

**HUKUM MENGGUNAKAN *PLATELET RICH
PLASMA (PRP)* UNTUK PERAWATAN
KECANTIKAN**



YUSRAWATI
NIM. 29173457

**Tesis Ditulis untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan
untuk Mendapatkan Gelar Magister
dalam Program Studi Ilmu Agama Islam**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY
BANDA ACEH
2021**

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

HUKUM MEGGUNAKAN *PLATELET RICH PLASMA* (PRP) UNTUK PERAWATAN KECANTIKAN

**YUSRAWATI
NIM. 29173457
Program Ilmu Agama Islam
Konsentrasi Fiqh Modern**

Tesis ini sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Ar-Raniry
Banda Aceh untuk diujikan dalam ujian Tesis

Menyetujui,

Pembimbing I,



Dr. Ali Abubakar, MA

Pembimbing II,



Dr. Khairuddin, M.Ag

LEMBAR PENGESAHAN

**HUKUM MENGGUNAKAN *PLATELET RICH PLASMA*
(PRP) UNTUK PERAWATAN KECANTIKAN**

YUSRAWATI

NIM. 29173457

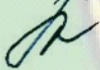
**Program Studi Ilmu Agama Islam
Konsentrasi Fiqh Modern**

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Tesis Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal: 13 Januari 2022 M
10 Jumadil Akhir 1443 H

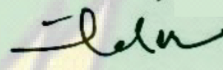
TIM PENGUJI

Ketua,



Dr. Loeziana Uce, M.Ag

Sekretaris,



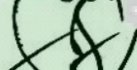
Ikhwan, MA

Penguji,



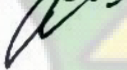
Dr. Maizuddin, M.Ag

Penguji,



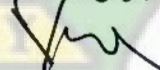
Dr. Khairuddin, M.Ag

Penguji,



Dr. Ridwan Nurdin, MCL

Penguji,



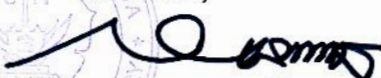
Dr. Ali Abubakar, MA

Banda Aceh, 13 Januari 2022

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,



(Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA)

NIP. 196303251990031005

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama mahasiswa : Yusrawati
Tempat Tanggal Lahir : Aceh Besar 5 Maret 1990
Nomor mahasiswa : 29173457
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa tesis ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam tesis ini 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.

Banda Aceh, 30 November 2021

Saya yang Menyatakan,



METERAI
TEMPEL

0EAJX841955890

Yusrawati

NIM. 29173457

AR-RANIRY

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi yang dipakai dalam penulisan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor: 158 Tahun 1987- Nomor: 0543 b/u/1987 sebagai berikut:

A. Konsonan

No	Arab	Latin	Ket	No	Arab	Latin	Ket
1	ا	Tidak dilambangkan		١٦	ط	ṭ	t dengan titik di bawahnya
2	ب	B		١٧	ظ	ẓ	z dengan titik di bawahnya
3	ت	T		١٨	ع	‘	
4	ث	Ṣ	s dengan titik di atasnya	١٩	غ	Gh	
5	ج	J		٢٠	ف	F	
6	ح	ḥ	h dengan titik di bawahnya	٢١	ق	Q	

7	خ	Kh		٢٢	ك	K	
8	د	D		٢٣	ل	L	
9	ذ	Ẓ	z dengan titik di atasnya	٢٤	م	M	
10	ر	R		٢٥	ن	N	
11	ز	Z		٢٦	و	W	
12	س	S		٢٧	هـ	H	
13	ش	Sy		٢٨	ء	'	
14	ص	Ṣ	s dengan titik di bawahn ya	٢٩	ي	Y	
15	ض	ḍ	d dengan titik di bawahn ya				

B. Vokal

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

Vokal Tunggal

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

Tanda	Nama	Huruf Latin
□	<i>Faṭḥah</i>	A
□	<i>Kasrah</i>	I

◻	<i>Dammah</i>	U
---	---------------	---

C. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya gabungan huruf, yaitu:

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan Huruf
ي ◻	<i>Fatḥah</i> dan ya	Ai
و ◻	<i>Fatḥah</i> dan wau	Au

Contoh:

كيف = *kaifa*

هول = *hauḷa*

D. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan tanda
ـَ ا/ي	<i>Fatḥah</i> dan <i>alifatau</i> ya	Ā
ـِ ي	<i>Kasrah</i> dan ya	Ī
ـُ و	<i>Dammah</i> dan wau	Ū

Contoh:

قال = *qāla*

رَمِي = *ramā*

قِيلَ = *qīla*

يَقُولُ = *yaqūlu*

E. Ta Marbutah (ة)

Transliterasi untuk ta marbutah ada dua.

- Ta *marbutah* (ة) hidup
Ta *marbutah* (ة) yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah* dan *dammah*, transliterasinya adalah t.
- Ta *marbutah* (ة) mati
Ta *marbutah* (ة) yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah h.

Kalau pada suatu kata yang akhir huruf ta *marbutah* (ة) diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al, serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta *marbutah* (ة) itu ditransliterasikan dengan h.

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *raudah al-atfāl/ raudatul atfāl*

الْمَدِينَةُ الْمُؤَوَّرَةُ : *al-Madīnah al-Munawwarah/
al-Madīnatul Munawwarah*

طَلْحَةُ : *Talhah*

F. Modifikasi

1. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti M. Syuhudi Ismail. Sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai kaidah penerjemahan. Contoh: Hamad Ibn Sulaiman.
2. Nama negara dan kota ditulis menurut ejaan Bahasa Indonesia, seperti Mesir, bukan Misr ; Beirut, bukan Bayrut ; dan sebagainya.
3. Kata-kata yang sudah dipakai (serapan) dalam kamus Bahasa Indonesia tidak ditransliterasikan. Contoh: wudu, bukan *wuḍū'*.

G. Singkatan

swt = *Subhānah wa ta ‘ālā*

saw = *Ṣallā Allāh ‘alaih wa sallam*

ra = *Raḍiya Allah `anhu/‘anhā*

as = *‘Alaihi al-salām*



KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah Segala puji dan syukur bagi Allah swt. Sang pemilik dunia dan seisinya, yang hanaya kepanyalah kita patut memohon dan berserah diri. Shalawat dan salam kita haturkan kepangkuan baginda Muhammad Saw yang telah membimbing dan membela kita diala yang bebar dan yang berakhlak mulia.

Berkat rahmat Allah swt penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul **Hukum Menggunakan *Platelet Rich Plasma* untuk perawatan kecantikan** sebagai tugas akhir yag dibebankan untuk memenuhi syarat-syarat dalam mencapai SKS yang harus dipenuhi oleh mahasiswa/i pascasarjana Program Studi Ilmu Agama Islam.

Dalam proses penyusunan tesis ini, banyak pihak yang telah membantu penulis dalam berbagai hal. Oleh karena itu, penulis sampaikan ribuan rasa terima kasih terutama kepada suami, abang Khairul Ihsan yang telah berkorban waktu, tenaga dan biaya sampai dengan saat ini, tanpa henti sampai wisuda nanti insyaallah. dan (alm). Ayahanda, bapak Abdullatif M yang juga telah mengingatkan dari sebelum tes masuk kuliah untuk menyelesaikan kuliah ini, pesannya apabila sudah memulai maka harus selesai, terimakasih ayah. *Allahumma'firlahu warhammhu wa'afihi wa'fu'anhu*. dan juga ibunda, mamak Elly Budiaty dan saudara kandung yang telah memberikan doa serta dorongan dan mau direpotkan saat saya menitipkan kedua anak saya yang masih balita selama proses penyelesaian tesis ini. Terimakasih juga penulis sampaikan kepada bapak Dr. Ali Abubakar, MA sebagai pembimbing I dan bapak Dr. Khairuddin, M.Ag sebagai pembimbig II, yang telah sabar dan ikhlas meluangkan waktu, memberikan bimbingan, arahan dan saran-saran yang sangat

bermanfaat bagi penulis. Penulis juga berterimakasih kepada para dosen yang sudah mengajar dari awal kuliah sampai dengan selesai.

Penulis juga tidak lupa mengucapkan terimakasih kepada seluruh jajaran dan staf akademik yang telah yang sudah membantu memudahkan segala urusan dan berkas berkas yang diperlukan untuk penyelesaian tesis ini. Terimakasih juga kepada teman-teman seperjuangan yang telah memberikan saran, dorongan, motivasi dan semangat serta arahan selama ini. Semoga Allah membalas semua kebaikan mereka.

Dengan kerendahan hati, penulis menyadari bahwa masih terdapat banyak kekurangan dalam tesis ini, untuk itu penulis mengharapkan kebaikan hati para pembaca untuk dapat memberikan kritik dan saran yang bersifat membangun demi kesempurnaan kedepannya. Penulis berharap karya ilmiah ini bisa menjadi sebuah rujukan yang valid untuk sebuah hukum baru dalam perawatan kecantikan terutama pada treatment PRP.

Banda Aceh, 11 Desember 2021

Penulis,

Yusrawati

ABSTRAK

Judul Tesis : Hukum Menggunakan *Platelet Rich Plasma* (PRP) untuk perawatan kecantikan
Nama Penulis/NIM : Yusrawati / 29173457
Pembimbing I : Dr. Ali Abubakar, MA
Pembimbing II : Dr. Khairuddin, M.Ag
Kata kunci : Platelet Rich Plasma, Darah, Perawatan Estetika

Kecantikan dan keinginan tampil cantik adalah fitrah manusia. Oleh karena itu Islam menganjurkan pemeluknya untuk menjaga kebersihan diri dan berhias selama ia tidak melanggar ketentuan agama. Kemajuan ilmu pengetahuan telah menghasilkan berbagai macam teknik dan bioteknologi untuk perawatan estetika, salah satunya *Platelet Rich Plasma* (PRP). Tujuan penelitian ini adalah membahas bagaimana terapi PRP digunakan untuk perawatan kecantikan dan estetika, 'illah pengharaman darah manusia, hukum PRP setelah *istihalah*, dan hukum perawatan estetika menggunakan PRP dalam lensa *maqāṣid al-Syarī'ah*.

Penelitian ini menggunakan metodologi kualitatif dengan jenis penelitian lapangan (*field research*) dan studi pustaka (*library research*). Studi lapangan dilaksanakan dengan mengumpulkan data primer melalui observasi dan wawancara. Studi pustaka dengan mencari data sekunder mencakup buku, manuskrip klasik dan kontemporer, ensiklopedia dan artikel-artikel ilmiah.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa PRP adalah konsentrasi trombosit yang digunakan untuk perawatan dermatologi dan estetika, seperti kebotakan, peremajaan kulit, dan pemulihan bekas luka. Apabila PRP dianggap membahayakan maka ia haram dikonsumsi dan najis, begitu juga sebaliknya. Secara umum, jika tujuan terapi itu adalah mengembalikan fungsi tubuh yang cacat sejak lahir maka ia diperbolehkan.

ABSTRACT

Title : Ruling for the Use of Platelet Rich Plasma (PRP) for Aesthetical Treatments
Name/ NIM : Yusrawati / 29173457
Supervisor I : Dr. Ali Abubakar, M.A
Supervisor II : Dr. Khairuddin, M.Ag
Keywords : Platelet Rich Plasma, Blood, Aesthetical Treatment

Beauty and the desire to be beautiful are human nature. Therefore, Islam encourages its adherents to maintain their personal hygiene and adorn themselves so long as they do not contravene religious rules. Scientific advancement has produced various techniques and biotechnologies for aesthetical treatment, among them platelet-rich plasma (PRP). The objectives of this study are to discuss how PRP therapy is used for beauty and aesthetic treatments, *'illah* for the unlawfulness of human blood, the legal status of PRP after *istihālah*, and the legal status of PRP from the perspective of *maqāṣid al-Syarī'ah*.

The research employed the qualitative methodology through field research and library research. Field research was carried out to collect primary data through observation and interview. Library research was conducted to collect secondary data, including books, classical and contemporary manuscripts, encyclopedias, and scholarly articles.

The findings indicate that PRP is a platelet concentrate used for dermatological and aesthetical treatments, such as alopecia, skin rejuvenation, and scar healing. If PRP is considered as dangerous, then it is not lawful to consume it and it is impure (*najs*), and vice versa. Generally, its use is permissible if the purpose of the therapy is to return a bodily function that has been disabled since birth.

الملخص

العنوان : حكم استخدام البلازما الغنية بالصفائح الدموية لعلاج

جمالي

الإسم/ رقم القيد : يوسراواتي / ٢٩١٧٣٤٥٧

المشرف الأول : د. علي أبو بكر، الماجستير

المشرف الثاني : د. خير الدين، الماجستير

الكلمات المفتاحية : بلازما الغنية بالصفائح الدموية، الدم، العلاج الجمالي

إن الجمال والرغبة في الجمال من الطبيعة البشرية، ولذلك يحث الإسلام أتباعه على الحفاظ على نظافتهم الشخصية والتزين بشرط ألا يخالفان القواعد الدينية. وقد أنتج التقدم العلمي تقنيات وتقنيات حيوية مختلفة للعلاج الجمالي، من بينها البلازما الغنية بالصفائح الدموية. تهدف هذه الدراسة إلى مناقشة كيفية استخدام العلاج بالبلازما الغنية بالصفائح الدموية للتجميل والعلاجات التجميلية، وعلة حرمة الدم البشري، والحكم للبلازما الغنية بالصفائح الدموية بعد الإستحالة، والحكم للبلازما الغنية بالصفائح الدموية من منظور مقاصد الشريعة.

وقد اعتمد البحث المنهج النوعي من خلال البحث الميداني والبحث المكتبية، حيث أجري البحث الميداني لجمع البيانات الأولية من خلال الملاحظة والمقابلات، وأجري البحث المكتبي لجمع البيانات الثانوية، بما في ذلك الكتب والمخطوطات الكلاسيكية والمعاصرة والموسوعات والمقالات العلمية.

وتشير نتائج البحث بأن البلازما الغنية بالصفائح الدموية هي عبارة عن مركز للصفائح الدموية يستخدم في العلاجات الجلدية والتجميلية، مثل الثعلبة

وتحديد البشرة وعلاج الندبات. وإذا كان البلازما الغنية بالصفائح الدموية تعتبر خطيرة، فيحرم تناولها وهي نجسة، والعكس بالعكس. وبشكل عام، يجوز استخدامه إذا كان الغرض من العلاج هو إعادة الوظيفة الجسدية المعطلة منذ الولادة.



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	ii
LEMBARAN PEGESAHAN.....	iii
PERYATAAN KEASLIAN.....	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	v
KATA PEGANTAR.....	x
ABSTRAK.....	xii
ABSTRACT	xiii
المخلص	xiv
DAFTAR ISI.....	xvi
 BAB I PENDAHULUAN.....	 1
1.1 Latar Belakang Masalah	1
1.2 Rumusan Masalah	5
1.3 Tujuan Penelitian.....	6
1.4 Manfaat Penelitian.....	6
1.5 Kajian Pustaka	6
1.6 Kerangka Teori.....	9
1.6.1 Ijtihad <i>Ta 'līlī</i>	9
1.6.1.1 Metode <i>Bayānī</i> dan <i>Istīṣlāḥī</i>	9
1.6.1.2 Metode <i>Ta 'līlī</i>	10
1.6.2 Maqāṣid al-Syarī'ah.....	16
1.7 Metode Penelitian.....	20
1.8 Sistematika Pembahasan	21
 BAB II TEORI TENTANG <i>PLETELET- RICH PLASMA</i>, DARAH DAN <i>ISTIHALAH</i>.....	 22
2.1 Platelet-Rich Plasma.....	22
2.1.1 Definisi	22
2.1.2 Sejarah	23
2.1.3 Metode Preparasi dan Aplikasi.....	24
2.1.3.1 Metode dan Aplikasi Umum.....	24
2.1.3.2 Metode dan Aplikasi untuk Tindakan Medis....	27
2.1.4 Aplikasi PRP dalam Dermatologi.....	28
2.1.5 Keamanan dan Efek Samping.....	30
2.2 Darah Manusia.....	32
2.2.1 Definisi Medis	32

2.2.2 Definisi Fiqh	34
2.2.3 Pendapat dan Dalil Ulama tentang Darah Manusia ..	35
2.2.3.1 Mazhab Pertama: Najis.....	35
2.2.3.2 Mazhab Kedua: Suci.....	38
2.2.3.3 <i>Tarjīh</i>	43
2.2.4 <i>ʿIllah</i> Pengharaman Darah Manusia	48
2.3 <i>Istihālah</i>	53
2.3.1 Definisi Fiqh	53
2.3.2 Definisi Ilmiah	54
2.3.3 Klasifikasi <i>Istihālah</i>	55
2.3.4 Apakah <i>Istihālah</i> Menyucikan Benda Najis?	57
2.3.4.1 Mazhab Pertama: <i>Istihālah</i> Menyucikan Benda Najis.....	58
2.3.4.2 Mazhab Kedua: <i>Istihālah</i> Tidak Menyucikan Benda Najis.....	61
2.3.4.3 <i>Tarjīh</i>	65
2.3.5 Kriteria <i>Istihālah</i>	66
BAB III PENGGUNAAN PRP UNTUK PERAWATAN KECANTIKAN DITINJAU MENURUT HUKUM ISLAM.....	69
3.1 <i>ʿIllah</i> Pengharaman Darah dan PRP.....	69
3.2 Hukum PRP setelah <i>Istihālah</i>	70
3.3 Hukum Perawatan Estetika Menggunakan PRP.....	74
3.3.1 Hukum dan Kriteria Perawatan Estetika Secara Umum	79
3.3.2 Hukum Terapi PRP untuk Perawatan Estetika dalam Lensa <i>Maqāṣid al-Syarīʿah</i>	82
3.3.2.1 Hukum Perawatan PRP untuk Prosedur Perbaikan	82
3.3.2.2 Hukum Perawatan PRP untuk Prosedur Estetika	88
BAB IV PENUTUP	89
4.1 Kesimpulan.....	89
4.2 Saran.....	91
DAFTAR PUSTAKA	92
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	
LAMPIRAN-LAMPIRAN	

BAB I PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Kecantikan dan keinginan tampil cantik adalah fitrah manusia. Oleh karena itu, Islam memperbolehkan, bahkan menganjurkan, pemeluknya untuk menjaga kebersihan diri dan berhias selama tidak melanggar ketentuan agama, seperti berlebihan, mengubah ciptaan Allah, dan menggunakan bahan haram.¹ Allah berfirman dalam al-A'raf ayat 26:

يٰۤاٰدَمُ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُّوْرِى سَوْءَتَكَمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ
التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذٰلِكَ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُوْنَ

Artinya: Wahai anak cucu Adam! Sesungguhnya Kami telah menyediakan pakaian untuk menutupi auratmu dan untuk perhiasan bagimu. Tetapi pakaian takwa, itulah yang lebih baik. Demikianlah sebagian tanda-tanda kekuasaan Allah, mudah-mudahan mereka ingat.

Kemajuan ilmu pengetahuan telah membuahkan berbagai macam teknik dan bioteknologi untuk perawatan estetika. Salah satu bioteknologi yang terhitung baru adalah *platelet-rich plasma* (PRP). PRP adalah darah *autologous* (berasal dari organ tubuh pasien sendiri) dengan jumlah *platelet* (trombosit) yang lebih tinggi dari rata-rata (antara 150,000/ μ l dan 350,000/ μ l).² PRP mengandung tujuh faktor pertumbuhan (*growth factors*, GF) penting yang disekresi secara aktif oleh trombosit untuk menginisiasi penyembuhan luka.³ Plasma⁴ sendiri merupakan salah

¹Muhammad bin Ibrāhīm al-Tuwayjirī, *Mausū'ah al-Fiqh al-Islāmī*, (Amman: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 2009), hlm. 68-69.

²Robert E. Marx, "Platelet-Rich Plasma (PRP): What Is PRP and What Is Not PRP?", *Implant Dentistry*, Vol. 10, No. 4 (2001), hlm. 225.

³Robert E. Marx, "Platelet-Rich Plasma: Evidence to Support Its Use", *Journal of Oral and Maxillofacial Surgery*, Vol. 62 (2004), hlm. 489.

satu komponen darah⁵ berwarna kuning yang mengandung air dan berbagai elektrolit dan protein.⁶

Istilah PRP pertama sekali digunakan pada tahun 1970-an untuk plasma dengan jumlah trombosit yang lebih tinggi dari pada trombosit dalam darah tepi (darah perifer). Pada awalnya, PRP digunakan sebagai produk transfusi untuk mengobati pasien dengan jumlah trombosit rendah (*thrombocytopenia*).⁷ Pada tahun 1980-an, PRP mulai digunakan dalam bedah maksilofasial (rahang dan wajah). PRP memiliki karakteristik anti-inflamasi dan dapat merangsang proliferasi sel (peningkatan jumlah sel). Dengan kata lain, PRP dapat mempercepat pertumbuhan jaringan (*tissue*).⁸

Berangkat dari temuan positif ini, PRP mulai digunakan untuk membantu perawatan gangguan muskuloskeletal (otot, sendi, dan tulang), terutama di kalangan atlet profesional. PRP selanjutnya dikembangkan dalam berbagai disiplin kedokteran, seperti bedah jantung, bedah anak, ginekologi, urologi, dan bedah plastik. Pada pertengahan 2000-an, PRP mulai digunakan dalam bidang dermatologi untuk berbagai tujuan, di antaranya merangsang pertumbuhan jaringan, menghilangkan bekas luka, meremajakan kulit, dan merawat kerontokan (*alopecia*).⁹

⁴PRP dan plasma adalah hal yang sama, hanya saja PRP memiliki konsentrasi trombosit yang tinggi. Oleh karena itu, di dalam tesis ini, penulis menggunakan kedua istilah secara bergantian.

⁵Darah memiliki dua komponen utama: plasma (55%) dan sel (45%). Sel darah terdiri dari sel darah merah (eritrosit), sel darah putih (leukosit), dan keping darah (trombosit). Lihat: Novi Khila Firani, *Mengenal Sel-sel Darah dan Kelainan Darah*, (Malang: UB Press, 2018), hlm. 1-2.

⁶Novi Khila Firani, *Mengenal Sel-sel Darah...*, hlm. 1-2.

⁷R. Alves dan R. Grimalt, "A Review of Platelet-Rich Plasma: History, Biology, Mechanism of Action, and Classification", *Skin and Appendage Disorder*, Vol. 4, No. 1 (2018), hlm. 18.

⁸E. Conde Montero, M. E. Fernández Santos, dan R. Suárez Fernández, "Platelet-rich Plasma: Applications in Dermatology", *Actas Dermo-Sifiliograficas*, Vol. 106, No. 2, hlm. 105.

⁹R. Alves dan R. Grimalt, "A Review of Platelet-Rich Plasma...", hlm. 18-19.

Secara umum, teknik perawatan PRP terdiri dari empat langkah. *Pertama*, darah diambil dari pasien dan dimasukkan ke dalam tabung reaksi. *Kedua*, tabung dimasukkan ke dalam mesin sentrifugal lalu diputar. Ini akan memisahkan sel darah merah dari plasma, sel darah putih, dan faktor-faktor pembeku (protein-protein yang menyebabkan darah menggumpal). Pada tahap ini, PRP belum dihasilkan; ia masih tercampur dengan *platelet-poor plasma* (PPP). *Ketiga*, PPP dan PRP diekstrak dari tabung tersebut dan dimasukkan ke dalam tabung baru. Tabung baru ini kemudian diputar sekali lagi untuk memisahkan antara PPP dan PRP. *Keempat*, konsentrat PRP diekstrak dan diaktivasi sebelum disuntik ke bagian yang ingin dirawat.¹⁰

Pembahasan di atas menimbulkan sebuah pertanyaan *fiqhī*: bagaimanakah hukum perawatan estetika menggunakan PRP, mengingat ia berasal dari darah manusia? Secara umum, pemanfaatan organ manusia untuk tujuan apapun adalah haram, kecuali atas dasar darurat. Fatwa MUI No. 2/MunasVI/MUI/2000 menyatakan bahwa hukum penggunaan kosmetika yang mengandung atau berasal dari organ manusia adalah haram, kecuali setelah melalui proses *istiḥālah*.¹¹ Resolusi No. 26 (1/4) Akademi *Fiqh* Islam Internasional membolehkan pemindahan organ tubuh secara *autologous* jika: (i) manfaat yang didapatkan lebih besar daripada mudaratnya dan (ii) tujuannya adalah menghilangkan aib

¹⁰Robert E. Marx, "Platelet-Rich Plasma (PRP): What Is PRP...", hlm. 226; R. Alves dan R. Grimalt, "A Review of Platelet-Rich Plasma...", hlm. 21.

¹¹Majlis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Bidang POM dan IPTEK*, (Jakarta: emir, 2015), hlm. 611-612. *Istiḥālah* adalah perubahan sebuah zat najis menjadi halal melalui proses alami atau sintesis. Apabila suatu zat najis atau haram berubah menjadi zat baru dengan nama, ciri khas, dan sifat yang berbeda dari zat asalnya, maka ia menjadi suci dan halal dikonsumsi. Contoh yang paling umum adalah perubahan arak menjadi cuka. Lihat: Nazīh Ḥammād, *al-Mawād al-Muḥarramah wa al-Najāsah fī al-Ghidhā' wa al-Dawā' bayna al-Naẓariyyah wa al-Taṭbīq*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), hlm. 16. Teori ini akan dibahas secara lebih detail di Bagian 2.3.

yang mengganggu kesehatan psikis atau fisik.¹² MUI melalui Keputusan Fatwa MUI No.2/MunasVI/MUI/2000, dalam pasal dua menetapkan, Penggunaan obat-obatan yang mengandung atau berasal dari bagian organ tubuh manusia, hukumnya adalah Haram. Kecuali dalam keadaan darurat dan diduga kuat dapat menyembuhkan menurut keterangan dokter ahli terpercaya.

Secara khusus, hukum terapi PRP tergantung pada dua hal, yaitu status kesucian PRP dan tujuan terapi itu. Status kesuciannya pula merupakan konsekuensi dari ke(tidak)samaan 'illah darah dan plasma dan ketentuan *istihālah* di kalangan ulama. Secara garis besar, para ulama dalam hal ini terbagi kepada dua kelompok. Kelompok pertama memandang bahwa ia merupakan salah satu komponen utama darah, maka ia memiliki 'illah¹³ dan hukum yang sama dengan darah. Menurut mazhab Syāfi'ī, darah tidak dapat menjadi zat suci melalui *istihālah* karena *istihālah* itu hanya terjadi pada tiga hal: (i) arak yang berubah menjadi cuka secara alami;¹⁴ (ii) kulit binatang yang disamak, kecuali anjing dan babi; dan (iii) sesuatu yang berubah menjadi hewan, seperti bangkai menjadi ulat karena terciptanya kehidupan yang baru.¹⁵ Mazhab Ḥanbalī pula berpendapat bahwa *istihālah* itu hanya berlaku bagi arak yang berubah menjadi cuka secara alami, tidak bagi unsur-unsur lain.¹⁶ Maka, kelompok pertama berpendapat bahwa penggunaan plasma dalam tindakan medis, apalagi perawatan estetika, adalah haram.¹⁷

¹² Akademi Fiqh Islam Internasional, *Qarārāt wa Tawṣīyyāt Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Dawlī al-Munbathiq 'an Munazzamah al-Ta'āwun al-Islāmī*, (Jeddah: Akademi Fiqh Islam Internasional, 2020), hlm. 101-102.

¹³ 'Illah atau *manāt al-ḥukm* adalah kausa efektif atau alasan logis sebuah hukum. Penjelasan lebih lanjut dipaparkan dalam Bagian 1.6.1, Kerangka Teori.

¹⁴ Al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *al-Iqnā' fī Syarḥ Alfāz Abī Syujā'*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), hlm. 108.

¹⁵ Sayyikh Salīm bin Samīr al-Ḥaḍramī, *Ilmu Fiqh (Safinatunnaja) Berikut Penjelasannya*, terj. K. H. Moch. Anwar dan H. Anwar Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2005), hlm. 21.

¹⁶ Abdullāh bin Qudāmah, *al-Mughnī*, (Kairo: Hajar, t.t.), jld. I, hlm. 89.

¹⁷ Alā' al-Dīn Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), jld. I, hlm. 61; 'Alī bin Aḥmad bin

Kelompok kedua pula menganggapnya suci karena ia telah melalui proses *istihālah*; nama, sifat, serta ciri khasnya sudah berbeda dari darah. Oleh karena itu, 'illah-nya tidak sama seperti darah, dan hukumnya berubah menjadi halal.¹⁸ Jika demikian, plasma itu boleh dimanfaatkan.

Sebagaimana dilihat di atas, perbedaan pendapat antara kedua kelompok ini menghasilkan konsekuensi hukum yang berbeda. Mengingat perawatan PRP yang semakin umum di kalangan masyarakat Islam, maka hukumnya harus segera diperjelas dan di-*tarjih*. Untuk mencapai tujuan tersebut, kajian ini meneliti tiga permasalahan *fiqhī* berkenaan penggunaan PRP untuk perawatan estetika. *Pertama*, apakah 'illah darah manusia dan plasma? Adakah keduanya memiliki 'illah yang sama? *Kedua*, apakah PRP telah melalui proses *istihālah* yang sempurna? *Ketiga*, apakah hukum terapi PRP untuk tujuan estetika? Bagaimana pula kaitan antara hukumnya dengan pemenuhan *maqāṣid al-syarī'ah*?

1.2 Rumusan Masalah

Masalah pokok yang dibahas dalam penelitian ini adalah memperjelas hukum terapi PRP untuk perawatan estetika. Permasalahan tesis ini dirumuskan dalam empat poin berikut:

1. Bagaimanakah proses terapi PRP untuk perawatan estetika?
2. Bagaimanakah 'illah pengharaman darah manusia dan PRP?
3. Bagaimanakah hukum menggunakan PRP setelah proses *istihālah*?

Ḥazm, *al-Muḥallā*, (Kairo: Idārah al-Tibā'ah al-Muniriyyah, 1933), jld. I, hlm. 92; Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥadhdhab li al-Syirāzī*, (Jeddah: Maktabah al-Irshād, t.t.), jld. II, hlm. 565; 'Abdullāh bin Qudāmah, *al-Mughnī*, (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), jld. I, hlm. 247; Syams al-Dīn al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifah Alfāz al-Minhāj*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), jld. I, hlm. 130.

¹⁸Akademi Fiqh Islam Internasional, *Qarārāt wa Tawṣiyyāt...*, hlm. 681.

4. Bagaimanakah hukum perawatan estetika menggunakan PRP dalam lensa *maqāṣid al-syarī'ah*?

1.3 Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mengetahui proses terapi PRP untuk perawatan estetika.
2. Mengetahui 'illah pengharaman darah manusia dan PRP.
3. Mengetahui hukum PRP setelah proses *istihālah*.
4. Mengetahui hukum perawatan estetika menggunakan PRP dalam lensa *maqāṣid al-syarī'ah*.

1.4 Manfaat Penelitian

Manfaat teoritis penelitian ini adalah menambah khazanah ilmu hukum Islam dalam aspek fisioterapi kecantikan. Penelitian ini dapat memberikan kepastian hukum tentang penggunaan PRP untuk perawatan estetika. Manfaat praktisnya adalah sebagai acuan bagi pakar estetika dalam memberikan perawatan yang sesuai dengan hukum Islam, selain juga sebagai referensi bagi pasien-pasien klinik estetika.

1.5 Kajian Pustaka

Kajian pustaka bertujuan untuk menginformasikan hasil-hasil penelitian lain yang berkaitan erat dengan penelitian ini; menghubungkan penelitian ini dengan literatur-literatur yang ada; dan mengisi celah-celah penelitian (*research gaps*). Setelah melakukan kajian pustaka, penulis menemukan tulisan-tulisan ilmiah yang berkaitan. Karya-karya ini akan dijelaskan di bawah.

Pertama, artikel yang ditulis oleh Ali Akbar, *Transfusi Darah Menurut Hukum Islam*.¹⁹ Menurutnya, transfusi darah diperbolehkan untuk menolong orang lain dalam keadaan darurat, sesuai dengan kaidah-kaidah *fiqh*. Beberapa pakar menyatakan

¹⁹Ali Akbar, "Transfusi Darah Menurut Hukum Islam", *Al-Usrah: Jurnal al Ahwal as Syakhsyah*, Vol. 5, No. 1 (2017).

bahwa hukum donor darah itu *farḍ al-kifāyah*. Donor darah adalah bentuk sedekah yang paling utama di zaman sekarang, sebab ia bukan sekedar membantu tetapi juga dapat menyelamatkan nyawa orang lain. Artikel ini tidak membahas tentang donor darah untuk perawatan estetika.

Kedua, artikel yang berjudul *Platelet-Rich Plasma dalam Dermatologi* oleh Dedianto Hidajat, Diah Adriani Malik, dan S. Buditjahjono.²⁰ Artikel ini menjelaskan definisi, teknik, dan manfaat PRP dalam bidang dermatologi. Ia tidak menyinggung PRP dalam pandangan Islam.

Ketiga, skripsi Mareta Balisa Puteri yang berjudul *Analisis Hukum Islam Terhadap Transaksi Jasa Platelet Rich Plasma (PRP) Treatment di Klinik Cholista Skincare Surabaya*.²¹ Subjek artikel ini adalah *ujrah* perawatan PRP. Hasil penelitian menunjukkan karena PRP merupakan zat yang najis, ia bertentangan dengan syarat objek akad *ijārah*. Fatwa MUI Nomor 26 Tahun 2013 tentang Standar Kehalalan Produk Kosmetik dan Penggunaannya yang menyatakan bahwa bahan kosmetik harus halal dan suci. Oleh karena itu, *ujrah* yang diterima untuk perawatan PRP adalah haram.

Keempat, artikel berjudul *Penggunaan Rawatan Moden Berasaskan Darah Mengikut Prinsip Maqasid Syariah* karya Nurhidayah Muhamad Sharifuddin dkk.²² Penelitian ini

²⁰Dediano Hidajat, Diah Adriani Malik, dan S. Buditjahjono, "Platelet-Rich Plasma dalam Dermatologi", *Media Dermato-Venereologica Indonesiana*, Vol. 39, No. 4 (2012), hlm. 176-185.

²¹Mareta Balisa Puteri, *Analisis Hukum Islam Terhadap Transaksi Jasa Platelet Rich Plasma (PRP) Treatment di Klinik Cholista Skincare Surabaya* (skripsi), (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2019).

²²Nurhidayah Muhamad Sharifuddin dkk., "Penggunaan Rawatan Moden Berasaskan Darah Mengikut Prinsip Maqasid Syariah", dalam *Maqasid al-Shariah: Aplikasi Dalam Aspek Sains & Teknologi*, ed. Sa'adan Man dkk., (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2016), hlm. 115-134.

menjelaskan hukum perawatan PRP secara umum berlandaskan tiga tingkatan *maqāṣid al-syarī'ah*. Ia menerangkan bahwa penggunaan PRP dalam keadaan darurat adalah *mubāḥ*. Namun, sebagaimana dijelaskan oleh Yūsuf al-Qardāwī, zat najis baru boleh digunakan dalam keadaan darurat apabila (i) tidak ada zat suci alternatif dan (ii) ada jaminan kesembuhan dari dokter atau pakar pengobatan Muslim. Perawatan PRP juga boleh dilakukan untuk keperluan *hājiyyāt* tapi haram untuk keperluan *taḥsīniyyāt*, seperti peremejaan kulit.

Terakhir, skripsi berjudul Hukum Penggunaan Platelet Rich Plasma untuk Tindakan Medis dan Reverse Aging dalam Perspektif Undang-Undang Kesehatan dan Hukum Islam oleh Windu Wulansari.²³ Penelitian ini menjelaskan bahwa penggunaan PRP untuk pengobatan diperbolehkan pada saat darurat. Islam memperbolehkan pengobatan dengan zat najis jika tidak ada alternatif lain. Sementara itu, perawatan PRP untuk *reverse aging* adalah haram karena ia merupakan usaha untuk mengubah ciptaan Allah dan merupakan perbuatan yang mengandung unsur penipuan. Skripsi ini hanya membahas hukum perawatan PRP untuk *reverse aging* tanpa mengambil sudut pandang *maqāṣid al-syarī'ah*.

Berdasarkan pada tinjauan literatur di atas, penulis belum mendapatkan penelitian yang secara spesifik membahas hukum penggunaan PRP untuk tujuan estetika dari perspektif *ta'līl*. Sebagaimana yang akan dibahas oleh tesis ini, Oleh karena itu, penulis memandang bahwa penelitian ini dapat berkontribusi kepada literatur hukum Islam, mengingat dan melihat secara langsung apa yang tengah marak da ramai terjadi ditengah masyarakat selama ini, khususnya kaum wanita mulai dari remaja sampai dengan orang tua.

²³Windu Wulansari, *Hukum Penggunaan Platelet Rich Plasma untuk Tindakan Medis dan Reverse Aging dalam Perspektif UndangUndang Kesehatan dan Hukum Islam* (skripsi), (Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2017).

1.6 Kerangka Teori

1.6.1 Ijtihad *Ta' līlī*

1.6.1.1 Metode *Bayānī* dan *Istiṣlāḥī*

Dari segi pendekatannya, metode ijtihad terbagi kepada tiga: *bayānī*, *ta' līlī*, dan *istiṣlāḥī*.²⁴ Metode *bayānī* adalah menjelaskan hukum yang disebutkan dalam *naṣṣ*. Hukum diperoleh dari al-Qur'an dan hadis menggunakan kaidah-kaidah bahasa Arab, seperti *'ām*, *khāṣ*, *muṭlaq* dan *muqayyad*,²⁵ dan kaidah-kaidah *uṣūl*, seperti kompromi antara dua dalil yang bertentangan pada permukaannya (*tawfiq bayna al-nuṣūṣ al-muta'āridah*).²⁶

Metode *istiṣlāḥī* pula adalah usaha untuk mendapatkan gambaran umum *maqāsid al-syarī'ah* untuk digunakan sebagai landasan penetapan hukum. Mujtahid seakan-akan mencari 'illah umum syariat, berdasarkan hukum yang sangat banyak, dan memahami tujuan syariat untuk dijadikan landasan maslahat (*aṣl maṣlahī*). Untuk mendapatkan hukum hal-hal baru yang tidak ada

²⁴Aḥmad al-Raysūnī, *al-Tajdīd al-Uṣūlī: Naḥwa Siyāghah Tajdīdiyyah li 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2014), hlm. 692. Muḥammad Ma'rūf al-Duwaylībī, *al-Madkhal fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Syawāf, 1995), hlm. 349-350.

²⁵'*Ām* adalah kata umum yang mencakup seluruh himpunan (*set*) dan tidak merujuk kepada himpunan bagian (*subset*) tertentu, sedangkan *khāṣ* adalah kebalikannya. Sebagai contoh, kata “manusia” ('*ām*) mencakup laki-laki (*khāṣ*) dan wanita (*khāṣ*). *Muṭlaq* adalah kata tanpa kata sifat (*qayd*, *qualifier*), sedangkan *muqayyad* sebaliknya. *Muqayyad* terbagi dua: *al-mu'ayyan*, seperti nama seseorang, dan *ghayr al-mu'ayyan*, seperti kata yang dibarengi oleh kata sifat. Contoh: Suami yang menyerupakan istri dengan ibu atau mahramnya (*ṣihār*) wajib memerdekakan hamba sahaya (*raqabah*) (al-Mujādalah: 3). Tidak ada ketentuan khusus mengenai agama, jenis kelamin, atau umur hamba yang dimaksud karena kata *raqabah* tidak dibarengi oleh kata sifat apapun. Sebaliknya, dalam al-Nisā': 92, seorang mukmin yang membunuh mukmin lain tanpa sengaja (*qatl al-khaṭ'*) harus memerdekakan hamba sahaya yang beriman (*raqabah mu'minah*). Lihat: 'Iyād al-Salmī, *Uṣūl al-Fiqh alladhī Lā Yasa' al-Faqīh Jahlah*, (Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah, 2005), hlm. 286-287, 367.

²⁶Aḥmad al-Raysūnī, *al-Tajdīd al-Uṣūlī...*, hlm. 693.

dalam *naşş*, seorang mujtahid akan meng-*qiyās*-kannya kepada landasan maslahat itu.²⁷

1.6.1.2 Metode *Ta 'līlī*

Metode *ta 'līlī* adalah ijtihad untuk menjelaskan dan menggali (*istikhrāj*) 'illah untuk setidaknya tiga tujuan:²⁸

- a. *Ta 'līlī qiyāsī*, yaitu menyamakan hukum peristiwa yang tidak ada dalam *naşş* (*furū*) dengan hukum yang ada dalam *naşş* (*aşl*).
- b. *Ta 'līlī istişlāhī*, yaitu mencari makna dalam kejadian baru yang layak dijadikan 'illah.²⁹
- c. *Ta 'līlī hikmī*, yaitu mencari 'illah dalam *naşş* tapi bukan untuk tujuan *ta 'dīyyah*³⁰ tapi mencari hikmah (*'illah qāşirah* atau *bayān al-hikmah*).

Ketiga metode ini pada prinsipnya serupa penggalian dan validasi 'illah. Dalam ijtihad *ta 'līlī qiyāsī*, para mujtahid mencari 'illah bagi sebuah perbuatan hukum tertentu untuk tujuan *ta 'addī*.

²⁷ Ahmad al-Raysūnī, *al-Tajdīd al-Uşūlī...*, hlm. 693; Najm al-Dīn al-Zankī, *al-Ijtihād fī Mawrid al-Naşş: Dirāsah Uşūliyyah Muqāranah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), hlm. 113.

²⁸ Muḥammad Muştafā Syalabī, *Ta 'līl al-Aḥkām: 'Arḍ wa Taḥlīl li Ṭarīqah al-Ta 'līl wa Taṭawwurātihā fī 'Uşūr al-Ijtihād wa al-Taqlīd*, (Kairo: Maṭba'ah al-Azhar, 1947), hlm. 12.

²⁹ Sebagian ulama mengklasifikasikan metode *istişlāhī* ke bawah ijtihad *ta 'līlī*, manakala sebagian lain menganggapnya terpisah. Tampaknya yang lebih tepat adalah klasifikasi kedua mengingat ijtihad *istişlāhī* memiliki metodologi khusus. Lihat: Muḥammad Ma'rūf al-Duwaylībī, *al-Madkhal fī 'Ilm Uşūl al-Fiqh*, hlm. 355-356, 361-366.

³⁰ 'Illah *muta 'addiyah* dapat diekstrapolasi dari hukum *aşl* kepada *furū*, sedangkan 'illah *qāşirah* hanya ditemukan dalam hukum *aşl* saja. Sebagai contoh, sifat memabukkan itu tidak hanya ditemukan dalam arak perasan anggur (*khamr*), tapi juga minuman-minuman dengan bahan lainnya. Maka, "sifat memabukkan" adalah 'illah *muta 'addiyah*. Sebaliknya, perjalanan (*saḥar*) sebagai alasan logis untuk berbuka puasa dan *qaşr* salat adalah 'illah *qāşirah* karena ia hanya terdapat dalam *aşl* saja. Lihat: 'Abd al-Karīm al-Namlah, *al-Muhadhdhab fī 'Ilm Uşūl al-Fiqh al-Muqāran: Taḥrīr li Masā'ilih wa Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah*, (Riyadh: Maktabah Rusyd, 1999), jld. V, hlm. 149.

Artinya, *'illah* ini harus dapat diaplikasikan ke perbuatan lain. Dalam ijtihad *ta' līlī istiṣlāḥī*, mereka mencari *'illah* yang lebih luas, bukan hanya *'illah* pada perbuatan hukum spesifik (*aṣl*), tapi *'illah* syariat secara umum (*aṣl maṣlaḥī*). Dalam ijtihad *ta' līlī ḥikmī*, mereka mengidentifikasi *'illah* bukan untuk *ta'dīyyah*.³¹ Dalam dua metode pertama, para mujtahid akan meng-*qiyās*-kan *furu'* kepada *aṣl*.

Secara umum, ada dua definisi *'illah* (*manāṭ al-ḥukm*³²). Pertama, sebagaimana dirangkum oleh Syalabī, *'illah* adalah sifat yang konkret (*ẓāhir*), konsisten (*munḍabīṭ*), dan mencakup hikmah yang sesuai dengan hukum (*munāsib li al-ḥukm*).³³ Berdasarkan definisi ini, *'illah* itu harus:³⁴

- a. Bersifat konkret. Oleh itu, perjalanan merupakan *'illah* bagi *qaṣr* salat, bukan kesukaran (*masyaqqah*).
- b. Bersifat konsisten. Ia tidak boleh berubah karena konteks personal, waktu, atau tempat. Oleh karena itu, toleransi alkohol yang tinggi tidak mengubah hukum *khamr*, karena *'illah* pengharamannya adalah sifat konsisten memabukkan.
- c. Sesuai dengan maksud syariat atau hukum itu sendiri.

Mengutip al-Āmidī, 'Abd al-Karīm Zaydān menambah dua kriteria tambahan: (i) *'illah* itu harus bersifat *muta'addi*³⁵ dan (ii) tidak dibatalkan oleh syariat.³⁶ Maksud kriteria kedua adalah *'illah*

³¹Najm al-Dīn al-Zankī, *al-Ijtihād fī Mawrid al-Naṣṣ...*, hlm. 113.

³²Abū Ḥamid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 281. Al-Zarkasyī juga mengutip dari Ibn Daqīq al-'Ayd bahwa *'illah* itu sinonim dengan *manāṭ* (secara literal: tempat bergantung). Lihat: Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Kutubī, 1994), jld. VII, hlm. 322.

³³Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Ta' līl al-Aḥkām...*, hlm. 112-128.

³⁴Najm al-Dīn al-Zankī, *al-Ijtihād fī Mawrid al-Naṣṣ...*, hlm. 110.

³⁵Tapi syarat ini tidak diterima oleh semua pakar *uṣūl*, terutama ulama mazhab Syāfi'ī. Lihat catatan 30.

³⁶'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Mu'assasah Qurṭubah, t.t.), hlm. 206-207. Syarat-syarat *'illah* itu tidak terbatas kepada lima

itu, meskipun sesuai dengan syariat, tidak boleh bertentangan dengan *naṣṣ* dan dalil. Sebagai contoh, denda (*kaffārah*) orang yang berhubungan pada siang hari Ramaḍān adalah, secara berurutan, (i) memerdekakan hamba, (ii) puasa 60 hari, atau (iii) memberi makan 60 orang miskin. Karena orang kaya dapat dengan mudah memerdekakan hamba, seorang mujtahid mungkin memandang bahwa hikmah denda ini, yakni pencegahan (*zajr*), tidak terealisasi. Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa denda bagi orang kaya yang berhubungan pada siang Ramaḍān bukan memerdekakan hamba, tapi berpuasa 60 hari. Pendapat ini keliru karena ia bertentangan dengan *naṣṣ*.³⁷

Kedua, *‘illah* adalah hikmah dan maslahat yang terikat dengan perintah atau kebolehan (*ibāḥah*) dan mafsadat yang terikat dengan larangan.³⁸ Menurut al-Syāṭibī, konsekuensi *‘illah* adalah perintah, larangan, atau mubah. Beliau berpendapat bahwa definisi pertama di atas adalah untuk *sabab*, bukan *‘illah*. Dalam leksikon al-Syāṭibī, *sabab* adalah perbuatan hukum yang mengandung hikmah (baca: *‘illah*, contoh: perjalanan), sedangkan *‘illah* adalah maslahat atau hikmah yang terkandung dalam hukum itu (contoh: *masyaqqah*: kesusahan).³⁹ *‘Illah* itu adalah maslahat atau mafsadat

hal ini; ia merupakan pembahasan yang amat panjang. Al-Syawkānī, contohnya, merangkum 24 syarat. Lihat: Muḥammad al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*, (Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 2000), jld. II, hlm. 872-875; Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Ta’līl al-Aḥkām...*, hlm. 154-216; Ahmad Hasan, “The Conditions of Legal Cause in Islamic Jurisprudence”, *Islamic Studies*, Vol. 20, No. 4 (Winter 1981), hlm. 308-338.

³⁷ Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 207.

³⁸ Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1975), jld. I, hlm. 236.

³⁹ Dalam definisi pertama, perjalanan itu adalah *‘illah*, sedangkan kesusahan adalah hikmah.

Sebab (*sabab*), *‘illah*, dan hikmah adalah istilah yang bertumpang-tindih (*overlapping*). Sebab adalah pengwajib hukum (*mūjib al-ḥukm*); hikmah adalah tujuan hukum; dan *‘illah* adalah gabungan antara keduanya. *‘Illah* merupakan pengwajib hukum (*sabab*) yang sesuai dengan tujuan hukum (hikmah). Tentunya, masing-masing ulama memiliki definisi tersendiri bagi istilah-istilah ini, sebagaimana Imam al-Syāṭibī di atas. Lihat: Jabbar Sabil, *Menalar Hukum*

perbuatan hukum itu sendiri, bukan sifat yang berkemungkinan mengandung maslahat atau mafsadat. Oleh karena itu, kedudukan hikmah sebagai *'illah* adalah valid, dan *'illah* tidak harus bersifat konkret dan konsisten. Al-Syātibī mencontohkan sebuah hadis:

لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ

Artinya: Seorang hakim tidak boleh memutus perkara di antara dua orang dalam keadaan marah.⁴⁰

Marah adalah sebab, sedangkan *'illah*-nya adalah gangguan psikis yang dapat mempengaruhi keputusan.⁴¹

Al-Āmidī berpandangan bahwa hikmah juga dapat menjadi *'illah*. Menurutny, sebuah sifat konkret dan konsisten dapat diterima sebagai *'illah* karena ia mengandung hikmah yang tidak konsisten. Maka, hikmah yang jelas dimaksudkan oleh syariat sebagai *'illah* boleh ditunjuk sebagai *'illah* yang mendasari sebuah hukum. Ini lebih baik daripada menghabiskan waktu untuk mencari *'illah* yang memenuhi tiga kriteria utama di atas.⁴²

Sebaliknya, sebagaimana dirangkum oleh Syalabī, al-Jaṣṣāṣ membagi *'illah* kepada *'illah* hukum (*'ilal li al-aḥkām*) dan *'illah* maslahat (*'ilal al-maṣāliḥ*). *'Illah* hukum adalah sifat yang terdapat pada *aṣl* yang menjadi tanda hukum dan dapat dijadikan sandaran dalam *qiyas*. *'Illah* maslahat pula adalah makna-makna *ta'abbudī* yang hanya dapat diketahui secara *tawqīfī* (=berdasarkan keterangan pembuat syariat, bukan ijtihad) dan tidak dapat

Tuhan: *Akar Penlaran Ta'lili dalam Pemikiran Imam al-Ghazali*, (Banda Aceh: LKAS, 2009), hlm. 65-67.

⁴⁰Muḥammad al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1993), jld. VI, hlm. 2616.

⁴¹Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 236.

⁴²Sayf al-Dīn al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), jld. III, hlm. 180.

dijadikan sandaran *qiyas*. Contohnya adalah ‘illah gerakan-gerakan salat.⁴³

Berdasarkan sumbernya, ‘illah terbagi kepada tiga kelompok.⁴⁴ Pertama, ‘illah yang ditetapkan dengan dalil *naqlī*, yakni al-Qur’an dan hadis. Kelompok ini dibagi lagi menjadi tiga tingkatan:

- a. *Sarīḥ*: ‘illah yang disebutkan secara langsung dalam teks *naṣṣ*. Contohnya adalah ‘illah pembagian harta rampasan perang (*fay’*) dalam al-Ḥasyr ayat 7, “...agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu...” *Naṣṣ* langsung menyebutkan bahwa ‘illah-nya adalah mencegah penumpukan kekayaan pada golongan kaya.
- b. *Īmā’*: ‘illah yang tidak disebutkan secara langsung, tapi diisyaratkan di dalam teks. *Naṣṣ* tidak menyatakan secara langsung ‘illah *khamr*, berjudi, berkorban untuk berhala (*anṣāb*), dan mengundi dengan anak panah (*azlām*), tapi ia mengisyaratkan bahwa keempat hal itu adalah perbuatan keji (*rijs*). Maka, *rijs* itu menjadi ‘illah.
- c. *Al-tanbīh ‘alā al-asbāb*: ‘illah itu disertai oleh hukum dalam frasa (*ṣīghah*) balasan (*jazā’*), syarat, atau konjungsi *fā’*. Sebagai contoh, Rasulullah saw bersabda:

مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ

Artinya: “Barangsiapa menghidupkan tanah yang mati, maka ia menjadi miliknya.”⁴⁵

⁴³Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Ta’līl al-Aḥkām...*, hlm. 127-128.

⁴⁴Abū Ḥāmid al-Ghazalī, *al-Mustaṣfā...*, hlm. 304-315.

⁴⁵Abū Dawūd al-Sijistānī, *Sunan Abī Dawūd*, (Kairo: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.t.), jld. III, hlm. 178. Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, redaksi ini bukan

“Kepemilikan tanah” adalah hukum yang didasarkan pada ‘illah “menghidupkan tanah mati”. Dari segi gramatikal, ‘illah-nya ditandai dengan konjungsi kondisional (*adāh syarṭiyyah*) *man* dan verba syarat (*fi’l al-syarṭ*) *ahyā*, sedangkan hukumnya pada akibat syarat (*jawāb al-syarṭ*) *fahiya lah*.

Kedua, ‘illah yang ditetapkan dengan *ijmā’* (konsensus). Sebagai contoh, posisi saudara kandung lebih tinggi daripada saudara seayah dalam urutan ahli waris. ‘Illah-nya adalah pencampuran dua nasab, yakni garis ayah dan garis ibu. Berdasarkan ‘illah ini, saudara kandung menduduki posisi yang lebih tinggi daripada saudara seayah dalam urutan wali nikah.⁴⁶

Ketiga, ‘illah yang ditetapkan dengan *istinbāt* (deduksi hukum). ‘Illah jenis ketiga ini mendapatkan perhatian besar dari para mujtahid dalam ijtihad *qiyāsī*. Mereka mengembangkan berbagai metode penggalian ‘illah (*masālik al-‘illah*) dan mendefinisikan kriteria-kriteria ‘illah yang valid. Lebih lanjut, mereka juga membahas definisi, jenis, dan sebab ‘illah itu tidak valid (*fāsidad*).⁴⁷

Proses penggalian ‘illah pada umumnya melewati tiga tahap:⁴⁸

berasal dari Rasulullah, tapi ‘Umar al-Khaṭṭāb. Walau bagaimanapun, al-Bukhārī meriwayatkan hadis dengan makna yang serupa dengan redaksi yang berbeda: *من أعمار أرضا ليست لأحد فهو أحق*. Lihat: Muḥammad al-Bukhārī, *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*, jld. II, hlm. 823.

⁴⁶ Abd al-Karīm al-Namlah, *al-Muhadhdhab fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran*..., jld. V, hlm. 2031; Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*..., jld. VII, hlm. 235.

⁴⁷ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., jld. II, hlm. 306.

⁴⁸ Ahmad al-Raysūnī, *al-Tajdīd al-Uṣūlī*..., hlm. 363. Tidak semua pakar *uṣūl* setuju dengan klasifikasi ini. Perbedaan pendapat ini terletak pada tiga dimensi: (i) sumber ‘illah (apakah istilah *takhrīj*, *tanqīh*, dan *taḥqīq al-manāt* itu untuk ‘illah yang disebutkan dalam *naṣṣ* atau didapatkan melalui *istinbāt*?), (ii) kehujjahan (apakah ketiga kategori ini boleh digunakan untuk mencari/menyimpulkan ‘illah?), dan (iii) independensi metode (apakah ketiga

- a. *Takhrīj al-manāṭ*: pencarian 'illah yang tidak disebutkan oleh *naṣṣ* atau ditetapkan oleh *ijmā'* menggunakan salah satu metode penggalan 'illah.⁴⁹
- b. *Tanqīh al-manāṭ*: penyeleksian atau verifikasi 'illah yang sesuai dengan *naṣṣ* dan menghapus sifat-sifat yang tidak sesuai.
- c. *Tahqīq al-manāṭ*: usaha mujtahid untuk melihat manifestasi 'illah yang telah ditentukan tadi dalam *furū'*.

1.6.2 Maqāṣid al-Syarī'ah

Maqāṣid al-syarī'ah, jika diterjemahkan secara literal, adalah tujuan-tujuan syariat. *Maqāṣid* adalah bentuk jamak dari *maqṣad*, yang merupakan *maṣdar* dari *qaṣada*. Makna etimologis *qaṣd* adalah meluruskan jalan (*istiḳāmah al-ṭarīq*), adil ('*adl*), atau mendatangkan sesuatu (*ityān al-syai'*).⁵⁰ *Syarī'ah*, dari *syara'a*, berarti jalan menuju sumber air.⁵¹ Makna terminologi *syarī'ah* secara sempit, sebagaimana maksud penelitian ini, adalah hukum-hukum dan tata aturan yang ditetapkan oleh Allah dan mengatur

kategori ini metode tersendiri atau label yang merangkum berbagai jenis metode?).

Penulis menggunakan klasifikasi al-Raysūnī karena pendapat yang paling kuat menunjukkan bahwa *takhrīj*, *tanqīh*, dan *tahqīq al-manāṭ* bukan merupakan metode-metode independen, tapi istilah umum yang mencakup metode-metode penggalan 'illah spesifik (lihat catatan 49). Argumen dan kesimpulan perdebatan ini dirangkum dalam: Nasīm bin Muṣṭafā, *Tahqīq al-Manāṭ wa Atharuh fī Ikhtilāf al-Aḥkām al-Fiqhiyyah*, tesis, (Oran: Université d'Oran, 2006), hlm. 35-47.

⁴⁹Metode penggalan 'illah (*masālik al-'illah*) *istinbāṭī* itu beragam: *al-sabr wa al-taqṣīm*, *al-munāsabah*, *al-ṭard*, *al-syabh*, dan *al-dawrān*. Untuk mempersingkat pembahasan tesis ini, penulis tidak menjelaskannya satu per satu. Lihat: Muḥammad al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuḥūl...*, jld. II, hlm. 892-921; Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīt...*, jld. VII, hlm. 262-321

⁵⁰Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār Ṣādir, 2003), jld. XII, hlm. 114.

⁵¹Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jld. VIII, hlm. 60.

hubungan manusia dengan Tuhan, sesama manusia, manusia dan alam.⁵²

Ulama-ulama klasik dan kontemporer telah memberikan berbagai definisi bagi *maqāṣid al-syarī'ah*. Al-Ghazālī menyatakan bahwa tujuan utama syariah adalah mendukung kesejahteraan umat dengan melindungi lima komponen pokok (*al-maqāṣid al-khamsah*): agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁵³ Di sisi lain, al-Shaṭībī lebih menekankan aspek akidah. Tujuan syariat, menurutnya, adalah untuk membebaskan manusia dari kekangan nafsu sehingga ia dapat secara sukarela menjadi hamba Allah.⁵⁴ Ibn 'Āsyūr melihat bahwa tujuan utama *tasyrī'* itu termasuk memelihara ketertiban, kesetaraan, kebebasan, dan *fiṭrah* manusia.⁵⁵

Terlepas dari definisi-definisi di atas, para ulama setuju bahwa tujuan utama *tasyrī'* adalah merealisasikan maslahat (*jalb al-maṣāliḥ*) dan menolak mudarat (*daf' al-mafāṣid*).⁵⁶ Bahkan, kata *maṣlaḥah* seringkali digunakan silih berganti dengan kata *maqāṣid*, seakan-akan keduanya adalah sinonim.⁵⁷ Al-Qarāfī berpendapat *maqāṣid* itu tidak layak disebut demikian jika ia tidak memenuhi *maṣlaḥah* atau mencegah mudarat.⁵⁸ Arti fundamental *maṣlaḥah*, menurut al-Ghazālī, adalah pemeliharaan tujuan syariat itu sendiri

⁵²Maḥmūd Syaltūt, *Islām: 'Aqīdah wa Syarī'ah*, (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 12.

⁵³Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...*, hlm. 139–40.

⁵⁴Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 38.

⁵⁵Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2004), jld. III, hlm. 161–396.

⁵⁶'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Masāliḥ al-Anām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), jld. 1, hlm. 3–8; Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, jld. III, hlm. 197–198.

⁵⁷Asyraf Wajdi Dusuki dan Said Bouheraoua, "The Framework of *Maqāṣid al-Sharī'ah* and Its Implication for Islamic Finance", *Islamic and Civilisation Renewal*, Vol. 2, No. 2 (2011), hlm. 318.

⁵⁸Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah*, (Beirut: Dār al-'Arab, 1994), jld. 5, hlm. 478.

(artinya, perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta). Al-Shaṭībī pula memaknainya sebagai tujuan universal syariah yang mencakup semua hal yang bermanfaat bagi manusia, termasuk penegakan keadilan, pemenuhan kebutuhan intelektual dan emosional, dan akomodasi pelaksanaan ibadah.⁵⁹

Maqāṣid al-syarī'ah memiliki empat karakteristik utama:⁶⁰

- a. Ia berfungsi sebagai landasan *tasyrī'*, karena *tasyrī'* itu bertujuan untuk merealisasikan manfaat dan mencegah mudarat.
- b. Ia bersifat universal, dalam arti ia dapat merealisasikan manfaat bagi umat manusia.
- c. Ia mencakup setiap aspek kehidupan manusia, baik ibadah maupun muamalah.
- d. Ia bersumber dari banyak *dalīl*, bukan hanya satu.

Klasifikasi tradisional *maqāṣid* dibagi menjadi tiga tingkatan kebutuhan: *ḍarūriyyāt*, *ḥājīyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*. Tingkatan *ḍarūriyyāt* dibagi lagi menjadi lima kategori: perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kebutuhan *ḍarūrī* adalah kebutuhan dasar manusia; *ḥājī* adalah kebutuhan yang tidak sampai derajat dasar; dan *taḥsīnī* adalah pelengkap atau penyempurna.⁶¹

Beberapa ulama modern telah mengembangkan klasifikasi baru untuk *maqāṣid al-syarī'ah*. Klasifikasi *maqāṣid* pertama sekali dibagi menjadi tiga tingkatan:⁶²

⁵⁹Asyraf Wajdi Dusuki dan Said Bouheraoua, "The Framework of *Maqāṣid al-Sharī'ah*...", hlm. 318-319.

⁶⁰Asyraf Wajdi Dusuki dan Said Bouheraoua, "The Framework of *Maqāṣid al-Sharī'ah*...", hlm. 319-320.

⁶¹Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 3-4.

⁶²Jamāl al-Dīn al-'Atiyyah, *Naḥwa Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Amman: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2001), hlm. 45.

- a. *Maqāṣid* umum: *maqāṣid* ini terdapat di dalam *naṣ* secara umum, seperti keadilan, *taysīr*, dan *al-maqāṣid al-khamsah*.
- b. *Maqāṣid* spesifik: *maqāṣid* yang terdapat dalam bab *fiqh* tertentu, seperti kesejahteraan anak dalam *fiqh* keluarga dan pencegahan monopoli dalam *fiqh* muamalah.
- c. *Maqāṣid* parsial: “tujuan” di sebalik hukum tertentu, seperti mengangkat *masyaqqah* di sebalik kebolehan orang sakit untuk tidak berpuasa.

Cakupan *maqāṣid* juga diperluas kepada komunitas, negara, atau umat manusia secara umum. Sebagai contoh, Ibn ‘Āsyūr menyatakan bahwa *maqāṣid* yang berkaitan dengan *ummah* didahulukan atas *maqāṣid* yang berkaitan dengan perseorangan. Yūsuf al-Qarḍawī pula menganggap kehormatan dan hak asasi manusia sebagai salah satu *maqāṣid*. Dengan memperluas lingkupnya, *maqāṣid* dapat merespons permasalahan global.⁶³

Usaha reformasi *maqāṣid* juga dilakukan dengan mencari *maqāṣid* universal langsung dari *naṣ*, bukan hanya dari literatur *fiqh*. Dengan demikian, *maqāṣid* dapat terlepas dari pengaruh *fiqh* dan menampakkan nilai-nilai dan prinsip-prinsip *naṣ* yang lebih tinggi. Rasyīd Riḍā, contohnya, merumuskan beberapa *maqāṣid* al-Qur’an, termasuk kebijaksanaan, bukti, kebebasan, reformasi sosial, ekonomi dan politik, dan hak-hak wanita.⁶⁴

Berangkat dari sisi dan sudut pandang para ulama tentang *maqashid al-syar’iah* maka penulis berharap bisa menselaraskan tujuan para pengguna prp dikehidupanya agar bisa seimbang dan tercover dengan aturan syariat islam.

⁶³Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law...*, hlm. 5.

⁶⁴Rasyīd Riḍā, *al-Wahy al-Muḥammadī: Thubūt al-Nubuwwah bi al-Qur’ān*, (Kairo: Mu’assasah ‘Izz al-Dīn, t.t.), hlm. 100.

1.7 Metode Penelitian

Kajian ini menggunakan metodologi kualitatif. Metodologi ini menghasilkan prosedur analisis yang tidak menggunakan analisis statistik; ia didasarkan pada upaya membangun pandangan yang diteliti dengan rinci dan dibentuk dengan kata-kata atau gambaran holistik.⁶⁵ Penelitian ini bersifat kualitatif karena ia mendeskripsikan dan menganalisis sebuah fenomena secara normatif dan empiris menggunakan data non-numerik dan teknik analisis non-statistik.

Tesis ini menggunakan jenis penelitian studi lapangan (*field research*) dan studi pustaka (*library research*). Studi lapangan dilaksanakan dengan mengumpulkan data primer melalui observasi dan wawancara. Observasi dilakukan di Klinik Kecantikan Azzyfaa Beauty, Darul Imarah, Aceh Besar. Penulis mengamati secara langsung proses pembuatan dan perawatan PRP. Wawancara dilakukan dengan pakar estetika dan pemilik klinik tersebut, dr. Lubna al-Qadri, M. Biomed (AAM). Melalui studi pustaka, penulis mencari data sekunder berkaitan dengan variabel penelitian, yaitu PRP dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Sumber-sumber data sekunder yang digunakan mencakup buku, manuskrip klasik dan kontemporer, ensiklopedia, dan artikel-artikel ilmiah.

Data yang telah dikumpulkan dianalisis menggunakan metode deskriptif analitis. Penulis pertama menggambarkan perawatan PRP berdasarkan data primer, lalu menganalisis hukumnya menggunakan data sekunder dari perspektif *ta'ālī* dan *maqāṣid al-syarī'ah*.

⁶⁵Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005), hlm. 6.

1.8 Sistematika Pembahasan

Pembahasan tesis ini dibagi ke dalam empat bab. Bab I, Pendahuluan, terdiri dari latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab II, Landasan Teoritis, menjelaskan landasan teori dan terdiri dari tiga bagian. Bagian pertama membahas tentang PRP: pengertian, sejarah, metode preparasi dan aplikasi, dan efek samping. Tujuan penelitian pertama dijawab dalam bagian ini. Bagian kedua menjelaskan definisi, pendapat ulama tentang hukum darah manusia, dan *'illah* darah manusia. Tujuan penelitian kedua terjawab secara parsial dalam bagian ini. Bagian ketiga membahas teori *istihālah* dan pandangan ulama mengenai status produk hasil *istihālah*.

Bab III, Analisis, memaparkan hasil penelitian dalam tiga bagian. Bagian pertama menjelaskan *'illah* darah dan PRP serta kaitan antara keduanya. Bagian ini menjawab tujuan penelitian kedua. Bagian kedua menerangkan hukum PRP setelah proses *istihālah*. Ini menjawab tujuan penelitian ketiga. Bagian ketiga membahas hukum terapi PRP untuk perawatan estetika dalam lensa *maqāṣid al-syarī'ah*. Ini menjawab tujuan penelitian keempat.

Bab IV adalah Kesimpulan dan Saran.

Tesis ini disusun berdasarkan Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi Pascasarjana UIN Ar-Raniry 2019. Terjemahan al-Qur'an yang dirujuk adalah Terjemah al-Qur'an Kementerian Agama Edisi Penyempurnaan Tahun 2019.

BAB II

TEORI TENTANG *PLATELET- RICH PLASMA*, DARAH DAN ISTIHALAH

2.1 *Platelet-Rich Plasma*

2.1.1 Definisi

Platelet-rich plasma (PRP; plasma kaya trombosit, PKT) adalah konsentrasi trombosit (*platelet*) yang diperoleh dari proses sentrifugasi darah dan tiga hingga lima kali di atas nilai konsentrasi trombosit normal.⁶⁶ PRP mengandung tujuh faktor pertumbuhan (*growth factors*) yang membantu proliferasi (perbanyak) dan diferensiasi sel, angiogenesis (pembentukan saluran darah baru), dan kemotaksis.⁶⁷ Karena manfaatnya yang banyak, PRP telah banyak digunakan dalam berbagai bidang pengobatan, seperti kedokteran olahraga, gigi, tulang, bedah plastik, dan ilmu saraf.⁶⁸ Dalam dermatologi, PRP digunakan untuk pengobatan kebotakan, peremajaan kulit, pemulihan bekas luka (ulkus; *ulcer*), dan lain-lain.⁶⁹

⁶⁶William H. Merchán dkk., “Platelet- rich Plasma, A Powerful Tool in Dermatology”, *Journal of Tissue Engineering and Regenerative Medicine*, Vol. 13 (2019), hlm. 893.

⁶⁷Proliferasi sel dapat menyebabkan pertumbuhan jaringan atau organ tubuh. Diferensiasi sel dapat membantu perbaikan luka. Angiogenesis dapat membantu penyembuhan luka dengan mensuplai oksigen dan nutrisi yang dibutuhkan untuk proses metabolisme sel dan penghilangan debris sel (sisa organik sel yang telah mati). Kemotaksis adalah pergerakan sel atau mikroorganisme ke arah tertentu disebabkan oleh reaksi kimia tertentu. Ketika luka, sel diarahkan ke arah organ terluka untuk membantu pemulihan. Lihat: Michael S. Leo dkk., “Systematic Review of the Use of Platelet-rich Plasma in Aesthetic Dermatology”, *Journal of Cosmetic Dermatology*, Vol. 14 (2015), hlm. 315.

⁶⁸William H. Merchán dkk., “Platelet- rich Plasma, A Powerful Tool in Dermatology”, hlm. 892.

⁶⁹Jason Emer, “Platelet-Rich Plasma (PRP): Current Applications in Dermatology”, *Skin Therapy Letter*, Vol. 24, No. 5 (2019), hlm. 1.

2.1.2 Sejarah

Konsep dan penjelasan tentang PRP bermula pada tahun 1970-an dalam bidang hematologi (ilmu kedokteran tentang darah). Pakar hematologi menggunakan istilah PRP untuk jumlah trombosit yang lebih tinggi daripada darah tepi. Pada awalnya, ia digunakan sebagai produk transfusi untuk mengobati pasien dengan defisit trombosit (*thrombocytopenia*). Pada tahun 1980-an, PRP mulai digunakan dalam bidang ilmu kedokteran regeneratif (*regenerative medicine*) karena ia ditemukan melepaskan molekul bioaktif untuk membantu perbaikan jaringan rusak, seperti luka.⁷⁰ Marx pertama kali mencampurkan PRP dengan gel dalam bedah maksilofasial (wajah dan rahang) untuk membantu penempatan tulang.⁷¹ Pada tahun 1987, Ferrari menggunakan PRP sebagai komponen transfusi *autologous* setelah bedah jantung terbuka untuk mencegah transfusi produk darah.⁷²

Dalam bidang dermatologi, PRP telah lama dimanfaatkan pada penyembuhan luka kulit dan jaringan lunak di bawahnya. Penggunaan PRP di bidang bedah kulit dan dermatologi kosmetik juga berkembang pesat. Penelitian efektivitas PKT terhadap penyembuhan luka pada kulit pertama kali dilaporkan tahun 1986 oleh David R. Knighton dkk berjudul *Classification and Treatment of Chronic Nonhealing Wounds: Successful Treatment with Autologous Platelet-derived Wound Healing Factors* (Klasifikasi dan Perawatan Luka Tidak Sembuh Kronis: Perawatan Berhasil dengan Faktor Penyembuhan Luka Bersumber dari Trombosit

⁷⁰E. Conde Montero, M. E. Fernández Santos, dan R. Suárez Fernández, "Platelet-rich Plasma: Applications in Dermatology", hlm. 2.

⁷¹William H. Merchán dkk., "Platelet-rich Plasma, A Powerful Tool in Dermatology", hlm. 892.

⁷²Gulhima Arora dan Sandeep Arora, "Platelet-rich Plasma – Where Do We Stand Today? A Critical Narrative Review and Analysis", *Dermatologic Therapy*, Vol. 34 (2021), hlm. 1.

Autologous).⁷³ Pada tahun 2006, PRP ditemukan efektif untuk merawat kerontokan pada pria dan wanita (*androgenetic alopecia*).⁷⁴

2.1.3 Metode Preparasi dan Aplikasi

Sampai saat ini, belum ada konsensus mengenai metode persiapan PRP. PRP dapat dihasilkan melalui beberapa metode. Secara umum, ada dua teknik persiapan PRP.⁷⁵

- a. Teknik terbuka (*open technique*): PRP terekspos ke lingkungan kerja/laboratorium dan berkontak langsung dengan materi/alat yang digunakan dalam persiapannya, seperti pipet dan tabung. Dalam teknik ini, teknisi harus memastikan bahwa PRP itu tidak terkontaminasi oleh unsur-unsur lingkungan.
- b. Teknik tertutup (*closed technique*): PRP dihasilkan menggunakan mesin komersil, seperti mesin sentrifugasi, yang telah diakreditasi. Pada teknik ini, PRP tidak terekspos ke lingkungan. Oleh karena itu, ia lebih direkomendasikan.

2.1.3.1 Metode dan Aplikasi Umum

Teknik yang digunakan oleh narasumber kajian ini, dr. Lubna al-Qadri, adalah teknik tertutup. Menurut beliau, PRP dihasilkan dengan mengumpulkan 15cc darah pasien ke dalam tabung sampel darah. Kemudian, tabung itu dimasukkan ke mesin sentrifugasi. Pengaturan mesin ini mengikuti prosedur yang telah ditentukan.

⁷³Adi Satriyo, Eddy Karta Djukardi, dan Farida Zubier, “Peran Plasma Kaya Trombosit (*Platelet-rich Plasma*) di Bidang Dermatologi”, *Media Dermato-Venereologica Indonesiana*, Vol. 38, No. 1 (2011), hlm. 23.

⁷⁴Gulhima Arora dan Sandeep Arora, “Platelet-rich Plasma – Where Do We Stand Today...”, hlm. 1.

⁷⁵William H. Merchán dkk., “Platelet- rich Plasma, A Powerful Tool in Dermatology”, hlm. 893.

Setelah sentrifugasi, darah itu akan terpisah menjadi beberapa bagian, termasuk sel darah merah (eritrosit), PRP, dan PPP. PRP kemudian diekstrak dari tabung dengan tata cara spesifik.⁷⁶

Montero dkk. menjelaskan langkah-langkah persiapan dan aplikasi PRP.⁷⁷ Metode ini digunakan untuk tindakan medis dan estetika. *Pertama*, darah diambil dari nadi pasien dan dikumpulkan dalam tabung steril yang telah dibubuh sitrat sebagai antikoagulan (pencegah penggumpalan darah).

Kedua, tabung ini kemudian diputar menggunakan mesin sentrifugasi (Gambar 1).⁷⁸ Durasi, kecepatan, dan jumlah sentrifugasi akan berbeda sesuai dengan metode yang digunakan. Untuk mencegah fragmentasi trombosit, yang akan mengurangi dampak bioaktivitas protein yang terkandung di dalamnya, disarankan menggunakan kecepatan sentrifugasi yang rendah.

Gambar 1. Mesin sentrifugasi⁷⁹



⁷⁶Wawancara dengan dr. Lubna al-Qadri, 9 September 2021.

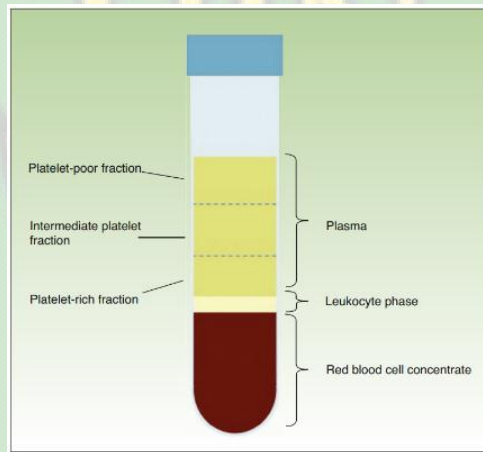
⁷⁷E. Conde Montero, M. E. Fernández Santos, dan R. Suárez Fernández, “Platelet-rich Plasma: Applications in Dermatology”, hlm. 3-4.

⁷⁸Sentrifugasi adalah proses memisahkan yang lebih berat dari yang ringan dalam larutan, campuran atau suspensi dengan gayasentrifugal. Proses ini dilaksanakan menggunakan mesin sentrifugasi. Lihat: Tim Widyatama, *Kamus Kedokteran*, (Jakarta, Widyatama, 2009), hlm. 468.

⁷⁹Sumber: <http://rebcenter-moscow.ru/>

Ketiga, setelah sentrifugasi, darah akan terpisah menjadi tiga lapisan yang tersusun berdasarkan kepadatan (*density*). Lapisan terbawah adalah sel darah merah, lapisan tengah adalah sel darah putih dan trombosit, dan lapisan teratas adalah plasma. Lapisan plasma sendiri terbagi menjadi tiga pecahan berdasarkan jumlah trombosit. Pecahan pertama mengandung sedikit trombosit (*platelet-poor plasma*); pecahan kedua sedang; dan pecahan ketiga banyak (*platelet-rich plasma*) (Gambar 2).

Gambar 2. Lapisan darah dan pecahan plasma⁸⁰



Karena perbedaan ketiga plasma ini tidak dapat dilihat secara kasat mata, plasma dibagi menjadi tiga pecahan dengan ukuran yang sama: atas, tengah, dan bawah. Setiap pecahan dipisahkan ke dalam tabung berbeda menggunakan pipet. Kualitas PRP bergantung kepada keterampilan dan pengalaman teknisi yang memisahkan pecahan-pecahan ini.

⁸⁰E. Conde Montero, M. E. Fernández Santos, dan R. Suárez Fernández, “Platelet-rich Plasma: Applications in Dermatology”, hlm. 4.

Keempat, untuk memungkinkan degranulasi trombosit (pembebasan faktor pertumbuhan dan molekul bioaktif lainnya yang terkandung di dalam trombosit), pecahan terbawah plasma (PRP) harus diaktifkan. PRP dapat diaktifkan dengan beragam agen, yang paling umum adalah kalsium klorida dan trombin.

Kelima, PRP dapat disuntikkan menggunakan suntikan atau dalam bentuk gel. PRP disuntik dalam waktu 10 menit setelah preparasi. Jika diaplikasikan dalam bentuk gel, maka teknisi harus menunggu PRP berubah menjadi gel. Biasanya, PRP dipanaskan atau ditambahkan polimer bioaktif.

2.1.3.2 Metode dan Aplikasi untuk Tindakan Medis

Sebagai perbandingan, GPS[®] III Platelet Concentration System menjelaskan langkah-langkah preparasi dan aplikasi PRP untuk tindakan medis sebagai berikut:⁸¹

- a. Sekitar 30-60 ml darah diambil dari pasien menggunakan teknik aseptik.⁸² Jarum berukuran 18 atau 19g digunakan untuk mencegah iritasi dan trauma pada trombosit, yang berada dalam keadaan istirahat.
- b. Darah diletakkan dalam mesin sentrifugasi yang tersertifikasi *Food and Drug Administration*.⁸³ Darah kemudian diputar selama 15 menit pada kecepatan 3,200 rotasi per menit (rpm).
- c. Darah kemudian akan terpisah menjadi *platelet-poor plasma* (PPP), sel darah merah, dan PRP.

⁸¹Steven Sampson dkk., "Platelet-rich Plasma Injection Grafts for Musculoskeletal Injuries: A Review", *Current Reviews in Musculoskeletal Medicine*, Vol. 1 (2008), hlm. 168-169.

⁸²Teknik aseptik adalah praktik dan prosedur untuk mencegah kontaminasi pathogen (organisme penyebab penyakit seperti kuman dan virus). Lihat: Irwan Budiana dan Kornelia Fania Nggarang, "Penerapan Teknik Aseptik pada Asuhan Keperawatan di Ruangbedah RSUD Kabupaten Ende", *Jurnal Keperawatan Terpadu*, Vol. 1, No. 2 (2019), hlm. 57.

⁸³FDA, badan pengawas obat-obatan dan makanan Amerika Serikat. Ekuivalen dengan Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM).

- d. PPP diekstraksi dan dibuang dari perangkat.
- e. Perangkat kemudian digoyang selama 30 detik untuk menanggukuhkan kembali (*re-suspend*) PRP.
- f. PRP diesktraksi. Tergantung volume darah yang diambil, volume PRP berkisar antara 3 atau 6 cc.
- g. Area luka diberikan tanda berdasarkan uji klinis dan data pencitraan seperti rontgen.
- h. Dalam kondisi steril, PRP disuntikkan ke bagian luka.
- i. Pasien, dalam keadaan berbaring, diobservasi selama 15-20 menit. Jika pasien tidak menunjukkan sebarang masalah, maka ia diperbolehkan pulang.
- j. Pasien biasanya merasakan ketidaknyamanan minimal atau sedang pasca suntikan. Ini biasanya akan berlangsung hingga satu minggu.
- k. Untuk mengontrol rasa sakit, pasien dapat mengangkat atau meletakkan es pada bagian yang sakit atau memodifikasi aktivitasnya.

2.1.4 Aplikasi PRP dalam Dermatologi

Dalam bidang dermatologi, penggunaan PRP telah membuahkan hasil positif untuk merawat jerawat, kerontokan (*alopecia*), ulkus, peremajaan kulit, melasma (bercak coklat pada wajah), dan luka bakar.⁸⁴

Jerawat adalah sejenis penyakit yang sering muncul pada masa pubertas. Salah satu komplikasi jerawat adalah luka atrofi, yaitu bekas luka yang tampak seperti lubang dan tidak rata. Hal ini dapat menyebabkan kurangnya percaya diri. Untuk membantu pemulihan luka jerawat, PRP dapat digunakan secara mandiri atau

⁸⁴Referensi subbab ini adalah William H. Merchán dkk., “Platelet- rich Plasma, A Powerful Tool in Dermatology”, hlm. 894-898.

bersamaan dengan terapi lainnya, seperti antibiotik oral atau luar, laser, dan *microneedling*.⁸⁵

Alopecia adalah kerontokan rambut yang berterusan. Penggunaan PRP untuk perawatan kerontokan telah membuahkan hasil positif: pertumbuhan rambut baru, peningkatan kekuatan akar rambut, dan pertambahan ketebalan rambut.

Ulkus adalah luka yang muncul secara spontan atau disebabkan oleh trauma atau penyakit. Ulkus dianggap kronis apabila ia belum sembuh setelah enam minggu, meskipun telah mendapatkan perawatan. PRP dapat membantu penyembuhan ulkus karena ia merangsang dan mempercepat penyembuhan jaringan lunak, sehingga menyediakan lingkungan yang lebih kondusif untuk memperbaiki jaringan yang rusak. Selain itu, PRP dapat mengontrol infeksi dan tidak menyebabkan reaksi negatif pada luka.

PRP juga dapat membantu peremajaan kulit dengan merangsang perbaikan dan regenerasi jaringan. Aplikasi PRP pada kulit dapat mengembalikan vitalitas, meningkatkan kadar kolagen kulit, mengembalikan konsistensi elastis, meningkatkan peredaran darah, dan merangsang kehalusan, warna dan penampilan. Bahkan, perubahan ini dapat diamati sejak aplikasi pertama.

Melasma adalah kelainan pigmentasi, biasanya kronis. Ia dapat didiagnosa melalui evaluasi klinis. Melasma adalah hiperpigmentasi (bercak kulit yang menggelap) simetris, biasanya berwarna coklat atau abu-abu, pada bagian wajah yang pernah atau sering terkena sinar matahari, seperti dahi dan hidung. Penyakit ini

⁸⁵*Microneedling*: Penggunaan jarum halus pada permukaan kulit. Kulit yang terluka akan menghasilkan kolagen dan jaringan kulit baru, sehingga kulit akan menjadi lebih halus dan kencang. Lihat: Kristeen Cherney, "Microneedling: Collagen Induction Therapy", *Healthline*, <https://www.healthline.com/health/microneedling> (diakses 7 September 2021).

dapat disebabkan oleh sinar ultraviolet, faktor genetik, atau sintesis melanin. PRP digunakan untuk merawat melasma karena ia memperbaiki jaringan dengan cara memperbanyak dan mendeferensiasikan sel-sel pada kulit.

Luka bakar adalah sebab utama trauma dengan tingkat mortalitas yang tinggi. Ketika pasien mengalami luka bakar, peredaran darah dan limfa⁸⁶ terhambat. Akibatnya, nutrisi dan oksigen tidak dapat disuplai ke area luka secara efektif. Ini dapat menyebabkan gangguan estetika dan fungsional lainnya. Seterusnya, kedua hal ini dapat menurunkan kualitas hidup pasien. Aplikasi PRP pada luka bakar dapat mempercepat perbaikan sel dan pembentukan jaringan dan kulit baru.

2.1.5 Keamanan dan Efek Samping

Sifat PRP yang *autologous* membuat metode ini relatif aman dan secara teori tidak berisiko menimbulkan reaksi alergi atau penularan penyakit.⁸⁷ Efek samping yang mungkin terjadi biasanya ringan dan sementara, berupa ekimosis, eritema ringan, rasa seperti terbakar selama tiga menit sesudah injeksi, dan dermatitis kontak.⁸⁸ Tabel 1 memuat daftar efek samping dan komplikasi segera, awal, dan tertunda setelah terapi PRP.

⁸⁶Getah bening yang bersirkulasi dalam tubuh dan memiliki fungsi imunitas.

⁸⁷E. Conde Montero, M. E. Fernández Santos, dan R. Suárez Fernández, "Platelet-rich Plasma: Applications in Dermatology", hlm. 4.

⁸⁸Ekimosis (*ecchymosis*): Pendarahan di bawah kulit, biasanya lebih besar dari 1 cm. Eritema (*erythema*): Bercak kemerahan pada kulit yang disebabkan oleh pelebaran pembuluh darah di bawah kulit. Dermatitis kontak: Peradangan pada kulit akibat paparan zat tertentu yang menyebabkan iritasi atau reaksi alergi.

Tabel 1. Efek samping dan komplikasi⁸⁹

Segera	Awal	Tertunda
Sakit	Sakit kepala	Syok PRP ⁹⁰
Bengkak	Infeksi pada area suntik	Sakit berterusan
Kemerahan pada kulit	Kerusakan saraf	Tidak ada hasil
Berdarah	Memar	
Gatal	Peningkatan sensitivitas	
Syok vasovagal ⁹¹	Reaksi hipersensitif	
Oklusi (penyumbatan) pembuluh darah		

Meskipun terdapat laporan reaksi alergik parah yang timbul sesudah penggunaan PRP untuk mesoterapi⁹², ia tidak menjelaskan apakah pasien tersebut alergi terhadap PRP atau terhadap antikoagulan dan aktivator yang dipakai.⁹³

Terdapat kekhawatiran bahwa faktor pertumbuhan akan berinteraksi dengan promotor pertumbuhan sel tumor dan memicu terjadinya keganasan pada pasien yang memiliki faktor risiko. Namun, faktor pertumbuhan tidak bersifat karsinogenik karena semua faktor pertumbuhan hanya memicu ekspresi gen normal.

⁸⁹Gulhima Arora dan Sandeep Arora, "Platelet-rich Plasma – Where Do We Stand Today...", hlm. 10.

⁹⁰Kerontokan rambut pasca suntikan PRP. Ini bersifat sementara; biasanya, pasien akan sembuh total dalam tiga ke empat bulan.

⁹¹Penurunan detak jantung dan tekanan darah secara tiba-tiba yang menyebabkan hilangnya kesadaran.

⁹²Teknik perawatan estetika yang menggunakan vitamin, enzim, hormon, dan ekstrak tumbuhan untuk meremajakan dan mengencangkan kulit. Lihat: Stephanie Watson, "What Is Mesotherapy?", *Healthline*, <https://www.healthline.com/health/mesotherapy> (diakses 7 September 2021).

⁹³Adi Satriyo, Eddy Karta Djukardi, dan Farida Zubier, "Peran Plasma Kaya Trombosit (*Platelet-rich Plasma*) di Bidang Dermatologi", hlm. 26.

Selain itu, faktor pertumbuhan hanya bekerja pada membran sel dan tidak pernah memasuki inti sel.⁹⁴

2.2 Darah Manusia

2.2.1 Definisi Medis

Darah merupakan cairan tubuh vital yang bersirkulasi dalam jantung dan pembuluh darah. Darah membawa oksigen dan nutrisi bagi seluruh sel dalam tubuh serta mengangkut produk-produk hasil metabolisme sel. Darah berada di dalam pembuluh arteria tau vena dan merupakan bagian sistem organ tubuh manusia yang berperan penting bagi kelangsungan hidup manusia. Volume darah total wanita dewasa adalah sekitar 3,6 liter dan pria dewasa 4,5 liter.⁹⁵

Darah mengandung sel-sel darah serta cairan yang disebut plasma darah. Plasma ini mengandung berbagai zat nutrisi dan substansi lainnya. Sekitar 55% darah adalah komponen cairan atau plasma, sedangkan sisanya adalah sel-sel darah. Komponen sel-sel darah terbesar adalah sel darah merah atau eritrosit (41%).⁹⁶ Komponen sel darah secara terinci adalah:⁹⁷

- a. Sel-sel darah, terdiri dari eritrosit (sel darah merah), leukosit (sel darah putih), dan trombosit (keping darah).
- b. Plasma darah, yaitu komponen cairan yang mengandung berbagai nutrisi dan substansi penting yang dibutuhkan oleh tubuh manusia, seperti protein albumin, globulin, faktor-faktor pembekuan (koagulasi) darah, dan beragam elektrolit, termasuk natrium (Na^+), kalium (K^+) dan magnesium (Mg^{2+}).

⁹⁴Gulhima Arora dan Sandeep Arora, "Platelet-rich Plasma – Where Do We Stand Today...", hlm. 11.

⁹⁵J. E. Hall dan A. C. Guyton, *Guyton and Hall Textbook of Medical Physiology*, (Philadelphia: Elsevier, 2016), hlm. 445-454.

⁹⁶S. Silbernagl dan F. Lang, *Color Atlas of Pathophysiology*, (Stuttgart: Thieme, 2000), hlm. 31-33.

⁹⁷J. E. Hall dan A. C. Guyton, *Guyton and Hall Textbook...*, hlm. 445-454.

Fungsi utama darah adalah membawa substansi-substansi yang dibutuhkan oleh sel-sel dalam tubuh, antara lain oksigen, produk metabolisme, nutrisi (glukosa, protein, lemak, vitamin), dan elektrolit. Darah juga berperan penting dalam penerusan transmisi sinyal yang membawa berbagai hormon ke organ tubuh.⁹⁸

Plasma darah mengandung berbagai protein plasma, antara lain albumin, globulin, dan faktor-faktor pembekuan darah. Albumin berfungsi untuk mempertahankan tekanan osmotik koloid (onkotik). Kadar albumin rendah dalam plasma akan menurunkan tekanan onkotik, yang akan menyebabkan kerluarnya cairan dari pembuluh darah (ekstravasasi). Globulin merupakan protein yang berfungsi untuk membentuk immunoglobulin yang penting dalam sistem imunitas tubuh terhadap benda asing maupun mikroorganisme. Penurunan kadar globulin dalam plasma darah dapat menurunkan imunitas tubuh sehingga mudah terkena infeksi. Faktor-faktor koagulasi di dalam plasma darah berperan penting dalam proses pembekuan darah. Kekurangan faktor-faktor pembekuan darah akan menyebabkan pendarahan internal. Plasma darah juga berfungsi sebagai sistem penyangga tubuh (*buffer*) yang penting untuk mempertahankan keadaan asam-basa melalui kandungan elektrolit di dalamnya, antara lain ion hidrogen dan bikarbonat.⁹⁹

Sel-sel darah juga memiliki fungsi spesifik. Eritrosit berfungsi dalam transportasi oksigen dan karbondioksida. Leukosit berperan dalam imunitas atau pertahanan tubuh terhadap benda asing maupun mikroorganisme. Trombosit pula berfungsi dalam proses pembekuan darah yang berperan penting untuk sistem hemostasis (proses penghentian pendarahan) dalam tubuh.¹⁰⁰

⁹⁸J. E. Hall dan A. C. Guyton, *Guyton and Hall Textbook...*, hlm. 445-454.

⁹⁹S. Silbernagl dan F. Lang, *Color Atlas of Pathophysiology*, hlm. 31-33.

¹⁰⁰B. J. Bain, *A Beginner's Guide to Blood Cells*, (Britania Raya: John Wiley & Sons, 2017), hlm. 29-53.

2.2.2 Definisi Fiqh

Dalam terminologi fiqh, darah itu merujuk kepada empat hal. *Pertama*, cairan merah yang mengalir di dalam nadi manusia dan hewan. Ini mencakup darah syahid, darah hidung (*ru'āf*), darah bekam (*hijāmah*), terapi buang darah (*al-faṣḍ*; *bloodletting*), darah haid, darah nifas, dan darah *istihāḍah* (darah yang keluar di luar siklus haid).¹⁰¹

Kedua, dalam ibadah haji, darah merujuk kepada hewan yang disembelih untuk tujuan ibadah atau karena pelanggaran. Contohnya adalah hewan yang disembelih karena melakukan hal yang dilarang ketika ihram (*damm al-maḥzūrāt*) atau meninggalkan salah satu wajib haji.¹⁰²

Ketiga, dalam kurban dan akikah, darah juga merujuk kepada hewan yang disembelih.¹⁰³ *Keempat*, dalam masalah pidana (*jināyah*), darah merujuk kepada:

- a. Pembunuhan, seperti dalam hadis, "...darah pembunuhan, harta, dan kehormatan setiap Muslim haram atas Muslim lainnya."¹⁰⁴ Dalam pembahasan fiqh, pembunuhan sengaja dan tidak sengaja disebut dengan *damm al-'amd* dan *damm al-khaṭa*.¹⁰⁵
- b. *Diyyah* (kompensasi pidana), seperti dalam hadis, "Maukah kalian bersumpah untuk membuktikan

¹⁰¹Syihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.), jld. I, hlm. 182.

¹⁰²Syams al-Dīn Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifah Alfādh al-Minhāj*, (Kairo: Hajar, t.t.), jld. II, hlm. 272; Sulaymān bin Maṣṣūr al-'Ujaylī, *Hāsiyyah al-Jamal*, (Beirut: Dār Iḥyā' Turāth al-'Arabī, t.t.), jld. II, hlm. 538.

¹⁰³'Alā' al-Dīn Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1974), jld. 5, hlm. 180.

¹⁰⁴Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyyah, t.t.), jld. IV, hlm. 1987.

¹⁰⁵Muḥammad bin Aḥmad al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), jld. 17, hlm. 3, jld. 21, hlm. 15.

dakwaan kalian dan menerima darah *diyyah* teman kalian yang terbunuh?”¹⁰⁶

2.2.3 Pendapat dan Dalil Ulama tentang Darah Manusia

Dari bunyi ayat alqur'an surah al-maidah pada ayat ketiga sudah sangat jelas dalil akan pengharaman darah termasuk darah didalam nass al-Qur'an, sebagaimana berbunyi:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

...

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah...,

PRP, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, berasal dari darah *autologous*. Artinya, plasma itu dipisahkan dari darah milik pasien sendiri, bukan darah orang lain atau hewan. Oleh karena itu, pembahasan hukum darah di bagian ini hanya menyangkut darah yang keluar dari tubuh manusia, bukan hewan.

Para ulama ber-*ijmā'* bahwa darah haid itu najis, tapi mereka berbeda pendapat tentang status darah lainnya.¹⁰⁷ Pendapat dan dalil mereka akan didiskusikan di bawah.

2.2.3.1 Mazhab Pertama: Najis

Menurut kelompok ini, semua jenis darah yang keluar dari tubuh manusia adalah najis. Ini merupakan pendapat ulama Ḥanafī, Mālikī, Syāfī'ī, Ḥanbalī, dan Zāhirī.¹⁰⁸ Beberapa ulama, antara lain

¹⁰⁶ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, (Basrah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t.), jld. II, hlm. 893.

¹⁰⁷ Fahd bin Šālīh bin Muḥammad al-Maḥmūd, *Aḥkām Damm al-Insān fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah*, disertasi, (Riyadh: King Saud University, 2000), hlm. 63.

¹⁰⁸ Alā al-Dīn Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Šanā'i'...*, jld. I, hlm. 60; 'Abd al-Waḥḥāb al-Baḡdādī, *al-Ma'ūnah 'alā Madhhab 'Ālim al-Madīnah*, (Mekkah: Maktabah al-Tijāriyyah, t.t.), jld. I, hlm. 166; Syams al-Dīn al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj...*, jld. I, hlm. 232; Abū Ya'lā Muḥammad al-Farrā', *al-Jāmi' al-Šaghīr fī al-Fiqh 'alā Madhhab al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*,

al-Nawawī dan Ibn Ḥazm, menyatakan bahwa pendapat ini adalah konsensus ulama.¹⁰⁹ Dalil sandaran mereka adalah sebagai berikut. Penjelasan dalil-dalil ini akan disertai dengan argumen pendukung dan penentang pendapat ini.

Pertama, ijmā‘ bahwa setiap darah yang keluar dari tubuh manusia adalah najis.

Kedua, firman Allah swt dalam al-An‘ām: 145:

قُلْ لَا أَدْرِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ

Artinya: Katakanlah, “Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali daging hewan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging babi, karena semua itu kotor...”

Dalam ayat ini, Allah mensifati darah dengan *rijs* (kotor), yakni najis.¹¹⁰ Oleh karena itu, darah adalah najis. Namun, al-Syawkānī membantah hal ini. Menurutnnya, *rijs* itu menunjukkan haram, bukan najis. Tidak sah apabila *rijs* itu dianggap sinonim dengan najis tanpa ada dalil pendukung.¹¹¹ Ibn ‘Āsyūr pula menyatakan bahwa maksud darah mengalir (*damm masfūh*) dalam ayat di atas adalah darah mengalir yang keluar dari hewan yang disembelih atau hewan hidup, bukan darah manusia.¹¹²

(Riyadh: Dār Aṭlas, 2000), hlm. 31; ‘Alī bin Aḥmad bin Ḥazm, *al-Muḥallā bi al-Āthār*, (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.t.), jld. I, hlm. 116.

¹⁰⁹Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muḥadhdhab li al-Syīrāzī*, (Kairo: al-Maṭba‘ah al-Muniriyyah, t.t.), jld. II, hlm. 576; Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥazm, *Marātib al-Ijmā‘ fī al-‘Ibādāt wa al-Mu‘āmalāt wa al-‘Iṭiqādāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), hlm. 19.

¹¹⁰‘Alā’ al-Dīn Mas‘ūd al-Kāsānī, *Badā’i‘ al-Ṣanā’i‘* ..., jld. I, hlm. 60.

¹¹¹Muḥammad al-Syawkānī, *al-Sayl al-Jarār al-Mutadaffiq ‘alā Ḥadā’iq al-Azhār*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), jld. I, hlm. 44.

¹¹²Muḥammad al-Ṭāhir bin ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984), jld. VI, hlm. 89. Dalam menafsirkan ayat-ayat

Ketiga, al-A‘rāf ayat 157, “...dan (Dia) mengharamkan segala yang buruk bagi mereka...” Menurut mazhab ini, akal sehat menganggap darah sebagai hal yang kotor, dan pengharaman itu menunjukkan najis. Sifat najis itu juga terdapat dalam darah. Najis adalah istilah bagi hal yang kotor, dan darah dianggap sebagai hal kotor karena ia dapat berubah menjadi kotoran dan berbau.¹¹³ Al-Syawkānī membantah pandangan ini karena tidak semua zat haram itu najis. Racun, contohnya, adalah haram tapi suci.¹¹⁴

Keempat, ketika ‘Ammār bin Yāsir mencuci bajunya karena terkena dahak, Nabi saw bersabda:

يَا عَمَّارُ إِنَّمَا يُغْسَلُ الثَّوْبُ مِنْ خَمْسٍ: مِنَ الْغَائِطِ وَالْبَوْلِ
وَالْقَيْءِ وَالْدَّمِ وَالْمَنِيِّ , يَا عَمَّارُ , مَا نُخَامَتُكَ وَدُمُوعُ عَيْنَيْكَ وَالْمَاءُ
الَّذِي فِي رَكْوَتِكَ إِلَّا سَوَاءً

Artinya: “Wahai ‘Ammār, hanya lima hal yang perlu dibersihkan dari pakaian: kotoran, air seni, muntah, darah, dan mani. Wahai ‘Ammār, dahak, air mata, dan air dalam bejana kulitmu sama hukumnya.”¹¹⁵ Hr Ad-Daraquthni

berkenaan pengharaman darah (al-Baqarah: 173, al-Mā'idah: 3, al-An'ām: 145), beliau membatasinya kepada darah hewan yang mengalir. Ini berbeda dengan kelompok pertama, yang meluaskan maknanya kepada darah hewan dan manusia yang mengalir. Definisi Ibn 'Āsyūr bagi darah mengalir adalah darah yang keluar dari nadi hewan karena nadinya terpotong; ia mengalir, kental, dan merah; tingkat kemerahannya berbeda menurut usia hewan dan jenis nadi. Lihat tafsir al-Baqarah: 173 dan al-An'ām: 145: Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jld. II, hlm. 118, jld. VIII, hlm. 139.

¹¹³ Alā' al-Dīn Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'...*, jld. I, hlm. 60.

¹¹⁴ Muḥammad al-Syawkānī, *Wabḥ al-Ghamām 'alā Syifā' al-Awām*, (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1995), jld. I, hlm. 183.

¹¹⁵ Alī bin 'Umar al-Dāruqutnī, *Sunan al-Dāruqutnī*, (Riyadh: Dār al-Mu'ayyad, 2001), jld. I, hlm. 311.

Akan tetapi, hadis ini bukan dalil yang sah karena ia *da'if* (lemah). Ia diriwayatkan oleh dua perawi lemah, yaitu Thābit bin Hammād dan 'Alī bin Zayd bin Jad'an.¹¹⁶

Kelima, 'Ā'isyah ra meriwayatkan bahwa Fāṭimah binti Hubaysh bertanya kepada Nabi saw, “Aku tetap haid padahal siklus haidku telah habis, sehingga aku tidak suci. Apakah aku harus meninggalkan salat?” Nabi saw menjawab:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: قَالَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي لَا أَطْهُرُ أَفَادُعُ الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةَ فَاتْرُكِي الصَّلَاةَ، فَإِذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا، فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ، وَصَلِّي.

Artinya: “Itu adalah nadi, bukan haid. Jika haidmu tiba, tinggalkanlah salat. Jika waktunya telah berlalu, cucilah darah itu dan salatlah.”¹¹⁷

Jika pertanyaan Fāṭimah binti Hubaysh tidak diacuhkan, maka *al-damm* yang dimaksudkan oleh Nabi saw mencakup semua jenis darah. Akan tetapi, argumen ini sangat lemah, amat jelas bahwa maksud Nabi saw adalah darah haid secara spesifik, bukan darah lain.¹¹⁸

2.2.3.2 Mazhab Kedua: Suci

Kelompok ini berpendapat bahwa setiap darah yang keluar dari tubuh manusia adalah suci, kecuali haid. Ini adalah pendapat Imam Aḥmad dan ulama-ulama modern seperti al-Syawkānī, Ṣadīq

¹¹⁶ Abd al-Raḥmān bin Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, (Hyderabad: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, t.t.), jld. III, hlm. 186-187.

¹¹⁷ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. I, hlm. 117.

¹¹⁸ Alī bin Aḥmad bin Ḥazm, *al-Muḥallā bi al-Āthār*, jld. I, 103, 115.

Ḥasan Khān, Nāṣir al-Dīn al-Albānī, dan Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn.¹¹⁹ Penjelasan argumen mereka akan disertai dengan argumen kelompok pertama.

Argumen pertama mereka adalah bahwa dalil-dalil berkenaan darah berbeda-beda dan simpang-siur. Oleh karena itu, hukum darah berlaku sesuai prinsip *istiṣḥāb*; artinya, ia tetap dianggap suci sebelum ada dalil kuat yang menunjukkan sebaliknya.¹²⁰ Tambahan lagi, tidak ada hadis *ṣaḥīḥ* yang menyatakan bahwa darah itu najis.¹²¹

Kedua, pada perang Dhāt al-Riqā‘, seorang sahabat *Anṣār* dipanah tiga kali oleh seorang musyrik ketika salat. Meskipun darah mengalir dari tubuhnya, ia tetap melanjutkan salat.¹²² Dalil ini, menurut al-Nawawī, belum tentu menunjukkan darah itu suci. Boleh jadi, darah yang terkena bajunya hanya sedikit, sehingga ia dimaafkan.¹²³ Namun, sanggahan al-Nawawī ini dapat dibantah dengan lanjutan kisah tadi. Ketika sahabat *Muhājir*¹²⁴ yang tidur disampingnya melihat temannya, ia terkejut “melihat darah pada

¹¹⁹Muḥammad bin Mufliḥ al-Maqdisī, *al-Furū‘*, (Beirut: ‘Ālim al-Kitāb, t.t.), jld. I, hlm. 253; Muḥammad al-Syawkānī, *al-Sayl al-Jarār...*, jld. I, hlm. 44; Ṣadiq Ḥasan Khān, *al-Rawḍah al-Nadiyyah Syarḥ al-Durar al-Bahiyyah*, (Sanaa: Dār al-Hijrah, 1991), jld. I, hlm. 82; Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah*, (Beirut: Nasyr al-Kitāb al-Islāmī, t.t.), hlm. 54; Muḥammad bin Ṣāliḥ al-Uthaymīn, *al-Syarḥ al-Mumta‘ ‘alā Zād al-Mustaḥqa‘*, (Riyadh: Mu’assasah Āsām, 1994), jld. I, hlm. 375.

¹²⁰Muḥammad al-Syawkānī, *al-Durārī al-Muḍī‘ah Syarḥ al-Durar al-Bahiyyah*, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1987), jld. I, hlm. 25.

¹²¹Muḥammad al-Syawkānī, *al-Sayl al-Jarār...*, jld. I, hlm. 44. Menurut al-Qurṭubī, tidak ada dalil *ṣarīḥ* (jelas, tegas) yang menunjukkan bahwa darah itu najis. Lihat: Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), jld. VI, hlm. 187.

¹²²Hadis ini diriwayatkan oleh Jābir bin ‘Abdillāh. Lihat: Abū Dawūd al-Sijistānī, *Sunan Abī Dawūd*, jld. I, hlm. 50-51.

¹²³Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū‘...*, jld. II, hlm. 63.

¹²⁴Al-Bayhaqī meriwayatkan bahwa sahabat *Anṣār* itu adalah ‘Abbād bin Bisyr, sedangkan sahabat *Muhājir* ‘Ammār bin Yāsir. Lihat: Muḥammad al-‘Azīm Ābādī, *Aun al-Ma‘būd*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), jld. I, hlm. 258-259.

tubuh si *Anṣār*”.¹²⁵ Ini menunjukkan bahwa volume darah pada tubuh dan pakaian si *Anṣār* itu amat banyak.¹²⁶

Ketiga, Ibn ‘Abbās ra meriwayatkan:

قَوْلُهُ : (صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْر بِذِي الْحُلَيْفَةِ ، ثُمَّ دَعَا بِنَاقَتِهِ فَأَشْعَرَهَا فِي صَفْحَةٍ سَنَامَهَا الْأَيْمَنِ ، وَسَلَّتِ الدَّمَ ، وَقَلَدَهَا نَعْلَيْنِ ثُمَّ رَكِبَ رَاحِلَتَهُ فَلَمَّا اسْتَوَتْ بِهِ عَلَى الْبَيْدَاءِ أَهَلَ بِالْحَجِّ)

Artinya: Rasulullah saw salat Zuhur di Dhū al-Ḥulayfah, kemudian baginda meminta agar untanya (hewan kurban) didatangkan. Baginda lalu memberi tanda di punuk kanan unta itu sampai berdarah, kemudian baginda mengkalungkan sepasang terompah di tengkuknya. Sampai di Baidā’, barulah baginda ihram untuk haji.¹²⁷

Dalam hadis ini, Rasulullah saw menyentuh langsung darah yang mengalir ketika memberi tanda pada untanya dengan tangan baginda sendiri. Ini menunjukkan bahwa darah itu suci, karena benda najis tidak boleh disentuh langsung.¹²⁸

Keempat, Nabi saw menggunakan *misk*,¹²⁹ wewangian yang merupakan produk *istihālah* darah. *Istihālah* tidak semestinya

¹²⁵...ولما رأى المهاجري ما بالأنصار من الدماء...

¹²⁶Alī bin Zakariyyā al-Manbajī, *al-Lubāb fī al-Jam‘ bayna al-Sunnah wa al-Kitāb*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1994), jld. I, hlm. 112.

¹²⁷Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jld. II, hlm. 912.

¹²⁸Muḥammad al-Syawkānī, *Wabl al-Ghamām...*, jld. I, hlm. 185-186.

¹²⁹*Misk* (kasturi; *musk*) berasal dari rusa kasturi (*musk deer*). Ia terkandung di dalam kelenjar di bawah kulit bagian perut rusa tersebut. Ia digunakan sebagai wewangian. Lihat: Editor Ensiklopedia Britannica, “Musk”, *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/science/musk> (diakses 24 September 2021)

merubah zat najis menjadi halal.¹³⁰ Maka, jika *misk* itu tidak suci, tentu Nabi saw tidak akan menggunakannya.¹³¹

Kelima, Nabi saw melarang sahabat untuk mencuci darah orang yang mati syahid. Jābir meriwayatkan bahwa Nabi saw bersabda:

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا لَيْثٌ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَعْبٍ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " اذْفَنُوهُمْ فِي دِمَائِهِمْ " - يَعْني يَوْمَ أُحُدٍ - وَلَمْ يُعَسِّلَهُمْ

Artinya: “Kuburkan mereka dalam darah mereka (yaitu pada hari Uḥud).” Baginda tidak memandikan mereka.¹³²

Ini menunjukkan bahwa darah itu suci, karena najis itu tidak boleh disentuh langsung. Lebih lanjut, seandainya darah itu najis, tentu Nabi saw akan menyuruh sahabat untuk membersihkan darah para syahid sebelum dikebumikan. Padahal, di hadis lain, baginda menjelaskan bahwa seseorang dapat diazab karena tidak bersuci dengan benar setelah buang air kecil.¹³³ Maka, ini menunjukkan bahwa darah itu tidak najis.

Keenam, al-Ḥasan al-Baṣrī berkata, “Orang-orang Islam tetap salat dalam keadaan terluka.”¹³⁴ Pernyataan ini dapat disanggah karena darah luka itu tidak semestinya keluar pada saat salat. Boleh jadi, maksud al-Ḥasan al-Baṣrī adalah orang yang terluka sekalipun tidak boleh meninggalkan salat hanya karena lukanya. Ia tetap

¹³⁰Ini merupakan pendirian mazhab Syāfi‘ī dan Ḥanbalī, sebagaimana telah disentuh secara singkat di akhir Bagian 1.1. Mazhab Ḥanafī pula melihat bahwa zat najis dapat menjadi suci melalui *istiḥālah*. Pandangan para ulama terhadap masalah ini akan dibahas lebih lanjut dalam Bagian 2.3.4.

¹³¹Muḥammad bin Amīn bin ‘Ābidīn, *Radd al-Muhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār Syarḥ Tanwīr al-Abṣār*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), jld. I, hlm. 2097; Muḥammad bin Mufliḥ al-Maqdisī, *al-Furū‘*, jld. I, hlm. 250.

¹³²Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. I, hlm. 451.

¹³³Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. I, hlm. 89.

¹³⁴Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. I, hlm. 76.

harus mengerjakannya sembari menutup atau membalut lukanya agar darahnya tidak mengalir.¹³⁵

Ketujuh, dalil *qiyās*. Anggota tubuh manusia itu suci. Artinya, tangan yang terpisah dari tubuh seseorang, baik secara sengaja atau tidak, adalah suci,¹³⁶ meskipun ia tentu berlumuran darah. Jika anggota tubuh yang terpisah dari tubuh manusia adalah suci, maka tentu darah yang terpisah dari anggota tubuh tadi juga suci.¹³⁷

Selanjutnya, mayat manusia itu juga suci.¹³⁸ Di tempat lain, ulama *fiqh* berpendapat bahwa bangkai ikan itu suci, sehingga darahnya juga turut suci.¹³⁹ Jika demikian, maka darah manusia juga suci karena mayatnya suci. Ini sesuai dengan kaidah *fiqh*:

«وما أبين من حيٍّ فهو كميتته» يعني: طهارة، ونجاسة، حِلًّا،
وحرمة،

¹³⁵ Badr al-Dīn al-Ainī, 'Umdah al-Qāri' fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), jld. III, hlm. 50.

¹³⁶ Alā' al-Dīn Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'...*, jld. I, hlm. 63; Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl fī Syarḥ Mukhtaṣar al-Khalīl*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), jld. I, hlm. 99; Aḥmad bin Ḥajar al-Ḥaytamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj fī Syarḥ al-Minhāj*, (Beirut: Dār Ṣādir, t.t.), jld. I, hlm. 300; 'Abdullāh bin Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. I, hlm. 63.

¹³⁷ Muḥammad bin Ṣālīh al-Uthaymīn, *al-Syarḥ al-Mumta'...*, jld. I, hlm. 326.

¹³⁸ Alā' al-Dīn Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'...*, jld. I, hlm. 63; Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl*, jld. I, hlm. 100; Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū'...*, jld. V, hlm. 146; 'Abdullāh bin Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. I, hlm. 63.

¹³⁹ Maṣṣūr bin Idrīs al-Buhūṭī, *Kasysyāf al-Qannā' 'an Matan al-Iqnā'*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1982), jld. VI, hlm. 228. Menurut mazhab Ḥanafī, darah ikan itu bukan darah nyata (*damm ḥaqīqī*). Lihat: Muḥammad bin Amīn bin 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār...*, jld. I, hlm. 208.

Artinya: Hukum bagian yang terpisah dari makhluk hidup sama seperti makhluk itu saat ia mati, baik suci atau najis.¹⁴⁰

Sebagai contoh, kaki anjing yang terpotong itu najis karena bangkainya najis. Sebaliknya, darah yang terpisah dari manusia itu suci karena mayatnya suci.

2.2.3.3 *Tarjīh*

Kedua kelompok telah menyampaikan pendapat, dalil, dan sanggahan masing-masing. Tampak bahwa masalah ini rumit; sulit untuk menarik sebuah kesimpulan konklusif. Kelompok pertama memiliki pegangan yang kuat, yakni *ijmā'*. Namun, menurut kelompok kedua, *ijmā'* ini dapat dilemahkan dengan dua argumen.

Pertama, *ijmā'* ini hanya berkaitan dengan darah mengalir, nifas, dan haid,¹⁴¹ bukan darah-darah lain.¹⁴² Artinya, meskipun para ulama bersepakat bahwa darah hewan dan manusia yang mengalir itu najis dan haram dikonsumsi, mereka tidak sependapat tentang hukum jenis darah lain. Ini dapat dilihat dari penjelasan Ibn Ḥazm (yang bahkan banyak dikutip oleh ulama mazhab pertama):

¹⁴⁰Muhammad bin Muḥammad al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl*, jld. I, hlm. 100; Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1960), hlm. 5.

¹⁴¹Para ulama bersepakat bahwa darah haid dan nifas adalah najis. Lihat: t.p., "Najāsah al-Damm al-Ādamī", *Dār al-Ifiā' al-Miṣriyyah*, <https://www.dar-alifta.org/ar/ViewResearch.aspx?sec=fatwa&ID=144> (diakses 24 September 2021)

¹⁴²Menariknya, ulama klasik memang ber-*ijmā'* tentang kenajisan hukum darah mengalir. Pendapat kontradiktif baru muncul dari kalangan ulama modern. Karena dalil-dalil yang digunakan oleh kelompok baru ini juga kuat, *ijmā'* dalam masalah ini menjadi tidak konklusif. Konsekuensinya, di luar haid dan nifas, tidak ada kesepakatan antara ulama tentang hukum darah mengalir. Lihat: Usāmah bin Sa'īd al-Qaḥṭānī dkk., *Mawsū'ah al-Ijmā' fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 2012), jld. I, hlm. 563-566.

“Mereka (para ulama) sepakat bahwa darah yang banyak apapun jenisnya adalah najis, *kecuali* darah ikan dan hewan yang darahnya tidak mengalir.”¹⁴³

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menjelaskan bahwa Imam Syafī'ī menilai setiap jenis darah, baik mengalir atau tidak, sebagai najis, termasuk darah ikan. Beliau berpegang pada kata *al-damm* yang *muṭlaq* dalam al-Baqarah: 173. Sifat “mengalir” (*masfūh*) yang disematkan kepada *al-damm* dalam al-An‘ām: 145 tidak berfungsi *takhsīs*¹⁴⁴; akan tetapi, tujuannya adalah menekankan bahwa darah mengalir dan tidak mengalir itu najis. Sebaliknya, Abū Ḥanīfah melihat bahwa sifat “mengalir” dalam al-An‘ām itu berfungsi *takhsīs*; konsekuensinya, darah yang tidak mengalir itu tidak haram. Dengan demikian, darah ikan itu suci karena ia tidak mengalir.¹⁴⁵ Selain permasalahan ini, ulama-ulama yang berpegang pada *ijmā‘* tadi juga berbeda pendapat dalam jenis-jenis darah lain, seperti darah nadi hewan yang boleh dimakan (*‘urūq al-ma’kūl*)¹⁴⁶ dan *‘alaqah*.¹⁴⁷

¹⁴³ Ahmad bin ‘Alī bin Ḥazm, *Marātib al-Ijmā‘* ..., (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), hlm. 19.

¹⁴⁴ Definisi *muṭlaq* dan *khāṣ* telah disebutkan dalam catatan 25.

¹⁴⁵ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1999), jld. XI, hlm. 21.

¹⁴⁶ Mazhab Ḥanbalī menganggapnya suci. Lihat: ‘Alī bin Sulaymān al-Mardawī, *al-Inṣāf fī Ma‘rifah al-Rājiḥ min al-Khilāf ‘alā Madhhab al-Imām al-Aḥmad*, (Kairo: Dār Hajar, 1993), jld. I, hlm. 327.

¹⁴⁷ “Segumpal darah” dalam al-Ḥajj: 5, Ghāfir: 67, dan al-‘Alaq: 2. Menurut al-Mubārakpūrī, *‘alaqah* adalah zigot, yakni darah beku yang menempel di dinding rahim. Dalam ilmu embriologi, *‘alaqah* adalah bola sel (*blastocyst*) yang menempel pada dinding rahim yang menyerap darah (nutrisi) dari *endometrium*, jaringan yang melapisi bagian dalam rahim. Beberapa ulama Ḥanafī menganggapnya najis, sedangkan ulama Syafī'ī menganggapnya suci. Lihat: Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Mubārakpūrī, *Tuḥfah al-Aḥwāzī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), jld. VI, hlm. 286; Esmailzadeh Mahdi, Farhadi Abolfazl, dan Shahghasemi Hamid, “Developmental Biology in Holy Quran”, *Journal of Physiology and Pathophysiology*, Vol. 3, No. 1 (2012), hlm. 3; Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *Rawḍah al-Tālibīn*..., jld. I, hlm. 124; Zayn al-Dīn bin Ibrāhīm bin Najīm, *al-Baḥr al-Rā‘iq Syarḥ Kanz al-Daqa‘iq*, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.), jld. I, hlm. 236.

Kedua, ijmā' ini belum memenuhi syarat, karena masih ada ulama yang menganggap darah itu bukan najis, sebagaimana telah dibahas di atas. Imam al-Bukhārī juga tampaknya berpendapat bahwa darah bukan najis. Beliau mengutip perkataan al-Ḥasan al-Baṣrī di atas setelah meriwayatkan kisah Jābir tentang sahabat al-Anṣār yang dipanah saat perang Dhāt al-Riqā'.¹⁴⁸

Selanjutnya, kelompok kedua memperkuat argumen mereka dengan dalil-dalil berikut. *Pertama*, hadis Jābir tentang sahabat al-Anṣār merupakan dalil yang paling jelas dan kuat tentang kesucian darah.

Kedua, ketika Nabi saw salat di Ka'bah, beberapa musyrik Quraisy menganiaya baginda dengan meletakkan kotoran, darah, dan ari-ari unta di atas pundaknya.¹⁴⁹ Namun, baginda tetap melanjutkan salatnya. Ini menunjukkan bahwa darah itu suci.¹⁵⁰

Ketiga, cerita 'Ā'isyah tentang Sa'd bin Mu'ādh yang terluka saat perang Khandaq. Sa'd terkena panah tepat pada nadi utama lengannya. Rasulullah saw kemudian mendirikan sebuah kemah untuk Sa'd di dalam masjid agar mudah menjenguknya. 'Ā'isyah menceritakan:

فَانْفَجَرَتْ مِنْ لَبَّتِهِ، فَلَمْ يَرُغْمُ وَفِي الْمَسْجِدِ خَيْمَةٌ مِنْ بَنِي غِفَارٍ إِلَّا
الدَّمُ يَسِيلُ إِلَيْهِمْ فَقَالُوا يَا أَهْلَ الْخَيْمَةِ مَا هَذَا الَّذِي يَأْتِينَا
مِنْ قِبَلِكُمْ فَإِذَا سَعْدٌ يَغْدُو جُرْحُهُ دَمًا، فَمَاتَ مِنْهَا رَضِيَ
اللهُ عَنْهُ.

Artinya: “Darah keluar dengan deras dari lukanya Sa'd. Sebuah tenda milik Banī Ghifār, yang juga berada di dalam masjid, terkejut melihat darah yang mengalir ke arah

¹⁴⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. I, hlm. 76.

¹⁴⁹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. I, hlm. 194.

¹⁵⁰ Berdasarkan hadis ini, Ibn Taymiyyah berpendapat bahwa kotoran dan air seni hewan ternak itu suci. Lihat: Aḥmad bin Taymiyyah, *al-Fatāwā al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), jld. I, hlm. 398.

mereka. Mereka berkata, ‘Wahai pemilik kemah, apa yang sedang mengalir ke arah kami dari arah kalian?’ Ternyata darah mengalir dengan deras dari luka Sa’d, sehingga ia meninggal karenanya. Semoga Allah meridainya.”¹⁵¹

‘Ā’isyah juga meriwayatkan bahwa:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعْتَكَفَ مَعَهُ بَعْضُ نِسَائِهِ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَرَى الدَّمَ، فَرُبَّمَا وَضَعَتِ الطَّسْتَ تَحْتَهَا مِنَ الدَّمِ، وَزَعَمَ أَنَّ عَائِشَةَ رَأَتْ مَاءَ الْعُصْفَرِ، فَقَالَتْ: كَانَ هَذَا شَيْءٌ كَانَتْ فَلَانَةٌ تَجِدُهُ.

Artinya: “Salah seorang istri Nabi pernah beriktikaf bersama baginda ketika sedang ber-*istihādah* dan melihat darah (pada dirinya). Beliau tampaknya meletakkan sebuah piring di bawah dirinya (untuk menampung) darah tersebut.” ‘Ikrimah menyatakan bahwa ‘Ā’isyah melihat cairan kekuningan dan berkata, “Warna darah yang dilihat oleh si anu itu sepertinya sama dengan ini.”¹⁵²

Kedua hadis ini menunjukkan bahwa darah itu suci. Kemah Sa’d berada di dalam, maka tentu darahnya akan banyak tumpah di dalam masjid. Begitu juga, darah mengalir dari istri Nabi saw harus meletakkan piring untuk menampung darah yang mengalir dari tubuhnya ketika beriktikaf di dalam masjid. Dalam kedua narasi ini, Rasulullah saw tidak memerintahkan agar bekas darah itu dicuci. Seandainya ia najis, tentu baginda akan memerintahkannya dibersihkan, sebagaimana pada hadis tentang seorang Badui yang buang air kecil di masjid.¹⁵³ Boleh jadi Nabi saw memerintahkan agar bekas darah itu dibersihkan, hanya saja informasi itu tidak

¹⁵¹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. IV, hlm. 1512.

¹⁵² Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. I, hlm. 118.

¹⁵³ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. V, hlm. 2270.

sampai kepada generasi selanjutnya.¹⁵⁴ Akan tetapi, ketiadaan informasi itu mengharuskan kita mengambil kesimpulan berdasarkan riwayat yang ada: bahwa darah itu suci.

Keempat, darah adalah *'umūm al-balwā*.¹⁵⁵ Banyak hadis *mutawātir* yang menceritakan bahwa para mujahid itu menderita luka parah. Tentunya, darah mengalir dari luka tersebut dan melumuri tubuh dan pakaian mereka. Meskipun demikian, mereka tidak membersihkannya sebelum salat, dan Nabi saw sendiri tidak memerintahkan mereka untuk mengganti pakaian.¹⁵⁶

Kelima, setiap benda itu pada dasarnya suci kecuali ada dalil yang menunjukkan sebaliknya. Batasan dan kriteria najis itu jelas. Jika suatu benda itu berada di luar batasan dan tidak memenuhi kriteria najis, maka ia bukan najis, tapi suci.

Tambahan lagi, seandainya darah itu najis, tentu Nabi saw akan menerangkan hal itu, mengingat bahwa darah itu adalah sesuatu yang memang sering muncul dalam kehidupan manusia. Namun, dalam banyak kasus berkaitan darah manusia, Nabi saw tidak menerangkan bahwa ia najis. Ini menunjukkan ada *taqrīr* (persetujuan) baginda terhadap kesucian darah. Kenajisan darah harus dijelaskan langsung oleh *naṣṣ* karena ia memang hal yang umum dalam kehidupan manusia. Karena *naṣṣ* tidak berkomentar

¹⁵⁴t.p., "Najāsah al-Damm al-Ādamī", *Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah*, <https://www.dar-alifta.org/ar/ViewResearch.aspx?sec=fatwa&ID=144> (diakses 24 September 2021)

¹⁵⁵*'Umūm al-balwā* adalah perkara atau keadaan yang sering muncul dalam kehidupan manusia dan sulit dihindari. Contohnya, salat dalam masjid yang banyak kotoran burung itu sah, karena memang hal itu sulit dihindari. Lihat: Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait, *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*, (Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah al-Kuwaytiyyah, 1983), jld. XXXI, hlm. 6-7.

¹⁵⁶Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. I, hlm. 76; Muḥammad al-Syawkānī, *Wabl al-Ghamām...*, jld. I, hlm. 187; Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl*, jld. I, hlm. 217.

secara langsung tentang status darah, maka dapat disimpulkan bahwa ia suci.¹⁵⁷

Keenam, mayoritas *fuqahā'* membolehkan bekam, terapi buang darah, dan berhubungan badan dengan wanita yang menderita *istihādah*.¹⁵⁸ Padahal, perbuatan-perbuatan ini mengharuskan seseorang menyentuh darah. Bahkan, Nabi saw sendiri berbekam.¹⁵⁹ Kesemua hal ini menunjukkan bahwa darah itu suci; jika tidak, tentu Nabi saw akan melarangnya.

2.2.4 'Illah Pengharaman Darah Manusia

Pembahasan hukum darah manusia jarang sekali disertai dengan 'illah. Hukumnya disandarkan pada dalil-dalil yang disebutkan di atas, tapi 'illah-nya jarang didiskusikan. Yāsir Anwar mempertanyakan sedikitnya pembahasan 'illah pengharaman darah dalam literatur *fiqh* klasik. Menurutnya, ini disebabkan oleh kesulitan ulama untuk mencari 'illah yang memenuhi kriteria konkrit (*ẓāhir*) dan konsisten (*muḍabbiṭ*).¹⁶⁰

Ibn 'Āsyūr menjelaskan bahwa hukum itu tidak selalu disertai dengan 'illah. Dari segi kewujudan 'illah, hukum dapat dibagi menjadi tiga:¹⁶¹

¹⁵⁷Ibn Taymiyyah menggunakan argumen yang sama untuk menyatakan kesucian kotoran dan air seni hewan ternak. Lihat: Aḥmad bin Taymiyyah, *al-Fatāwā al-Kubrā*, jld. I, hlm. 400-401, 410; Muḥammad al-Syawkānī, *Wabḥ al-Ghamām...*, jld. I, hlm. 182.

¹⁵⁸Muḥammad bin Amīn bin 'Ābidīn, *Radd al-Muhtār...*, jld. I, hlm. 282; 'Abd al-Wahhāb al-Baghdādī, *al-Ma'ūnah...*, jld. I, hlm. 192; Aḥmad bin Hajar al-Haytamī, *Tuhfah al-Muhtāj*, jld. I, hlm. 282; 'Alī bin Sulaymān al-Mardawī, *al-Inṣāf fī Ma'rifah al-Rājiḥ...*, jld. I, hlm. 383.

¹⁵⁹Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. V, hlm. 2156.

¹⁶⁰Yāsir Anwar, *Tajdīd al-Islām wa Uṣūliḥ: Ru'yah Jarī'ah li I'ādah al-Naẓr fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah wa Tafsīr al-Qur'ān*, (Kairo: Syams li al-Nasyr wa al-I'lām, 2020), hlm. 54.

¹⁶¹Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, jld. III, hlm. 150.

- a. *Mu'allal*: 'illah yang disebutkan atau diisyaratkan oleh *naşş*).
- b. *Ta'abbudī*: hukum yang hikmahnya, apalagi 'illah-nya, tidak diketahui.
- c. Antara *mu'allah* dan *ta'abbudī*: 'illah yang tidak serta-merta jelas (*khafī*). Ia didapatkan melalui deduksi (*istinbāt*) dan menjadi subjek perselisihan pendapat mujtahid.

Fathurrahman Djamil menjelaskan bahwa hukum muamalat memiliki karakteristik rasional (*ta'aqqulī*), artinya manusia dapat berijtihad untuk membumikan ketentuan-ketentuan syariat. Sebaliknya, hukum ibadah adalah irrasional (*ta'abbudī*), artinya manusia hanya dituntut untuk beribadah sesuai dengan ketentuan syariat; tidak ada kesempatan ijtihad dalam hal ini. Dalam hal ini, dapat dipahami bahwa beberapa hukum yang belum diketahui 'illah-nya secara pasti termasuk dalam ranah irrasional. Beliau menjelaskan:

Dari segi hukum Islam yang bersifat misteri dan irrasional, aturan-aturan hukum Islam itu sah karena semata-mata eksistensi kebijakan yang terkandung di dalamnya, bukan karena rasionalitasnya. Misalnya, dahulu faktor penyebab diharamkannya babi bagi kaum muslimin merupakan suatu hal yang irasional, tetapi ketika diketahui bahwa dalam babi terdapat unsur cacing pita dan penyakit lain, maka ia berubah menjadi rasional. Namun ketika cacing pita dan penyakit lain telah dapat dibersihkan dari daging babi, pengharaman babi tersebut kembali masuk ke dalam lingkup misteri atau pada irasional.¹⁶²

Permasalahan di atas tidak berarti bahwa para ulama sama sekali tidak membahas 'illah pengharaman darah. Ibn 'Āsyūr

¹⁶²Fathurrahman Djamil, *Hukum Ekonomi Islam: Sejarah, Teori, dan Konsep*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), hlm. 61-62.

menjelaskan bahwa ‘illah pengharaman konsumsi darah mengalir¹⁶³:

Jelasnya, ‘illah pengharaman (konsumsi) darah adalah (sifatnya yang) kotor (*qadhārah*), karena ia akan berbau busuk ketika terpapar udara. Atas sebab ini, kebanyakan ulama menyatakan bahwa ia najis. Tidak ada kontradiksi di dalam ayat terhadap kesimpulan ini. Atau (darah itu bersifat kotor) karena ia membawa bagian berbahaya di dalam tubuh hewan yang tidak dapat diketahui secara pasti. Atau karena kebiasaan meminum darah akan melahirkan sifat ganas (*ḍarāwah*) yang akan merusak akhlak manusia.¹⁶⁴

Beliau mengusulkan dua ‘illah bagi pengharaman konsumsi darah: (i) sifatnya yang kotor, karena ia memiliki bau menjijikkan dan berisiko membawa penyakit; dan (ii) melahirkan sifat ganas.¹⁶⁵ Kedua ‘illah ini harus digabungkan untuk melahirkan ‘illah yang sempurna, dalam arti ia memiliki *sabab* dan hikmah sekaligus. ‘illah kedua, jika tidak dikaitkan dengan *sabab* konkrit, hanya berfungsi sebagai hikmah (*illah qāṣirah*); akibatnya, hukumnya tidak dapat diekstrapolasi ke *furū’* lain.¹⁶⁶

Wawan Juandi menegaskan bahwa meskipun al-Quran telah menyatakan keharaman darah mengalir secara tegas, ‘illah-nya tetap perlu dilacak untuk dijadikan tolok ukur untuk menetapkan keharaman benda yang tidak disebutkan dalam *naṣṣ*. Menurut

¹⁶³Lihat catatan 112.

¹⁶⁴Muḥammad al-Ṭāhir bin ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jld. VI, hlm. 90.

¹⁶⁵Penulis tidak lagi merujuk kepada sumber lain karena kebanyakan ulama mengutip ‘illah pertama, sebagaimana yang disebutkan oleh Ibn ‘Āsyūr dalam kutipan di atas.

¹⁶⁶Tentu saja, tidak semua pakar *uṣūl fiqh* setuju dengan pandangan ini, seperti al-Syātibī. Lihat catatan 39 dan pembahasan pada teks utama.

beliau, ‘*illah* darah boleh jadi karena sifatnya (i) membahayakan dan (ii) menjijikkan.¹⁶⁷

Akan tetapi, dalam pandangan penulis, ‘*illah* ini masih belum komprehensif, karena ia masih berkaitan dengan larangan konsumsi darah, bukan kenajisannya. Kedua perkara ini perlu dibedakan, karena tidak semua benda yang haram dikonsumsi adalah najis. Harus ada dalil kuat yang menunjukkan bahwa suatu benda itu najis, karena pada dasarnya setiap benda adalah suci (*al-aṣl ṭahārah al-a’yān*). Sebagai contoh, *khamr*,¹⁶⁸ judi, dan mengundi anak panah dalam al-Mā’idah: 90 itu juga disifatkan dengan *rijs* sama seperti mayat, darah, dan daging babi dalam al-An‘ām: 145 tapi ia hanya haram, bukan najis. Racun, meskipun haram, adalah zat suci.¹⁶⁹ Untuk contoh yang lebih dekat, ‘*illah* “membahayakan” juga sesuai untuk mengharamkan konsumsi unsur-unsur lain yang keluar dari tubuh manusia (contoh: ingus, ludah, kotoran telinga). Namun, unsur-unsur ini tetap suci. Jika pun hikmah yang dikemukakan oleh Ibn ‘Āsyūr diterima sebagai ‘*illah*, sesuai dengan pandangan al-Syātibī dan al-Āmidī,¹⁷⁰ maka ini tetap tidak menjelaskan status kenajisan darah. Alasannya, ‘*illah* tersebut berkaitan dengan konsumsi darah, bukan status kenajisannya. Oleh karena itu, perlu dicari ‘*illah* lain yang lebih sesuai untuk memperkuat kenajisan darah. Ini perlu dilakukan karena skop permasalahan kajian ini adalah pemanfaatan, bukan konsumsi, turunan darah. Hukum pemanfaatannya tentu tidak terpisahkan dari status kenajisan darah itu sendiri.

¹⁶⁷Wawan Juandi, *Rekonsepsi al-Istihalah dan Implikasinya Terhadap Halal-Haram Pangan dengan Pendekatan Ilmu Kimia*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Depag, 2006), hlm. 86-90.

¹⁶⁸Sebagian ulama berpendapat bahwa *khamr* itu najis. Akan tetapi, pendapat sebaliknya nampaknya lebih kuat. Lihat pembahasan masalah ini di: Dubyān bin Muḥammad al-Dubyān, *Mawsū‘ah Ahkām al-Ṭahārah*, (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2005), jld. XIII, hlm. 401-415.

¹⁶⁹Muḥammad al-Syawkānī, *Wabl al-Ghamām...*, jld. I, hlm. 183; Muḥammad al-Dubyān, *Mawsū‘ah Ahkām al-Ṭahārah*, jld. XIII, hlm. 411.

¹⁷⁰Lihat catatan 42 dan pembahasan pada teks utama.

Penulis sendiri lebih condong kepada ‘illah alternatif, yaitu sucinya tubuh manusia (*ṭahārah al-jism al-ādami*). ‘Illah ini juga telah digunakan oleh mazhab kedua untuk mendukung kesucian darah.¹⁷¹ Maka, konsisten dengan hukum ini, hukum organ yang terpisah dari tubuh manusia saat hidup atau mati juga suci. Bahkan, mayoritas ulama berpendapat bahwa anggota tubuh yang termutilasi tetap disucikan dan disalatkan.¹⁷² Hukum ini disandarkan pada dalil-dalil yang kuat, bukan sekedar kaidah *istiṣhāb*.¹⁷³ Artinya, harus ada argumen yang lebih kuat untuk menyatakan bahwa tubuh manusia, hidup atau mati, adalah najis.

Sabab ‘illah ini adalah kemuliaan manusia sebagai ciptaan terbaik Allah, dan hikmahnya adalah untuk melindungi kehormatannya. Dengan demikian, darah itu haram dikonsumsi, karena ia membahayakan dan mencederai kemuliaan manusia, dan suci, karena ia adalah bagian tubuh manusia yang dimuliakan oleh Sang Pencipta. Organ manusia darah, lengan, jantung, dan sebagainya harus diperlakukan dengan mulia dan penuh kehati-hatian, sebagaimana tubuh manusia itu sendiri. Ia tidak boleh dimanfaatkan serta-merta, tapi harus memenuhi syarat-syarat ketat dari segi syariat, medis, dan etika.

Walau bagaimanapun, penulis tidak menafikan bahwa ‘illah ini dapat dianggap *qāṣirah*, karena ia lebih condong kepada hikmah, alih-alih ‘illah yang konkrit, konsisten, dan munasabah. Begitu pula, ‘illah ini juga dapat dinafikan jika hukum darah itu tidak di-*qiyās*-kan kepada hukum tubuh manusia, namun disandarkan pada kaidah *istiṣhāb* (pada dasarnya, setiap benda itu suci, *al-aṣl ṭahārah al-a’yān*). Selama tidak ada dalil kuat dan jelas

¹⁷¹Lihat dalil ketujuh, Bagian 2.2.3.2.

¹⁷²Lihat: Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait, *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah*, jld. XXXIX, hlm. 421-423.

¹⁷³Lihat dalil-dalil ini dalam: Dubyān bin Muḥammad al-Dubyān, *Mawsū‘ah Ahkām al-Ṭahārah*, jld. XIII, hlm. 330-332.

yang menunjukkan kenajisan darah manusia, maka ia tetap dianggap suci.¹⁷⁴

2.3 *Istihālah*

2.3.1 Definisi Fiqh

Makna etimologisnya adalah perubahan sesuatu dari segi sifat (*ṭabʿ*) atau ciri,¹⁷⁵ tidak lurus, atau tidak mungkin.¹⁷⁶ Dalam terminologi fiqh, *istihālah* adalah perubahan hakikat suatu benda akibat hilangnya bagian tertentu, baik sebagian atau seluruhnya.¹⁷⁷ Ia adalah transformasi¹⁷⁸ suatu benda menjadi benda lain, baik secara alami, seperti arak menjadi cuka, atau secara sintetis, seperti kulit yang disamak.¹⁷⁹

Dalam diskursus fiqh kontemporer, *istihālah* biasanya ditandai dengan perubahan nama, sifat, dan ciri khas. Menurut Nazīh Ḥammād, *istihālah* adalah transformasi benda najis atau haram dari segi konsep dan zat menjadi benda halal dengan nama, kriteria (bau, warna, rasa), dan sifat yang berbeda dengan benda asalnya.¹⁸⁰ Definisi Akademi Fiqh Islam Internasional pula adalah perubahan hakikat benda najis atau yang haram dikonsumsi dan transformasi materinya (*ʿain*) menjadi materi lain yang memiliki nama, ciri khas, dan sifat.¹⁸¹

¹⁷⁴Muḥammad al-Syawkānī, *al-Durārī al-Muḍīʿah...*, jld. I, hlm. 25; Muḥammad al-Syawkānī, *al-Sayl al-Jarār...*, jld. I, hlm. 44; Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmiʿ li Ahkām al-Qurʾān*, jld. VI, hlm. 187.

¹⁷⁵Aḥmad bin Muḥammad al-Fayūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, (Bulaq: Maṭbaʿah al-Amīriyyah, 1906), jld. I, hlm. 190.

¹⁷⁶Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, jld. IV, hlm. 274.

¹⁷⁷Muḥammad bin Amīn bin ʿĀbidīn, *Radd al-Muhtār*, jld. I, hlm. 217.

¹⁷⁸*Istihālah* dapat diartikan dengan “perubahan” atau “transformasi”. Penulis menggunakan kedua-dua istilah ini secara silih berganti.

¹⁷⁹Yūsuf bin ʿAbd al-Barr, *al-Kāfī fī Fiqh Ahl al-Madīnah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.t.), jld. II, hlm. 676.

¹⁸⁰Nazīh Ḥammād, *al-Mawārid al-Muḥarramah wa al-Nājisah...*, hlm. 16.

¹⁸¹Akademi Fiqh Islam Internasional, *Qarārāt wa Tawṣiyyāt...*, hlm. 680.

2.3.2 Definisi Ilmiah

Definisi populer *istihālah* dalam ilmu sains modern adalah setiap reaksi kimia yang mentransformasi suatu materi menjadi senyawa lain, seperti transformasi sabun atau minyak menjadi sabun.¹⁸² Dalam Resolusi 198 (21/4), Akademi Fiqh Islam Internasional menjelaskan:

Istihālah dalam nomenklatur ilmu sains adalah setiap reaksi kimia penuh, seperti transformasi minyak dan lemak dari beragam sumber menjadi sabun; atau perubahan sebuah materi menjadi komposisi yang berbeda, seperti dekomposisi minyak dan lemak menjadi asam lemak dan gliserol. Reaksi kimia itu boleh terjadi secara sengaja melalui metode-metode saintifik atau melalui cara-cara yang disampaikan oleh fuqahā', seperti perubahan arak menjadi cuka, penyamakan, dan pembakaran. Jika reaksi kimia itu hanya parsial, maka itu tidak termasuk *istihālah*. Jika benda itu najis (dan hanya melalui reaksi kimia parsial), maka ia dianggap tidak berubah dan ia tidak boleh digunakan.¹⁸³

Istihālah tidak memiliki konsep yang benar-benar ekuivalen dalam ilmu sains. Walau bagaimanapun setidaknya dalam ilmu pangan ada beberapa konsep yang hampir serupa, seperti biotransformasi, perubahan kimia, dan perubahan mikroba.¹⁸⁴

¹⁸²Muhammad al-Hawārī, *Isithālah al-Najāsāt wa 'Alāqah Ahkāmihā bi Isti 'māl al-Muharram wa al-Najis fī al-Ghadhā' wa al-Dawā'*, (t.tp: al-Majlis al-Ūrūbbī li al-Ifṭā' wa al-Buḥūth, t.t.), hlm. 2.

¹⁸³Akademi Fiqh Islam Internasional, *Qarārāt wa Tawṣiyyāt...*, hlm. 680-681.

¹⁸⁴Biotransformasi adalah perubahan suatu senyawa oleh enzim tertentu, seperti proses fermentasi tempe. Perubahan kimia adalah perubahan yang terjadi ketika suatu materi dicampur dengan materi lain. Ini akan dijelaskan lebih lanjut. Perubahan mikroba adalah perubahan yang disebabkan oleh mikroba. Contohnya adalah pembusukan dan penggunaan ragi dalam membuat roti. Mohammad Aizat Jamaluddin, *Teori Istihalah Menurut Perspektif Islam dan Sains: Aplikasi terhadap Penghasilan Produk Makanan*, tesis, (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2009), hlm. 36-38.

Secara umum, konsep yang dianggap sesuai dengan *istihālah* adalah perubahan kimia. Perubahan kimia dapat menghasilkan materi baru (sintesis kimia) atau memisahkan sebuah materi menjadi dua atau lebih materi yang berbeda (dekomposisi kimia). Perubahan ini terbagi kepada perubahan fisika atau perubahan kimia. Perubahan fisika berarti bahwa komposisi kimia suatu materi itu tidak berubah, hanya penampilan luarnya saja, seperti perubahan air menjadi es. Perubahan kimia pula berarti bahwa susunan kimia materi itu telah berubah, sehingga menghasilkan sebuah materi baru. Contohnya adalah perubahan anggur menjadi arak: penampilannya berubah dari unsur padat (buah) menjadi cairan, dan sifat kandungannya berubah dari tidak memabukkan menjadi memabukkan.¹⁸⁵ Menurut Nūr al-Dīn ‘Abd al-Salām, perubahan kimia adalah konsep yang mirip dengan *istihālah*. Contohnya, unsur oksigen dan hidrogen memiliki nama dan sifat tersendiri. Akan tetapi, ketika digabung (sintesis), ia berubah menjadi air, sebuah materi dengan nama baru dan ciri khas tersendiri.¹⁸⁶

2.3.3 Klasifikasi *Istihālah*

Istihālah dapat diklasifikasikan menurut tiga dimensi: (i) perlakuan (alami atau sintetis?) (ii) kesempurnaan (sempurna atau tidak?); dan (iii) nilai produk (baik atau buruk?).¹⁸⁷ Dari dimensi perlakuan, *istihālah* itu dapat terjadi secara alami atau sintetis, seperti contoh yang telah disebutkan pada bagian sebelumnya.

Kemudian, *istihālah* dapat diklasifikasikan berdasarkan kesempurnaannya menjadi sempurna (*istihālah tāmīyah*) dan tidak

¹⁸⁵Mohammad Aizat Jamaluddin, *Teori Istihalah Menurut Perspektif Islam dan Sains...*, hlm. 39.

¹⁸⁶Nūr al-Dīn ‘Abd al-Salām Masa‘ā, *al-Aḥādīth wa al-Āthār al-Wāridah fī al-Itihālah Jam‘an wa Dirāsatan*, Makalah dipresentasikan pada *Warasyah al-Istihālah al-Ūlā, Mu’tamar al-Khalīj al-Thālith li Ṣanā‘ah al-Ḥalāl wa Khidmātih*, Kuwait, 13-15 Mei 2014, hlm. 10.

¹⁸⁷Nūr al-Dīn ‘Abd al-Salām Masa‘ā, *al-Aḥādīth wa al-Āthār al-Wāridah...*, hlm. 5-7.

sempurna (*istihālah nāqīṣah*). Dalam *istihālah* sempurna, benda najis itu berubah sepenuhnya dari segi nama, fisik, dan sifat. Contohnya adalah bangkai yang telah dibakar menjadi abu. *Istihālah* tidak sempurna pula adalah perubahan nama dan sifat tapi masih ada kemiripan pada fisiknya. Contohnya adalah minyak najis yang berubah menjadi sabun dan *khamr* menjadi cuka. Imam al-Ḥaytamī menegaskan bahwa najis *aṣliyyah* tidak mungkin menjadi suci dengan *istihālah* karena memang 'ain-nya sendiri najis. Sebaliknya, benda yang menjadi najis karena unsur eksternal dapat menjadi suci jika unsur najis itu hilang. Dengan demikian, ketika berubah menjadi cuka, *khamr* telah kehilangan unsur najisnya. Maka, ia menjadi suci dan halal dikonsumsi.¹⁸⁸

Terakhir, dari dimensi nilai produk, *istihālah* dapat menghasilkan benda yang baik atau buruk. Penyamakan kulit menghasilkan produk yang bermanfaat, sedangkan perubahan darah menjadi nanah adalah sebaliknya.

Klasifikasi *istihālah* di atas dapat dirangkum menjadi enam model: tiga model *istihālah ṣaḥīḥah* (dapat diterima; sempurna) dan tiga model *istihālah fāsidah* (rusak; tidak sempurna).¹⁸⁹ Secara umum, proses *istihālah* itu terdiri dari tiga langkah: bahan asal → agen *istihālah* (alami/sintetis) → produk akhir. Agen *istihālah* adalah bahan atau keadaan yang mengubah bahan asal menjadi produk akhir. Sebagai contoh, suhu (agen alami) mengubah *khamr* menjadi cuka, dan kulit (*ṭhāb*) menjadi suci ketika disamak (agen

¹⁸⁸ Ahmad bin Hajar al-Ḥaytamī, *al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā*, (Turki: al-Maktabah al-Islāmiyyah, t.t.), jld. I, hlm. 40.

¹⁸⁹ Keenam model ini dikembangkan oleh Mohammad Aizat Jamaluddin dan Che Wan Jasimah. Lihat: Mohammad Aizat Jamaluddin dan Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi, "Teori *Istihālah* Menurut Perspektif Islam dan Sains: Aplikasi Terhadap Beberapa Penghasilan Produk Makanan", *Jurnal Syariah*, Vol. 17, No. 1 (2009), hlm. 176-182.

sintetis). Keenam model di atas dapat dijabarkan dalam rumus-rumus berikut:¹⁹⁰

- a. Model 1 (*ṣaḥīḥah*) = bahan H_1 + agen $H_1 \rightarrow$ produk H_1
Contoh: daging tetelan (halal) yang dicampur dengan lem daging (*transglutaminase*) (halal) untuk menghasilkan sosis (halal).
- b. Model 2 (*ṣaḥīḥah*) = bahan H_2 + agen $H_1 \rightarrow$ produk H_1
Contoh: hewan *jallālah* (haram) dikarantina lalu diberi makan pakan suci (halal). Hasilnya, daging dan susunya boleh dikonsumsi.
- c. Model 3 (*ṣaḥīḥah*) = bahan H_2 + agen $H_1 \rightarrow$ produk H_1
Contoh: Pohon mangga (halal/suci) yang dipupuk dengan kotoran babi (haram) menghasilkan buah mangga (halal).
- d. Model 4 (*fāsidah*) = bahan H_1 + agen $H_1 \rightarrow$ produk H_2
Contoh: anggur (halal) yang dicampur dengan agen perubahan halal berubah menjadi *khamr* (haram).
- e. Model 5 (*fāsidah*) = bahan H_1 + agen $H_2 \rightarrow$ produk H_2
Contoh: daging tetelan (halal) yang dicampur dengan lem daging (*transglutaminase*) yang terbuat dari darah hewan (haram) untuk menghasilkan sosis (haram).
- f. Model 6 (*fāsidah*) = bahan H_2 + agen $H_1 \rightarrow$ produk H_2
Contoh: babi (haram) yang diberi makan pakan halal tetap haram dikonsumsi.

2.3.4 Apakah *Istiḥālah* Menyucikan Benda Najis?

Para *fuqahā'* secara umumnya menerima *istiḥālah*, namun mereka berselisih pada skopnya. Lebih tepatnya, perselisihan mereka adalah pada kevalidan *istiḥālah* untuk mengubah benda najis menjadi suci.

¹⁹⁰ H_1 = haram; H_2 = halal.

2.3.4.1 Mazhab Pertama: *Istihālah* Menyucikan Benda Najis

Kelompok pertama berpendapat bahwa najis dapat menjadi suci melalui *istihālah*. Ini adalah pendapat mazhab Ḥanafī, Mālikī, Zāhirī, al-Syawkānī, dan Ibn Taymiyyah.¹⁹¹ Mereka mendasari pendapat ini pada dalil *naqlī* dan *‘aqlī*. Penjelasan dalil-dalil ini akan disertai dengan argumen pendukung dan penentang pendapat ini.

Pertama, al-A‘rāf ayat 157:

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ

Artinya: “...dan yang menghalalkan segala yang baik bagi mereka dan mengharamkan segala yang buruk bagi mereka...”

Ayat ini menunjukkan bahwa Allah telah menghalalkan hal yang baik dan mengharamkan hal yang buruk. Hukum baik atau buruk itu tergantung pada hakikat dan sifat benda itu sendiri. Jika hakikat atau sifat itu berubah, maka hukumnya juga harus turut berubah. Jika arak berubah menjadi cuka, maka hukumnya juga turut berubah dari najis menjadi suci, karena cuka tidak termasuk benda buruk (*khabā’ith*) yang diharamkan oleh Allah.¹⁹²

Argumen ini dibantah oleh ulama yang berpendapat sebaliknya. Menurut mereka, benda najis itu tidak sepenuhnya berubah menjadi suci setelah *istihālah*; sebaliknya, sisa atau bagian najis itu masih tersisa pada benda tersebut. Oleh karena itu, produk hasil *istihālah* itu tidak termasuk dalam kategori “segala yang baik” (*al-ṭayyibāt*), tapi masih dalam *al-khabā’ith*.¹⁹³

¹⁹¹ Muḥammad bin Amīn bin ‘Ābidīn, *Radd al-Muhtār...*, jld. I, hlm. 217; Muḥammad bin Aḥmad al-Dusūqī, *Hāsyiyah al-Dusūqī ‘alā al-Syarḥ al-Kabīr li al-Dardīr*, (Kairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1980), hlm. 50; ‘Alī bin Aḥmad bin Ḥazm, *al-Muḥallā bi al-Āthār*, jld. VII, hlm. 422; Muḥammad al-Syawkānī, *al-Sayl al-Jarār...*, jld. I, hlm. 52; Aḥmad bin Taymiyyah, *Majmū‘ al-Fatāwā*, (Riyadh: t.p., 1977), jld. XXI, hlm. 601.

¹⁹² Aḥmad bin Taymiyyah, *Majmū‘ al-Fatāwā*, jld. XXI, hlm. 481.

¹⁹³ ‘Alā’ al-Dīn Mas‘ūd al-Kāsānī, *Badā’i‘ al-Ṣanā’i’...*, jld. I, hlm. 85.

Kedua, Ibn ‘Abbās meriwayatkan bahwa Nabi saw bersabda:

إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طُهِرَ

Artinya: “Kulit yang telah disamak menjadi suci.”¹⁹⁴

Rasulullāh saw menyatakan bahwa penyamakan bisa menyucikan kulit bangkai yang najis. Ini menunjukkan bahwa benda najis dapat menjadi suci, dan bahwa *istihālah* memiliki kemampuan untuk menyucikan benda najis.¹⁹⁵ Argumen ini disanggah oleh kelompok kedua. Mereka menyatakan bahwa kulit itu sendiri bukan najis, tapi ia menjadi najis sebab darah yang menempel padanya. Ketika darah itu dibersihkan, kulit tersebut menjadi suci.¹⁹⁶

Ketiga, *athar* dari Sa’d bin Abī Waqqās, bahwa beliau memupuk tanah dengan kotoran manusia (*‘urrah*).¹⁹⁷ Kelompok kedua tidak menerima dalil ini karena dua hal: (i) *athar* ini lemah karena ia diriwayatkan oleh Muḥammad bin Ishāq, seorang perawimudallis;¹⁹⁸ dan (ii) ia bertentangan dengan *athar* dari Ibn ‘Abbās yang melarang pemupukan tanah dengan kotoran manusia.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), jld. IV, hlm. 194.

¹⁹⁵ Alā’ al-Dīn Mas‘ūd al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’* ..., jld. I, hlm. 85.

¹⁹⁶ Alā’ al-Dīn Mas‘ūd al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’* ..., jld. I, hlm. 85.

¹⁹⁷ Abdullah bin Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. XI, hlm. 66.

¹⁹⁸ Mudallis adalah perawi yang menyembunyikan keburukan pada sanad (rantai periwayatan hadis), sehingga seakan-akan hadis itu diriwayatkan oleh perawi-perawi yang terpercaya. Ibn Hajar al-‘Asqalānī menganggap Muḥammad bin Ishāq sebagai *mudallis* yang periwayatannya harus ditolak, kecuali jika ia dengan jelas menyatakan bahwa ia mendengar secara langsung hadis tersebut dari perawi lain. Ini juga sesuai dengan penilaian ulama lain, di antaranya Aḥmad dan al-Dāruqutnī. Lihat: Aḥmad bin Hajar al-‘Asqalānī, *Ta’rīf Ahl al-Taqdīs bi Marātib al-Mawṣūfīn bi al-Tadlīs*, (Amman: Maktabah al-Manār, 1983), jld. I, hlm. 16, 51.

¹⁹⁹ *Athar* ini akan disebutkan pada Bagian 2.3.4.1.

Keempat, qiyās kepada khamr, jallālah (hewan yang diberi atau memakan kotoran secara berkala), dan *‘alaqah*.²⁰⁰

- a. Jika *khamr* yang berubah sifatnya menjadi suci, maka benda najis lain yang berubah sifatnya dapat menjadi suci. Kelompok kedua menafikan *qiyās* ini karena *khamr* itu menjadi najis dan suci karena *istihālah*. Artinya, *khamr* menjadi najis karena unsur lain, bukan karena ia sendiri najis. Ketika ia menjadi cuka, sifat najis itu juga turut hilang.²⁰¹
- b. Hewan *jallālah* tidak boleh dimakan. Akan tetapi, jika ia dikarantina lalu diberi makan benda suci, maka daging dan susunya menjadi suci dan halal karena hakikatnya telah berubah. Artinya, ia bukan lagi hewan *jallālah*, tapi hewan ternak biasa. Menurut kelompok kedua, *qiyās* ini tidak tepat karena *‘illah* pengharaman *jallālah* adalah perubahan bau dan rasa dagingnya, bukan perubahan hakikatnya.²⁰²
- c. *‘Alaqah* yang najis dapat berubah menjadi suci ketika berubah menjadi hewan. Demikian juga, benda najis lain dapat menjadi suci jika ia berubah. Kelompok kedua menyatakan bahwa *qiyās* ini tidak valid karena *‘alaqah* itu suci.²⁰³

Kelima, argumen ‘aqlī. Syariat telah menetapkan hukum kenajisan pada hakikat benda. Hakikat itu akan hilang jika sebagian konsepnya hilang, apalagi jika seluruhnya hilang. Garam itu bukan daging dan tulang. Oleh karena itu, jika keduanya menjadi garam,

²⁰⁰Lihat definisi *‘alaqah* dalam catatan 147. Untuk dalil *qiyās* di atas, Lihat: ‘Abdullāh bin Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. I, hlm. 89.

²⁰¹Ahmad bin Taymiyyah, *Majmū‘ al-Fatāwā*, jld. XXI, hlm. 71, 517.

²⁰²Muhammad al-Syawkānī, *al-Sayl al-Jarār...*, jld. I, hlm. 35.

²⁰³Syams al-Dīn al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj...*, jld. I, hlm.

maka hukumnya sama dengan garam. Anggur itu suci, haram ketika diperas menjadi arak, dan suci kembali ketika berubah menjadi cuka. *Istihālah* menghilangkan sifat asal suatu benda, sehingga hukumnya juga turut berubah.²⁰⁴ Hakikat benda itu juga ditandai dengan nama spesifik. Oleh karenanya, perubahan nama berarti perubahan hukum. Kotoran itu bukan debu, maka hukum kotoran tidak sama dengan debu.²⁰⁵

Kelompok kedua memberikan dua sanggahan: (i) bahwa setelah *istihālah*, sifat atau bagian najis itu masih tersisa; dan (ii) bahwa hukum itu tidak terikat dengan nama suatu benda, tapi dengan hakikatnya. Maka, jika benda hasil *istihālah* itu masih mengandung hakikat najis, maka hukumnya tetap najis, terlepas dari perubahan nama.²⁰⁶

2.3.4.2 Mazhab Kedua: *Istihālah* Tidak Menyucikan Benda Najis

Kelompok kedua menyempitkan *istihālah* kepada aspek tertentu saja. Menurut mazhab Syāfi'ī, *istihālah* itu hanya berlaku pada tiga hal: (i) arak yang berubah menjadi cuka secara alami;²⁰⁷ (ii) kulit binatang yang disamak, kecuali anjing dan babi;²⁰⁸ dan (iii) sesuatu yang berubah menjadi hewan, seperti bangkai menjadi ulat karena terciptanya kehidupan yang baru.²⁰⁹ *Istihālah* tidak dapat mengubah status suatu materi dari najis menjadi suci selain pada tiga hal ini. (Ini akan dijelaskan lebih lanjut di bawah). Konsep ini bahkan lebih sempit dalam mazhab Hanbalī. Menurut mereka, *istihālah* itu hanya berlaku pada arak yang berubah

²⁰⁴ Muhammad bin Amīn bin 'Ābidīn, *Radd al-Muhtār*..., jld. I, hlm. 327.

²⁰⁵ Muhammad al-Syawkānī, *al-Sayl al-Jarār*..., jld. I, hlm. 35.

²⁰⁶ Alā' al-Dīn Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'...*, jld. I, hlm. 85.

²⁰⁷ Syams al-Dīn al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *al-Iqnā' fī Syarḥ Alfāz Abī Syujā'*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), hlm. 108.

²⁰⁸ Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū'...*, jld. I, hlm. 267.

²⁰⁹ Syaykh Salīm bin Samīr al-Ḥaḍramī, *Ilmu Fiqh (Safinatunnaja) Berikut Penjelasannya*, terj. K. H. Moch. Anwar dan H. Anwar Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2005), hlm. 21.

menjadi cuka secara alami.²¹⁰ Dalil-dalil mereka bersumber dari hadis, *athar*, dan *qiyās*. Penjelasan dalil-dalil ini akan disertai dengan argumen pendukung dan penentang pendapat ini.

Pertama, hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Umar:

عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجَلَّالَةِ في الإِبِل: أَنْ يُرْكَبَ عَلَيْهَا، أَوْ يُشْرَبَ مِنْ أَلْبَانِهَا".

Artinya: “Rasulullāh saw melarang menunggangi atau meminum susu unta *jallālah*.”²¹¹

Larangan ini menunjukkan bahwa *istihālah* tidak menyucikan *jallālah*. Padahal, najis yang ia makan telah berubah ketika dicerna. Seandainya benda najis bisa menjadi suci, tentu Nabi saw tidak mengharamkan susu *jallālah*.²¹²

Kelompok pertama menyangkal argumen ini dengan menyatakan bahwa *athar* ini *mursal*, sehingga ia bukan merupakan dalil valid.²¹³ Kemudian, jika *jallālah* itu tidak boleh dikonsumsi karena rasa dan baunya telah berubah, maka tentu ia menjadi suci jika bau, rasa, dan warna najis itu telah hilang.

²¹⁰ Abdullāh bin Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. I, hlm. 89.

²¹¹ Abū Dawūd al-Sijistānī, *Sunan Abī Dawūd*, jld. III, hlm. 351.

²¹² Abdullāh bin Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. XI, hlm. 66.

²¹³ Hadis *mursal* adalah hadis yang diriwayatkan langsung oleh seorang *tabi‘īn* kepada Nabi saw tanpa menyebutkan perawi sahabat. Ini tidak mungkin terjadi, karena secara definisi *tabi‘īn* tidak pernah berjumpa dengan Nabi saw. Lihat: ‘Abdullāh al-Jadī’, *Tahrīr ‘Ulūm al-Ḥadīth*, (Beirut: Mu’assash al-Rayyān, 2003), jld. II, hlm. 923. Al-Tirmidhī meriwayatkan hadis ini melalui beberapa jalur periwayatan (*ṭuruq*). Jalur yang beliau nilai *mursal* adalah al-Thawrī → Ibn Abī Najīh → Mujāhid → Nabi saw. Akan tetapi, beliau menilai hadis ini sebagai hadis *ḥasan gharīb*, yakni hadis yang menjadi valid karena ia memiliki banyak jalur periwayatan (*syawāhid*). Sebagai contoh, beliau meriwayatkan hadis ini dari jalur ‘Ubdah → Muḥammad bin Ishāq → Ibn Abī Najīh → Mujāhid → Ibn ‘Umar → Nabi saw. Lihat: al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, jld. IV, hlm. 238.

Kedua, *athar* dari Ibn ‘Abbās dan Ibn ‘Umar:

كُنَّا نُكْرِي أَرْضَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَنَشْتَرُ عَلَيْهِمْ
أَنْ لَا يَدْمُلُوهَا بِعَذْرَةِ النَّاسِ

Artinya: “Kami (Ibn ‘Abbās) menyewakan tanah Rasulullah saw. Kami mensyaratkan kepada penyewa untuk tidak memupuknya dengan kotoran manusia.”²¹⁴

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ كَانَ يَشْتَرُ عَلَى الَّذِي يُكْرِيهِ
الْأَرْضَ أَنْ لَا يُعْرِهَا ، وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَدَعَ عَبْدُ اللَّهِ الْكِرَاءَ

Artinya: “Bahwa Ibn ‘Umar mensyaratkan kepada penyewa tanah untuk tidak memupuknya dengan kotoran manusia. Ini terjadi sebelum ‘Abdullāh [bin ‘Umar] meninggalkan sewa.”²¹⁵

Kedua *athar* ini menunjukkan bahwa hasil pertanian yang tumbuh dari pupuk najis itu berstatus najis. Jika *istihālah* itu dapat menyucikan najis, tentu kedua sahabat ini tidak akan melarang penggunaan pupuk najis.²¹⁶

Kelompok pertama tidak menerima kedua *athar* ini karena keduanya lemah. Salah seorang perawinya, Ibrāhīm bin Abī Yaḥyā, tidak diterima oleh ulama hadis.²¹⁷ Kedua *athar* ini juga bertentangan dengan *athar* Sa’d bin Abī Waqqāṣ, bahwa beliau memupuk tanah dengan kotoran manusia.

Ketiga, qiyās: jika benda najis itu tidak menjadi najis karena *istihālah*, maka ia tidak dapat menjadi suci karena *istihālah*. Contohnya adalah darah (najis asli) yang berubah menjadi nanah.

²¹⁴Abū Bakar al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.), jld. VI, hlm. 139.

²¹⁵Muḥammad Idrīs al-Syāfi‘ī, *Musnad al-Syāfi‘ī*, (Kuwait: Ghirās, 2004), jld. III, hlm. 210-211.

²¹⁶Al-Buhūfī, *Kasysyāf al-Qannā*, jld. VI, hlm. 194.

²¹⁷Aḥmad bin Hajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, (India: Dā’irah al-Ma‘ārif al-Nizāmiyyah, 1907), jld. I, hlm. 137.

Tambahan lagi, benda najis yang telah berubah, seperti kotoran yang telah berubah menjadi debu, berasal dari benda najis. Sifat atau unsur kotoran masih ada di dalam debu itu, sehingga hukumnya tidak berubah. Ini sesuai dengan prinsip *iḥtiyāt* (berhati-hati).²¹⁸

Kelompok pertama memberikan tiga sanggahan terhadap argumen ini:²¹⁹

- a. Bahwa setiap najis itu adalah produk *istiḥālah*: makanan yang suci berubah menjadi darah, air seni, dan kotoran yang najis. Bahkan, hewan najis merupakan hasil *istiḥālah* unsur-unsur suci, seperti air dan debu.²²⁰ Darah yang berubah menjadi nanah bukan *qiyās* atau contoh yang tepat untuk mendukung argumen kelompok kedua karena nanah itu produk *istiḥālah* yang lebih kotor daripada darah, sehingga ia pantas dianggap najis. Sebaliknya, kotoran yang berubah menjadi debu tentu pantas dianggap suci karena ia telah berubah menjadi benda suci.²²¹
- b. Bahwa hukum produk *istiḥālah*, sekalipun ia bersumber dari benda najis, tidak sama dengan benda najis itu karena ia telah berubah menjadi benda lain dengan nama dan sifat berbeda. Debu dan kotoran itu tidak sama, dan *‘illah* kotoran tidak terdapat pada debu. Oleh karena itu, debu tidak dapat di-*qiyās*-kan kepada kotoran.
- c. Bahwa *istiḥālah* yang diterima oleh kelompok pertama adalah perubahan total (*istiḥālah* sempurna), bukan

²¹⁸ Abdullāh bin Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. I, hlm. 776, jld. XI, hlm. 66.

²¹⁹ Nūr al-Dīn ‘Abd al-Salām Masa‘ā, *al-Aḥādīth wa al-Āthār al-Wāridah...*, hlm. 66-67.

²²⁰ Ahmad bin Taymiyyah, *al-Fatāwā al-Kubrā*, jld. I, hlm. 262.

²²¹ Syihāb al-Dīn al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994), jld. I, hlm. 188.

perubahan parsial. Artinya, unsur najis itu benar-benar telah hilang dari produk *istihālah*.

2.3.4.3 *Tarjīh*

Dalam pandangan penulis, pendapat yang lebih kuat dan relevan pada masa ini adalah kelompok pertama. Pendapat ini lebih sesuai dengan perkembangan sains dan teknologi kontemporer. Nūr al-Dīn Masa‘ā memberikan empat argumen untuk mendukung kelompok pertama.²²²

Pertama, bahwa hukum itu terikat pada ‘illah: jika ia wujud, maka hukum itu ada, dan sebaliknya (*al-ḥukm yadūr ma‘a al-‘illah wujūdān wa ‘adaman*). Demikian juga, hukum itu terikat pada hakikat dan sifat suatu benda. Jika keduanya berubah, maka hukumnya juga turut berubah. Jika sifat najisnya hilang, maka benda najis itu menjadi suci. Ini sesuai dengan kaidah *fiqh*:

الأصل في الأعيان الإباحة والطهارة

Artinya: Pada dasarnya, setiap benda itu mubah dan suci.²²³

Kedua, perubahan benda najis menjadi benda lain secara umum adalah *istihālah* sempurna. Artinya, unsur najis itu tidak lagi ditemukan pada hasil *istihālah*. Jika benda itu telah berubah dari segi hakikat, nama, dan sifat, maka pernyataan bahwa masih ada unsur najis yang tersisa pada benda itu harus disertai dengan dalil. Jika pun ada sisa najis pada benda tersebut, maka ia masih dalam batas toleransi karena jumlahnya sedikit (*al-‘afw ‘an al-yasīr*).

Ketiga, jika *istihālah* dapat mengubah benda suci menjadi najis (contoh: makanan → kotoran), maka ia juga dapat mengubah benda najis menjadi suci (contoh: kotoran → debu). Tidak masuk

²²²Nūr al-Dīn ‘Abd al-Salām Masa‘ā, *al-Aḥādīth wa al-Āthār al-Wāridah...*, hlm. 67-68.

²²³Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, (Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah, 1992), jld. IV, hlm. 325.

akal jika benda suci dapat berubah menjadi najis tapi tidak sebaliknya. Perubahan suatu benda dari segi nama dan sifat harus disertai dengan perubahan hukumnya.²²⁴

Keempat, syariat sendiri menunjukkan perubahan hukum akibat *istihālah*, seperti *khamr* menjadi cuka dan darah menjadi mani. Pada kedua contoh ini, sifat najis itu sirna, dan hakikat dan nama benda itu berubah. Setiap benda yang diciptakan di atas muka bumi ini berubah-ubah bentuk dan jenisnya, dan setiap perubahan itu disertai dengan perubahan hukum.

Namun begitu, perlu diingatkan bahwa pendapat ini hanya berlaku pada *istihālah* sempurna. Dalam hal ini, ulama harus bekerja sama dengan ilmuwan untuk menentukan status dan hukum produk *istihālah*. Seorang Muslim juga harus terlebih dulu berusaha untuk memanfaatkan benda yang suci dan baik. *Istihālah* ini sebaiknya dijadikan solusi untuk memenuhi sebuah keperluan atau darurat.

2.3.5 Kriteria

Amīn Subū'ī dan 'Abd al-Ḥamīd Syamīnī menyimpulkan tiga kriteria *istihālah* dari pendapat para *fuqahā'*: (i) perubahan sifat najis pada suatu benda menjadi sifat lain; (ii) perubahan sifat menjadi sifat yang baik; dan (iii) perubahan nama.²²⁵ Munīr 'Abd al-Rabb dkk. menyimpulkan enam kriteria *istihālah*:²²⁶

- a. Unsur najis itu berubah menjadi unsur yang berbeda hakikatnya.

²²⁴Muhammad bin al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, (Beirut: Dār al-Jayl, t.t.), jld. II, hlm. 14.

²²⁵Amīn Subū'ī dan 'Abd al-Ḥamīd Syamīnī, *al-Istihālah wa al-Istihlāk wa Taṭbīqātuhumā al-Mu'āṣirah: al-Mawād al-Muḍāfah fī al-Aghdhiyyah Namūdhajan*, (El Oued: Université Echahid Hamma Lakhdar, 2020), hlm. 14.

²²⁶Munīr 'Alī 'Abd al-Rabb dkk., "Dawābiṭ al-Istihālah al-Syar'īyyah fī al-Muntajjāt al-Mustahlakah (Muntajjāt al-Tajmīl Namūdhajan): Dirāsah Fiqhiyyah Taḥlīliyyah", *Malaysian Journal of Syariah and Law*, Vol. 7 (2018), hlm. 370-379.

- b. Perubahan sempurna, sehingga bau, rasa, dan warna najis itu telah hilang.
- c. Jika perubahan itu tidak sempurna, maka penggunaannya harus didasarkan pada darurat.
- d. Jika perubahan itu tidak sempurna, maka manfaat penggunaannya dalam keadaan darurat harus dikonfirmasi oleh seorang dokter Muslim yang adil.
- e. Jika perubahan itu tidak sempurna, maka unsur najis yang tidak berubah tidak boleh dikonsumsi meskipun darurat. Ia hanya boleh digunakan secara eksternal.
- f. Najis yang telah melalui proses *istihālah* tidak boleh memudaratkan, karena pada dasarnya hukum setiap hal yang memudaratkan adalah haram.

Dari perspektif ilmu sains, terdapat sebuah pandangan bahwa *istihālah* najis menjadi suci itu cukup dengan perubahan sifat eksternal, yakni warna, bau, dan rasa. Ada pula yang menyatakan bahwa *istihālah* adalah perubahan struktur kimia suatu senyawa, sebagaimana dalam proses saponifikasi (perubahan lemak, minyak, dan lipid menjadi sabun dan alkohol oleh basa encer). Pendapat yang lain menyatakan bahwa jejak DNA benda najis itu harus hilang setelah proses *istihālah*.²²⁷

Dari penjelasan di atas, pembatasan *istihālah* secara ilmiah tampaknya lebih sulit daripada secara *fiqh*. Mohammad Aizat Jamaludin dan Che Wan Jasimah menjelaskan bahwa selama materi haram itu masih dapat terdeteksi pada produk akhir *istihālah*, maka hukumnya tetap haram. Sebagai contoh, arak *wine* yang digunakan dalam adonan kue tidak sepenuhnya menguap, tapi ia masih tersisa setelah dibakar.²²⁸ Dalam pandangan *fiqh* klasik,

²²⁷Aasim I. Padela dkk., “Dire Necessity and Transformation: Entry-Points for Modern Science in Islamic Bioethical Assessment of Porcine Products in Vaccines”, *Bioethics*, Vol. 28, No. 2 (2014), hlm. 65.

²²⁸Mohammad Aizat Jamaluddin dan Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi, “Teori *Istihālah* Menurut Perspektif Islam dan Sains...”, hlm. 181.

wine itu tidak lagi terdeteksi, sebab bau, warna, dan rasanya telah hilang. Akan tetapi, dengan menggunakan instrumen sains modern, wine itu ternyata masih dapat terdeteksi, sehingga hukum kue itu menjadi haram.

Ilustrasi di atas menunjukkan pentingnya harmonisasi antara kriteria-kriteria (*dawābiṭ*) *istihālah* dari perspektif *fiqh* dan sains. Diskusi ulama-ilmuan dapat melahirkan kriteria minimal *istihālah* sempurna. Sebagai contoh, berdasarkan diskusi ulama-pakar, Fatwa MUI No. 10/2018 menetapkan bahwa batas kadar alkohol/etanol yang dapat ditoleransi dalam bahan produk makanan adalah 0,5%.²²⁹ Akan tetapi, hingga sekarang belum ada kesepakatan antara negara-negara Islam tentang kriteria-kriteria ini. Ia masih dipengaruhi oleh konteks mazhab, adat, dan ketegasan (*strictness*). Walau bagaimanapun, secara umum *istihālah* alami itu dianggap sempurna.²³⁰

²²⁹Majlis Ulama Indonesia, *Fatwa MUI No. 10/2018 tentang Produk Makanan dan Minuman yang Mengandung Alkohol/Etanol*, [https://www.halalmui.org/images/stories/Fatwa%20Makanan%20dan%20Minuman%20Mengandung%20Alkohol%20\(INA\).pdf](https://www.halalmui.org/images/stories/Fatwa%20Makanan%20dan%20Minuman%20Mengandung%20Alkohol%20(INA).pdf) (diakses 3 September 2021).

²³⁰Mohd Izhar Ariff Mohd Kashim dkk., “Istihalah and Its Effect on Food: An Islamic Perspective”, *International Journal of Civil Engineering and Technology*, Vol. 9, No. 1 (2018), hlm. 761.

BAB III

PENGUNAAN PRP UNTUK PERAWATAN KECANTIKAN DITINJAU MENURUT HUKUM ISLAM

3.1 *'Illah* Pengharaman Darah dan PRP

'Illah pengharaman darah telah didiskusikan di Bagian 2.2.4. Untuk mengulang kembali, hukum darah dan berikut *'illah*-nya adalah:

- a. Darah itu haram dikonsumsi dan najis karena ia membahayakan dan menumbuhkan sifat ganas dalam diri manusia.
- b. Darah itu suci karena tubuh manusia suci.
- c. Darah itu suci karena kaidah *istishāb*.

Penulis dalam masalah ini condong kepada hukum dan *'illah* (b). Namun begitu, di sini penulis akan membahas kaitan antara setiap *'illah* pengharaman darah dan hukum darah dengan *'illah* dan hukum PRP. Pembahasan ini terbagi kepada tiga skenario utama.

Dalam skenario pertama, PRP dianggap sebagai komponen darah atau produk turunan darah. Ada dua kemungkinan di bawah skenario ini:

- a. Jika darah itu najis karena *'illah* (a), maka PRP dihukum najis karena *'illah*-nya sama seperti darah.
- b. Jika darah itu suci atas dasar *'illah* (b), maka PRP itu suci, sama seperti darah. Seperti *khamr*, produk yang dihasilkan atau diturunkan dari produk suci tetap suci.

Dalam skenario kedua, PRP dianggap sebagai produk baru yang telah melalui proses *istihālah* sempurna, sehingga ia tidak lagi dianggap darah. Skenario ini menimbulkan tiga kemungkinan:

- a. PRP di-*qiyās*-kan kepada ‘*illah* (a) karena ia memudaratkan jika dikonsumsi dan berkemungkinan menyebarkan penyakit jika terpapar pada diri orang lain. Maka, PRP adalah haram dan najis.
- b. Ia tidak di-*qiyās*-kan kepada ‘*illah* (a) karena ia merupakan produk baru dan dihukum suci, sesuai kaidah *istiṣhāb*.
- c. ‘*Illah* (b) tidak relevan karena PRP dalam skenario ini adalah produk baru dengan status dan hukum baru.

Dalam skenario ketiga, ‘*illah* darah yang diterima adalah (c). Artinya, darah itu suci karena ketiadaan dalil kontradiktif yang kuat. Dalam hal ini, status PRP sebagai produk baru atau produk turunan darah tidak relevan, karena ia akan selalu suci. Hanya saja, perbedaannya terletak pada alasan ia suci. Sebagai produk baru, PRP suci atas dasar kaidah *istiṣhāb*. Sebagai turunan darah, ia suci karena darah juga suci.

Kesimpulan yang penulis ambil adalah bahwa PRP itu suci. Alasannya, ia adalah produk baru yang telah melalui proses *istiḥālah* sempurna; nama, sifat, dan ciri khasnya tidak lagi sama dengan darah, meskipun ia berasal dari darah. Oleh karena itu, ‘*illah* darah tidak lagi berlaku pada PRP. Pembahasan mengenai hukum PRP dilanjutkan di bagian berikutnya.

3.2 Hukum PRP setelah *Istiḥālah*

Berdasarkan penjelasan di atas dan ketentuan *istiḥālah* di Bagian 2.3.5, dapat disimpulkan bahwa PRP itu suci. Dalilnya adalah perubahan nama dan sifat (warna, rasa, dan bau): PRP tidak lagi serupa dengan darah; bahkan, tidak tepat untuk menyamakan darah dan PRP.

Berdasarkan hasil wawancara dengan praktisi terapi PRP, dr. Lubna al-Qadri, meskipun PRP adalah bagian dari darah, ia tidak dapat dikatakan sebagai darah. Beliau menjelaskan:

Plasma itu bagian dari darah, jadi tidak bisa dikatakan plasma beda dengan darah. Darah ada bagian-bagian, termasuk plasma. Plasma adalah cairan warna kuning di darah plasma tidak bisa dipisahkan dari darah karena dia membawa sel darah, tapi tidak bisa juga dibilang darah karena ia cairan kuning yang isinya protein, immunoglobulin, protein, dan lain-lain.²³¹

Beliau juga menjelaskan bahwa PRP itu dapat dipisahkan dari sel darah merah. Ia berwarna kuning dan mengandung berbagai macam protein dan faktor pertumbuhan yang berguna bagi regenerasi sel dan menyembuhkan infeksi.²³² Dari sini, dapat disimpulkan bahwa PRP itu berbeda dengan darah secara umum, baik dari segi warna, sifat, maupun isi. Pemisahan PRP dari darah utuh (*whole blood*) dan komponen-komponen darah lainnya menghasilkan produk baru yang berbeda dari sifat darah utuh. Oleh karena itu, PRP adalah suci.

Majlis Fatwa dan Penelitian Eropa menyatakan bahwa plasma itu suci karena nama dan sifatnya telah berubah. Hukum darah yang telah berubah secara sempurna menjadi materi lain adalah suci dan halal. Sebaliknya, darah yang belum melalui proses *istiḥālah* tidak boleh dikonsumsi. Plasma yang digunakan dalam pembuatan kue pai, sup, sosis, kue *pastry*, produk susu, dan obat-obatan dan makanan anak-anak tidak sama dengan darah, baik dari segi warna atau hakikat. Oleh karena itu, hukumnya tidak haram.²³³ Majlis ini mengutip keputusan Seminar Fiqh Kedokteran ke-9 pada

²³¹Wawancara dengan dr. Lubna al-Qadri, 9 September 2021.

²³²Wawancara dengan dr. Lubna al-Qadri, 9 September 2021.

²³³Alī Muḥyī al-Dīn al-Qarahdāghī, *Athar al-Istiḥālah wa al-istiḥlāk wa al-Tasmiyyah fī al-Aṭ‘imah wa al-Asyribah wa al-Adawīyyah fī mā Yakhushṣu Muslimī Ūrubḥā*, <https://cutt.ly/EELiC9a>.

Juni 1997 yang diadakan oleh Organisasi Ilmu Kesehatan Islam sebagai berikut:²³⁴

Seminar ini memandang bahwa plasma darah yang merupakan alternatif murah bagi putih telur; digunakan (untuk memproduksi) kue pai, sup, puding, roti, produk turunan susu, dan obat dan makanan anak-anak; dan dicampur dengan tepung adalah materi yang berbeda dari darah, dari segi nama, ciri khas, dan sifat. Oleh karena itu, hukumnya tidak sama dengan darah. Namun, beberapa peserta tidak setuju dengan hal ini.

Nazīh Ḥammād menambahkan bahwa meskipun ia pada asalnya adalah komposisi darah, plasma tidak memiliki warna dan bau darah; tidak memiliki sifat dan ciri khas darah; dan tidak pula dinamakan darah. Bahkan, dalam produksi makanan, plasma dan putih telur tidak dapat dibedakan secara pasti. Oleh karena itu, plasma adalah bahan yang suci dan halal dimakan.²³⁵ Mengutip al-Syawkānī, jika benda najis itu telah melalui proses *istihālah*, lalu nama dan sifatnya telah berubah, maka hukumnya menjadi suci, bukan lagi najis.²³⁶

Fatwa MUI No. 45/2018 tentang Penggunaan Plasma Darah untuk Bahan Obat memutuskan bahwa plasma darah hukumnya suci karena sifat-sifatnya (bau, rasa, dan warna) berbeda dengan darah. Akan tetapi, ia mesti memenuhi tiga ketentuan: (i) hanya digunakan untuk bahan obat; (ii) tidak bersumber dari darah manusia; dan (iii) berasal dari darah hewan halal.²³⁷ Perlu diperhatikan bahwa fatwa ini berkaitan dengan penggunaan plasma

²³⁴ Alī Muḥyī al-Dīn al-Qarahdāghī, *Athar al-Istihālah wa al-istihlāk wa al-Tasmiyyah...* Lihat juga: Akademi Fiqh Islam Internasional, *Qarārāt wa Tawṣiyyāt...*, hlm. 681.

²³⁵ Nazīh Ḥammād, *al-Mawārid al-Muḥarramah wa al-Nājisah...*, hlm. 81.

²³⁶ Muḥammad al-Syawkānī, *Wabl al-Ghamām...*, jld. II, hlm. 234.

²³⁷ Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 45 Tahun 2018 tentang Penggunaan Plasma Darah untuk Bahan Obat*, [https://www.halalmui.org/images/stories/Fatwa%20Penggunaan%20Plasma%20Darah%20untuk%20Bahan%20Obat%20\(INA\).pdf](https://www.halalmui.org/images/stories/Fatwa%20Penggunaan%20Plasma%20Darah%20untuk%20Bahan%20Obat%20(INA).pdf).

yang berasal dari orang lain, bukan dari pasien sendiri (*autologous*), sebagai bahan obat. Hukum penggunaan plasma itu seharusnya memperhatikan sumber plasma itu sendiri, karena bahaya dan standar produksi kedua sumber itu berbeda. Penulis akan menjelaskan hal ini di bawah.

Plasma dapat digunakan sebagai setidaknya dua jenis produk terapi. *Pertama*, sebagai bahan untuk produk obat yang berasal dari plasma (*plasma-derived medicinal products*). Dalam hal ini, plasma bersumber dari donor (bukan pasien sendiri), dicampur dengan bahan-bahan lain, dan dipersiapkan oleh produsen obat-obatan.²³⁸ Contoh: Albumex[®] 20, cairan berasal dari plasma donor yang disuntikkan pada pasien dengan protein darah rendah (*hypoproteinaemia*) atau kekurangan plasma.²³⁹ Karena plasma bersumber dari beragam donor, produk semacam ini memiliki potensi bahaya yang tinggi, terutama penyebaran virus *human immunodeficiency* (HIV) dan hepatitis C.²⁴⁰ Oleh karena itu, standar pemilihan donor, produksi, dan hal-hal lain berkaitan produk obat dari plasma lebih ketat daripada PRP.²⁴¹

Kedua, plasma yang langsung diambil dari pasien dan diaplikasikan pada luka atau bagian tertentu. Ini adalah jenis yang dibahas oleh tesis ini, yaitu PRP. Menurut dr. Lubna al-Qadri, preparasi PRP menggunakan darah hewan tidak dianjurkan. PRP dapat bersumber dari donor lain, tapi ini jarang dilakukan. Kebiasaannya, PRP berasal dari darah pasien sendiri.²⁴²

²³⁸European Commission, *Evaluation of the Union Legislation on Blood, Tissues and Cells*, (Brussels: European Commission, 2019), hlm. 4.

²³⁹CSL Behring (Australia), Albumex[®] 20, (Sydney: MIMS, 2020), hlm. 1. <https://www.nps.org.au/assets/medicines/e647815e-ec02-48e7-bd37-a53300ff2387-reduced.pdf>

²⁴⁰European Commission, *Evaluation of the Union Legislation on Blood, Tissues and Cells*, hlm. 10.

²⁴¹European Commission, *Evaluation of the Union Legislation on Blood, Tissues and Cells*, hlm. 131-132, 214.

²⁴²Hasil wawancara dengan dr. Lubna al-Qadri, 23 September 2021.

Sebagaimana dijelaskan di Bagian 2.1.5, sifat PRP yang *autologous* membuat metode ini relatif aman dan secara teori tidak berisiko menimbulkan reaksi alergi atau penularan penyakit.²⁴³ Tambahan lagi, Resolusi No. 26 (1/4) Akademi *Fiqh* Islam Internasional membolehkan pemindahan organ tubuh (termasuk darah) secara *autologous* jika: (i) manfaat yang didapatkan lebih besar daripada mudaratnya dan (ii) tujuannya adalah menghilangkan aib yang mengganggu kesehatan psikis atau fisik.²⁴⁴ Oleh karena itu, penulis melihat bahwa syarat kedua yang ditetapkan oleh Fatwa MUI di atas yaitu plasma tidak boleh berasal dari darah manusia tidak berlaku pada PRP.

3.3 Hukum Perawatan Estetika Menggunakan PRP

Meskipun PRP itu suci, hukum penggunaannya untuk perawatan estetika masih belum jelas. Di sini, penting untuk membedakan antara hukum zat itu sendiri dan hukum pemanfaatannya.

Meskipun belum ada penelitian yang lengkap mengenai keamanan treatment PRP untuk kecantikan, tetapi perawatan ini tentu lebih aman jika dibandingkan dengan operasi plastik yang menggunakan bahan sintesis. Sejauh ini pun, perawatan PRP tidak menyebabkan reaksi alergi, penolakan, atau pun infeksi pada tubuh pasiennya karena bahan utamanya yang berupa darah juga diambil dari tubuh pasiennya sendiri. Oleh sebab itu, resiko infeksi penyakit menular dari perawatan PRP ini pun kecil selama menggunakan alat dan proses yang steril dan sesuai dengan prosedurnya.

²⁴³E. Conde Montero, M. E. Fernández Santos, dan R. Suárez Fernández, “Platelet-rich Plasma: Applications in Dermatology”, hlm. 4.

²⁴⁴Akademi *Fiqh* Islam Internasional, *Qarārāt wa Tawṣiyyāt...*, hlm. 101-102.

Secara umum, hukum terapi PRP itu kontekstual ia dapat berubah sesuai tujuan dan urgensi terapi itu. Hal ini sama seperti prosedur-prosedur²⁴⁵ estetika lainnya. Contohnya, bedah plastik itu diperbolehkan jika tujuannya adalah mengembalikan fungsi anggota tubuh yang cacat atau terluka. Akan tetapi, hukumnya haram jika tujuannya hanya untuk memperindah bagian tubuh. Oleh karena itu, tujuan dan urgensi terapi PRP itu harus terlebih dahulu dinilai sebelum hukumnya dapat ditetapkan.

Berkaitan dengan ini, tidak selamanya terapi PRP itu bertujuan estetika. Lebih lanjut, tidak selamanya prosedur estetika itu tujuannya hanya untuk memperindah. Sebagai contoh, pasien yang menjalani terapi PRP untuk menyembuhkan luka atau menghilangkan bekas jerawat yang parah sehingga tekstur kulitnya tidak rata bukan semata-mata bertujuan untuk memperindah tubuh. Namun, lebih tepat lagi, ia bertujuan untuk menghilangkan kejelekan yang mengganggu pasien secara psikologis. Menurut dr. Lubna al-Qadri, kebanyakan pasien di Klinik Azzifa menggunakan terapi PRP untuk merawat infeksi atau inflamasi yang disebabkan oleh jerawat.²⁴⁶ Menurut Akademi *Fiqh Islam Internasional*, hal ini termasuk salah satu hal yang membolehkan pemindahan organ secara *autologous*:

Diperbolehkan memindahkan organ tubuh dari satu bagian ke bagian lainnya jika manfaat yang dihasilkan dari bedah ini lebih kuat daripada mudaratnya, dan dengan syarat untuk: mengembalikan bagian tubuh hilang; mengembalikan bentuknya atau fungsi asalnya; memperbaiki kecacatan; atau *menghilangkan kejelekan*

²⁴⁵Dalam subbab ini, penulis menggunakan istilah “prosedur estetika”, alih-alih “perawatan estetika”, karena ia mencakup terapi dan bedah estetika, bukan hanya terapi.

²⁴⁶Wawancara dengan dr. Lubna al-Qadri, 9 September 2021.

*yang mengganggu seseorang secara psikologis atau organ fisik.*²⁴⁷

Begitu juga, beberapa ulama klasik berargumen bahwa mudarat memperbaiki kekurangan fisik dapat mencegah atau menghilangkan bahaya (*ḍarar*) psikologis. Sebagai contoh, jika seseorang khawatir bahwa wudu dapat menyebabkan mudarat fisik, seperti kecacatan yang jelas, maka ia boleh ber-*tayammum*. Pelaku penganiayaan harus membayar *diyah* secara penuh jika korban kehilangan fungsi total pada anggota tubuhnya. Tujuannya adalah memperbaiki fungsi, atau setidaknya rupa, anggota tubuh yang rusak, agar kesehatan fisik dan mental korban tidak terganggu.²⁴⁸

Elgariani menjelaskan bahwa prosedur estetika diperbolehkan jika kekurangan atau kelainan fisik itu menyebabkan seseorang menderita secara psikologis dan fisik. Contohnya, wanita dengan payudara ukuran normal tidak boleh menjalani membesarkan atau mengecilkannya. Namun, jika payudara wanita itu kecil atau kendur, di mana hal itu berpengaruh negatif pada kesehatan fisik atau mentalnya, maka ia boleh menjalani prosedur estetika. Demikian juga, boleh bagi wanita yang berperut besar akibat banyak melahirkan untuk mengecilkannya kembali seperti bentuk asalnya.²⁴⁹

Namun begitu, tujuan ini tidak dapat dikutip semena-mena. Kerjasama antara pakar medis dan psikologi dan ulama amat diperlukan untuk menentukan kriteria yang membolehkan terapi estetika untuk menghilangkan beban psikologis. Hal ini mengingat

²⁴⁷ Akademi Fiqh Islam Internasional, *Qarārāt wa Tawṣiyyāt...*, hlm. 101-102.

²⁴⁸ Fawzy Shaban Elgariani, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah (Islamic Legal Maxims): Concept, Functions, History, Classifications and Application to Contemporary Medical Issues*, tesis, (Exeter: University of Exeter, 2012), hlm. 371-372.

²⁴⁹ Fawzy Shaban Elgariani, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah (Islamic Legal Maxims)...*, hlm. 372-373.

banyak gangguan-gangguan mental yang berkaitan dengan penampilan fisik, selain dari pengaruh rekan dan media sosial. Sebagai contoh, gangguan dismorfik tubuh (*body dysmorphic disorder*) menyebabkan seseorang merasa tidak puas dengan penampilannya sendiri, sehingga ia berusaha memperbaikinya melalui berbagai cara, termasuk terapi dan bedah estetika.²⁵⁰ Pasien semacam ini tidak boleh menerima perawatan estetika. Ia harus dirujuk kepada pakar psikologi untuk konsultasi dan perawatan.

Untuk menentukan apakah terapi PRP itu boleh dilakukan untuk perawatan estetika, penulis mengusulkan tiga elemen yang harus dipenuhi:

- a. Penilaian pakar atau dermatologi terhadap tingkat keparahan luka pasien.
- b. Penilaian sendiri (*self-assessment*) oleh pasien berkaitan dengan tingkat keparahan luka dan pengaruhnya terhadap kualitas hidup pasien, termasuk kesehatan mental dan fisik.
- c. Memenuhi kriteria pembolehan prosedur estetika dari perspektif *fiqh* dan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Ketika pasien mendatangi klinik estetika untuk menjalankan terapi PRP, pakar estetika harus terlebih dahulu menilai tingkat keparahan luka. Ada beberapa metode yang telah dikembangkan untuk menilai hal ini. Contohnya, Goodman dan Baron mengembangkan sebuah skala untuk mengukur tingkat keparahan bekas luka, mulai dari luka kecil hingga luka parah. Tingkat keparahan juga diukur berdasarkan jumlah luka.²⁵¹

²⁵⁰Dessy Nurlita dan Rika Lisiswanti, "Body Dysmorphic Disorder", *Majority*, Vol. 5, No. 5 (2016), hlm. 81-82.

²⁵¹Greg J. Goodman dan Jennifer A. Baron, "Postacne Scarring – A Quantitative Global Scarring Grading System", *Journal of Cosmetic Dermatology*, Vol. 5 (2006), hlm. 48-52.

Selanjutnya, hasil penilaian ini harus dikaitkan dengan penilaian pribadi pasien terhadap keparahan luka dan pengaruhnya terhadap kesehatan mental dan fisik pasien. Artinya, pakar estetika harus memperhitungkan akibat psikologis yang disebabkan oleh penyakit kulit atau luka yang diderita pasien. Magin dkk. meneliti hal ini dan menemukan bahwa penilaian pribadi pasien tidak jauh berbeda dengan penilaian pakar estetika. Tambahan lagi, pasien yang menderita penyakit kulit merasa depresi dan cemas (*anxiety*).²⁵² Hayashi dkk. menemukan bahwa tingkat keparahan bekas luka jerawat yang diderita pasien memiliki pengaruh negatif terhadap indeks kualitas hidup dermatologis (*Dermatology Life Quality Index*, DLQI).²⁵³ Perlu ditekankan di sini bahwa prosedur estetika itu dapat dijalankan hanya jika pakar estetika melihat bahwa penyakit kulit atau luka itu memang parah. Bisa jadi penyakit itu tidak parah, namun pasien tetap menderita beban mental akibatnya. Dalam hal ini, tidak ada justifikasi valid untuk menjalankan prosedur estetika, sehingga ia tidak boleh dilakukan. Sebaliknya, pasien dirawat dengan cara lain, seperti konseling mental atau perawatan serupa.

Kedua elemen ini tidak terlepas dari kriteria prosedur estetika dari perspektif *fiqh* dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Ini pantas dibahas secara khusus dalam subbab di bawah.

²⁵²Parker J. Magin dkk., "Correlation and agreement of self-assessed and Objective Skin Disease Severity in a Cross-sectional Study of Patients with Acne, Psoriasis, and Atopic Eczema", *International Journal of Dermatology*, Vol. 50 (2011), hlm. 1488.

²⁵³Nobukazu Hayashi dkk., "Prevalence of Scars and "Mini-scars", and Their Impact on Quality of Life in Japanese Patients with Acne", *Journal of Dermatology*, Vol. 42, No. 7 (2015), hlm. 695. DLQI mengukur kualitas hidup pasien yang memiliki penyakit kulit dan atau luka. Semakin tinggi skornya, maka kualitas hidup pasien semakin rendah. Lihat: Rahmatina, *Uji Validitas dan Reliabilitas Dermatology Life Quality Index (DLQI) Berbahasa Indonesia Pada Pasien Poliklinik Ilmu Kesehatan Kulit dan Kelamin Rumah Sakit dr. Cipto Mangunkusumo*, Tesis, (Jakarta: Universitas Indonesia, 2013), hlm. 33-34.

3.3.1 Hukum dan Kriteria Perawatan Estetika Secara Umum

Perawatan estetika untuk tujuan perbaikan diperbolehkan, sedangkan untuk tujuan mempercantik diri adalah haram. Ini sesuai dengan kaidah fiqh, bahwa hukum sesuatu itu ditentukan oleh tujuannya (*al-umūr bi maqāṣidihā*). Pakar *fiqh* seyogyanya menilai hukum perawatan estetika kasus demi kasus. Meskipun demikian, kaidah atau kriteria umum tetap perlu ditentukan.

‘Alī Muḥyī al-Dīn al-Qarahdāghī mengklasifikasikan perawatan estetika kepada tiga kategori. Maslahat dua kategori pertama boleh jadi *ḍārūriyyah* atau *ḥājīyyah*, sedangkan kategori ketiga adalah *taḥsīniyyah*.²⁵⁴

- a. Prosedur estetika untuk mengobati, yakni mengembalikan anggota tubuh kepada bentuknya yang asal. Ini dapat disebabkan oleh kecelakaan atau perang. Contohnya adalah luka bakar yang parah atau hilangnya anggota tubuh. Hukum prosedur jenis ini adalah boleh karena tanpa *khilāf*.
- b. Prosedur untuk mengembalikan seseorang kepada rupa *fiṭrah* manusia. Sebagai contoh, seseorang yang lahir dengan jari tambahan boleh mengamputasinya. Ini tidak termasuk ke dalam prinsip mengubah ciptaan Allah. Sebaliknya, tujuannya adalah mengembalikan manusia ke rupanya yang *fiṭrah*.
- c. Prosedur estetika yang bertujuan untuk mengembalikan seseorang kepada rupa manusia normal. Contohnya adalah mengecilkan hidung yang lebih besar dari standar masyarakat atau sedot lemak (*liposuction*). Al-Qarahdāghī memandang hal ini sebagai *taḥsīniyyāt*, tapi

²⁵⁴ ‘Alī Muḥyī al-Dīn al-Qarahdāghī, *Qaḍāyā Ṭibbiyyah Takhuṣṣu Muslimī Ūrubā*, <https://bit.ly/3ACDfZ0>

ia boleh dilakukan karena ia adalah usaha untuk merealisasikan “bentuk sebaik-baiknya” (*aḥsan taqwīm*) (al-Tīn: 4).

Al-Qarahdāghī kemudian mengelompokkan kategori (a) dan (b) menjadi prosedur perbaikan (*al-jarāḥāt al-taḳwīmiyyah; corrective procedures*), yang tujuannya adalah memperbaiki kecacatan, mengembalikan fungsi dan rupa tubuh. Kategori (c) pula adalah prosedur estetika (*al-jarāḥāt al-tajmīliyyah, beautification procedures*), yang bertujuan untuk memperindah bagian tubuh tanpa keluar dari batasan “mengubah ciptaan Allah”, sekedar sesuai dengan standar masyarakat secara umum. Ia juga bertujuan untuk menghilangkan beban psikologis yang dapat disebabkan oleh kekurangan tersebut.

Prosedur-prosedur yang jelas tidak diperbolehkan adalah perubahan jenis kelamin (*sex change*), menyambung rambut, tato, mengikis gigi, dan mencukur alis, sebagaimana dijelaskan dalam hadis. Tambahan lagi, prosedur yang semata-mata bertujuan untuk memperindah melampaui *fiṭrah* manusia adalah haram. *ʿIllah* prosedur-prosedur haram ini adalah penipuan (*ghisy*), pengelabuan (*tadlīs*), dan pengubahan ciptaan Allah melebihi *fiṭrah*.²⁵⁵

Menurut Akademi *Fiqh* Internasional pula, prosedur estetika itu diperbolehkan untuk tujuan *ḍarūrī* dan *ḥājī*. Ini termasuk:²⁵⁶

- a. Mengembalikan anggota tubuh ke bentuk asal.
- b. Mengembalikan fungsi anggota tubuh.
- c. Memperbaiki cacat lahir (contoh: gigi tonggos) atau cacat akibat penyakit atau kecelakaan (contoh: implan rambut bagi wanita dengan rambut rontok).

²⁵⁵ Alī Muḥyī al-Dīn al-Qarahdāghī, *Qaḍāyā Ṭibbiyyah Takhuṣṣu Muslimī ʾUrubbā*, <https://bit.ly/3ACDfZ0>. Lihat juga: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. V, hlm. 2218.

²⁵⁶ Akademi *Fiqh* Islam Internasional, *Qarārāt wa Tawṣiyyāt...*, hlm. 584-585.

- d. Menghilangkan kejelekan yang mengganggu secara psikologis atau anggota tubuh (fisik).

Selain itu, diperbolehkan prosedur pengurangan timbangan (seperti *liposuction*) jika tidak ada cara lain, dengan syarat tidak memudaratkan. Demikian juga, diperbolehkan restorasi selaput dara jika ia rusak akibat kecelakaan atau rudapaksa. Jika tidak, maka ia tidak diperbolehkan karena ia merupakan pengelabuan. Resolusi itu juga melarang prosedur estetika di luar tujuan medis, seperti memancungkan hidung dan menghilangkan kerutan akibat usia, baik dengan bedah atau suntikan.

Setidaknya ada delapan kriteria prosedur estetika yang diperbolehkan dalam *fiqh*:²⁵⁷

- a. Prosedur itu merealisasikan maslahat.
- b. Maslahat yang diharapkan itu tidak menyebabkan mudarat (fisik dan psikologis) di kemudian hari. Hal ini harus dikonfirmasi oleh pakar.
- c. Prosedur itu dilakukan oleh pakar profesional.
- d. Ada persetujuan (*informed consent*) dari pasien.
- e. Pakar harus menjelaskan segala risiko berkaitan prosedur itu.
- f. Tidak ada alternatif lain yang lebih rendah risikonya bagi tubuh.
- g. Prosedur itu tidak melanggar ketentuan syariat, seperti perubahan jenis kelamin.
- h. Menjaga adab-adab perawatan medis dalam Islam, seperti menutup aurat.

²⁵⁷ Akademi *Fiqh* Islam Internasional, *Qarārāt wa Tawṣiyyāt...*, hlm. 583-584. Al-Qarahdāghī mengusulkan kriteria yang lebih kurang serupa. Lihat: 'Alī Muḥyī al-Dīn al-Qarahdāghī, *Qaḍāyā Ṭibbiyyah Takhuṣṣu Muslimī Ūrubā*, <https://bit.ly/3ACDfZ0>.

3.3.2 Hukum Terapi PRP untuk Perawatan Estetika dalam Lensa *Maqāsid al-Syarī'ah*

Sebagai pengingat, penulis mengulang kembali penjelasan sebelumnya. Penulis mengusulkan tiga elemen yang harus diperhatikan untuk menentukan hukum prosedur estetika, yang pertama penilaian pakar terhadap keparahan penyakit kulit pasien yang datang dihadapannya, yang kedua penilaian pasien sendiri terhadap keparahan penyakit kulitnya dan pengaruhnya terhadap kualitas hidupnya sendiri, dan yang ketiga kesesuaian dengan kriteria *fiqh* dan *maqāsid*. Seperti al-Qarahdāghī yang mengelompokkan kategori (a) dan (b) menjadi prosedur perbaikan (*al-jarāḥāt al-taqwīmiyyah; corrective procedures*), yang tujuannya adalah memperbaiki kecacatan, mengembalikan fungsi dan rupa tubuh. Kategori (c) pula adalah prosedur estetika (*al-jarāḥāt al-tajmīliyyah, beautification procedures*), yang bertujuan untuk memperindah bagian tubuh tanpa keluar dari batasan “mengubah ciptaan Allah”, sekedar sesuai dengan standar masyarakat secara umum. Ia juga bertujuan untuk menghilangkan beban psikologis yang dapat disebabkan oleh kekurangan tersebut.

Penulis mengkategorikan perawatan PRP berdasarkan tujuannya kepada dua, yaitu prosedur perbaikan dan prosedur estetika yang mana tujuannya bukan untuk mengubah ciptaan Allah melainkan untuk menjaga dan merawat pemberian dari Allah swt.

3.3.2.1 Hukum Perawatan PRP untuk Prosedur Perbaikan

Prosedur perbaikan mencakup segala penyakit kulit yang disebabkan oleh cacat lahir atau kecelakaan, termasuk luka bakar, bekas jerawat, ulkus (bekas luka), melasma, dan kerontokan. Dalam prosedur perbaikan ini penulis hanya menfokuskan kepada masalah jerawat sesuai dengan fakta dilapangan yaitu klinik kecatikan azzyfaa beauty. Banyak pasien yang datang ke klinik kecatikan rata-rata mereka megeluh karena timbulnya jerawat pada

kulit muka. Sehingga harus melakukan perawatan dan tindakan untuk perbaikan.

Adapun tindakan prp dilakukan setelah konsul langsung dengan dokter setelah pemeriksaan dengan menggunakan alat khusus untuk melihat daerah permukaan kulit yang akan dirawat, dan langkah prp dalam perawatan kecantikan ini masih digolongkan dalam perawatan dengan tujuan untuk perbaikan dan bukan untuk mengubah ciptaan Allah.

Sebagai contoh, jika penilaian dokter seorang pasien harus melakukan prp, karena keadaan kulit mukanya yang bisa dikatakan parah maka dokter akan menanyakan langsung kepada pasien, apa mau melakukan treatmen ini dengan syarat yang harus terpenuhi. Seperti kesiapan mental pasien ketika treatment dan pasca treatmen.

Karena sesungguhnya menjalani treatment untuk proses menjaga kecantikan ini tidak seindah hasil yang didapat melainkan harus melalui proses yang bisa dikatakan menyakitkan dan harga yang bisa dikatakan mahal. Selayaknya seorang yang mau sembuh dari suatu penyakit harus meminum obat-obatan yang harganya mahal namun rasanya begitu pahit. Begitu juga Pasca treatment banyak pantangan yang harus dijalani pasien seperti dilarang megkomsumsi makanan yang mengandung lemak, seperti ayam potong, bakso, siomay, dimsum, udang dan segala jenis makanan yang mengarah kepada sifat alergi, dan dalam masa lebih kurang selama dua mingguan lamanya untuk proses pemulihan yang disarankan dokter.

Proses Metode perawatan PRP ini berlangsung yaitu dengan dilakukan pembersihan pada bagian yang ingin dilakukan PRP. Setelah itu lakukan anestesi pada bagian tersebut $\pm$ 20 menit. Selama menunggu anestesi dilakukan pengambilan darah pada pasien sebanyak $\pm$ 10 cc atau lebih tergantung kebutuhan pasien.

Darah dimasukkan kedalam tabung khusus PRP. Tabung tersebut dimasukkan dan diputar ke dalam alat centrifugasi selama ± 7 menit untuk mendapatkan bagian darah yang bernama PRP (Platelet Rich Plasma). Dan bagian itu adalah bagian darah yang banyak mengandung faktor pertumbuhan (*grow factor*). PRP tersebut kemudian disuntikan kembali ke area yang telah diberikan anestesi.

Adapun hasil dari treatment PRP ini bermacam-macam tergantung dari apa yang dirasakan langsung oleh pasien tersebut pasca treatment, namun pada umumnya tujuan treatment PRP ini adalah untuk bisa mendapatkan hasil Peremajaan kulit yang relatif cepat, dalam atau untuk jangka waktu yang lebih lama. Hasil yang didapatkan dari Metode perawatan ini adalah permanen, artinya pasien tidak perlu terus menerus melakukan terapi atau minum obat-obatan. Juga tidak memiliki efek samping, karena darah pasien sendiri yang digunakan, sama sekali tidak menggunakan bahan-bahan kimia. Aman untuk digunakan tanpa resiko pada pasien yang memiliki alergi, juga bisa digabungkan dengan perawatan lainnya seperti facial organic, massage, extract komedo, microdermabrasi, masker, Infus Vitamin C, dan lain-lain.

Untuk harga treatment ini sesuai apa yang didapatkan penulis dari klinik kecantikan Azzyfaa beauty mulai dari delapan ratus ribu sampai dengan satu juta rupiah, tergantung dari harga paket yang dipilih oleh pasien sendiri. Harga diatas bisa dikatakan mahal dibandingkan dengan harga krem yang banyak dan ternama yang dijual dipasaran, karena kunci keberhasilan metode PRP ini terdapat pada alat medis yang digunakan. Alat yang sangat penting dan merupakan senjata pemanungkas yang digunakan dalam treatment ini adalah tabung pemisah nya sendiri. Tabung pemisah PRP yang berkualitas tinggi akan mampu memisahkan trombosit dari komponen darah lainnya hingga 99,7%. Agar PRP tersebut benar- benar PRP, bukan trombosit yang masih bercampur dengan

komponen darah lain seperti sel darah merah, sel darah putih, atau yang lainnya. Secara khusus tabung pemisah yang digunakan untuk mengolah darah menjadi bagian yang disuntikkan pada permukaan kulit pasien. Kualitas dari mesin PRP dan dokter yang melakukan terapi atau treatment ini menjadi kunci yang utama untuk menentukan keberhasilan dari metode PRP.

Setelah treatment PRP dilakukan, pasien akan dipakaikan anti iritasi dan juga sunblock. Sebelum meninggalkan klinik kecatikan pasien akan diberikan salap atau krem anti iritasi dari dokter untuk diaplikasikan pada area wajah yang masih merah dengan dosis yang dipakai sebanyak dua kali sehari, pagi dan malam hari. Dokter juga melarang melakukan kegiatan berat yang menyebabkan keringat, terpapar sinar matahari langsung, menggunakan skincare beralkohol dan juga menggunakan kosmetik selama satu minggu. Jadi selama satu minggu pasien hanya boleh mencuci muka dengan menggunakan *facial wash* atau sabun muka yang non-alcohol atau cukup mencuci muka dengan air saja, kemudian memakai salap atau krem anti iritasi dan wajib memakai *sunblock* dipagi hari agar kulit terhindar dari paparan langsung sinar matahari.

Untuk hasilnya PRP yang perlu diperhatikan adalah tidak semua treatment akan langsung terlihat perubahan nya, PRP ini tidak sama dengan treatment anti aging lainnya. Seperti yang sudah penulis jelaskan bahwa PRP akan merangsang dan berperan dalam proses kerusakan jaringan dan mempercepat pertumbuhan sel. sehingga hasilnya akan membutuhkan waktu, paling cepat hasil akan terlihat 3-4 minggu. dan Banyak faktor lain yang mempengaruhinya pula, seperti usia, dan gaya hidup.

Agar hasil lebih maksimal sebaiknya PRP dilakukan satu bulan sekali berturut-turut selama 3 bulan pertama, dilanjutkan 3 bulan sekali selama 6 bulan, lalu 6 bulan sekali selama satu tahun, kemudian dapat dijaga satu tahun sekali.

Seandainya jika pasca konsul langsung dengan dokter estetika, dan dokter menilai bahwa penyakit itu parah. Dan jika demikian, terlepas dari penilaian subjektif pasien terhadap tingkat keparahan dan kualitas hidupnya sendiri, terapi PRP tetap harus dijalankan. Penilaian pasien tidak harus diperhitungkan karena tingkat *maqāṣid*-nya telah mencapai *ḍarūrī*. Jika terapi ini tidak dijalankan, bisa saja pasien akan kehilangan fungsi anggota tubuhnya. Dan pasien dikategorikan (*ḥājī*).

Sama seperti model pertama, jika pakar estetika menilai bahwa penyakit atau luka pasien itu memang parah, maka penilaian pasien tidak perlu dipertimbangkan. Dalam hal ini, tingkat *maqāṣid* adalah *ḥājī* karena perawatan PRP bertujuan untuk mengembalikan estetika asal. Meskipun kedua model ini tidak memperhitungkan penilaian pasien, persetujuan pasien (*informed consent*) masih tetap diperlukan. Dengan menanyakan kesiapan pasien itu sendiri maka boleh dilakukan (*taḥṣīnī*).

Jika penilaian pakar dan pasien adalah ringan, tapi pasien memiliki kualitas hidup yang rendah dan merasa terganggu secara fisik dan atau psikologis, maka terapi PRP diperbolehkan. Akan tetapi, setidaknya ada dua syarat yang harus terpenuhi. *Pertama*, pakar itu harus memastikan bahwa pasien tidak menderita kelainan psikologis berkaitan penampilan, seperti gangguan dismorfik tubuh yang telah disebutkan di atas. Jika ada, maka pasien sebaiknya dirujuk ke psikiater atau psikolog. *Kedua*, tidak ada alternatif perawatan lain dengan risiko lebih rendah dan atau efikasi lebih tinggi. Jika ada, maka pasien sebaiknya diberikan obat atau perawatan non-invasif²⁵⁸ yang tidak bertentangan dengan syariat.

²⁵⁸Perawatan non-invasif: Perawatan konservatif yang tidak memerlukan sayatan pada kulit atau jaringan tubuh. Contohnya adalah rontgen, pijitan, dan menggunakan kain hangat untuk meringankan sakit punggung.

Namun Jika penilaian pakar adalah ringan atau biasa saja, dan tidak harus melakukan treatment prp sedangkan pasien sendiri menilai luka itu parah dan mengganggu keseharian pasien dan kualitas hidupnya rendah, maka perawatan PRP tidak boleh dijalankan. Tidak ada justifikasi syariat untuk menjalankan perawatan PRP, mengingat fungsi dan rupa kulit pasien masih baik. Penilaian pasien itu boleh jadi disebabkan oleh kelainan psikologis lainnya. Sebaiknya, pasien dirujuk ke psikiater atau psikolog. Jika pun pasien ingin dirawat, maka sebaiknya diberikan perawatan alternatif non-intrusif atau obat luar.

Tentu saja, dalam beberapa kasus langka, pasien dapat merasa terganggu secara fisik maupun psikologis, meskipun pakar menilai bahwa luka yang ia derita tampaknya ringan.²⁵⁹ Dalam hal ini, pakar harus mendiagnosa kembali penyakit pasien dan menentukan langkah perawatan lanjutan yang lebih pantas. Terapi PRP mungkin kurang berguna karena ia tidak menghilangkan rasa sakit. Justru, salah satu efek samping jangka pendek dan panjang terapi PRP adalah rasa sakit seperti yang sudah penulis jelaskan pada halaman 77. Di luar kasus-kasus seperti ini, secara umum hukum model ini adalah haram.

Jika penilaian pakar dan pasien sama-sama ringan atau dianggap biasa saja dan tidak mengganggu dalam kehidupan sehari-hari pasien, dan pasien memiliki kualitas hidup yang baik dan tidak ada keluhan apa pun, maka perawatan PRP tidak boleh dijalankan. Dalam model ini, tujuan perawatan tidak memiliki justifikasi syariat. Jika pasien ingin menerima perawatan, sebaiknya pakar memberikan perawatan alternatif.

²⁵⁹Christina L. Haverstock dan Steven R. Feldman, "Prescribing on the Basis of Subjective Disease Severity", *Journal of Dermatological Treatment*, Vol. 17 (2006), 261.

3.3.2.2 Hukum Perawatan PRP untuk Prosedur Estetika

Prosedur estetika mencakup perubahan-perubahan alami pada kulit, seperti kerutan akibat usia tua, atau semata-mata memperindah fisik. Tujuan semacam ini tidak lagi berada dalam lingkup “mengembalikan fisik ke *aḥsan taqwīm*”, akan tetapi ia masuk ke dalam skop “mengubah ciptaan Allah”. Oleh karena itu, terapi PRP untuk tujuan-tujuan semacam ini adalah haram.

Akan tetapi, pengecualian dapat diberikan dalam kasus-kasus tertentu, seperti seseorang yang tumbuh dalam keadaan selalu terpapar sinar matahari, ultraviolet, dan polusi. Alih-alih kulit seperti pemuda/i lainnya, kulitnya telah mengerut dan menua dini. Marrot menjelaskan bahwa kulit mengalami penuaan dini akibat sering terpapar sinar matahari atau polusi.²⁶⁰ Dalam kasus seperti ini, pemuda/i tersebut mungkin akan merasa terbebani secara psikologis karena kualitas dan penampilan kulitnya lebih rendah dibandingkan kelompok usianya. Dalam hal semacam ini, terapi PRP diperbolehkan. Bahkan, sebenarnya kasus semacam ini dapat digolongkan ke dalam model kedua di atas.

Pengalaman penulis sendiri pernah mendatangi klinik kecantikan untuk melakukan treatment dengan tujuan mengatasi masalah jerawat yang sudah begitu parah pada bagian muka, dengan melakukan konsultasi langsung bersama dokter estetika yang ahli dibidangnya sehingga dokter menyarankan untuk melakukan treatment prp yaitu dengan tujuan perawatan dan mengembalikan kembali keadaan kulit seperti semula sesudah proses pemulihan benjolan atau jerawat yang menyebar didaerah pipi, dahi dan dagu.

²⁶⁰Laurent Merrot, “Pollution and Sun Exposure: A Deleterious Synergy. Mechanisms and Opportunities for Skin Protection”, *Current Medical Chemistry*, Vol. 25 (2018), hlm. 14-15.

BAB IV PENUTUP

4.1 Kesimpulan

Keempat, tujuan penelitian ini telah berhasil dicapai. Hasil penelitian ini disimpulkan dalam poin-poin di bawah berdasarkan urutan tujuan penelitian:

1. Proses dan langkah praktek *Platelet Rich plasma* (PRP) merupakan proses konsentrasi trombosit (*platelet*) yang digunakan untuk perawatan dermatologi dan estetika, seperti kebotakan, peremajaan kulit, dan pemulihan bekas luka. PRP dihasilkan dengan mengumpulkan 15cc darah pasien ke dalam tabung. Kemudian, tabung itu dimasukkan ke mesin sentrifugasi. Pengaturan mesin ini mengikuti prosedur yang telah ditentukan. Setelah sentrifugasi, darah itu akan terpisah menjadi beberapa bagian, termasuk sel darah merah (eritrosit), PRP, dan PPP. PRP kemudian diekstrak dari tabung dengan tata cara spesifik yang kemudian di aplikasikan pada bagian yang diinginkan untuk pemulihan termasuk untuk perawatan kecantikan pada kulit muka sesuai pembahasan tesis ini.
2. Terdapat tiga kemungkinan pada *'illah* pengharaman darah manusia dari zatnya dimana satu *'illah* menunjukkan keharaman dan kenajisan darah, manakala dua lagi menunjukkan bahwa ia haram dikonsumsi tapi suci. *Pertama*, ia bersifat membahayakan dan dapat melahirkan sifat ganas dalam diri manusia. Maka, ia haram dikonsumsi dan najis. *Kedua*, ia adalah organ manusia, dan tubuh manusia itu suci saat hidup dan mati. Darah yang terpisah dari tubuh manusia tetap suci, karena hukum organ atau bagian yang terpisah dari benda hidup sama seperti hukum benda itu sendiri. *Ketiga*, darah itu termasuk zat di bawah kaidah *ṭahārah al-a' yān*, maka statusnya tetap suci selama tidak ada dalil kontradiktif yang kuat. Dalam

pandangan penulis, *'illah* pengharaman darah dan hukum yang sesuai adalah yang kedua.

3. Jika treatment PRP ini telah melalui proses *istihalah* yaitu perubahan dari darah utuh menjadi plasma yang sudah dipisahkan oleh alat sertigugasi maka hukum PRP setelah *istihālah* adalah suci karena ia telah melalui proses *istihālah* sempurna. Nama dan sifatnya (warna, rasa, dan bau) tidak lagi serupa dengan darah bahkan, tidak tepat untuk menyamakan darah dan PRP.
4. Hukum terapi PRP untuk perawatan estetika terbagi kepada dua model. Secara umum, jika tujuan terapi itu adalah mengembalikan fungsi atau estetika yang cacat sejak lahir atau akibat kecelakaan, maka ia diperbolehkan atas dasar *ḍarūrī* atau *hājī*. Akan tetapi, jika ia bertujuan untuk sekedar memperindah fisik, mengubah ciptaan Allah, atau didorong oleh kelainan-kelainan psikologis berkaitan penampilan fisik, maka ia tidak diperbolehkan.

4.2 Saran

1. *‘Illah* pengharaman darah dan PRP yang dikemukakan dalam tesis ini masih perlu dikritik secara lebih mendalam (*i ‘tirāḍāt al-‘illah*). *‘Illah* darah dalam tesis ini hanya berkaitan dengan darah manusia, bukan jenis-jenis darah lainnya. Para peneliti dapat membahas permasalahan ini lebih lanjut.
2. Ulama harus bekerja sama dengan ilmunan untuk menentukan status dan hukum produk *istiḥālah*. Seorang Muslim juga harus terlebih dulu berusaha untuk memanfaatkan benda yang suci dan baik. *Istiḥālah* ini sebaiknya dijadikan solusi untuk memenuhi sebuah keperluan atau darurat.
3. Model hukum terapi PRP yang penulis usulkan masih dapat dikembangkan. Kerjasama antara pakar medis dan psikologi dan ulama amat diperlukan untuk menentukan kriteria yang membolehkan terapi estetika, terutama dalam kaitannya untuk menghilangkan beban psikologis. Hal ini mengingat banyak gangguan-gangguan mental yang berkaitan dengan penampilan fisik, selain dari pengaruh rekan dan media sosial.
4. Agar masyarakat indonesia khusus yang muslim lebih aman dan nyaman saat menggunakan produk ini maka disarankan kepada pihak BPOM (Badan Pengawas Obat dan Makanan) agar bisa memberikan hasil dan gambaran akan bolehnya menggunakan produk ini.
5. Disarankan kepada umat Islam selaku konsumen yang akan menjadi pasien untuk setiap tindakan medis yang dijalannya agar selalu bertindak atas dasar kehati-hatian. Perawatan atau tindakan yang diragukan hukumnya sebaiknya ditinggalkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Aasim I. Padela dkk., "Dire Necessity and Transformation: Entry-Points for Modern Science in Islamic Bioethical Assessment of Porcine Products in Vaccines", *Bioethics*, Vol. 28, No. 2 (2014), hlm. 65.
- 'Abd al-Karīm al-Namlah, *al-Muhadhdhab fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran: Tahrīr li Masā'ilih wa Dirāsah Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah*, (Riyadh: Maktabah Rusyd, 1999), jld. V, hlm. 149.
- 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Mu'assasah Qurṭubah, t.t.), hlm. 206-207.
- 'Abd al-Raḥmān bin Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, (Hyderabad: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, t.t.), jld. III, hlm. 186-187.
- 'Abd al-Wahhāb al-Baghdādī, *al-Ma'ūnah 'alā Madhhab 'Ālim al-Madīnah*, (Mekkah: Maktabah al-Tijāriyyah, t.t.), jld. I, hlm. 166.
- 'Abdullāh al-Jadī, *Tahrīr 'Ulūm al-Hadīth*, (Beirut: Mu'assash al-Rayyān, 2003), jld. II, hlm. 923.
- 'Abdullāh bin Qudāmah, *al-Mughnī*, (Kairo: Hajar, t.t.), jld. I, hlm. 89.
- 'Abdullāh bin Qudāmah, *al-Mughnī*, (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), jld. I, hlm. 247
- Abū Bakar al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), jld. VI, hlm. 139.
- Abū Dawūd al-Sijistānī, *Sunan Abī Dawūd*, (Kairo: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, t.t.), jld. III, hlm. 178.
- ¹Abū Ḥāmid al-Ghazalī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 281.
- Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975), jld. I, hlm. 236.

- Abū Ya‘lā Muḥammad al-Farrā’, *al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr fī al-Fiqh ‘alā Madhhab al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, (Riyadh: Dār Aṭlas, 2000), hlm. 31
- Adi Satriyo, Eddy Karta Djukardi, dan Farida Zubier, “Peran Plasma Kaya Trombosit (*Platelet-rich Plasma*) di Bidang Dermatologi”, *Media Dermato-Venereologica Indonesiana*, Vol. 38, No. 1 (2011), hlm. 23.
- Aḥmad al-Raysūnī, *al-Tajdīd al-Uṣūlī: Naḥwa Ṣiyāghah Tajdīdiyyah li ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2014), hlm. 692.
- Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥazm, *Marātib al-Ijmā‘ fī al-‘Ibādāt wa al-Mu‘āmalāt wa al-I‘tiqādāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), hlm. 19.
- Aḥmad bin Hajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, (India: Dā‘irah al-Ma‘ārif al-Nizāmiyyah, 1907), jld. I, hlm. 137.
- Aḥmad bin Hajar al-‘Asqalānī, *Ta‘rīf Ahl al-Taqdīs bi Marātib al-Mawṣūfīn bi al-Tadlīs*, (Amman: Maktabah al-Manār, 1983), jld. I, hlm. 16, 51.
- Aḥmad bin Hajar al-Ḥaytamī, *al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā*, (Turki: al-Maktabah al-Islāmiyyah, t.t.), jld. I, hlm. 40.
- Aḥmad bin Hajar al-Ḥaytamī, *Tuhfah al-Muḥtāj fī Syarḥ al-Minhāj*, (Beirut: Dār Ṣādir, t.t.), jld. I, hlm. 300.
- Aḥmad bin Muḥammad al-Fayūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, (Bulaq: Maṭba‘ah al-Amīriyyah, 1906), jld. I, hlm. 190.
- Aḥmad bin Taymiyyah, *al-Fatāwā al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.), jld. I, hlm. 398.
- Aḥmad bin Taymiyyah, *Majmū‘ al-Fatāwā*, (Riyadh: t.p., 1977), jld. XXI, hlm. 601.
- Akademi Fiqh Islam Internasional, *Qarārāt wa Tawṣiyyāt Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī al-Dawlī al-Munbathiq ‘an Munazzamah al-Ta‘āwun al-Islāmī*, Jeddah: Akademi Fiqh Islam Internasional, 2020.

‘Alā’ al-Dīn Mas‘ūd al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Sharā’i’*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986).

‘Alā’ al-Dīn Mas‘ūd al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Syarā’i’*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1974), jld. 5, hlm. 180.

Ali Akbar, “Transfusi Darah Menurut Hukum Islam”, *Al-Usrah: Jurnal al Ahwal as Syakhsyah*, Vol. 5, No. 1 (2017).

‘Alī bin Aḥmad bin Ḥazm, *al-Muḥallā bi al-Āthār*, (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.t.), jld. I, hlm. 116.

‘Alī bin Aḥmad bin Ḥazm, *al-Muḥallā*, (Kairo: Idārah al-Ṭibā‘ah al-Muniriyyah, 1933).

‘Alī bin Sulaymān al-Mardawī, *al-Inṣāf fī Ma’rifah al-Rājiḥ min al-Khilāf ‘alā Madhhab al-Imām al-Aḥmad*, (Kairo: Dār Hajar, 1993), jld. I, hlm. 327.

‘Alī bin ‘Umar al-Dāruquṭnī, *Sunan al-Dāruquṭnī*, (Riyadh: Dār al-Mu’ayyad, 2001), jld. I, hlm. 311.

‘Alī bin Zakariyyā al-Manbajī, *al-Lubāb fī al-Jam‘ bayna al-Sunnah wa al-Kitāb*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1994), jld. I, hlm. 112.

‘Alī Muḥyī al-Dīn al-Qarahdāghī, *Athar al-Istiḥālah wa al-istihlāk wa al-Tasmiyyah fī al-Aṭ‘imah wa al-Asyribah wa al-Adawiyyah fī mā Yakhṣṣu Muslimī Ūrubbā*, <https://cutt.ly/EEliC9a>.

‘Alī Muḥyī al-Dīn al-Qarahdāghī, *Qadāyā Ṭibbiyyah Takhuṣṣu Muslimī Ūrubbā*, <https://bit.ly/3ACDfZ0>.

Al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *al-Iqnā’ fī Syarḥ Alfāz Abī Syujā’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.

Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), jld. IV, hlm. 194.

Amīn Subū‘ī dan ‘Abd al-Ḥamīd Syamīnī, *al-Istiḥālah wa al-Istihlāk wa Taṭbīqātuhumā al-Mu‘āṣirah: al-Mawād al-*

- Muḍāfah fī al-Aghdhiyyah Namūdhajan*, (El Oued: Université Echahid Hamma Lakhdar, 2020), hlm. 14.
- Asyraf Wajdi Dusuki dan Said Bouheraoua, “The Framework of *Maqāṣid al-Sharī‘ah* and Its Implication for Islamic Finance”, *Islamic and Civilisation Renewal*, Vol. 2, No. 2 (2011), hlm. 318.
- B. J. Bain, *A Beginner’s Guide to Blood Cells*, (Britania Raya: John Wiley & Sons, 2017), hlm. 29-53.
- Badr al-Dīn al-‘Ainī, *‘Umdah al-Qāri’ fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), jld. III, hlm. 50.
- Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Kutubī, 1994), jld. VII, hlm. 322.
- Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, (Kuwait: Wizarah al-Awqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah, 1992), jld. IV, hlm. 325.
- Christina L. Haverstock dan Steven R. Feldman, “Prescribing on the Basis of Subjective Disease Severity”, *Journal of Dermatological Treatment*, Vol. 17 (2006), 261.
- CSL Behring (Australia), *Albumex® 20*, (Sydney: MIMS, 2020), hlm. 1. <https://www.nps.org.au/assets/medicines/e647815e-ec02-48e7-bd37-a53300ff2387-reduced.pdf>
- Dediano Hidajat, Diah Adriani Malik, dan S. Buditjahjono, “Platelet-Rich Plasma dalam Dermatologi”, *Media Dermatovenereologica Indonesiana*, Vol. 39, No. 4 (2012), hlm. 176-185.
- Dessy Nurlita dan Rika Lisiswanti, “Body Dysmorphic Disorder”, *Majority*, Vol. 5, No. 5 (2016), hlm. 81-82.
- Dubyan bin Muḥammad al-Dubyan, *Mawsū‘ah Ahkām al-Ṭahārah*, (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2005), jld. XIII, hlm. 401-415.
- E. Conde Montero, M. E. Fernández Santos, dan R. Suárez Fernández, “Platelet-rich Plasma: Applications in Dermatology”, *Actas Dermo-Sifiliograficas*, Vol. 106, No. 2, hlm. 105.

- Editor Ensiklopedia Britannica, “Musk”, *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/science/musk> (diakses 24 September 2021)
- Esmailzadeh Mahdi, Farhadi Abolfazl, dan Shahghasemi Hamid, “Developmental Biology in Holy Quran”, *Journal of Physiology and Pathophysiology*, Vol. 3, No. 1 (2012), hlm. 3.
- European Commission, *Evaluation of the Union Legislation on Blood, Tissues and Cells*, (Brussels: European Commission, 2019), hlm. 4.
- Fahd bin Šālīḥ bin Muḥammad al-Maḥmūd, *Aḥkām Damm al-Insān fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah*, disertasi, (Riyadh: King Saud University, 2000), hlm. 63.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Maḥāṣin al-Ghayb*, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1999), jld. XI, hlm. 21.
- Fathurrahman Djamil, *Hukum Ekonomi Islam: Sejarah, Teori, dan Konsep*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), hlm. 61-62.
- Fawzy Shaban Elgariani, *al-Qawā’id al-Fiqhiyyah (Islamic Legal Maxims): Concept, Functions, History, Classifications and Application to Contemporary Medical Issues*, tesis, (Exeter: University of Exeter, 2012), hlm. 371-372.
- Greg J. Goodman dan Jennifer A. Baron, “Postacne Scarring – A Quantitative Global Scarring Grading System”, *Journal of Cosmetic Dermatology*, Vol. 5 (2006), hlm. 48-52.
- Gulhima Arora dan Sandeep Arora, “Platelet-rich Plasma – Where Do We Stand Today? A Critical Narrative Review and Analysis”, *Dermatologic Therapy*, Vol. 34 (2021), hlm. 1.
- Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah, 2004.
- Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, (Basrah: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.t.), jld. II, hlm. 893.
- Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dār Šādir, 2003), jld. XII, hlm. 114.

- Irwan Budiana dan Kornelia Fania Nggarang, “Penerapan Teknik Aseptik pada Asuhan Keperawatan di Ruangbedah RSUD Kabupaten Ende”, *Jurnal Keperawatan Terpadu*, Vol. 1, No. 2 (2019), hlm. 57.
- ‘Iyād al-Salmī, *Uṣūl al-Fiqh alladhī Lā Yasa’ al-Faqīh Jahlah*, (Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah, 2005), hlm. 286-287, 367.
- ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām fī Masāliḥ al-Anām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), jld. 1, hlm. 3–8.
- J. E. Hall dan A. C. Guyton, *Guyton and Hall Textbook of Medical Physiology*, (Philadelphia: Elsevier, 2016), hlm. 445-454.
- Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan: Akar Penlaran Ta’lili dalam Pemikiran Imam al-Ghazali*, (Banda Aceh: LKAS, 2009), hlm. 65-67.
- Jamāl al-Dīn al-‘Atiyyah, *Naḥwa Taf‘īl Maqāṣid al-Syarī‘ah*, (Amman: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2001), hlm. 45.
- Jason Emer, “Platelet-Rich Plasma (PRP): Current Applications in Dermatology”, *Skin Therapy Letter*, Vol. 24, No. 5 (2019), hlm. 1.
- Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 3-4.
- Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait, *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah*, (Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah al-Kuwaytiyyah, 1983), jld. XXXI, hlm. 6-7.
- Kristeen Cherney, “Microneedling: Collagen Induction Therapy”, *Healthline*, <https://www.healthline.com/health/microneedling> (diakses 7 September 2021).
- Laurent Merrot, “Pollution and Sun Exposure: A Deleterious Synergy. Mechanisms and Opportunities for Skin Protection”, *Current Medical Chemistry*, Vol. 25 (2018), hlm. 14-15.

- Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005), hlm. 6.
- Maḥmūd Syaltūt, *Islām: ‘Aqīdah wa Syarī‘ah*, (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 12.
- Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 45 Tahun 2018 tentang Penggunaan Plasma Darah untuk Bahan Obat*, [https://www.halalmui.org/images/stories/Fatwa%20Penggunaan%20Plasma%20Darah%20untuk%20Bahan%20Obat%20\(INA\).pdf](https://www.halalmui.org/images/stories/Fatwa%20Penggunaan%20Plasma%20Darah%20untuk%20Bahan%20Obat%20(INA).pdf).
- Majlis Ulama Indonesia, *Fatwa MUI No. 10/2018 tentang Produk Makanan dan Minuman yang Mengandung Alkohol/Etanol*, [https://www.halalmui.org/images/stories/Fatwa%20Makanan%20dan%20Minuman%20Mengandung%20Alkohol%20\(INA\).pdf](https://www.halalmui.org/images/stories/Fatwa%20Makanan%20dan%20Minuman%20Mengandung%20Alkohol%20(INA).pdf) (diakses 3 September 2021).
- Majlis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Bidang POM dan IPTEK*, Jakarta: emir, 2015.
- Manṣūr bin Idrīs al-Buhūtī, *Kasyshāf al-Qannā‘ ‘an Matan al-Iqnā‘*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1982), jld. VI, hlm. 228.
- Mareta Balisa Puteri, *Analisis Hukum Islam Terhadap Transaksi Jasa Platelet Rich Plasma (PRP) Treatment di Klinik Cholista Skincare Surabaya* (skripsi), (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2019).
- Michael S. Leo dkk., “Systematic Review of the Use of Platelet-rich Plasma in Aesthetic Dermatology”, *Journal of Cosmetic Dermatology*, Vol. 14 (2015), hlm. 315.
- Mohammad Aizat Jamaluddin dan Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi, “Teori *Istihālah* Menurut Perspektif Islam dan Sains: Aplikasi Terhadap Beberapa Penghasilan Produk Makanan”, *Jurnal Syariah*, Vol. 17, No. 1 (2009), hlm. 176-182.
- Mohammad Aizat Jamaluddin, *Teori Istihalah Menurut Perspektif Islam dan Sains: Aplikasi terhadap Penghasilan Produk*

- Makanan*, tesis, (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2009), hlm. 36-38.
- Mohd Izhar Ariff Mohd Kashim dkk., “Istihalah and Its Effect on Food: An Islamic Perspective”, *International Journal of Civil Engineering and Technology*, Vol. 9, No. 1 (2018), hlm. 761.
- Muhammad ‘Abd al-Rahmān al-Mubārakpūrī, *Tuhfah al-Aḥwāzī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), jld. VI, hlm. 286.
- Muhammad al-‘Azīm Ābādī, *Aun al-Ma‘būd*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), jld. I, hlm. 258-259.
- Muhammad al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1993), jld. VI, hlm. 2616.
- Muhammad al-Hawārī, *Isithālah al-Najāsāt wa ‘Alāqah Ahkāmihā bi Isti‘māl al-Muḥarram wa al-Najis fī al-Ghadhā’ wa al-Dawā’*, (t.tp: al-Majlis al-Ūrubbī li al-Iftā’ wa al-Buḥūth, t.t.), hlm. 2.
- Muhammad al-Syawkānī, *al-Durārī al-Muḍī‘ah Syarḥ al-Durar al-Bahiyyah*, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1987), jld. I, hlm. 25.
- Muhammad al-Syawkānī, *al-Sayl al-Jarār al-Mutadaffiq ‘alā Ḥadā’iq al-Azhār*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), jld. I, hlm. 44.
- Muhammad al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*, (Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 2000), jld. II, hlm. 872-875
- Muhammad al-Syawkānī, *Wabl al-Ghamām ‘alā Syifā’ al-Awām*, (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1995), jld. I, hlm. 183.
- Muhammad al-Tāhir bin ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984), jld. VI, hlm. 89.
- Muhammad bin Aḥmad al-Dusūqī, *Hāsiyyah al-Dusūqī ‘alā al-Syarḥ al-Kabīr li al-Dardīr*, (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1980), hlm. 50
- Muhammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), jld. VI, hlm. 187.

- Muḥammad bin Aḥmad al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, (Beirut: Dār al-Maʿrifah, t.t.), jld. 17, hlm. 3, jld. 21, hlm. 15.
- Muḥammad bin al-Qayyim al-Jawziyyah, *Iʿlām al-Muwaqqiʿin ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*, (Beirut: Dār al-Jayl, t.t.), jld. II, hlm. 14.
- Muḥammad bin Amīn bin ʿĀbidīn, *Radd al-Muhtār ʿalā al-Durr al-Mukhtār Syarḥ Tanwīr al-Abṣār*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), jld. I, hlm. 2097.
- Muḥammad bin Ibrāhīm al-Tuwayjirī, *Mausūʿah al-Fiqh al-Islāmī*, Amman: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 2009.
- Muḥammad bin Muflīḥ al-Maqdisī, *al-Furūʿ*, (Beirut: ʿĀlim al-Kitāb, t.t.), jld. I, hlm. 253.
- Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl fī Syarḥ Mukhtaṣar al-Khalīl*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), jld. I, hlm. 99.
- Muḥammad bin Šāliḥ al-Uthaymīn, *al-Syarḥ al-Mumtaʿ ʿalā Zād al-Mustaḡnaʿ*, (Riyadh: Muʿassasah Āsām, 1994), jld. I, hlm. 375.
- Muḥammad Idrīs al-Syāfiʿī, *Musnad al-Syāfiʿī*, (Kuwait: Ghirās, 2004), jld. III, hlm. 210-211.
- Muḥammad Maʿrūf al-Duwaylībī, *al-Madkhal fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Syawāf, 1995), hlm. 349-350.
- Muḥammad Maʿrūf al-Duwaylībī, *al-Madkhal fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 355-356, 361-366.
- Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Taʿlīl al-Aḥkām: ʿArḍ wa Taḥlīl li Ṭarīqah al-Taʿlīl wa Taṭawwurātihā fī ʿUṣūr al-Ijtihād wa al-Taqlīd*, (Kairo: Maṭbaʿah al-Azhar, 1947), hlm. 12.
- Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Taʿlīl al-Aḥkām...*, hlm. 154-216; Ahmad Hasan, “The Conditions of Legal Cause in Islamic Jurisprudence”, *Islamic Studies*, Vol. 20, No. 4 (Winter 1981), hlm. 308-338.
- Munīr ʿAlī ʿAbd al-Rabb dkk., “Ḍawābiṭ al-Istiḥālah al-Syarʿiyyah fī al-Muntajjāt al-Mustahlakah (Muntajjāt al-Tajmīl

- Namūdḥajan): *Dirāsah Fiqhiyyah Taḥlīliyyah*”, *Malaysian Journal of Syariah and Law*, Vol. 7 (2018), hlm. 370-379.
- Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.), jld. IV, hlm. 1987.
- Najm al-Dīn al-Zankī, *al-Ijtihād fī Mawrid al-Naṣṣ: Dirāsah Uṣūliyyah Muqāranah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), hlm. 113.
- Nasīm bin Muṣṭafā, *Taḥqīq al-Manāṭ wa Atharuh fī Ikhtilāf al-Aḥkām al-Fiqhiyyah*, tesis, (Oran: Université d’Oran, 2006), hlm. 35-47.
- Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah*, (Beirut: Nasyr al-Kitāb al-Islāmī, t.t.), hlm. 54.
- Nazīḥ Ḥammād, *al-Mawād al-Muḥarramah wa al-Najāsah fī al-Ghidhā’ wa al-Dawā’ bayna al-Naẓariyyah wa al-Taṭbīq*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2004.
- Nobukazu Hayashi dkk., “Prevalence of Scars and "Mini-scars", and Their Impact on Quality of Life in Japanese Patients with Acne”, *Journal of Dermatology*, Vol. 42, No. 7 (2015), hlm. 695.
- Novi Khila Firani, *Mengenal Sel-sel Darah dan Kelainan Darah*, Malang: UB Press, 2018.
- Nūr al-Dīn ‘Abd al-Salām Masa’ā, *al-Aḥādīth wa al-Āthār al-Wāridah fī al-Itihālāh Jam’an wa Dirāsatan*, Makalah dipresentasikan pada *Warasyah al-Istihālāh al-Ūlā, Mu’tamar al-Khalīj al-Thālith li Ṣanā’ah al-Ḥalāl wa Khidmātih*, Kuwait, 13-15 Mei 2014, hlm. 10.
- Nurhidayah Muhamad Sharifuddin dkk., “Penggunaan Rawatan Moden Berasaskan Darah Mengikut Prinsip Maqasid Syariah”, dalam *Maqasid al-Shariah: Aplikasi Dalam Aspek Sains & Teknologi*, ed. Sa’adan Man dkk., (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2016), hlm. 115-134.
- Parker J. Magin dkk., “Correlation and agreement of self-assessed and Objective Skin Disease Severity in a Cross-sectional

- Study of Patients with Acne, Psoriasis, and Atopic Eczema”, *International Journal of Dermatology*, Vol. 50 (2011), hlm. 1488.
- R. Alves dan R. Grimalt, “A Review of Platelet-Rich Plasma: History, Biology, Mechanism of Action, and Classification”, *Skin and Appendage Disorder*, Vol. 4, No. 1 (2018), hlm. 18.
- Rahmatina, *Uji Validitas dan Reliabilitas Dermatology Life Quality Index (DLQI) Berbahasa Indonesia Pada Pasien Poliklinik Ilmu Kesehatan Kulit dan Kelamin Rumah Sakit dr. Cipto Mangunkusumo*, Tesis, (Jakarta: Universitas Indonesia, 2013), hlm. 33-34.
- Rasyīd Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī: Thubūt al-Nubuwwah bi al-Qur’ān*, (Kairo: Mu’assasah ‘Izz al-Dīn, t.t.), hlm. 100.
- Robert E. Marx, “Platelet-Rich Plasma (PRP): What Is PRP and What Is Not PRP?”, *Implant Dentistry*, Vol. 10, No. 4 (2001), hlm. 225.
- S. Silbernagl dan F. Lang, *Color Atlas of Pathophysiology*, (Stuttgart: Thieme, 2000), hlm. 31-33.
- Ṣadīq Ḥasan Khān, *al-Rawḍah al-Nadiyyah Syarḥ al-Durar al-Bahiyyah*, (Sanaa: Dār al-Hijrah, 1991), jld. I, hlm. 82.
- Sayf al-Dīn al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Ūṣūl al-Aḥkām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), jld. III, hlm. 180.
- Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah*, (Beirut: Dār al-‘Arab, 1994), jld. 5, hlm. 478.
- Stephanie Watson, “What Is Mesotherapy?”, *Healthline*, <https://www.healthline.com/health/mesotherapy> (diakses 7 September 2021).
- Steven Sampson dkk., “Platelet-rich Plasma Injection Grafts for Musculoskeletal Injuries: A Review”, *Current Reviews in Musculoskeletal Medicine*, Vol. 1 (2008), hlm. 168-169.
- Sulaymān bin Manṣūr al-‘Ujaylī, *Ḥāsyiyah al-Jamal*, (Beirut: Dār Iḥyā’ Turāth al-‘Arabī, t.t.), jld. II, hlm. 538.

- Syams al-Dīn al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *al-Iqnā' fī Syarḥ Alfāz Abī Syujā'*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), hlm. 108.
- Syams al-Dīn al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifah Alfāz al-Minhāj*, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1997), jld. I, hlm. 130.
- Syams al-Dīn Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifah Alfādh al-Minhāj*, (Kairo: Hajar, t.t.), jld. II, hlm. 272
- Syaykh Salīm bin Samīr al-Ḥaḍramī, *Ilmu Fiqh (Safinatunnaja) Berikut Penjelasannya*, terj. K. H. Moch. Anwar dan H. Anwar Abu Bakar, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2005.
- Syihāb al-Dīn al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994), jld. I, hlm. 188.
- Syihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.), jld. I, hlm. 182.
- t.p., "Najāsah al-Damm al-Ādamī", *Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah*, <https://www.dar-alifta.org/ar/ViewResearch.aspx?sec=fatwa&ID=144> (diakses 24 September 2021)
- Tim Widyatama, *Kamus Kedokteran*, (Jakarta, Widyatama, 2009), hlm. 468.
- Usāmah bin Sa‘īd al-Qaḥṭānī dkk., *Mawsū‘ah al-Ijmā' fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 2012), jld. I, hlm. 563-566.
- Wawan Juandi, *Rekonsepsi al-Istihalah dan Implikasinya Terhadap Halal-Haram Bahan pangan dengan Pendekatan Ilmu Kimia*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Depag, 2006), hlm. 86-90.
- Wawancara dengan dr. Lubna al-Qadri, 23 September 2021.
- Wawancara dengan dr. Lubna al-Qadri, 9 September 2021.
- William H. Merchán dkk., "Platelet- rich Plasma, A Powerful Tool in Dermatology", *Journal of Tissue Engineering and Regenerative Medicine*, Vol. 13 (2019), hlm. 893.

Windu Wulansari, *Hukum Penggunaan Platelet Rich Plasma untuk Tindakan Medis dan Reverse Aging dalam Perspektif UndangUndang Kesehatan dan Hukum Islam* (skripsi), (Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2017).

¹Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab li al-Syīrāzī*, (Kairo: al-Maṭba‘ah al-Munīriyyah, t.t.), jld. II, hlm. 576

Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab li al-Syīrāzī*, (Jeddah: Maktabah al-Irshād, t.t.), jld. II, hlm. 565

Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Mufīṭīn*, (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1960), hlm. 5.

Yāsir Anwar, *Tajdīd al-Islām wa Uṣūlih: Ru’yah Jarī’ah li I’ādah al-Naẓr fī al-Qawā’id al-Uṣūliyyah wa Tafsīr al-Qur’ān*, (Kairo: Syams li al-Nasyr wa al-I‘lām, 2020), hlm. 54.

Yūsuf bin ‘Abd al-Barr, *al-Kāfī fī Fiqh Ahl al-Madīnah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), jld. II, hlm. 676.

Zayn al-Dīn bin Ibrāhīm bin Najīm, *al-Baḥr al-Rā’iq Syarḥ Kanz al-Daqā’iq*, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.), jld. I, hlm. 236.