputra (2025) dengan judul “Fenomena *Market* Bisnis Garam *Ruqyah* di Indonesia: Analisis Kontroversi Komersialisasi Spiritual Berdasarkan Liputan Media Massa”. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis fenomena bisnis garam

ruqyah di Indonesia berdasarkan liputan media massa selama periode Agustus 2024 hingga Januari 2025. Kajian ini menggunakan pendekatan literatur dan deskriptif, dengan sumber data berupa pemberitaan media *online* yang mengangkat isu garam *ruqyah* sebagai komoditas spiritual yang diperjualbelikan secara luas melalui *platform e-commerce* dan media sosial.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa garam *ruqyah* berkembang menjadi produk yang sangat kontroversial dengan nilai omset hingga miliaran rupiah. Garam yang secara umum dijual dengan harga Rp3.000–Rp5.000 per kilogram dapat dipasarkan dengan harga Rp35.000 hingga Rp200.000 setelah dibacakan ayat-ayat al-Quran dan doa tertentu. Fenomena ini dikaitkan dengan meningkatnya tingkat stres masyarakat serta kebutuhan terhadap solusi spiritual instan. Penelitian tersebut juga menyoroti adanya pergeseran pemahaman spiritualitas dalam masyarakat modern yang turut mendorong komersialisasi produk-produk berbasis agama.

Adapun perbedaan mendasar antara penelitian tersebut dan penelitian ini terletak pada fokus kajian. Penelitian Naza dkk. menganalisis fenomena garam *ruqyah* dari perspektif bisnis dan komersialisasi spiritual berdasarkan pemberitaan media massa, tanpa melakukan analisis normatif terhadap legitimasi syariah penggunaan garam dalam praktik *ruqyah*. Sementara itu, penelitian ini secara khusus mengkaji penggunaan garam sebagai media *ruqyah* dalam perspektif hukum Islam dan implikasinya terhadap kemurnian akidah umat, dengan pendekatan lapangan di Kabupaten Tanggamus (Naza dkk., 2025, hlm. 97).

Secara umum, keempat penelitian terdahulu menunjukkan adanya perhatian akademik terhadap praktik *ruqyah* dalam berbagai perspektif. Tiga penelitian pertama menempatkan *ruqyah* sebagai praktik penyembuhan yang berlandaskan dalil al-Quran dan Hadis, serta menegaskan bahwa kemurnian tauhid merupakan fondasi utama dalam proses *ruqyah*. Baik dalam kajian tafsir ayat-ayat *syifā'*, pendekatan psikologi Islam, maupun penelitian fenomenologis terhadap komunitas *ruqyah*, semuanya menggarisbawahi bahwa *ruqyah* harus tetap berada dalam

koridor syariat dan tidak boleh bergeser menjadi ritual yang bersandar kepada benda atau medium tertentu.

Sementara itu, penelitian keempat membahas fenomena garam *ruqyah* dari perspektif yang berbeda, yaitu dalam kerangka komersialisasi spiritual dan dinamika pasar berbasis media massa. Kajian tersebut menunjukkan bahwa garam *ruqyah* telah berkembang menjadi komoditas ekonomi yang kontroversial, dengan nilai jual yang meningkat signifikan setelah dikaitkan dengan praktik pembacaan ayat al-Quran dan doa tertentu. Meskipun demikian, penelitian tersebut tidak melakukan analisis normatif terhadap legitimasi syariah penggunaan garam dalam *ruqyah* maupun implikasi teologisnya terhadap kemurnian akidah.

Keempat penelitian tersebut, meskipun berbeda fokus, memiliki titik temu dalam menyoroti potensi problematis dalam praktik *ruqyah* di masyarakat. Tiga penelitian pertama menekankan bahaya penyimpangan akidah apabila *ruqyah* bergeser dari tuntunan Nabi *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam*, sedangkan penelitian keempat mengindikasikan adanya pergeseran makna spiritualitas ketika praktik berbasis agama memasuki ruang komersialisasi yang masif. Hal ini menunjukkan bahwa fenomena *ruqyah*, termasuk penggunaan media tertentu seperti garam, tidak hanya memiliki dimensi spiritual, tetapi juga dimensi sosial dan ekonomi yang kompleks.

Dengan demikian, meskipun telah terdapat kajian yang membahas *ruqyah* dan bahkan fenomena garam *ruqyah* dalam konteks bisnis dan media, kajian yang secara khusus menganalisis penggunaan garam sebagai media *ruqyah* dalam perspektif hukum Islam serta menilai implikasinya terhadap kemurnian tauhid umat Islam masih sangat terbatas. Celah inilah yang menjadi titik tolak penelitian ini.

Tabel 2.2 Perbandingan Penelitian Terdahulu dengan Penelitian Ini

No	Peneliti & Tahun	Fokus Penelitian	Temuan Utama	Perbedaan	Persamaan
1	Sismanto & Hamidah (2022)	Ayat-ayat <i>syifā'</i> dalam perspektif tafsir dan praktik <i>ruqyah</i>	Ayat <i>syifā'</i> memiliki dasar kuat; digunakan dalam <i>ruqyah</i> ; praktik dilakukan melalui media seperti air	Penelitian ini fokus pada hukum penggunaan garam dan aspek akidah, bukan analisis tafsir ayat <i>syifā'</i>	Sama-sama mengkaji <i>ruqyah</i> dan keabsahan dalilnya
2	Arni (2021)	<i>Ruqyah syar'iyah</i> sebagai psikoterapi dalam psikologi Islam	<i>Ruqyah</i> efektif sebagai terapi; keberhasilan tidak bergantung pada media; pentingnya	Penelitian ini menilai aspek syariah media garam, bukan fungsi psikoterapi	Sama-sama menekankan bahaya penyimpanan akidah dalam <i>ruqyah</i>

			edukasi akidah		
3	Khoirul Ulum (2021)	Praktik <i>ruqyah</i> JRA dan makna bagi pasien- terapis	<i>Ruqyah</i> dipengaruhi akidah; penggunaan media harus terjaga dari penyimpang an; pentingnya regulasi	Penelitian ini mengkaji penggunaan garam secara khusus dalam konteks masyarakat Tanggamus	Sama-sama menyoroti pentingnya prinsip tauhid dalam <i>ruqyah</i>
4	Naza, Rohmatun & Saputra (2025)	Komersialis asi bisnis garam <i>ruqyah</i> berdasarkan liputan media	Garam <i>ruqyah</i> menjadi komoditas kontroversia l dengan omset tinggi; dipengaruhi kebutuhan spiritual instan	Tidak menganalisis legitimasi syariah dan implikasi akidah secara spesifik	Sama-sama membahas fenomena garam <i>ruqyah</i>

Dari pemaparan keempat penelitian terdahulu, dapat disimpulkan bahwa kajian mengenai *ruqyah* telah dilakukan dari berbagai sudut pandang, mulai dari

perspektif tafsir ayat-ayat *syifā'*, pendekatan psikologi Islam, studi fenomenologis komunitas *ruqyah*, hingga analisis komersialisasi garam *ruqyah* dalam media massa. Namun demikian, belum terdapat penelitian yang secara komprehensif mengkaji praktik penggunaan garam sebagai media *ruqyah* melalui pendekatan normatif-*syar'ī* yang dikombinasikan dengan penelitian lapangan serta analisis implikasi akidah secara mendalam.

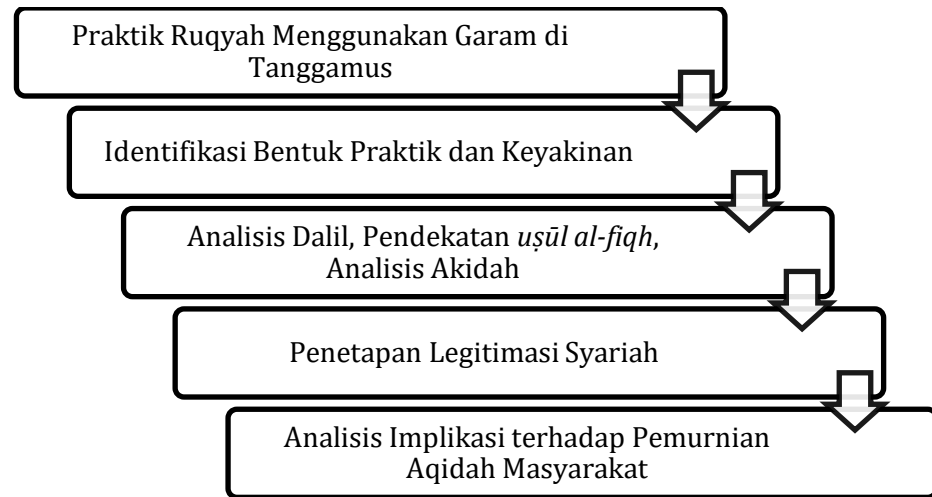
Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengisi kekosongan tersebut. Langkah awal yang dilakukan adalah mengidentifikasi praktik penggunaan garam dalam pengobatan islami yang berkembang di masyarakat, khususnya di Kabupaten Tanggamus. Tahap selanjutnya adalah melakukan analisis *syar'ī* terhadap praktik tersebut berdasarkan dalil al-Quran, hadis Nabi, serta pandangan ulama salaf dan kontemporer. Adapun tahap terakhir adalah menilai implikasi keyakinan terhadap media garam tersebut terhadap kemurnian tauhid dan pemahaman akidah umat Islam.

C. Kerangka Teoritik

Kerangka teoritik dalam penelitian ini berfungsi sebagai peta analitis yang menjelaskan hubungan antara fenomena praktik *ruqyah* menggunakan media garam di lapangan dengan proses peninjauan syariah berdasarkan dalil dan kaidah *uṣūl al-fiqh*, hingga menghasilkan kesimpulan mengenai legitimasi syariah serta implikasinya terhadap akidah masyarakat.

Kerangka ini disusun untuk menunjukkan alur berpikir penelitian secara sistematis, sehingga proses analisis tidak bersifat normatif-deskriptif semata, melainkan berbasis metodologi *istinbāṭ* hukum Islam.

Gambar 2.1. Bagan Kerangka Konseptual



Kerangka penelitian ini diawali dari fenomena empiris berupa praktik *ruqyah* menggunakan media garam yang ditemukan di Kabupaten Tanggamus. Fenomena tersebut tidak langsung dinilai secara normatif, melainkan terlebih dahulu diidentifikasi bentuk dan variasinya berdasarkan data lapangan yang diperoleh dari *peruqyah*, pasien, tokoh agama, dan masyarakat sekitar.

Tahap selanjutnya adalah melakukan analisis dalil syariah dengan merujuk kepada al-Quran dan sunah sebagai sumber utama hukum Islam. Analisis ini bertujuan untuk mengetahui apakah terdapat legitimasi eksplisit atau implisit terhadap penggunaan media tertentu dalam praktik *ruqyah*.

Setelah itu, penelitian ini menggunakan pendekatan *uṣūl al-fiqh* sebagai metodologi peninjauan hukum. Kaidah yang digunakan antara lain kaidah *al-aṣl fī al-mu'āmalah al-ibāḥah*, pada asalnya segala bentuk muamalah adalah diperbolehkan, yang menjadi dasar dalam menilai penggunaan benda sebagai media. Dalam kondisi tertentu, kaidah *sadd al-dzarī'ah* juga digunakan untuk menilai potensi praktik yang dapat mengantarkan pada penyimpangan tauhid.

Hasil analisis hukum tersebut kemudian dikaitkan dengan kajian akidah, khususnya dalam perspektif tauhid *rubūbiyyah* dan *ulūhiyyah*, guna menentukan apakah penggunaan garam hanya berfungsi sebagai wasilah ataukah telah berkembang menjadi keyakinan terhadap kekuatan zat benda tersebut.

Dari proses tersebut, penelitian ini menetapkan klasifikasi legitimasi praktik menjadi: praktik yang sesuai syariat, praktik yang tidak sesuai syariat, atau praktik yang berada dalam wilayah syubhat. Tahap akhir dari kerangka konseptual ini adalah menganalisis implikasi praktik tersebut terhadap pemahaman akidah masyarakat muslim di Kabupaten Tanggamus.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis Penelitian

Pada penelitian ini, peneliti memilih jenis penelitian kualitatif deskriptif, yaitu metode yang dilakukan dalam situasi alami dengan peneliti sebagai instrumen utama. Data dikumpulkan melalui teknik triangulasi dan dianalisis secara induktif. Tujuan utamanya adalah memahami makna di balik fenomena yang diteliti, bukan untuk menghasilkan generalisasi (Safarudin dkk., 2023, hlm. 3). Deskriptif dalam konteks ini merujuk pada upaya menggambarkan dan menjelaskan peristiwa berdasarkan fakta yang diperoleh dari observasi, yang kemudian dianalisis untuk memperoleh pemahaman yang menyeluruh (Yuliani, 2018, hlm. 87).

Jenis ini dipilih karena sesuai dengan tujuan penelitian untuk memahami makna di balik praktik penggunaan garam dalam *ruqyah*, serta dampaknya terhadap pemahaman akidah umat secara kontekstual. Selain itu, penelitian kualitatif deskriptif memungkinkan peneliti untuk:

- a) Menggali perspektif dan pengalaman subjek penelitian secara mendalam.
- b) Menangkap nuansa sosial, budaya, dan religius yang melatarbelakangi praktik *ruqyah*.
- c) Menyajikan data dalam bentuk narasi, sehingga pembaca dapat memahami konteks fenomena secara holistik.
- d) Memanfaatkan teknik triangulasi untuk meningkatkan validitas data.
- e) Menekankan pada proses interpretasi, sehingga hasil penelitian tidak hanya berupa deskripsi, tetapi juga analisis makna yang relevan dengan tujuan penelitian.

Penelitian ini juga menggunakan pendekatan studi kasus, karena fokus penelitian diarahkan pada satu lokasi tertentu, yaitu Kabupaten Tanggamus, Provinsi Lampung. Studi kasus memungkinkan peneliti untuk menelaah fenomena secara lebih mendalam dan kontekstual.

Penelitian ini dilaksanakan di Kabupaten Tanggamus, Provinsi Lampung. Pemilihan lokasi ini didasarkan pada pertimbangan bahwa di wilayah tersebut masih ditemukan praktik pengobatan islami yang memanfaatkan garam sebagai media *ruqyah* dan ritual spiritual, baik dalam skala individu maupun kolektif. Kabupaten Tanggamus juga memiliki karakteristik sosial-budaya yang kuat, di mana tradisi lokal dan praktik keagamaan hidup berdampingan dalam kehidupan masyarakat. Penelitian lapangan dilaksanakan pada rentang waktu Juli hingga September 2025.

Dengan demikian, pendekatan ini dianggap paling tepat untuk menyingkap dimensi makna dan implikasi akidah dari praktik penggunaan garam dalam *ruqyah*, sekaligus menjaga relevansi penelitian dengan konteks sosial-keagamaan masyarakat.

B. Sumber Informasi

Informasi dalam penelitian ini dikumpulkan dari dua jenis sumber, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer merupakan jenis informasi pokok yang diperoleh secara langsung oleh peneliti selama proses pengumpulan data. Informasi ini bersumber dari individu atau kelompok yang memiliki keterkaitan langsung dengan variabel yang dikaji, seperti responden atau informan.

Untuk mendapatkan gambaran yang lebih konkret, data primer kemudian dikumpulkan melalui berbagai teknik yang sesuai dengan karakteristik informan dan tujuan penelitian. Pendekatan ini memungkinkan peneliti memperoleh informasi yang mendalam dan autentik mengenai praktik pengobatan menggunakan garam serta persepsi masyarakat terhadap metode tersebut.

Bentuk data primer dapat berupa hasil observasi lapangan, wawancara mendalam, maupun angket yang disebarakan kepada pihak terkait (Sulung & Muspawi, 2024, hlm. 112). Dalam penelitian ini, data primer meliputi wawancara langsung dengan pelaku pengobatan (yang menggunakan garam), masyarakat yang pernah menjalani terapi tersebut, serta tokoh agama atau ustaz setempat.

Dari kalangan *peruqyah*, terdapat dua informan: seorang *peruqyah* asal Jakarta yang aktif *meruqyah* warga Tanggamus dan meyakini garam sebagai bagian dari syariat, serta seorang *peruqyah* lokal yang juga menggunakan garam dalam ritualnya dan dikenal memiliki banyak pasien. Dari kelompok pasien, empat informan memberikan pengalaman beragam, mulai dari pengguna aktif garam *ruqyah*, keluarga yang pernah melakukan pembersihan rumah dengan garam, hingga seorang siswa yang mengalami kesurupan massal di sekolah. Salah satu pasien, Rahma, juga memberikan informasi mengenai berbagai praktisi yang pernah ia datangi di beberapa daerah.

Informan dari masyarakat sekitar memberikan kesaksian mengenai keberlangsungan ritual tersebut di lingkungan mereka. Sementara itu, seorang mantan pengguna menjelaskan bahwa meskipun ia sudah berhenti, praktik *ruqyah* dengan garam masih terus terjadi. Dari kalangan tokoh agama, dua narasumber memberikan pandangan keagamaan terkait praktik tersebut, termasuk ajakan untuk kembali kepada al-Quran dan sunah. Terakhir, seorang pejabat dari Kementerian Agama Kabupaten Tanggamus memberikan perspektif kelembagaan mengenai fenomena ini.

Selain data primer, penelitian ini juga memanfaatkan data sekunder sebagai sumber informasi tambahan. Data sekunder berfungsi untuk melengkapi, memverifikasi, dan menempatkan temuan lapangan dalam konteks literatur dan teori yang relevan, sehingga hasil penelitian lebih terstruktur dan valid secara akademik.

Sedangkan data sekunder adalah jenis data yang diperoleh secara tidak langsung oleh peneliti melalui perantara. Informasi ini bersumber dari pihak lain atau dokumen yang telah tersedia sebelumnya, seperti buku, laporan, artikel ilmiah, atau hasil penelitian terdahulu, bukan dari pengumpulan langsung oleh peneliti (Sulung & Muspawi, 2024, hlm. 113).

Secara spesifik, data sekunder yang digunakan mencakup literatur keislaman dan karya ilmiah yang membahas *ruqyah*, akidah, serta praktik

pengobatan tradisional. Integrasi antara data primer dan sekunder ini memberikan pendekatan triangulatif, sehingga penelitian mampu menilai praktik masyarakat dengan landasan teori dan dalil yang kuat dan otoritatif.

Pada aspek ini, data sekunder mencakup literatur-literatur keislaman, seperti kitab tafsir, buku-buku akidah, tulisan akademik, jurnal ilmiah, serta artikel terkait fenomena *ruqyah* dan pengobatan tradisional yang relevan. Kombinasi data primer dan sekunder memberikan landasan triangulatif untuk mengevaluasi praktik masyarakat berdasarkan dalil keislaman yang otoritatif.

C. Instrumen Penelitian

Dalam penelitian kualitatif, peneliti berperan sebagai *human instrument* atau instrumen utama dalam proses pengumpulan dan analisis data. Oleh karena itu, peneliti dituntut untuk memiliki pemahaman yang mendalam mengenai konsep-konsep metodologis dalam penelitian ilmiah (Waruwu, 2024, hlm. 205). Peran peneliti sebagai instrumen utama ini perlu didukung oleh alat-alat pendukung yang sistematis agar data yang dikumpulkan lebih terstruktur dan akurat. Instrumen tambahan tersebut membantu menegaskan temuan lapangan dan memastikan bahwa proses pengumpulan data berjalan sesuai dengan tujuan penelitian.

Untuk meningkatkan validitas data, proses tersebut didukung oleh instrumen seperti panduan wawancara, catatan lapangan, serta perekam suara apabila disetujui oleh narasumber. Panduan wawancara disusun berdasarkan indikator dari landasan teori tentang *ruqyah syar'iyah* dan prinsip tauhid, sedangkan catatan lapangan mencatat temuan-temuan empirik yang muncul selama proses pengumpulan data. Dengan demikian, instrumen penelitian tidak hanya berfungsi sebagai alat bantu teknis, tetapi juga sebagai sarana untuk memastikan bahwa data yang diperoleh benar-benar mencerminkan realitas sosial dan keagamaan yang diteliti.

Dengan integrasi antara keahlian peneliti dan penggunaan instrumen pendukung, penelitian kualitatif dapat menjembatani antara data empirik dan teori.

Hal ini memungkinkan analisis yang komprehensif serta memastikan bahwa interpretasi terhadap praktik *ruqyah syar'iyah* dan pemahaman masyarakat terhadap prinsip tauhid tetap valid dan terpercaya.

D. Prosedur Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui teknik wawancara terhadap pelaku praktik pengobatan, pasien, dan tokoh agama yang dipilih melalui *purposive sampling*. *Purposive sampling* adalah teknik pemilihan sampel secara sengaja berdasarkan kriteria tertentu yang relevan dengan tujuan penelitian. Secara umum digunakan dalam studi kualitatif untuk menggali kasus spesifik, teknik ini menghasilkan data yang mendalam meski kurang cocok untuk generalisasi (Subhaktiyasa, 2024, hlm. 2727).

Melalui teknik pengumpulan data tersebut, penelitian ini diarahkan untuk menyingkap lebih jauh motivasi, keyakinan, serta proses penggunaan garam dalam terapi *ruqyah*. Data dikumpulkan dalam bentuk rekaman suara, transkrip wawancara, dan catatan lapangan. Seluruh informasi tersebut dianalisis untuk menilai kesesuaian praktik dengan prinsip-prinsip syariat Islam serta implikasinya terhadap akidah umat.

Dengan prosedur ini, penelitian diharapkan mampu menghasilkan data yang mendalam, valid, dan kontekstual, sehingga dapat memberikan gambaran utuh mengenai praktik penggunaan garam dalam *ruqyah* serta implikasinya terhadap akidah umat.

E. Metode Analisis Data

Analisis data dilakukan secara deskriptif-analitis dengan menafsirkan data lapangan melalui perspektif ajaran Islam dan prinsip akidah. Metode deskriptif merupakan pendekatan penelitian yang bertujuan untuk menemukan fakta secara akurat disertai dengan interpretasi yang tepat. Penelitian ini digunakan untuk mengkaji berbagai persoalan dalam masyarakat, mencakup norma, kebiasaan, dan kondisi-kondisi tertentu. Termasuk di dalamnya adalah pengamatan terhadap relasi

sosial, pola aktivitas, sikap, persepsi, dan proses yang sedang berlangsung, serta dampak dari suatu fenomena. Esensinya, penelitian deskriptif berupaya memaparkan kondisi objek atau subjek kajian secara faktual dan sesuai dengan kenyataan (Syahrizal & Jailani, 2023, hlm. 17).

Dengan memahami kondisi faktual dan pola yang terjadi di lapangan, peneliti dapat melanjutkan tahap interpretasi yang lebih mendalam. Pendekatan ini memungkinkan setiap data tidak hanya dipaparkan secara objektif, tetapi juga dikaitkan dengan prinsip-prinsip syariah dan nilai-nilai akidah, sehingga hasil analisis memiliki relevansi teologis dan sosial yang jelas.

Peneliti akan menyajikan data lapangan dalam bentuk naratif, kemudian menganalisisnya secara mendalam berdasarkan perspektif syariah Islam dan prinsip-prinsip akidah. Tujuannya adalah untuk menilai kesesuaian atau penyimpangan dari praktik penggunaan garam sebagai media pengobatan islami terhadap nilai-nilai tauhid. Adapun proses analisis data mencakup tahapan pengumpulan data, penyajian data, reduksi data atau penyederhanaan data, serta penarikan simpulan dari temuan yang diperoleh (Ahmad & Nasution, 2018, hlm. 83).

Pendekatan deskriptif-analitis yang sistematis ini menjadi landasan untuk menyajikan temuan secara naratif, sekaligus menyoroti hubungan antara praktik masyarakat dengan ajaran Islam. Dengan cara ini, peneliti dapat menilai sejauh mana praktik penggunaan garam dalam *ruqyah* selaras dengan tauhid dan prinsip *syar'ī*, serta mengidentifikasi potensi penyimpangan yang perlu mendapat perhatian.

Untuk memperkuat analisis, penelitian ini juga menggunakan langkah-langkah berikut:

- a) Pengkodean berdasarkan tema: mengelompokkan data berdasarkan tema-tema utama seperti motivasi, keyakinan, dan praktik penggunaan garam dalam *ruqyah*.

- b) Analisis komparatif: membandingkan temuan lapangan dengan teori *ruqyah syar'iyah* dan prinsip tauhid dalam literatur Islam.
- c) Validasi data: dilakukan melalui triangulasi sumber (pelaku, pasien, tokoh agama) untuk memastikan konsistensi informasi.
- d) Interpretasi normatif: menilai praktik masyarakat dengan merujuk pada dalil al-Qur'an, hadis, serta pandangan ulama terkait *ruqyah* dan akidah.
- e) Refleksi peneliti: mencatat bias dan sudut pandang pribadi untuk menjaga objektivitas analisis.

Dengan demikian, metode ini memungkinkan peneliti untuk memahami praktik masyarakat secara mendalam sekaligus menilainya dari sudut pandang ajaran Islam yang sahih, sehingga hasil penelitian tidak hanya bersifat deskriptif tetapi juga memberikan analisis kritis terhadap integritas tauhid dalam praktik *ruqyah*.

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Gambaran Umum Lokasi Penelitian

Kabupaten Tanggamus merupakan salah satu kabupaten di Provinsi Lampung yang memiliki karakteristik geografis, sosial, dan budaya yang cukup beragam. Secara administratif, Tanggamus terbentuk berdasarkan Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1997. Secara astronomis, Kabupaten Tanggamus terletak pada koordinat 5°05' Lintang Utara hingga 5°56' Lintang Selatan serta berada di antara 104°18' sampai 105°12' Bujur Timur. Wilayah ini juga dilalui oleh garis khatulistiwa yang berada pada lintang 0° (Tanggamus, 2025, hlm. 3).

Berdasarkan letak geografisnya, Kabupaten Tanggamus memiliki batas wilayah sebagai berikut: di bagian utara berbatasan dengan Kabupaten Lampung Barat dan Kabupaten Lampung Tengah, di selatan berbatasan langsung dengan Samudera Hindia, di bagian barat bersebelahan dengan Kabupaten Lampung Barat, dan di bagian timur berbatasan dengan Kabupaten Pringsewu (Tanggamus, 2025, hlm. 3). Letak astronomis dan geografis ini memberikan pengaruh penting terhadap kondisi iklim, karakteristik wilayah, serta dinamika sosial ekonomi masyarakat di Kabupaten Tanggamus.

Kabupaten ini memiliki ratusan *pekon* (desa) yang tersebar di wilayah pesisir maupun pegunungan. Keberadaan dua karakter wilayah ini menjadikan Tanggamus sebagai daerah dengan dinamika masyarakat yang beragam, baik dari segi ekonomi, sosial, maupun keagamaan. Kabupaten ini memiliki pusat pemerintahan di Kota Agung dan terdiri atas 20 kecamatan.

Tabel 4.1. Luas Wilayah Kecamatan di Kabupaten Tanggamus

No	Kecamatan	Luas (Km ²)	No	Kecamatan	Luas (Km ²)
1	Wonosobo	99,95	11	Talang Padang	30,31
2	Semaka	147,74	12	Sumberejo	55,89
3	Bandar Negeri Semuong	182,06	13	Gisting	41,92
4	Kota Agung	64,68	14	Gunung Alip	27,81
5	Pematang Sawa	232,57	15	Pugung	216,43
6	Kota Agung Barat	44,53	16	Bulok	101,13
7	Kota Agung Timur	90,09	17	Cukuh Balak	199,65
8	Pulau Panggung	131,27	18	Kelumbayan	124,60
9	Ulu Belu	649,03	19	Limau	121,48
10	Air Naningan	321,59	20	Kelumbayan Barat	64,84

Sumber: Tanggamus, B. K. (2025). KABUPATEN TANGGAMUS DALAM ANGKA (Vol. 23). BPS Kabupaten Tanggamus.

Luas wilayah Tanggamus mencapai 4.747,06 km² dengan luas daratan mencapai 2.947,57 km², sedangkan luas wilayah laut mencapai 1.799,5 km² (Tanggamus, 2025, hlm. 5). Kondisi geografis ini memberikan pengaruh signifikan terhadap pola pemukiman, mata pencaharian masyarakat, serta perkembangan lembaga pendidikan dan keagamaan di daerah tersebut.

Jumlah penduduk Kabupaten Tanggamus secara umum terus mengalami peningkatan setiap tahunnya. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Tanggamus, penduduknya terdiri atas berbagai kelompok usia dengan dominasi usia produktif.

Tabel 4.2. Jumlah Penduduk Menurut Kelompok Umur dan Jenis Kelamin

Kelompok Umur	Laki-Laki	Perempuan	Jumlah
0–4	29.249	28.102	57.351
5–9	28.680	27.230	55.910

10–14	28.163	26.827	54.990
15–19	26.284	24.941	51.225
20–24	27.730	25.860	53.590
25–29	28.356	26.345	54.701
30–34	27.670	24.870	52.540
35–39	28.096	24.979	53.075
40–44	24.775	22.313	47.088
45–49	23.177	21.267	44.444
50–54	19.476	18.516	37.992
55–59	16.922	16.500	33.422
60–64	13.677	13.031	26.708
65–69	10.375	9.906	20.281
70–74	6.853	6.642	13.495
75+	6.457	7.098	13.555
Tanggamus	345.940	324.427	670.367

Sumber: Tanggamus, B. K. (2025). KABUPATEN TANGGAMUS DALAM ANGKA (Vol. 23). BPS Kabupaten Tanggamus.

Mayoritas penduduk Kabupaten Tanggamus memeluk agama Islam, dengan jumlah mencapai 635.943 jiwa. Aktivitas ibadah masyarakat didukung oleh banyaknya fasilitas tempat peribadatan, yang didominasi oleh masjid dan mushala, masing-masing berjumlah 960 dan 672 unit (Tanggamus, 2025, hlm. 70). Kondisi ini menunjukkan bahwa kehidupan keagamaan di Tanggamus memiliki peran penting dalam kehidupan sosial dan budaya masyarakat setempat.

Dari sisi pendidikan, kabupaten Tanggamus memiliki jumlah sekolah yang cukup beragam di setiap jenjang pendidikan, mulai dari pendidikan anak usia dini

hingga sekolah menengah kejuruan dan khusus. Lembaga pendidikan Islam seperti madrasah turut memberikan kontribusi besar dalam pembentukan karakter keagamaan masyarakat.

Dalam konteks Provinsi Lampung, Tanggamus tercatat sebagai daerah dengan jumlah sekolah terbanyak urutan kelima. Meskipun kondisi geografis yang beragam menyebabkan distribusi sekolah tidak sepenuhnya merata di setiap wilayah, keberadaan sekolah yang cukup banyak tetap menjadi aset strategis bagi pembangunan pendidikan di daerah ini (Via, 2025). Dengan dukungan lembaga pendidikan yang beragam dan peran aktif masyarakat, Tanggamus memiliki potensi besar untuk meningkatkan kualitas sumber daya manusia sekaligus memperkuat identitas religius dan sosial budaya daerah.

Dalam aspek budaya keislaman, praktik-praktik keagamaan berjalan cukup kuat. Kegiatan seperti pengajian rutin, peringatan hari besar Islam, dan aktivitas pendidikan non-formal menjadi bagian penting dari kehidupan sosial masyarakat. Hal ini sejalan dengan penuturan salah satu anggota Kementerian Agama, yang menyatakan bahwa secara umum, masyarakat Tanggamus memiliki karakter keagamaan yang cukup kuat. Nilai-nilai Islam masih menjadi pegangan dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam ibadah ritual maupun dalam hubungan sosial. Tradisi keagamaan juga masih terpelihara, terutama melalui kegiatan majelis taklim, pengajian, serta peran pesantren di tengah masyarakat (Kemenag Tanggamus, Wawancara, 16 September 2025)

Kondisi ini menunjukkan bahwa spiritualitas Islam masih memiliki peranan sentral dalam tatanan sosial masyarakat Tanggamus. Akan tetapi, kuatnya religiusitas tersebut tidak sepenuhnya menutup ruang bagi praktik-praktik tradisional. Hal ini menunjukkan bahwa corak keberagaman masyarakat Tanggamus cenderung sinkretis, dalam arti tetap menjaga nilai Islam sebagai pedoman hidup, namun pada saat yang sama masih ada pengaruh tradisi lokal, termasuk dalam praktik pengobatan.

Fenomena ini sejalan dengan temuan dalam sebuah penelitian yang menyebutkan bahwa sebagai negara dengan populasi muslim terbesar di dunia, budaya Islam Indonesia sangat beragam dan tidak monolitik. Tradisi lokal seperti batik, wayang kulit, dan tari saman merupakan contoh bagaimana unsur-unsur Islam diintegrasikan ke dalam ekspresi budaya yang telah lama hidup di tengah masyarakat (Istiqomah & Soehadha, 2023, hlm. 115). Dengan demikian, latar sosial-keagamaan di Tanggamus menjadi faktor yang mendukung suburnya praktik pengobatan islami yang berpadu dengan unsur tradisional.

Keterpaduan antara ajaran Islam dan tradisi lokal ini tidak hanya tampak dalam seni dan budaya, tetapi juga dalam praktik pengobatan alternatif yang berkembang di masyarakat. Tradisi keislaman di Tanggamus juga berpadu dengan unsur lokal, seperti penggunaan garam, air, dan doa-doa tertentu dalam pengobatan alternatif yang dianggap memiliki khasiat tertentu.

Di antara fenomena sosial-keagamaan yang muncul adalah praktik pengobatan dengan media garam yang diyakini sebagai sarana *ruqyah* atau penyembuhan islami. Praktik ini lebih sering dilakukan oleh individu tertentu yang dianggap memiliki kelebihan spiritual atau diwarisi dari zaman ke zaman. Misalnya, salah satu narasumber yaitu Pak Arif, seorang *peruqyah* asal Jakarta yang memiliki hubungan kekerabatan dengan warga Gisting, sudah lama menekuni praktik *ruqyah* dan aktif menangani pasien di wilayah tersebut. Ia mengaku sudah lama melakukan pengobatan dengan menggunakan garam (Arif, Wawancara, 4 Juli 2025). Temuan ini semakin menguatkan bahwa praktik pengobatan dengan media garam tidak berdiri sendiri, melainkan menjadi bagian dari tradisi yang berkembang di masyarakat dan mendapat legitimasi sosial maupun keagamaan.

Hal ini sejalan dengan pernyataan dari anggota Kemenag, “praktiknya bervariasi. Ada yang dibimbing langsung oleh tokoh agama, misalnya dalam *ruqyah*, tetapi ada pula yang lebih bersifat tradisi turun-temurun dalam keluarga atau komunitas,” ujarnya (Kemenag Tanggamus, Wawancara, 16 September 2025).

Praktik ini tersebar dari mulut ke mulut, sehingga banyak masyarakat yang mengetahui keberadaan seseorang yang bisa mengobati dengan media garam.

Fenomena ini menunjukkan bahwa Kabupaten Tanggamus menjadi lahan subur bagi sinkretisme antara tradisi lokal, kepercayaan turun-temurun, dan klaim pengobatan islami. Di sinilah pentingnya kajian akademik untuk menelaah secara mendalam tinjauan syariah serta implikasi akidah umat terhadap praktik tersebut.

B. Keyakinan Masyarakat terhadap Penggunaan Garam

Kabupaten Tanggamus merupakan salah satu wilayah di Provinsi Lampung yang memiliki kehidupan keagamaan cukup kuat dan beragam. Praktik pengobatan islami di wilayah ini berkembang seiring dengan meningkatnya kesadaran masyarakat untuk mencari alternatif penyembuhan yang dianggap lebih religius dan sesuai dengan nilai-nilai Islam. Pengobatan islami tidak hanya dipahami sebagai upaya medis, tetapi juga sebagai ikhtiar spiritual yang melibatkan doa, zikir, dan bacaan ayat-ayat al-Qur'an.

Dalam konteks ini, *ruqyah* menjadi salah satu bentuk pengobatan islami yang paling dikenal dan dipraktikkan oleh masyarakat. Namun, praktik *ruqyah* di Kabupaten Tanggamus tidak selalu berjalan dalam satu pola yang seragam. Terdapat variasi metode, media, dan pemahaman yang digunakan oleh para praktisi maupun masyarakat. Salah satu media yang cukup sering digunakan adalah garam, baik dalam *ruqyah* individu maupun dalam ritual-ritual keagamaan tertentu.

Penggunaan garam dalam pengobatan islami di Kabupaten Tanggamus tidak dapat dilepaskan dari latar belakang budaya lokal yang telah lama mengenal garam sebagai simbol pembersihan, penolak bala, dan pelindung dari gangguan makhluk halus. Ketika simbol budaya ini bertemu dengan ajaran Islam, terjadilah proses akulturasi yang membentuk praktik religio-kultural khas masyarakat setempat.

Keyakinan masyarakat terhadap penggunaan garam sebagai media pengobatan islami di Kabupaten Tanggamus tidak dapat dilepaskan dari konteks

sinkretisme keagamaan dan tradisi lokal yang telah hidup dalam masyarakat. Praktik *ruqyah* dan pengobatan spiritual di wilayah ini menunjukkan keragaman metode, simbol, dan pemaknaan yang menggabungkan unsur syariat dengan tradisi turun-temurun. Garam menjadi salah satu media yang dipercaya memiliki kemampuan menetralsir gangguan gaib, membersihkan energi negatif, dan membantu proses penyembuhan spiritual.

Berbagai penelitian dan praktik lokal menegaskan bahwa masyarakat Indonesia secara umum memiliki ragam media yang digunakan dalam *ruqyah*. Sebagaimana dipaparkan dalam skripsi Abdul Hadi, praktik pengobatan yang dilakukan berpusat pada pembacaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai inti dari pengobatan. Media yang digunakan adalah bahan-bahan alami seperti air, daun sirih, dan kertas yang dibacakan dengan lantunan ayat suci al-Qur'an (Hadi, 2015, hlm. 102). Temuan ini memperlihatkan bahwa penggunaan media fisik seperti air, daun sirih, dan kertas dalam *ruqyah* dipahami sebagai wasilah atau sarana yang menguatkan doa, sekaligus menegaskan dimensi sosial dan dakwah dari praktik pengobatan islami.

Dalam konteks lokal Tanggamus, keyakinan masyarakat terhadap penggunaan garam lebih menegaskan fungsi simbolis sebagai penetralisir. Seorang tokoh spiritual yang diwawancarai, dikenal sebagai orang “bisa” di desanya, Budi yang menekankan dimensi teologis dari praktik tersebut: “Iya itu syariat, tapi yang menentukan Allah, tinggal kita yakin insya Allah” (Budi, Wawancara, 12 Juli 2025). Pak Budi, *peruqyah* lokal dari Gisting yang juga menggunakan garam sebagai media *ruqyah*. Menurut keterangan narasumber lain, Pak Budi kerap memberikan syarat-syarat tertentu dalam ritualnya dan memiliki beberapa orang bawahan yang membantu proses pengobatan. Banyak warga yang datang kepadanya untuk meminta pertolongan.

Hal ini sejalan dengan pernyataan tokoh lain bahwa garam telah digunakan secara turun-temurun sebagai bagian dari proses penyembuhan, “Garam itu sudah dipakai dari zaman ke zaman. Garam itu syarat untuk menetralsir” (Arif,

Wawancara, 4 Juli 2025). Kedua pernyataan ini memperlihatkan bahwa media fisik seperti garam tidak hanya berfungsi secara praktis, tetapi juga mengandung makna simbolis yang memperkuat keyakinan masyarakat terhadap efektivitas *ruqyah*.

Narasi lokal tersebut memiliki keterkaitan dengan temuan penelitian mengenai *Jam'iyah Ruqyah Aswaja* yang menekankan pentingnya pengijazahan dalam praktik *ruqyah*. Pengijazahan dipahami sebagai proses penyampaian ilmu dari guru kepada murid melalui ijab kabul, yang memastikan adanya ketersambungan sanad keilmuan (Sismanto & Hamidah, 2022, hlm. 167). Keterkaitan antara praktik lokal di Tanggamus dan *Jam'iyah Ruqyah Aswaja* menunjukkan bahwa *ruqyah* tidak hanya berlandaskan pada penggunaan media fisik seperti garam, tetapi juga pada otoritas keilmuan dan legitimasi spiritual yang diwariskan melalui sanad.

Keyakinan terhadap garam semakin kuat karena adanya narasi pewarisan spiritual. Sebagian *peruqyah* lokal mengaitkan kemampuan mereka dengan warisan dari orang tua atau leluhur. Seorang narasumber menjelaskan bahwa kemampuannya merupakan “wasilah dari almarhum orang tua,” sehingga penggunaan media seperti garam dipahami sebagai bagian dari praktik pengobatan yang diwarisi secara turun-temurun (Budi, Wawancara, 12 Juli 2025). Narasi ini sejalan dengan temuan penelitian yang dilakukan oleh Izulhaq dkk., penelitian tersebut mengungkap bahwa praktik pengobatan merupakan ilmu warisan dari sang ayah, ilmu yang berlandaskan pada ayat-ayat al-Qur'an. Setelah ayahnya wafat, ilmu pengobatan tersebut kemudian dilanjutkan dan diperdalam melalui proses berguru kepada murid dari ayahnya sendiri (Izzulhaq dkk., 2023, hlm. 173).

Selain diwariskan secara personal, praktik penggunaan garam juga berkembang dalam bentuk budaya bersama masyarakat yang sarat dengan simbolisme spiritual. Salah satu informan menyampaikan bahwa dalam tradisi masyarakat setempat garam disyaratkan untuk ditaburkan di rumah (Laila, Wawancara, 3 Juli 2025). Laila sebagai saksi yang beberapa kali melihat adanya

ritual atau pengobatan menggunakan garam di wilayah Gisting. Pengalamannya menunjukkan bahwa praktik tersebut bukan hal asing bagi warga setempat.

Sebagai pengamat ritual tersebut, Laila menuturkan bahwa praktik tersebut dilakukan bukan semata-mata sebagai tindakan fisik, melainkan diyakini memiliki makna simbolis yang berkaitan dengan pembersihan spiritual dan penjagaan rumah dari gangguan gaib. Perspektif ini sejalan dengan pengalaman langsung masyarakat yang merasakan manfaat psikologis dari penggunaan garam dalam pengobatan islami. Tidak hanya para *peruqyah* yang mempraktikkannya, pasien pun turut mengamini efektivitas garam sebagai media doa.

Seorang informan bernama Siti, ia merupakan salah satu pengguna aktif garam *ruqyah*. Ia bahkan rela membeli garam dari Jakarta dengan harga lebih tinggi karena sudah dibacakan doa-doa tertentu. Ia menjelaskan bahwa terdapat tokoh yang ia minta untuk melakukan pengecekan terhadap kondisi rumahnya. Informan menuturkan bahwa individu tersebut diyakini memiliki kemampuan spiritual untuk mengetahui keadaan rumahnya, termasuk adanya sesuatu yang dianggap tidak wajar. Dalam proses pengobatan, *peruqyah* menyarankan agar pasien menyediakan garam, yang kemudian dijampi dengan doa-doa tertentu (Siti, Wawancara, 3 Juli 2025).

Keterangan ini diperkuat oleh suami Siti yang membenarkan bahwa ia turut serta dalam proses tersebut dengan ikut mendoakan garam yang disediakan. Hal ini menunjukkan bahwa praktik pengobatan tidak hanya melibatkan ustaz, kiai, atau *peruqyah*, tetapi juga partisipasi keluarga pasien sebagai bentuk dukungan semangat, rasa aman, dan motivasi sekaligus dukungan spiritual, misalnya ikut berdoa, atau mendampingi. Dengan demikian, garam diposisikan bukan sekadar sebagai media fisik, melainkan sebagai sarana doa bersama yang memperkuat keyakinan masyarakat terhadap efektivitas pengobatan islami.

Keyakinan masyarakat terhadap garam yang telah dijampi doa semakin menguat karena diyakini memiliki kekuatan lebih, bahkan ketika prosesnya dilakukan dari jarak jauh. Hal ini tampak dalam penanganan kasus kesurupan yang

terjadi di sebuah sekolah. Siti, sebagai saksi, menceritakan bahwa ketika seorang siswa mengalami kesurupan, seorang *peruqyah* menuntun orang tua siswa tersebut melalui sambungan telepon dari jarak jauh. Dalam arahan tersebut, orang tua diminta untuk menyiapkan garam, meletakkannya di dalam gelas, kemudian dicampur dengan air. Setelah doa dibacakan melalui telepon, air garam tersebut diminumkan kepada anak yang kesurupan. Tidak lama kemudian, kondisi anak tersebut berangsur pulih (Siti, Wawancara, 3 Juli 2025).

Fenomena nyata ini selanjutnya dapat dipahami melalui perspektif akademik yang menempatkan kesurupan sebagai salah satu bentuk penyakit rohani, sebagaimana dijelaskan dalam berbagai literatur yang membahas aspek kejiwaan manusia. Dalam kajian ilmiah, kondisi ini dipandang sebagai bentuk kendali jin atas diri manusia yang dapat memengaruhi akal pikiran, daya indra, dan fungsi organ tubuh dengan beragam cara. Dalam situasi tertentu, muncul keyakinan bahwa seseorang sedang dikuasai oleh kekuatan lain atau mengalami metamorfosis total dengan menganggap dirinya menyatu dengan kekuatan tersebut (Afiyatin, 2020, hlm. 218).

Dalam kerangka keagamaan, penjelasan akademik tersebut berhubungan erat dengan pandangan Islam mengenai *ruqyah* sebagai metode penyembuhan. *Ruqyah* dipahami sebagai salah satu bentuk terapi berbasis al-Qur'an dan Hadis. Prosesnya dilakukan dengan pembacaan ayat-ayat *syifā'* dan doa-doa yang dianjurkan Nabi Muhammad *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam*, sehingga *ruqyah* berfungsi sebagai terapi spiritual yang diyakini mampu mengatasi gangguan rohani seperti kesurupan (Ashabulyamin dkk., 2022, hlm. 171). Namun, dalam praktik keseharian masyarakat, *ruqyah* sering kali dipadukan dengan unsur-unsur tradisi lokal yang memperluas makna dan bentuk ritualnya.

Seorang narasumber bernama Rahma menjelaskan bahwa sejak tahun 2013, ketika ia menemani ibunya menjalani pengobatan, ia menyaksikan penggunaan berbagai syarat ritual seperti telur ayam, ayam hitam (cemani), garam, dan kendi. Ia pernah mendatangi beberapa orang pintar di berbagai daerah seperti Sukoharjo

Pringsewu, Kemuning Tanggamus, serta memanggil praktisi dari Kebumen dan Talangpadang ke rumahnya. Menurut pengakuannya, terdapat pasien yang merasa terbantu atau sembuh setelah menggunakan garam tersebut, meskipun ia menilai hal itu lebih disebabkan oleh sugesti pada saat itu.

Ketika ditanya apakah pernah ada penjelasan secara agama dari pelaku mengenai cara kerja pengobatan tersebut, narasumber menyatakan bahwa ia tidak pernah menerima penjelasan keagamaan terkait praktik tersebut (Rahma, Wawancara, 12 Juli 2025). Pernyataan ini menunjukkan bahwa garam kerap diposisikan sejajar dengan objek-objek ritual tradisional yang mengandung unsur mistik maupun simbolik dalam struktur pengobatan tradisional.

Dari sisi institusi agama, pandangan tokoh Kementerian Agama cenderung moderat. Ia menegaskan bahwa masyarakat umumnya memahami garam sebagai wasilah atau sarana perantara, bukan sebagai penyembuh utama. Ia menyampaikan bahwa garam dipahami sebagai sarana perantara, bukan penyembuh utama, kesembuhan tetap dari Allah (Kemenag Tanggamus, Wawancara, 16 September 2025). Hal ini juga sejalan dengan realitas sosial-budaya Indonesia yang terus berupaya menjaga keseimbangan antara identitas Islam dan warisan budaya lokal (Prasetyo, 2023, hlm. 161). Namun demikian, praktik penggunaan garam sebagai media *ruqyah* maupun ritual tradisional tidak selalu membawa dampak positif. Keyakinan yang berlebihan terhadap garam berpotensi menimbulkan penyimpangan akidah apabila diposisikan sebagai entitas yang memiliki kekuatan gaib secara khusus.

Dari berbagai temuan lapangan dan penelitian ilmiah, dapat disimpulkan bahwa keyakinan masyarakat terhadap garam memiliki pola yang beragam, sebagian melihatnya sebagai perantara, sebagian menganggapnya bagian dari ritual tradisional, dan sebagian lagi memposisikannya sebagai entitas yang memiliki kekuatan spiritual. Faktor sugesti, otoritas spiritual, dan warisan budaya turut membentuk pemahaman ini.

C. Bentuk Praktik Penggunaan Garam dalam Pengobatan Islami

Akulturası terjadi ketika dua kelompok budaya saling bertukar perbedaan budaya akibat pertemuan yang berkelanjutan, sehingga memunculkan perubahan pola budaya asli kedua kelompok (Wandi dkk., 2024, hlm. 168). Akulturası merupakan proses pertemuan dan interaksi antara dua sistem budaya yang berbeda, sehingga melahirkan bentuk baru yang diterima oleh masyarakat.

Dalam konteks Islam di Indonesia, akulturası antara ajaran Islam dan tradisi lokal merupakan fenomena historis yang tidak dapat dihindari. Banyak praktik keagamaan masyarakat yang merupakan hasil pertemuan antara nilai-nilai Islam dan kebiasaan lokal yang telah ada sebelumnya.

Dalam ranah sosial, akulturası sering kali berfungsi sebagai sarana dakwah dan adaptasi budaya. Namun, dalam ranah akidah dan ibadah, akulturası harus mendapatkan perhatian khusus. Tidak semua bentuk adaptasi budaya dapat diterima secara *syar'ı*, terutama jika menyentuh wilayah keyakinan dan tauhid. Praktik pengobatan islami yang mengadopsi simbol-simbol lokal, termasuk penggunaan media tertentu seperti garam, mencerminkan adanya akulturası yang perlu dikaji secara kritis.

Praktik penggunaan garam di Tanggamus mencerminkan proses adaptasi budaya, di mana unsur-unsur lokal berpadu dengan nilai-nilai Islam, menghasilkan bentuk pengobatan dan ritual yang khas serta diterima sebagai bagian dari kehidupan religius masyarakat. Dalam konteks Kabupaten Tanggamus, penggunaan garam dalam pengobatan islami dapat dipahami sebagai produk akulturası antara ajaran Islam dan tradisi lokal. Garam tidak hanya dipandang sebagai bahan fisik, tetapi juga dimaknai secara simbolik sebagai penetralisir atau pelindung. Di sinilah pentingnya analisis akidah untuk menilai apakah adaptasi budaya tersebut masih berada dalam batas toleransi syariat atau telah melampaui batas tauhid.

Praktik penggunaan garam sebagai media pengobatan islami di Kabupaten Tanggamus memperlihatkan bentuk yang beragam, mulai dari penggunaan garam sebagai sarana *ruqyah*, media simbolis pembersihan, hingga bagian dari ritual yang berpadu dengan tradisi lokal. Praktik pengobatan dalam masyarakat sering kali terbentuk dari akulturasi antara keyakinan agama dan tradisi yang hidup secara turun-temurun.

Berdasarkan hasil wawancara, penggunaan garam sebagai media doa dalam pengobatan islami masih cukup banyak dilakukan oleh sebagian masyarakat di Kabupaten Tanggamus. Seorang pejabat Kementerian Agama Kabupaten Tanggamus menjelaskan bahwa praktik pengobatan tradisional yang berpadu dengan doa-doa islami memang masih dijalankan oleh masyarakat. Menurutnya, hal tersebut dilakukan sebagai bentuk ikhtiar tambahan, di samping tetap berobat secara medis. Lebih lanjut, ketika ditanya mengenai penggunaan garam secara khusus, narasumber tersebut menegaskan bahwa sebagian masyarakat memanfaatkan garam sebagai media pengobatan islami (Kemenag Tanggamus, Wawancara, 16 September 2025). Garam dipandang memiliki makna simbolis, yakni sebagai sarana pembersih dan penetralisir hal-hal negatif yang diyakini dapat mengganggu kesehatan maupun ketenangan spiritual.

Praktik penggunaan garam dalam pengobatan islami sering dilakukan dengan cara sederhana. Dalam kasus kerasukan informan menuturkan bahwa garam dijampi melalui telepon, kemudian dimasukkan ke dalam gelas berisi air untuk diminum sebanyak tiga kali, serta diusap ke tangan dan kaki pasien. Tidak lama setelah itu, pasien dikatakan sembuh (Siti, Wawancara, 3 Juli 2025). Praktik ini menunjukkan bahwa garam diposisikan sebagai medium doa, bukan sebagai sumber kekuatan utama. Namun, pola penggunaan seperti “garam dijampi dari jarak jauh” sekaligus memperlihatkan adanya unsur budaya lokal yang berpadu dengan ajaran agama dalam proses penyembuhan.

Beberapa informan menyebutkan bahwa garam digunakan secara khusus untuk mengatasi gangguan gaib seperti sihir atau kesurupan. Rahma, salah satu

narasumber yang sering menyaksikan praktik *ruqyah*, menjelaskan bahwa garam dalam pengobatan islami dipakai dengan beragam cara, antara lain dilemparkan langsung ke pasien, digunakan untuk merendam kaki, dicampurkan ke dalam air mandi, serta dijadikan campuran buhul yang kemudian ditaburkan di dalam rumah maupun sekelilingnya. Ketika ditanya mengenai bacaan yang digunakan, Rahma menambahkan bahwa praktik tersebut biasanya disertai dengan pembacaan selawat *Nāriyyah* dan potongan ayat-ayat al-Qur'an yang dikombinasikan dengan bacaan tertentu (Rahma, Wawancara, 12 Juli 2025).

Fenomena penggunaan bacaan tambahan ini ternyata tidak hanya ditemukan di Tanggamus, tetapi juga memiliki kesamaan dengan praktik di berbagai daerah lain di Indonesia. Fenomena penggunaan bacaan tambahan dalam *ruqyah* ini memiliki kesamaan dengan praktik masyarakat Pragaan Sumenep, yang sering membacakan surah Muhammad kepada orang sakit dengan harapan penyakitnya dapat terangkat.

Pembacaan surah Muhammad tersebut kadang dikolaborasikan dengan bacaan lain di luar al-Qur'an, seperti *Burdah*, *Rātib al-Ḥaddād*, atau selawat *Nāriyyah* (Muttaqin dkk., 2023, hlm. 107). Praktik serupa juga tampak dalam *ruqyah* mandiri rutin di Pondok Pesantren Al-Muta'allimin. Dalam pelaksanaannya, kegiatan *ruqyah* dilakukan bersamaan dengan aktivitas keagamaan lain seperti pembacaan *Fidā' Ṣuḡhrā (al-Kalimah al-Ṭayyibah)* sebanyak 71.000 kali, selawat *Nāriyyah* 4.444 kali, *Istighāthah*, *ruqyah* mandiri, pembacaan selawat Nabi, serta salat Isya berjamaah (Ifah & Qurrotul Aini, 2024, hlm. 82).

Fenomena ini menunjukkan adanya bentuk adaptasi budaya yang berkembang di masyarakat, di mana unsur lokal berpadu dengan ajaran Islam dalam praktik pengobatan. Namun demikian, adaptasi semacam ini perlu mendapatkan perhatian agar tidak melampaui batas syariat dan tetap berada dalam koridor pengobatan islami yang sesuai dengan tuntunan agama.

Di beberapa wilayah, garam digunakan dalam pengobatan islami dengan terlebih dahulu dibacakan ayat-ayat al-Qur'an, Yasin, atau tahlil sebelum dipakai. Hal ini dijelaskan oleh salah satu informan, Siti, yang menyebutkan bahwa garam dibacakan doa Yasin dan tahlil, kemudian dicampur dengan air cucian beras untuk ditaburkan di sekeliling rumah. Pada kesempatan lain, ia menambahkan bahwa garam didoakan melalui tahlilan atau Yasinan, baik untuk dirinya maupun pemilik rumah, dengan variasi bacaan sesuai kebutuhan, kadang hanya Yasinan, kadang hanya tahlilan (Siti, Wawancara, 3 Juli 2025).

Praktik ini menunjukkan bahwa garam tidak semata-mata berfungsi sebagai media *ruqyah*, tetapi juga menjadi bagian dari ritual sosial-keagamaan yang telah dilembagakan dalam kehidupan masyarakat. Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa sebagian ritual tersebut tidak memiliki dasar langsung dalam sunah terkait *ruqyah syar'iyah*. Hal ini menandakan adanya proses akulturasi antara tradisi lokal dan praktik pengobatan islami, di mana unsur budaya masyarakat berpadu dengan ajaran agama untuk membentuk praktik penyembuhan yang khas dan diterima secara sosial-religius.

Berdasarkan temuan lapangan dan kajian literatur, dapat disimpulkan bahwa praktik penggunaan garam dalam pengobatan islami di Kabupaten Tanggamus merupakan fenomena religio-kultural yang terbentuk dari perpaduan ajaran Islam dengan tradisi lokal. Garam digunakan dalam berbagai bentuk pengobatan, baik sebagai media *ruqyah* mandiri, sarana pembersihan spiritual rumah, maupun bagian dari ritual bersama seperti Yasinan atau tahlilan.

Temuan lapangan mengonfirmasi adanya keragaman teknik penggunaan, mulai dari penggunaan sederhana seperti melarutkan garam dalam air untuk diminum atau diusap, hingga praktik yang lebih kompleks seperti melemparkan garam ke pasien kesurupan, mencampurkannya ke dalam air mandi, atau menaburkannya mengelilingi rumah sebagai bentuk perlindungan spiritual.

Dengan demikian, praktik penggunaan garam di Tanggamus dapat dipahami sebagai bentuk ikhtiar religius yang berada pada wilayah abu-abu antara praktik

keagamaan dan budaya. Selama garam tetap dianggap sebagai media dan bukan sumber kekuatan gaib, praktik ini masih dapat ditoleransi dalam batas-batas syariat. Namun, apabila praktik-praktik tersebut disertai keyakinan yang berlebihan atau ritual yang tidak memiliki dasar *syar'ī*, maka hal ini perlu mendapatkan perhatian agar tidak melampaui batas akidah yang benar.

D. Tinjauan Syariah terhadap Praktik Tersebut

Dalam Islam, penggunaan media dalam pengobatan tidak dilarang selama media tersebut dipahami secara tepat. Nabi *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* sendiri menggunakan berbagai bentuk pengobatan fisik di samping doa dan *ruqyah*. Hal ini menunjukkan bahwa Islam tidak menolak pendekatan nyata dalam pengobatan. Namun, media pengobatan tidak pernah ditempatkan sebagai faktor penentu utama dalam kesembuhan.

Kesalahan mendasar yang sering terjadi dalam praktik masyarakat adalah pergeseran makna media menjadi objek yang dipercaya memiliki kekuatan gaib tersendiri. Ketika media tidak lagi dipahami sebagai alat bantu, melainkan sebagai penentu kesembuhan, maka terjadi distorsi dalam akidah. Dalam konteks ini, problem utama bukan terletak pada penggunaan media itu sendiri, tetapi pada konstruksi keyakinan yang menyertainya.

Oleh karena itu, kajian tentang penggunaan garam dalam pengobatan islami tidak dapat dilepaskan dari analisis akidah. Media yang secara hukum asal bersifat mubah dapat berubah statusnya menjadi terlarang apabila disertai keyakinan yang menyimpang. Prinsip inilah yang menjadi landasan teoretis dalam menilai praktik penggunaan garam di Kabupaten Tanggamus.

Fenomena penggunaan garam dalam praktik pengobatan islami di Kabupaten Tanggamus menunjukkan adanya dinamika religio-kultural yang kompleks. Berdasarkan temuan lapangan, masyarakat memanfaatkan garam dalam berbagai bentuk ritual, mulai dari *ruqyah* mandiri, pembersihan spiritual rumah, hingga kegiatan bersama seperti Yasinan, tahlilan, dan pembacaan selawat tertentu.

Praktik-praktik ini tidak berdiri semata sebagai ekspresi keagamaan normatif, melainkan juga dipengaruhi oleh faktor budaya lokal, sugesti psikologis, serta otoritas tokoh spiritual yang memiliki pengaruh kuat di tengah masyarakat.

Untuk menilai kesesuaian praktik tersebut dengan ajaran Islam, analisis ini menggunakan kerangka *Manhaj al-Salaf al-Ṣāliḥ*, yaitu metode pemahaman agama yang merujuk kepada al-Qur'an, sunah Nabi Ṣallallāhu 'alaihi wasallam, serta pemahaman generasi awal umat Islam. Secara historis, yang dimaksud dengan salaf adalah generasi terbaik umat ini, yaitu para sahabat, *al-tābi'īn*, dan *tābi' al-tābi'īn raḍiya Allāh 'anhum*, yang telah disaksikan oleh Rasulullah Ṣallallāhu 'alaihi wasallam sebagai generasi yang penuh kebaikan (Ibn Taymiyyah, 2000). Kerangka ini penting untuk membedakan antara praktik *ruqyah syar'iyah* yang sah secara syariat dan praktik-praktik yang berpotensi menyimpang akibat akulturasi budaya atau pemaknaan yang keliru terhadap media pengobatan.

Dengan landasan salaf ini, batasan yang telah ditetapkan oleh Nabi Ṣallallāhu 'alaihi wasallam mengenai ruqyah dapat menjadi rujukan utama. Hadis yang menegaskan bahwa *ruqyah* diperbolehkan selama bebas dari unsur syirik membantu membedakan praktik yang sah secara syariat dari praktik yang menyimpang akibat campur tangan budaya atau keyakinan yang keliru terhadap media pengobatan.

Nabi Ṣallallāhu 'alaihi wasallam memberikan batasan yang tegas mengenai *ruqyah*. Diriwayatkan dari 'Auf bin Mālik al-Asyja'ī *raḍiya Allāh 'anhu*, ia berkata:

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

"Kami dahulu melakukan ruqyah pada masa jahiliah. Lalu kami berkata: Wahai Rasulullah, bagaimana pendapatmu tentang hal itu? Beliau ﷺ bersabda: 'Perlihatkanlah ruqyah kalian kepadaku. Tidak mengapa

melakukan ruqyah selama tidak mengandung syirik.'" (HR. Muslim, no. 2200)

Kerangka salaf dan hadis ini menjadi pijakan untuk menilai setiap praktik *ruqyah* yang dijalankan masyarakat, sehingga analisis dapat menegaskan perbedaan antara *ruqyah syar'iyah* yang sah dan praktik-praktik yang terpengaruh oleh akulturasi budaya, kepercayaan lokal, atau interpretasi yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Dalam tradisi Islam, *ruqyah syar'iyah* dipahami sebagai salah satu bentuk ikhtiar pengobatan yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis Nabi *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam*. *Ruqyah* menekankan pembacaan ayat-ayat al-Qur'an dan doa-doa *al-Ma'thūrāt* sebagai sarana perlindungan dan penyembuhan, baik dari gangguan fisik maupun psikis.

Namun demikian, temuan lapangan menunjukkan bahwa meskipun sebagian masyarakat telah menggunakan bacaan al-Qur'an dalam praktik *ruqyah*, sering kali bacaan tersebut disertai dengan doa-doa tambahan yang tidak bersumber dari sunah Nabi *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam*. Fenomena ini menimbulkan persoalan normatif, karena penggunaan doa-doa tersebut berpotensi mengaburkan batas antara *ruqyah syar'iyah* dan praktik yang tidak memiliki legitimasi syariat. Kesenjangan antara ajaran normatif dan praktik masyarakat ini mengindikasikan perlunya edukasi yang lebih intensif agar *ruqyah* tetap berada dalam koridor al-Qur'an dan hadis.

Al-Qur'an memang *Syifā'*, penawar atau penyembuh berdasarkan *al-Nuṣūṣ* yang *Ṣaḥīḥ*, baik dari al-Qur'an sendiri maupun dari sunah, tetapi jangan salah gunakan ayat Al-Quran atau diamalkan dengan cara-cara *bid'ah*. Alih-alih menyembuhkan, malah memperparah keadaan (Tambusai, 2013, hlm. 9). Oleh karena itu, pemahaman yang benar terhadap al-Qur'an dan sunah menjadi syarat utama agar praktik *ruqyah* maupun pengobatan islami tidak keluar dari koridor syariat, serta tetap menghadirkan manfaat sebagaimana yang dijanjikan Allah dan Rasul-Nya.

Pemahaman yang benar ini menjadi landasan bagi legitimasi penggunaan al-Qur'an dalam praktik pengobatan. Dengan meyakini bahwa kesembuhan datang dari Allah, setiap media atau sarana yang digunakan hanyalah pendukung, sehingga praktik *ruqyah* tetap berada pada koridor syariat dan tidak menimbulkan keyakinan yang menyimpang dari tauhid.

Dalam Ensiklopedi Pengobatan Islam dijelaskan bahwa terdapat tiga fondasi utama yang melandasi legitimasi penggunaan al-Qur'an sebagai sarana pengobatan. Pertama, keimanan kepada Allah sebagai Zat yang menurunkan al-Qur'an. Kedua, keyakinan bahwa Allah yang menurunkan penyakit juga memiliki kuasa penuh untuk menyembuhkannya kapan saja Dia kehendaki. Ketiga, keyakinan terhadap kerasulan Nabi Muhammad *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* dan kebenaran wahyu yang beliau sampaikan, termasuk rahasia pengobatan melalui ayat-ayat al-Qur'an (Shalih, 2024, hlm. 86). Dengan kerangka ini, jelas bahwa media dalam *ruqyah* bukan unsur esensial, melainkan sekadar sarana pendukung yang tidak boleh mengambil alih posisi tauhid.

Kerangka keimanan ini selaras dengan prinsip-prinsip kaidah syariah mengenai sebab-akibat. Pemahaman terhadap sebab-sebab yang sah secara *syar'ī* maupun empiris menegaskan bahwa setiap sarana atau media, sekuat apapun, tidak boleh menggantikan posisi Allah sebagai sumber utama kesembuhan. Hal ini menuntun praktik *ruqyah* agar tetap konsisten dengan prinsip tauhid dan *maqāṣid syarī'ah*.

Syekh Āl Sa'dī *rahimahullāh* dalam *al-Qawl al-Sadīd* menjelaskan bahwa seorang hamba wajib memahami tiga hal terkait sebab-sebab. Pertama, tidak boleh menetapkan sesuatu sebagai sebab kecuali yang telah terbukti secara *syar'ī*, atau nyata secara empiris. Kedua, seorang hamba tidak boleh bergantung pada sebab itu sendiri, melainkan harus bergantung kepada Allah yang menjadikannya sebab, sambil tetap berusaha mengambil manfaat dari sebab yang sah. Ketiga, ia harus menyadari bahwa semua sebab, betapapun besar dan kuat, tetap berada dalam lingkup *qadā'* dan *qadar* Allah (Āl-Sa'dī, 2001). Allah dapat membiarkan sebab

berjalan sesuai hikmah-Nya atau mengubahnya sesuai kehendak-Nya, agar manusia tidak bergantung kepada sebab itu dan mengetahui bahwa kekuasaan mutlak hanya milik Allah.

Dengan memahami ketiga prinsip tersebut, peneliti dapat menilai sejauh mana praktik penggunaan media—seperti garam atau benda lain—dalam *ruqyah* masyarakat tetap sah secara syariat. Analisis ini memungkinkan pemisahan yang jelas antara praktik yang mendukung *maqāṣid syar'ī* dan praktik yang berpotensi menyalahi tauhid karena menempatkan media sebagai penyebab utama kesembuhan.

Inti manfaat dari pengobatan *ruqyah* terletak pada doa-doa yang dibacakan *peruqyah* kepada pasien, bukan pada medianya (Baits, 2025). Pada asalnya *ruqyah* dilakukan langsung kepada pasien tanpa sebuah perantara apapun. Tetapi ditemukan riwayat mengenai perantara yang dapat digunakan dalam pengobatan *ruqyah*, seperti media air.

Ruqyah dengan media air pernah diamalkan oleh sebagian salaf. Oleh karena itu, tidak mengapa dilakukan untuk para pasien agar mereka mendapatkan manfaat darinya (M. bin Ṣāliḥ al-ʿUthaymīn, 1979). Di antara ulama kontemporer yang berfatwa membolehkan hal tersebut adalah syekh Muhammad bin Ibrāhīm Āl al-Shaykh, syekh ʿAbd al-ʿAzīz bin Bāz, syekh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-ʿUthaymīn, syekh Ṣāliḥ al-Fawzān, dan syekh ʿAbd al-ʿAzīz Āl al-Shaykh *raḥimahumullāh* (islamweb.net, 2016).

Mengenai *ruqyah* dengan menggunakan media garam, sebagian ulama tidak menemukan adanya hadis atau riwayat yang mendukung praktik tersebut. Hal ini disampaikan oleh syekh ʿUthmān al-Khamīs *ḥafīẓahullāh* yang menegaskan bahwa dalam syariat tidak terdapat dalil tentang garam sebagai pengusir setan (Alkamees, 2020).

Syekh Ṣāliḥ al-Fawzān *ḥafīẓahullāh*, ketika ditanya mengenai hukum menaburkan garam di rumah dalam rangka *ruqyah syar'iyah*, menjawab bahwa

hal itu termasuk perbuatan jahiliah dan terlarang (al-Fauzan, 2019). Sementara itu, syekh Muhammad al-Munajjid *ḥafīzahullāh* mengutip perkataan syekh Ibn ‘Utsaimin yang tidak membolehkan membaca al-Qur’an pada garam kemudian menyemprotkannya ke rumah. Menurut beliau, jika hal tersebut dicoba lalu terbukti bermanfaat, maka boleh dilakukan (Amhal, 2018).

Pernyataan ini sejalan dengan pendapat syekh ‘Uthmān al-Khamīs *ḥafīzahullāh* yang menegaskan bahwa dalam syariat tidak ada dalil tentang garam sebagai pengusir setan. Sebagian orang hanya menganggapnya sebagai *tajribah* (pengalaman) yang bisa dicoba (Alkamees, 2020). Namun demikian, penulis menemukan adanya satu riwayat yang menyebutkan penggunaan garam dalam *ruqyah*.

Salah satu dalil yang sering dijadikan rujukan dalam pembahasan penggunaan garam adalah Nabi *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* disengat oleh seekor kalajengking ketika beliau sedang salat. Setelah selesai dari salat, beliau bersabda:

لَدَغَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَقْرَبٌ وَهُوَ يُصَلِّي فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ : لَعَنَ اللَّهُ
العقربَ لا تدغُ مُصَلِّيًا ولا غيره ثم دعا بماءٍ ومِلْحٍ وجعل يمسحُ عليها ويقرأُ
ب { قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ } و { قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ } و { قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ
النَّاسِ }

“Semoga Allah melaknat kalajengking, ia tidak membiarkan orang yang sedang shalat maupun yang tidak shalat.” Kemudian beliau meminta air dan garam, lalu mengusap bagian yang disengat sambil membaca: “Katakanlah: Wahai orang-orang kafir” (QS. al-Kafirun), “Katakanlah: Aku berlindung kepada Tuhan yang menguasai waktu subuh” (QS. al-Falaq), dan “Katakanlah: Aku berlindung kepada Tuhan manusia” (QS. an-Nas).

Dalam riwayat tersebut, Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* meminta air dan garam, kemudian mengusap bagian tubuh yang terkena sengatan sambil

membaca ayat-ayat *ruqyah*. Hadis diriwayatkan oleh al-Ṭabarānī *rahimahullāh* dalam *al-Ṣaghīr* dengan nomor 830 (al-Ṭabarānī, 1985). Hadis ini dinilai sahih oleh syekh al-Albānī *rahimahullāh* dan tercantum dalam *Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah* (al-Albānī, 1995).

Penjelasan ulama mengenai riwayat ini memberikan konteks tambahan. Al-Manāwī *rahimahullāh* dalam kitabnya menyatakan bahwa dalam dua surah *al-Mu‘awwidzatain* terdapat permohonan perlindungan dari segala keburukan, baik secara umum maupun terperinci. Sedangkan garam bermanfaat untuk menangkal racun (al-Manāwī, 1938).

Riwayat ini menjadi rujukan penting untuk memahami prinsip penggunaan media dalam pengobatan islami. Penjelasan lebih lanjut terhadap konteks hadis menegaskan bahwa media seperti garam berfungsi sebagai sarana fisik yang mendukung ikhtiar, bukan sebagai objek mistis atau sumber kekuatan sendiri. Dengan demikian, pemahaman terhadap hadis ini membantu membedakan antara praktik *ruqyah syar’iyyah* yang sah dan praktik yang menyimpang akibat penafsiran yang keliru terhadap fungsi media.

Penjelasan terhadap hadis ini memberikan beberapa penegasan penting. Pertama, sengatan tersebut berasal dari kalajengking nyata, bukan dari gangguan jin atau makhluk gaib. Kedua, sifat menyengat merupakan karakter alami kalajengking sebagai binatang berbisa, bukan jelmaan makhluk halus. Ketiga, Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* memadukan dua bentuk ikhtiar sekaligus, yakni ikhtiar fisik melalui penggunaan air dan garam, serta ikhtiar spiritual melalui bacaan ayat *ruqyah* (Tambusai, 2013, hlm. 443).

Penting dicatat bahwa dalam hadis tersebut tidak terdapat keterangan bahwa garam diminum, digunakan untuk mandi, atau ditaburkan di tempat tertentu. Garam hanya digunakan secara langsung pada bagian tubuh yang terkena sengatan. Hal ini menunjukkan bahwa fungsi garam dalam konteks hadis adalah sebagai media pengobatan fisik, bukan sebagai sarana untuk mengusir jin atau gangguan sejenisnya. Pemahaman ini menjadi penting ketika membandingkan praktik yang

berkembang di masyarakat dengan rujukan hadis, sehingga tidak terjadi penyimpangan makna maupun fungsi.

Dalam ranah pembahasan fikih, terdapat kaidah umum yang menjadi dasar dalam menilai berbagai bentuk praktik sosial dan keagamaan, yaitu:

الأصل في الأشياء الإباحة

“Hukum asal segala sesuatu adalah mubah (boleh), kecuali ada dalil yang melarangnya.” (al-Zuhaylī, 2006)

Berdasarkan kaidah ini, penggunaan garam sebagai media dalam pengobatan pada prinsipnya tergolong diperbolehkan. Garam, sebagaimana media lain seperti air, minyak zaitun, atau madu, termasuk benda fisik yang secara hukum asal tidak memiliki nilai *syarʿī* tertentu sehingga penggunaannya sebagai wasilah (perantara) secara hukum dibolehkan.

Dalam konteks *ruqyah*, selagi garam tidak diyakini memiliki kekuatan tersendiri, tidak dianggap sebagai objek yang memiliki efek metafisik mandiri, dan tidak digunakan sebagai bagian dari ritual yang bertentangan dengan syariat, maka penggunaannya tetap berada dalam koridor kebolehan.

Namun, fikih juga mengajarkan kaidah penting lainnya, yaitu *Sadd al-Darāʾiʿ*, menutup pintu-pintu yang mengarah kepada keburukan. Maksudnya adalah mencegah kerusakan dengan menutup jalan yang bisa mengantarkannya, apabila suatu perbuatan yang pada asalnya bebas dari kerusakan ternyata menjadi sarana menuju kerusakan (Ibn ʿĀshūr, 2004).

Kaidah ini menegaskan bahwa segala bentuk praktik yang berpotensi mengarah pada kemusyrikan, takhayul, atau keyakinan batil harus dicegah sejak awal. Jika suatu praktik yang asalnya mubah kemudian menimbulkan efek negatif berupa keyakinan keliru terhadap benda tertentu, maka praktik tersebut wajib dihentikan demi menjaga kemurnian akidah.

Dalam konteks penggunaan garam, apabila masyarakat mulai meyakini bahwa garam memiliki kekuatan gaib, seperti kemampuan mengusir jin secara mandiri, menolak bala tanpa doa, atau melindungi rumah dari gangguan makhluk halus, maka praktik tersebut telah keluar dari batasan tauhid. Di sinilah kaidah *Sadd al-Darā'ī* menjadi relevan untuk mencegah munculnya penyimpangan akidah. Dengan demikian, penilaian syariah terhadap media garam tidak hanya bergantung pada bentuk praktiknya, tetapi juga pada keyakinan yang menyertai praktik tersebut.

Di luar dimensi teologis dan *syar'ī* tersebut, garam memiliki kedudukan penting dalam perspektif ilmiah modern yang menyoroti manfaatnya bagi kesehatan dan kehidupan manusia. Penelitian modern semakin memperkuat temuan literatur klasik terkait manfaat garam. Garam, khususnya garam beryodium, memiliki peran yang sangat penting dalam kesehatan manusia dan telah banyak diteliti dalam berbagai disiplin ilmu, mulai dari gizi, kedokteran, hingga kosmetik. Penelitian modern menunjukkan bahwa fungsi garam tidak hanya terbatas pada aspek konsumsi sehari-hari, tetapi juga mencakup peran vital dalam pencegahan penyakit, perawatan luka, hingga pengembangan produk kesehatan dan kecantikan.

Yodium merupakan mineral esensial yang diperlukan tubuh untuk membentuk hormon tiroksin yang dihasilkan oleh kelenjar tiroid. Hormon ini berperan dalam mengatur metabolisme, pertumbuhan, serta penggunaan energi tubuh. Kekurangan yodium dalam jangka panjang dapat menimbulkan Gangguan Akibat Kekurangan Yodium (GAKI), yang ditandai dengan pembengkakan kelenjar gondok, gangguan perkembangan mental, penurunan kecerdasan, hingga gangguan fungsi jantung (Anggreani & Anwar, 2024, hlm. 1260).

Selain fungsi gizi, garam juga terbukti memiliki manfaat medis dalam perawatan luka. Penelitian menunjukkan bahwa penggunaan larutan NaCl 0,9% dapat mempercepat proses penyembuhan luka. Evaluasi pada pasien Ny. P yang dirawat dengan larutan garam fisiologis selama tiga hari menunjukkan penurunan skor REEDA dari 11 (kategori luka belum sembuh) menjadi 2 (kategori

penyembuhan sedang) (Astika dkk., 2025, hlm. 498). Hal ini membuktikan bahwa larutan garam fisiologis efektif dalam mencegah infeksi dan mempercepat proses regenerasi jaringan.

Penelitian lain menemukan bahwa kombinasi garam dengan madu memiliki efek *antiacne*. Formula terbaik adalah campuran garam 20% dan madu 6%, yang terbukti memberikan manfaat signifikan dalam mengurangi jerawat. Semakin tinggi konsentrasi garam, semakin besar pula efek antiseptik dan antibakterinya (Putri & Hanafi, 2022, hlm. 30). Hal ini sejalan dengan sifat garam sebagai desinfektan alami yang mampu menghambat pertumbuhan mikroorganisme penyebab infeksi kulit.

Selain fungsi medis, garam juga dikembangkan sebagai bahan dasar produk kosmetik. Program Pengabdian Kepada Masyarakat (PKM) di Desa Sanolo, Kecamatan Bolo, Kabupaten Bima, menunjukkan bahwa diversifikasi garam menjadi produk kosmetik seperti sabun batang, masker wajah, *body scrub*, dan *face scrub* dapat meningkatkan pengetahuan dan keterampilan Masyarakat (Mutmainnah dkk., 2024, hlm. 252). Produk berbasis garam ini tidak hanya memiliki nilai kesehatan, tetapi juga memberikan peluang ekonomi baru bagi masyarakat lokal.

Dengan demikian, garam bukan sekadar bahan konsumsi sehari-hari, tetapi juga memiliki potensi besar sebagai media pengobatan, pencegahan penyakit, dan pengembangan produk kesehatan modern. Namun, dalam perspektif syariat, pengobatan islami tidak hanya berbicara tentang media yang digunakan, melainkan juga terkait dengan dimensi akidah dan praktik *ruqyah* yang menyertainya.

Para ulama menegaskan bahwa *ruqyah syar'iyah* bukan sekadar persoalan bacaan, tetapi juga menyangkut akidah dan kompetensi peruqyah. *Ruqyah syar'iyah* pada dasarnya dapat dilakukan oleh setiap muslim yang memenuhi syarat, misal dengan menggunakan al-Fātiḥah dan doa-doa *ruqyah* sudah menjadi bagian dari hafalan dasar umat Islam. Namun faktanya orang masih berbondong-bondong datang jauh hanya untuk mendapatkan *ruqyah syar'iyah*. Syekh 'Alī bin Muḥammad bin Nāṣir al-Faqīhī *rahimahullāh* menyebutkan dalam kitabnya, syarat

ruqyah syar'iyah tidak hanya terletak pada bacaan al-Qur'an yang digunakan, tetapi juga pada kondisi spiritual baik dari pihak pasien maupun *peruqyah*.

Pengaruh bacaan al-Qur'an dalam *ruqyah* bergantung pada dua syarat utama. Pertama, dari sisi pasien (*al-'alīl*), diperlukan adanya kejujuran niat dan kesungguhan hati. Pasien harus benar-benar menghadapkan dirinya kepada Allah dengan penuh keyakinan bahwa kesembuhan datang semata-mata dari-Nya. Kedua, dari sisi *peruqyah* (*al-rāqī*), dibutuhkan kekuatan hati, ketakwaan, dan tawakal kepada Allah (al-Faqīhī, 2002). *Peruqyah* tidak hanya berperan sebagai pembaca ayat atau doa, tetapi juga sebagai perantara yang menghadirkan pengaruh spiritual melalui kedekatan dan keikhlasan kepada Allah.

Melaksanakan ibadah, berdoa, serta membaca al-Qur'an merupakan salah satu cara efektif untuk membantu pemulihan gangguan mental, mencegah timbulnya penyakit, dan meningkatkan kualitas hidup. Aktivitas membaca maupun mendengarkan lantunan ayat-ayat al-Qur'an terbukti memberikan pengaruh positif yang dapat memperkuat daya tahan diri (Rosyanti dkk., 2022, hlm. 95). Hal ini menunjukkan bahwa *ruqyah syar'iyah* memiliki dimensi spiritual dan psikologis yang nyata. Oleh karena itu, perpaduan antara bacaan al-Qur'an dan penggunaan media pengobatan alami seperti garam dapat dipahami sebagai bentuk integrasi antara ikhtiar *syar'ī* dan ikhtiar ilmiah.

Namun, perlu ditegaskan bahwa manfaat garam bagi kesehatan tidak memiliki kaitan dengan pengusiran jin. Rasulullah *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* menggunakan garam sebagai pengobatan fisik, sedangkan *ruqyah* berfungsi sebagai doa dan permohonan kepada Allah *Ta'ālā*. Kedua aspek ini saling melengkapi, tetapi tidak boleh disamakan atau dicampuradukkan secara keliru.

Pemahaman yang tepat ini menjadi penting ketika melihat praktik nyata di masyarakat, karena keyakinan dan cara penggunaan garam sering kali berbeda dengan tuntunan *syar'ī*. Analisis data lapangan menunjukkan bahwa praktik penggunaan garam dalam pengobatan islami di Kabupaten Tanggamus dapat

diklasifikasikan ke dalam dua pola besar, yaitu praktik yang masih sejalan dengan prinsip syariah dan praktik yang berpotensi menyimpang dari ajaran tauhid.

Pertama, praktik yang relatif sejalan dengan prinsip syariah. Sebagian masyarakat memahami garam semata-mata sebagai media perantara doa, bukan sebagai sumber kesembuhan. Hal ini ditegaskan oleh salah satu informan dari Kementerian Agama Kabupaten Tanggamus yang menyatakan bahwa masyarakat tidak memandang garam sebagai penyembuh utama, melainkan hanya sebagai sarana ikhtiar dalam doa dan *ruqyah*, dengan keyakinan bahwa kesembuhan sepenuhnya berasal dari Allah *Ta'ālā* (Kemenag, Wawancara, 16 September 2025).

Pola pemahaman semacam ini selaras dengan prinsip tauhid *rubūbiyyah*. *Rubūbiyyah* merupakan sifat Allah, diambil dari nama-Nya al-Rabb. Tauhid *Rubūbiyyah* adalah mengesakan Allah dalam perbuatan-perbuatan-Nya. Di antaranya: mencipta, memberi rezeki, memimpin, melimpahkan nikmat, memiliki, membentuk, memberi dan menahan, memberi manfaat dan menimpakan mudarat, menghidupkan dan mematikan, mengatur dengan sempurna, menetapkan hukum dan takdir, serta segala perbuatan-Nya yang tidak ada sekutu bagi-Nya (Nukhbah min al-‘Ulamā,’ 2000). Oleh karena itu, wajib bagi seorang hamba untuk meyakini semua hal tersebut.

Selain itu, pola pemahaman yang pertama berkaitan dengan kaidah fikih yang menyatakan bahwa penggunaan media pengobatan dibolehkan selama tidak diyakini memiliki kekuatan mandiri. Dalam konteks ini, garam diposisikan sebagai sebab biasa bukan sebab *syar‘ī* yang memiliki legitimasi khusus dalam ibadah.

Kedua, praktik yang berpotensi menyimpang dari koridor syariah dan akidah. Penelitian ini menemukan adanya klaim bahwa penggunaan garam dalam pengobatan telah ada sejak zaman Nabi Adam *‘alaihi al-salām*, tanpa disertai dalil al-Qur’an maupun hadis yang sahih. Klaim semacam ini bersifat mitologis dan berpotensi menambahkan unsur-unsur *non-syar‘ī* ke dalam ajaran agama.

Dalam perspektif akidah Islam, penetapan suatu keyakinan agama tanpa dasar wahyu dapat mengaburkan kemurnian ajaran Islam. Hal ini sejalan dengan pernyataan Imam asy-Syafii *rahimahullāh* yang menegaskan bahwa:

لَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا نَسَبَهُ النَّاسُ أَوْ نَسَبَ نَفْسَهُ إِلَى عِلْمٍ، يَخَالِفُ فِي أَنْ فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ اتِّبَاعَ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ، وَالتَّسْلِيمَ لِحُكْمِهِ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَجْعَلْ لِأَحَدٍ بَعْدَهُ إِلَّا اتِّبَاعَهُ، وَأَنَّهُ لَا يُلْزَمُ قَوْلٌ بِكُلِّ حَالٍ إِلَّا بَكِتَابِ اللَّهِ أَوْ سُنَّةِ رَسُولِهِ، وَأَنْ مَا سِوَاهُمَا تَبَعٌ لِهَمَا

“Aku tidak pernah mendengar seorang pun yang dinisbatkan oleh manusia, atau menisbatkan dirinya sendiri kepada ilmu, yang menyelisihi bahwa kewajiban yang Allah ‘*Azza wa-Jalla* tetapkan adalah mengikuti perintah Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* dan menerima ketetapanannya. Karena sesungguhnya Allah ‘*Azza wa-Jalla* tidak menjadikan bagi siapa pun setelah beliau kecuali kewajiban untuk mengikutinya. Dan tidak ada satu ucapan pun yang wajib diikuti dalam segala keadaan kecuali Kitab Allah atau Sunah Rasul-Nya. Adapun selain keduanya hanyalah pengikut bagi keduanya.” (asy-Syafii, 2002)

Berdasarkan data yang ada, penggunaan garam sebagai media *ruqyah* tidak dianjurkan karena tidak memiliki dasar yang kuat dari al-Qur’an maupun hadis. Meski tidak terdapat riwayat yang mendukungnya, garam dapat diposisikan sebagai media pengobatan secara uji coba; apabila terbukti berhasil, maka boleh digunakan sebagai sarana pengobatan.

Dengan demikian, setiap keyakinan atau praktik keagamaan harus senantiasa merujuk kepada al-Qur’an dan sunah, karena keduanya merupakan sumber utama yang menjaga kemurnian ajaran Islam dari segala bentuk penyimpangan.

Selain itu, ditemukan pula praktik penggunaan garam yang disertai ritual tambahan yang tidak memiliki dasar dalam sunnah Nabi *Ṣallallāhu ‘alaihi*

wasallam, seperti penggunaan minyak tertentu, ruangan gelap, serta tujuan eksplisit untuk mengusir jin atau menolak bala (Laila, Wawancara, 3 Juli 2025; Rina, Wawancara, 4 Juli 2025). Praktik-praktik tersebut menunjukkan adanya akulturasi antara ajaran Islam dan tradisi lokal. Meskipun akulturasi budaya merupakan fenomena sosial yang lazim, dalam ranah ibadah dan akidah hal tersebut perlu dikritisi secara ketat agar tidak mengarah pada perkara yang diada-adakan atau praktik yang menyerupai perdukunan.

Pandangan kritis juga disampaikan oleh para tokoh agama yang diwawancarai. Salah seorang ustaz dengan latar pendidikan S2 dari UIN Raden Intan Lampung menegaskan bahwa penggunaan garam dalam *ruqyah* hanya dapat dibenarkan apabila dipahami sebagai media, bukan sebagai objek yang diyakini memiliki kekuatan gaib. Ia menekankan bahwa dalam ajaran tauhid, segala bentuk keyakinan harus berpijak pada Allah sebagai satu-satunya sumber kekuatan dan kesembuhan. Apabila keyakinan terhadap garam melebihi keyakinan kepada Allah, maka praktik tersebut berpotensi tergolong sebagai perbuatan syirik (Hasan, Wawancara, 4 Juli 2025).

Senada dengan pandangan tersebut, narasumber lain bernama Rina, seorang yang aktif berdakwah di media sosial menegaskan bahwa penggunaan garam menjadi terlarang apabila dilakukan dengan metode yang tidak dicontohkan oleh Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* atau digunakan dalam praktik-praktik yang mengarah pada klenik dan perdukunan. Ia menyebutkan beberapa bentuk penggunaan garam yang dianggap bermasalah, seperti untuk mengusir jin secara mandiri, menangkal penyakit *‘ain*, atau digunakan dalam ritual adat tertentu, termasuk pada bayi dan wanita nifas dengan keyakinan untuk menolak gangguan makhluk halus. Menurutnya, keyakinan semacam ini dapat mengandung unsur kemusyrikan karena menisbatkan fungsi perlindungan gaib kepada benda, padahal hanya Allah *Ta‘ālā* yang memiliki kekuasaan mutlak atas makhluk-Nya (Rina, Wawancara, 4 Juli 2025).

Temuan lapangan juga menunjukkan bahwa sebagian masyarakat menggunakan garam dalam *ruqyah* dengan keyakinan bahwa garam mampu mengusir jin atau menolak bala. Dari perspektif *Manhaj al-Salaf al-Ṣāliḥ*, pemberian sifat gaib kepada benda tanpa dalil *syar'ī* termasuk bentuk takhayul yang dapat mengantarkan kepada kesyirikan. Keyakinan semacam ini tidak memiliki dasar baik secara *syar'ī* maupun ilmiah, sehingga perlu diluruskan melalui edukasi tauhid dan pemurnian konsep *ruqyah syar'iyah*.

Dengan mengaitkan pembahasan normatif tentang *ruqyah syar'iyah* dan pandangan para ulama dengan temuan empiris di Kabupaten Tanggamus, dapat disimpulkan bahwa praktik penggunaan garam mencerminkan adanya dialektika antara tradisi lokal dan tuntunan tauhid. Selama garam diposisikan sebagai media fisik yang netral dan tidak diyakini memiliki kekuatan metafisik mandiri, maka penggunaannya masih diperbolehkan. Namun, ketika muncul keyakinan bahwa garam mampu mengusir jin, menolak bala, atau memberikan perlindungan secara independen, praktik tersebut telah keluar dari koridor syariah dan harus dicegah berdasarkan kaidah *sadd al-dzarī'ah*, demi menjaga kemurnian akidah umat Islam.

E. Implikasi terhadap Akidah Umat

Praktik penggunaan garam dalam pengobatan islami di Kabupaten Tanggamus tidak hanya memiliki dimensi ritual dan kultural, tetapi juga membawa implikasi teologis yang signifikan terhadap akidah umat. Dalam perspektif Studi Akidah, persoalan utama yang perlu mendapat perhatian bukan semata pada keberadaan media garam itu sendiri, melainkan pada konstruksi keyakinan yang menyertai penggunaannya. Akidah Islam menempatkan tauhid sebagai fondasi utama dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam ikhtiar pengobatan dan penyembuhan.

Hasil temuan lapangan menunjukkan adanya dua kecenderungan pemahaman masyarakat. Pertama, kelompok masyarakat yang memaknai garam sebatas wasilah (sarana) dalam doa dan *ruqyah*, dengan keyakinan bahwa kesembuhan sepenuhnya berasal dari Allah *Ta'ālā*. Pemahaman ini secara asal

berada dalam koridor tauhid *rubūbiyyah*, karena tidak memberikan atribusi kekuatan tersendiri kepada benda. Namun, perlu dicatat bahwa garam tidak dapat diposisikan sebagai media pengobatan islami karena tidak ada dalil yang mendukung hal tersebut. Dalam kerangka ini, garam lebih tepat dipahami sebagai media pengobatan alternatif kesehatan fisik, sedangkan doa dan bacaan al-Qur'an tetap dimaknai sebagai bentuk penghambaan dan permohonan kepada Allah *Ta'ālā*.

Temuan lapangan juga memperlihatkan kecenderungan kedua, yakni pemahaman yang menempatkan garam sebagai benda yang diyakini memiliki daya metafisik khusus, seperti kemampuan mengusir jin, menolak bala, atau melindungi rumah dari gangguan gaib secara mandiri. Keyakinan semacam ini memiliki implikasi serius terhadap akidah, karena berpotensi menggeser konsep tauhid menuju bentuk takhayul dan kesyirikan. Dalam kajian akidah, memberikan sifat gaib atau kekuatan non-empiris kepada benda tanpa dalil *syar'ī* maupun bukti ilmiah yang valid termasuk bentuk penyimpangan dalam pemahaman tauhid *al-asmā' wa al-ṣifāt* dan tauhid *al-ulūhiyyah*.

Penekanan terhadap risiko penyimpangan akidah ini menuntun kita untuk memahami tauhid *al-Asmā' wa al-Ṣifāt* secara lebih mendalam. Dengan kerangka ini, setiap penempatan sifat-sifat gaib atau kekuatan supranatural pada benda-benda menjadi jelas termasuk dalam kategori penyimpangan karena menyalahi ketentuan yang Allah tetapkan bagi diri-Nya.

Tauhid al-Asmā' wa al-Ṣifāt adalah menetapkan apa yang Allah tetapkan bagi diri-Nya dan apa yang Rasul-Nya ﷺ tetapkan bagi-Nya berupa nama-nama dan sifat-sifat, serta menafikan apa yang Allah nafikan dari diri-Nya dan apa yang Rasul-Nya ﷺ nafikan dari-Nya. Hal ini mencakup pengakuan terhadap makna yang benar dan petunjuk yang sahih dari nama-nama dan sifat-sifat tersebut, serta menghadirkan kesadaran akan pengaruh dan konsekuensinya dalam kehidupan makhluk (Nukhbah min al-'Ulamā,' 2000).

Pemahaman ini menegaskan bahwa hanya Allah yang berhak memiliki sifat-sifat sempurna. Oleh karena itu, segala atribusi sifat gaib atau kekuatan

metafisik kepada benda-benda, termasuk garam, secara langsung bertentangan dengan prinsip tauhid *al-Asmā' wa al-Ṣifāt* dan harus dihindari dalam praktik pengobatan islami. Setelah memahami aspek sifat-sifat Allah, pembahasan tauhid berlanjut pada dimensi ibadah, yakni *Tauhid al-Ulūhiyyah*.

Tauhid al-Ulūhiyyah adalah mengesakan Allah semata dalam ibadah. Hal ini berarti seorang hamba meyakini dengan penuh keyakinan bahwa hanya Allah yang berhak disembah secara hakiki, dan bahwa sifat-sifat *ulūhiyyah* serta maknanya tidak terdapat pada makhluk mana pun dan tidak layak kecuali bagi Allah *Ta'ālā*. Apabila seorang hamba mengetahui dan mengakui hal tersebut dengan benar, maka ia akan mengesakan Allah dalam seluruh bentuk ibadah, baik yang lahir maupun batin (Nukhbah min al-'Ulamā,' 2000).

Dari perspektif tauhid *al-Ulūhiyyah*, meyakini bahwa benda memiliki kemampuan untuk memberi manfaat atau menolak mudarat sendiri berarti menempatkan benda tersebut sebagai objek ibadah atau ketergantungan selain Allah. Hal ini jelas mengarah pada syirik dan menunjukkan pentingnya menjaga pemahaman yang benar terhadap prinsip pengesaan Allah dalam seluruh aspek ibadah dan ikhtiar manusia.

Jika seseorang meyakini bahwa benda memiliki kekuatan gaib yang bisa memberi manfaat atau menolak mudarat secara mandiri, maka keyakinan itu berpotensi mengarah pada syirik karena menjadikan selain Allah sebagai objek ketergantungan.

Lebih lanjut, praktik penggunaan garam yang disertai dengan narasi mitologis, seperti klaim bahwa garam telah digunakan sejak zaman Nabi Adam *'alaihi al-salām* atau diyakini memiliki kekuatan warisan leluhur dapat memperkuat pola sinkretisme antara Islam dan kepercayaan tradisional. Sinkretisme semacam ini berimplikasi pada kaburnya batas antara ajaran Islam yang bersumber dari wahyu dan tradisi lokal yang bersumber dari konstruksi budaya. Dalam jangka panjang, kondisi ini berpotensi melahirkan religiositas

simbolik, di mana simbol dan media lebih diutamakan daripada substansi tauhid itu sendiri.

Dari sudut pandang akidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, konsep sebab-akibat harus dipahami secara proporsional. Islam mengakui adanya sebab empiris dan medis, tetapi menolak penetapan sebab yang tidak memiliki dasar *syar'ī* maupun kausalitas rasional. Ibn Taymiyyah *rahimahullāh* menegaskan bahwa menjadikan sesuatu sebagai sebab tanpa dalil atau pengalaman yang sah dapat mengantarkan pada bentuk kesyirikan. Dalam konteks ini, penggunaan garam yang dikaitkan dengan pengusiran jin atau perlindungan gaib tanpa dasar *naṣṣ* merupakan bentuk penetapan sebab yang batil secara akidah.

Implikasi akidah lainnya tampak pada pergeseran orientasi tawakal. Dalam sebagian praktik masyarakat, kebergantungan terhadap media garam dan figur *peruqyah* tertentu lebih dominan dibandingkan kebergantungan langsung kepada Allah *Ta'ālā*. Fenomena ini menunjukkan adanya potensi penyimpangan dalam makna tawakal, di mana sarana justru memperoleh posisi yang lebih menentukan daripada *Musabbib al-Asbāb* (Allah sebagai Penentu segala sebab). Dalam kajian akidah, kondisi ini dipandang sebagai kelemahan dalam pengamalan nyata, yaitu menjadikan seluruh ibadah, perilaku, dan aktivitas hidup semata-mata karena Allah.

Selain itu, penggunaan bacaan-bacaan tertentu dalam jumlah khusus—tanpa dasar dalil yang jelas—juga memiliki implikasi akidah. Meskipun secara psikologis praktik tersebut dapat memberikan sugesti positif, namun dalam perspektif akidah, pengkhususan bilangan, bacaan, atau media tertentu tanpa *naṣṣ* berpotensi mengarah pada perkara yang diada-adakan dalam agama apabila diyakini memiliki keutamaan khusus yang ditetapkan syariat.

Dengan demikian, implikasi penggunaan garam terhadap akidah umat bersifat ambivalen. Di satu sisi, praktik ini dapat ditoleransi secara teologis apabila digunakan sekadar sebagai bahan konsumsi atau pengobatan yang wajar, maka tidak ada masalah dengan akidah. Itu bagian dari ikhtiar manusia yang dibolehkan. Namun di sisi lain, praktik ini berpotensi menimbulkan penyimpangan akidah

apabila disertai keyakinan yang berlebihan, narasi mitologis, atau atribusi kekuatan gaib kepada benda. Oleh karena itu, diperlukan upaya serius dalam bentuk edukasi tauhid, pemurnian konsep *ruqyah syar'iyah*, dan penguatan literasi akidah di tengah masyarakat.

Dalam konteks ini, peran ulama, tokoh agama, dan institusi keagamaan menjadi sangat strategis untuk meluruskan pemahaman masyarakat. *Ruqyah* perlu dikembalikan pada hakikatnya sebagai doa dan bacaan al-Qur'an, sementara media seperti garam harus diposisikan secara proporsional sebagai sarana yang tidak memiliki nilai sakral atau kekuatan khusus. Dengan pendekatan ini, praktik pengobatan islami dapat tetap berjalan tanpa mengorbankan kemurnian akidah tauhid yang menjadi inti ajaran Islam.

BAB V

SIMPULAN DAN SARAN

A. Simpulan

Berdasarkan hasil penelitian lapangan, analisis data wawancara, serta kajian literatur yang dilakukan, dapat disimpulkan bahwa penggunaan garam sebagai media pengobatan islami di Kabupaten Tanggamus merupakan fenomena religio-kultural yang terbentuk dari perjumpaan antara ajaran Islam, tradisi lokal, dan konstruksi keyakinan masyarakat. Temuan penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut.

Pertama, terkait bentuk praktik penggunaan garam sebagai media pengobatan islami, penelitian ini menemukan bahwa praktik yang berkembang di masyarakat Kabupaten Tanggamus sangat beragam. Garam digunakan dalam bentuk pelarutan dalam air untuk diminum atau diusap, dicampurkan ke dalam air mandi, ditaburkan di dalam atau sekitar rumah, serta dijadikan bagian dari ritual bersama seperti Yasinan dan tahlilan. Keragaman bentuk praktik ini menunjukkan adanya proses akulturasi antara ajaran Islam dan tradisi lokal. Sebagian praktik dipahami sebagai ikhtiar yang disertai doa dan bacaan al-Qur'an, namun sebagian lainnya telah bercampur dengan unsur simbolik dan ritual yang tidak memiliki dasar yang jelas dalam praktik *ruqyah syar'iyah* sebagaimana dicontohkan oleh Rasulullah *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam*.

Kedua, dari sisi tinjauan syariah, penelitian ini menegaskan bahwa *ruqyah* yang dibenarkan dalam Islam adalah *ruqyah syar'iyah* yang berlandaskan al-Qur'an, sunah, dan doa-doa yang sahih, dengan tauhid sebagai prinsip utamanya. Penggunaan garam sebagai media pada dasarnya bersifat mubah, karena ia merupakan benda fisik biasa yang tidak memiliki nilai sakral dalam syariat. Hadis Rasulullah *Ṣallallāhu 'alaihi wasallam* tentang penggunaan air dan garam untuk mengobati sengatan kalajengking menunjukkan bahwa fungsi garam berada dalam ranah pengobatan fisik dan observasional, bukan sebagai sarana pengusiran jin atau kekuatan gaib. Oleh karena itu, penggunaan garam dapat diterima selama

diposisikan sebagai wasilah pengobatan alternatif dan tidak diyakini memiliki kekuatan mandiri di luar kehendak Allah *Ta'ālā*.

Ketiga, terkait implikasi penggunaan garam terhadap nilai-nilai akidah umat, penelitian ini menemukan adanya dua kecenderungan utama. Sebagian masyarakat memahami garam hanya sebagai media perantara, dengan keyakinan bahwa kesembuhan sepenuhnya berasal dari Allah. Namun, di sisi lain, ditemukan pula keyakinan yang memosisikan garam sebagai benda yang diyakini memiliki kekuatan metafisik, seperti kemampuan mengusir jin, menolak bala, atau melindungi rumah dari gangguan gaib, bahkan disertai narasi mitologis yang tidak memiliki dasar *syar'ī*. Keyakinan semacam ini berpotensi menimbulkan takhayul dan mengarah pada kesyirikan karena menetapkan sebab yang tidak dibenarkan oleh syariat maupun akal sehat.

Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa persoalan utama dalam penggunaan garam sebagai media pengobatan islami bukan terletak pada media itu sendiri, melainkan pada konstruksi keyakinan yang menyertainya. Selama penggunaan garam dikendalikan oleh pemahaman akidah yang lurus dan tidak menyalahi prinsip tauhid, praktik tersebut diperbolehkan. Namun, apabila penggunaan garam disertai keyakinan yang mengaburkan konsep tauhid dan mengarah pada pengkultusan media, maka praktik tersebut harus diluruskan demi menjaga kemurnian akidah umat Islam.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian dan simpulan yang telah dipaparkan, penulis memberikan beberapa saran sebagai berikut.

Pertama, kepada masyarakat muslim, khususnya di Kabupaten Tanggamus, disarankan untuk meningkatkan pemahaman akidah tauhid dalam setiap bentuk ikhtiar pengobatan. Masyarakat perlu menyadari bahwa kesembuhan mutlak hanya berasal dari Allah *Ta'ālā*, sedangkan media apa pun, termasuk garam, hanyalah

sarana yang tidak memiliki kekuatan tersendiri. Pemahaman ini penting agar praktik pengobatan tidak bergeser ke arah keyakinan yang menyimpang.

Kedua, kepada para *peruqyah* dan praktisi pengobatan islami, disarankan untuk membatasi praktik *ruqyah* pada koridor *ruqyah syar'iyah* sebagaimana diajarkan dalam al-Qur'an dan sunah. Penggunaan media hendaknya disertai penjelasan keagamaan yang benar kepada masyarakat, agar tidak menimbulkan pemahaman keliru atau pengkultusan terhadap benda tertentu. Edukasi tauhid perlu menjadi unsur utama yang menyatu dalam seluruh proses dari praktik pengobatan islami.

Ketiga, kepada tokoh agama dan institusi keagamaan, seperti Kementerian Agama dan majelis taklim, disarankan untuk memperkuat literasi akidah dan pemurnian konsep *ruqyah* melalui dakwah, pengajian, dan pembinaan masyarakat. Upaya ini penting untuk mencegah berkembangnya praktik sinkretis yang berpotensi merusak kemurnian tauhid, sekaligus menjaga keseimbangan antara nilai keislaman dan budaya lokal.

Keempat, kepada peneliti selanjutnya, disarankan untuk mengkaji fenomena pengobatan islami dengan pendekatan interdisipliner, seperti psikologi agama, antropologi Islam, dan sosiologi akidah, guna memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif mengenai relasi antara keyakinan, media pengobatan, dan dinamika budaya masyarakat muslim.

Dengan adanya saran-saran tersebut, diharapkan praktik pengobatan islami di tengah masyarakat dapat berjalan selaras dengan prinsip tauhid, serta berkontribusi positif dalam membangun kesadaran akidah yang lurus dan berlandaskan ajaran Islam yang murni.

DAFTAR PUSTAKA

- Abā Ḥusayn, A. ‘Abd al-R. I. ibn S. (2014). *Mu‘jam al-Tawḥīd*. Dār al-Qabas li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Afiyatin, A. L. (2020). RUQYAH SEBAGAI PENGobatan BERBASIS SPIRITUAL UNTUK MENGATASI KESURUPAN. *Hisbah: Jurnal Bimbingan Konseling dan Dakwah Islam*, 16(2), 216–226. <https://doi.org/10.14421/hisbah.2019.162-09>
- Ahair, N. F. M., Kusrin, Z. M., & Alias, M. N. (2020). Preservation Of Islam (Hifz Al-Din) In Federal Constitution Of Malaysia. *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies*, 20(1), 10–20.
- Ahmad, M., & Nasution, D. P. (2018). Analisis Kualitatif Kemampuan Komunikasi Matematis Siswa Yang Diberi Pembelajaran Matematika Realistik. *Jurnal Gantang*, 3(2), 83–95. <https://doi.org/10.31629/jg.v3i2.471>
- al-Albānī, M. N. al-Dīn. (1995). *Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah wa Shay‘un min Fiqhihā wa Fawā‘idihā*. Maktabat al-Ma‘ārif li al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- al-Bukhārī, A. ‘Abdillāh M. ibn I. (1993). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Dār Ibn Kathīr.
- al-Faqīhī, A. ibn M. ibn N. (2002). *Al-Ruqyah al-Shar‘iyyah min al-Kitāb wa al-Sunnah*. al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah.
- al-Fauzan, S. (Direktur). (2019, April 10). *Hukum ruqyah syar‘iyyah pada garam dan menaburkannya di rumah?* [Video recording]. https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=tP6j3_D1byQ
- al-Jawrānī, M. ibn Y. (2018). *Al-Ruqyah al-Shar‘iyyah min al-Kitāb wa al-Sunnah al-Nabawiyyah*. al-Dhakhā‘ir.
- al-Manāwī, M. al-mad‘ū bi-‘Abd al-Ra‘ūf. (1938). *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*. al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā.
- al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir. (2001). *Al-Qawā‘id wa al-Uṣūl al-Jāmi‘ah wa al-Furūq wa al-Taqāsīm al-Badī‘ah*. Dārul-Wathan.
- al-Ṭabarānī, A. al-Qāsim. (1985). *Al-Mu‘jam al-Ṣaghīr*. Dār ‘Ammār.
- al-Ṭabarī, A. J. M. ibn J. (2001). *Tafsīr al-Ṭabarī*. Dār Hajr.
- al-Zuhaylī, M. M. (2006). *Al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah wa Taṭbīqātuhā fī al-Madhāhib al-Arba‘ah*. Dār al-Fikr.
- al-‘Uthaymīn, M. bin Ṣāliḥ. (1979). *Fatāwā Nūr ‘alā al-Darb*. Mu‘assasah al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn al-Khayriyyah.
- al-‘Uthaymīn, M. ibn Ṣāliḥ ibn M. (2003). *Al-Qawl al-Mufīd ‘alā Kitāb al-Tawḥīd*. Dār Ibn al-Jawzī.
- ‘Alī aṣ-Ṣābūnī, M. (1981). *Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Kathīr*. Dār al-Qur’ān al-Karīm.
- Ali, S. (2015). PENGobatan ALTERNATIF DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM. *Al-‘Adalah*, 12(2). https://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/adalah/article/view/218?__cf_chl_tk=imzKSByv1h7OMwmaIDxPpO6pYC9FOkXwn7GIZ7XeIGw-1763012579-1.0.1.1-9TqvVKTD9c3Dn4RhD6L1kJSTJrJQGb7G2SgvZWISnE
- Alkamees, O. (Direktur). (2020, Agustus 18). *Apakah garam dapat mengusir setan?* [Video recording]. <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=OeXkG3JxO0Y>

- Āl-Sa'dī, A. 'Abd A., 'Abd al-Rahmān bin Nāṣir bin 'Abd Allāh bin Nāṣir bin Hamd. (2001). *Al-Qawl al-Sadīd Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd*. Wizārat al-Shu'ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irshād.
- Amalia, A. Z., & Hilmi, N. (2024). Etika Pengobatan/Rekayasa Genetik dalam Islam sebagai Implikasi untuk Terapi Gen dan Teknologi DNA serta Tantangan Kontemporer. *Jurnal Medika Nusantara*, 2(4), 56–64. <https://doi.org/10.59680/medika.v2i4.1479>
- Amhal, A. (Direktur). (2018, Februari 25). *Apakah boleh menyiram atau memercikkan rumah dengan air dan garam untuk mengusir hasad (iri dengki)? Disampaikan oleh Syaikh Muhammad al-Munajjid* [Video recording]. <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=5C0MTO3lDN8>
- Amirah, Amanda, N. D., Nurhidayah, T. M., & Ramadhani, T. Y. (2023). Menjaga Kesehatan Tubuh dalam Perspektif Islam. *Religion: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*, 2(5), 373–380.
- Anggraini, L. D. (2013). Pandangan Islam Terhadap Karakter Dokter Gigi. *Insisiva Dental Journal: Majalah Kedokteran Gigi Insisiva*, 2(2), 103–109.
- Anggreani, N., & Anwar, E. N. (2024). Edukasi Pentingnya Kandungan Yodium Dalam Garam Konsumsi Pada Warga RT 9 RW 3 Kelurahan Jalan Gedang Kota Bengkulu. *Jurnal Pengabdian Sosial*, 1(9), 1259–1264. <https://doi.org/10.59837/vgzhr371>
- Arni. (2021). Implementasi Ruqyah Syar'iyah sebagai Alternatif Psikoterapi dalam Kajian Psikologi Islam. *Jurnal Studia Insania*, 9(1), 1. <https://doi.org/10.18592/jsi.v9i1.3923>
- Ar-Rumaikhan, A. bin S. (2018). *Fiqih Pengobatan Islami*. Thibbia.
- Ashabulyamin, C. I., Fikra, H., & Dadah. (2022). Analisis Tren Pengobatan Ruqyah dengan Daun Bidara: Studi Takhrij dan Syarah Hadis Pendekatan Kontemporer. *Gunung Djati Conference Series (Vol. 8, pp.)*, 8, 167–180.
- Astika, N. R., Sulistiowati, P., & Astuti, D. (2025). EFEKTIVITAS PERAWATAN LUKA MENGGUNAKAN NACL 0,9% PADA Ny.P IBU POST PARTUM NORMAL PRIMIPARA DENGAN INDIKASI RUPTURE PERINEUM DI DESA KALIGONDANG. *Multidisciplinary Indonesian Center Journal (MICJO)*, 2(1), 492–499. <https://doi.org/10.62567/micjo.v2i1.434>
- asy-Syafii, M. bin I. (2002). *Jamā' al-'Ilm*. Dār al-Āthār.
- Badrudin, Moh. (2020). HUKUM BEROBAT DALAM PANDANGAN ISLAM. *AL QALAM: JURNAL KEPENDIDIKAN DAN KEISLAMAN*, 8(2), 1–20.
- Baits, A. N. (Direktur). (2025, Januari 1). *GARAM RUQYAH FOMO MARKETING EMBEL² SYARIAH, Ssst Ada yg Untung 3M...* [Video recording]. <https://www.youtube.com/watch?v=LpcQTiiwKvs>
- Bali, W. A. (2014). *Ruqyah, Jin, Sihir dan Terapinya*. Ummul Qura.
- Basyar, A. B. B. (2020). Perlindungan Nasab Dalam Teori Maqashid Syariah. *MAQASHID*, 3(1), 1–16. <https://doi.org/10.35897/maqashid.v3i1.286>
- Busyro, B., Ananda, A. H., & Adlan, T. S. (2019). Moderasi Islam (Wasathiyyah) di Tengah Pluralisme Agama Indonesia. *FUADUNA: Jurnal Kajian*

- Keagamaan dan Kemasyarakatan, 3(1), 1.
<https://doi.org/10.30983/fuaduna.v3i1.1152>
- Garam Ruqyah Al Fatih. (t.t.). Diambil 10 Juli 2025, dari
<https://www.garamruqyah.com/>
- Hadi, A. (2015). *Bacaan Al-Qur'an Sebagai Pengobatan (Studi Living Qur'an Pada Praktik Pengobatan di Ds. Keben Kec. Turi Kab. Lamongan Jawa Timur)*. UIN Sunan Kalijaga.
- Hakim, A., Sholihah, F. M., & Anifa, N. A. (2023). Konsep Ikhtiar dalam Berobat sesuai Ajaran Islam. *Religion: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, 2(4), 914–924.
- Handayani, B. L. (2011). TRANSFORMASI PERILAKU KEAGAMAAN (Analisis Terhadap Upaya Purifikasi Akidah Melalui Ruqyah Syar'iyah Pada Komunitas Muslim Jember). *The Sociology of Islam*, 1(2).
<https://jurnalfisip.uinsa.ac.id/index.php/JSI/article/view/17>
- Hosaini. (2017). Integrasi Konsep Keislaman Yang Rahmatan Lil 'Alamin Menangkal Faham Ekstremisme Sebagai Ideologi Beragama Dalam Bingkai Aktifitas Kegiatan Keagamaan Mahasiswa Di Kampus Universitas Bondowoso. *Edukais: Jurnal Pemikiran Keislaman*, 1(2), 95-104.
- Husin, A. F. (2014). ISLAM DAN KESEHATAN. *Islamuna: Jurnal Studi Islam*, 1(2), 194–209.
- Ibn 'Āshūr, M. al-Ṭāhir bin M. bin M. al-Ṭāhir. (2004). *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.
- Ibn Qayyim, A. 'Abd A. M. bin A. B. bin A. (2019). *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād*. Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Taymiyyah. (2000). *al-Tadmuriyyah: Taḥqīq al-Ithbāt li-al-Asmā' wa-al-Ṣifāt wa-Ḥaqīqat al-Jam' bayna al-Qadar wa-al-Shar'*. Maktabat al-'Ubaykān.
- Ibnu Taimiyyah. (2004). *Majmū' al-Fatāwā*. Majma' al-Malik Fahd.
- Ifah, A. W., & Qurrotul Aini, S. (2024). RUQYAH MANDIRI DI KALANGAN KELAS MENENGAH: STUDI LIVING QUR'AN DI PONDOK PESANTREN MU'ALLIMIN AMBULU JEMBER. *El-Mu'Jam. Jurnal Kajian Al Qur'an dan Al-Hadis*, 4(1), 78–113. <https://doi.org/10.33507/el-mujam.v4i1.2023>
- Isdianto, A., & Fitrianti, N. (2024). EFEKTIVITAS TERAPI RUQYAH DALAM MENANGANI KECEMASAN, DEPRESI, DAN GANGGUAN TIDUR. *JURNAL EDUCATION AND DEVELOPMENT*, 12(3), 82–89.
- islamweb.net. (2016). *Membacakan (ayat atau doa) pada air untuk ruqyah dan rahasia tiupan di dalamnya*.
<https://www.islamweb.net/ar/fatwa/320272/-القرائة-على-الماء-للرقية-وأسرار-النفث-فيه>
- Istiqomah, I., & Soehadha, Moh. (2023). Menjelajahi Keragaman Budaya Islam: Sebuah Studi Literature Review. *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 13(1), 110. <https://doi.org/10.24014/jiik.v13i1.23109>
- Izzulhaq, A. R., Aini, A. F., & Alifa, A. Z. (2023). TERAPI RUQYAH MENGGUNAKAN MEDIA AIR SEBAGAI PENGobatan ALTERNATIF: KAJIAN LIVING QUR'AN DALAM PENGobatan ALTERNATIF BAPAK SHOBIHUL DI DESA JEMIRAHAN,

- KECAMATAN JABON, SIDOARJO. *Al FAWATIḤ: Jurnal Kajian Al Quran dan Hadis*, 4(2), 172–186. <https://doi.org/10.24952/alfawatih.v4i2.6828>
- Jamal, M. (2011). Konsep al-Islam dalam al-Qurʾān. *Al-Ulum*, 11(2), 283–310.
- Jamilah, S. A., Sabry, M. S., & Mahfudz, M. (2019). Menyingkap Ayat-Ayat Ruqyah Di Majelis Zikir Siratal Mustaqim Makassar (Suatu Kajian Fenomenologi). *Jurnal Tafseer*, 7(2). <https://journal3.uin-alauddin.ac.id/index.php/tafsere/article/view/11472>
- Jelita, F. S., & Rahman, R. (2023). Nilai Pendidikan Tauhid dalam Ruqyah Syarʿiyyah pada Rumah Sehat Terapi Zainab (RSTZ). *Jurnal Pendidikan Tambusai*, 7(1). <https://jptam.org/index.php/jptam/article/view/5533>
- Jennifer, H., & Saptutyningasih, E. (2015). PREFERENSI INDIVIDU TERHADAP PENGOBATAN TRADISIONAL DI INDONESIA. *Jurnal Ekonomi & Studi Pembangunan*, 16(1), 26–41.
- Ladito, A. (2020). *Pengobatan Melalui Perantara Tawa Sirih di Kelurahan Batuang Taba Nan XX Kecamatan Lubuk Begalung Kota Padang*. Universitas Andalas.
- Maulidar, S., Nurdin, A., Fitria, U., Dinen, K. A., & Kurnia, R. (2024). Sistem Pengobatan dan Penyembuhan Penyakit. *PHJ: Public Health Journal*, 1(3), 1–16.
- Mohd Yusoff, A. N., Razak, R. R. A., Ismail, N. R., Shafiqul, I. A., & Aziz, M. H. A. (2022). Study Of The Needs Of Active Nurses Of The Darussyifa' malaysian Islamic Medical Association On The Ownership Of Malaysian Skills Certificate (Skm) In Ruqyah Treatment. *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies.*, 27(2). <https://al-qanatir.com/aq/article/view/529/298>
- Muhdir, M., Muhtar, N., & Fauzi. (2022). POLA PENDIDIKAN ISLAM DI MEKKAH DAN MADINAH PRESPEKTIF HADITS NABI. *Al-Majaalis*, 10(1), 35–50. <https://doi.org/10.37397/almajaalis.v10i1.221>
- Muslim, M. bin A.-Ḥajjāj bin M. A.-Q. A.-N. (2006). Ṣaḥīḥ Muslim. Dār al-Bayān al-ʿArabī.
- Mutmainnah, P., Azmin, N., Haryati, H., Agustina, S., & Rahmawati, E. (2024). Pemberdayaan Kelompok PUGAR Petani Makmur melalui Diversifikasi Garam menjadi Produk Kosmetik. *Bima Abdi: Jurnal Pengabdian Masyarakat*, 4(4), 252–258. <https://doi.org/10.53299/bajpm.v4i4.1145>
- Muttaqin, K., Amien, A. B., & Wulandari, S. (2023). Terapi Al-Qurʾan untuk Menyembuhkan Penyakit: Studi Living Qurʾan dan Hadis Berdasarkan Pendekatan Fenomenologi Edmund Husserl. *REVELATIA Jurnal Ilmu al-Qurʾan dan Tafsir*, 4(2), 106–126. <https://doi.org/10.19105/revelatia.v4i2.10439>
- Naza, M. H. F., Rohmatun, & Saputra, K. D. (2025). FENOMENA MARKET BISNIS GARAM RUQYAH DI INDONESIA: ANALISIS KONTROVERSI KOMERSIALISASI SPIRITUAL BERDASARKAN LIPUTAN MEDIA MASSA. *Aurum Ratio: Jurnal Manajemen Bisnis Dan Inovasi Sistem*, 1(2), 97–102.

- Nukhbah min al-‘Ulamā.’ (2000). *Kitāb Uṣūl al-Īmān fī Ḍaw’ al-Kitāb wa-al-Sunnah*. Wizārat al-Shu’ūn al-Islāmiyyah wa-al-Awqāf wa-al-Da‘wah wa-al-Irshād.
- Nurcholish, A. (2018). ISLAM DAN PENDIDIKAN PERDAMAIAN. *Al-Ibrah : Jurnal Pendidikan Dan Keilmuan Islam*, 3(2), 115–144.
- Pitria, N., & Puspitasari, L. (2025). DEVELOPMENT OF SYAR’IYYAH RUQYAH IN TREATMENT DISEASES FROM THE TIME OF THE PROPHET TO THE CONTEMPORARY ERA. *International Journal of Islamic and Complementary Medicine*, 6(1), 15–20. <https://doi.org/10.55116/IJICM.V6I1.102>
- Prasetyo, Moh. T. (2023). ISLAM DAN TRANSFORMASI BUDAYA LOKAL DI INDONESIA. *Batuthah: Jurnal Sejarah Padaban Islam*, 2(2), 150–162. <https://doi.org/10.38073/batuthah.v2i2.1107>
- Putri, R. D., & Hanafi, I. (2022). FORMULASI GARAM DAN MADU TERHADAP KARAKTERISTIK MASKER WAJAH. *Journal of Food Technology and Agroindustry*, 4(1), 26–31. <https://doi.org/10.24929/jfta.v4i1.1854>
- Putriana, A. (2022). Peran Komunikasi Pemasaran Pengobatan Alternatif dalam Meningkatkan Kepercayaan Masyarakat. *MUKASI: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 1(1), 31–38. <https://doi.org/10.54259/mukasi.v1i1.427>
- Rosyanti, L., Hadi, I., & Akhmad, A. (2022). Kesehatan Spritual Terapi Al-Qur’an sebagai Pengobatan Fisik dan Psikologis di Masa Pandemi COVID-19. *Health Information : Jurnal Penelitian*, 14(1), 89–114. <https://doi.org/10.36990/hijp.v14i1.480>
- Safarudin, R., Zulfamanna, Kustati, M., & Sepriyanti, N. (2023). Penelitian Kualitatif. *Innovative: Journal Of Social Science Research*, 3(2). <https://j-innovative.org/index.php/Innovative/article/view/1536>
- Sari, I. P., Melpa, T. A., & Zen, A. (2025). Menghadapi Syirik di Zaman Modern: Tanda Tanda dan Cara Menghindarinya. *Jurnal Budi Pekerti Agama Islam*, 3(2), 35–47. <https://doi.org/10.61132/jbpai.v3i2.1002>
- Sari, R. R. (2019). Islam Kaffah Menurut Pandangan Ibnu Katsir. *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah*, 1(2), 132–151.
- Saujani, M. A. N., Mukmin, R. H., Ratriana, R., Violita, D. N., Syakirah, R. D., Atsariyya, F., & Parhan, M. (2024). Syirik Dalam Kehidupan Modern: Bahaya Yang Tak Terduga Dan Solusi Masa Kini. *Jurnal Budi Pekerti Agama Islam*, 2(3), 224–230. <https://doi.org/10.61132/jbpai.v2i3.351>
- Shalih, S. A. (2024). *Ensiklopedi Pengobatan Islam*. Pustaka Arafah.
- Shofiyul Am, Muh. F. (2024). *Garam sebagai Media Ruqyah dan Komersialisasinya*. ARINA.ID. <https://www.arina.id/syariah/ar-MIS6C/garam-sebagai-media-ruqyah-dan-komersialisasinya>
- Sismanto, S., & Hamidah, T. (2022). Kajian Ayat-Ayat Syifa dalam Perspektif Tafsir dan Implementasinya dalam Pengobatan Ruqyah. *Studia Quranika*, 6(2), 161. <https://doi.org/10.21111/studiquran.v6i2.5651>
- Subhaktiyasa, P. G. (2024). Menentukan Populasi dan Sampel: Pendekatan Metodologi Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif. *Jurnal Ilmiah Profesi Pendidikan*, 9(4), 2721–2731. <https://doi.org/10.29303/jipp.v9i4.2657>

- Sulung, U., & Muspawi, M. (2024). Memahami Sumber Data Penelitian: Primer, Sekunder, dan Tersier. *Edu Research*, 5(3). <https://www.iicls.org/index.php/jer/article/view/238>
- Suteja, J., Safitri, T. H., Nurrahman, A. R., & Umamah, F. N. (2023). Konseling Spiritual Berbasis Terapi Ruqyah dalam Mengatasi Gangguan Kesehatan Mental. *Prophetic: Professional, Empathy, Islamic Counseling Journal*, 6(2), 131–141.
- Syahrizal, H., & Jailani, M. S. (2023). Jenis-Jenis Penelitian Dalam Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif. *Jurnal QOSIM Jurnal Pendidikan Sosial & Humaniora*, 1(1), 13–23. <https://doi.org/10.61104/jq.v1i1.49>
- Tambusai, M. B. (2013). *Halal Haram Ruqyah*. Pustaka Al-Kautsar.
- Tanggamus, B. K. (2025). *KABUPATEN TANGGAMUS DALAM ANGKA* (Vol. 23). BPS Kabupaten Tanggamus.
- Triantoro, D. A., Husna, F., & Amna, A. (2019). Ruqyah Syar'iyah: Alternatif Pengobatan, Kesalehan, Islamisme dan Pasar Islam. *Harmoni*, 18(1), 460–478. <https://doi.org/10.32488/harmoni.v18i1.354>
- Ulum, K. (2021). *Al-Qur'an sebagai terapi psikis dan fisik: Studi ruqyah pada Jam'iyah Ruqyah Aswaja (JRA) Kabupaten Bondowoso Jawa Timur* [Universitas Islam Negeri Sunan Ampel]. http://digilib.uinsa.ac.id/48228/4/Khoirul%20Ulum_F3416015.pdf
- Via, S. (2025, September 10). *Daerah di Lampung Punya Sekolah Terbanyak, Apa Pemicunya?* IDN Times Lampung. <https://lampung.idntimes.com/life/education/daerah-di-lampung-punya-sekolah-terbanyak-apa-pemicunya-c1c2-01-g4h89-5tvh5w>
- Wandi, Ismail, M. S., & Musthofa, M. A. (2024). Eksistensi Religius dan Tantangan Zaman Tradisi Mandi Penimbul Dalam Ritual Pengobatan pada Masyarakat Mendahara, Kabupaten Tanjung Jabung Timur, Provinsi Jambi. *NUR EL-ISLAM: Jurnal Pendidikan dan Sosial Keagamaan*, 11(1), 163–176. <https://doi.org/10.51311/nuris.v11i1.632>
- Waruwu, M. (2024). Pendekatan Penelitian Kualitatif: Konsep, Prosedur, Kelebihan dan Peran di Bidang Pendidikan. *Afeksi: Jurnal Penelitian dan Evaluasi Pendidikan*, 5(2), 198–211. <https://doi.org/10.59698/afeksi.v5i2.236>
- Yamin, M. A. (2024). Konsep Wasīlah Dalam Tafsir Šūfī Sunnī Dan Tafsir Šūfī Shī'ī. *MAQASID*, 13(2), 150–163.
- Yuliani, W. (2018). Metode Penelitian Deskriptif Kualitatif dalam Perspektif Bimbingan dan Konseling. *QUANTA: Jurnal Kajian Bimbingan dan Konseling dalam Pendidikan*, 2(2), 83–91. <https://doi.org/10.22460/q.v2i2p83-91.1641>