

BAB II

LANDASAN TEORI

A. *Maslahah Al-Mursalah*

1. Pengertian *Maslahah Al-Mursalah*

Secara etimologis, *maslahah* berakar dari bahasa Arab yang bermakna upaya untuk mengupayakan kesejahteraan bagi umat manusia. Konsep ini mencakup segala bentuk aktivitas yang memberikan kegunaan, baik melalui penciptaan manfaat baru maupun melalui tindakan preventif terhadap potensi bahaya. Oleh karena itu, *maslahah* memiliki dimensi ganda sebagai sarana mewujudkan kebaikan sekaligus sebagai instrumen untuk mengeliminasi kemudharatan.²⁶

Secara terminologi, *Maslahah Al-Mursalah* merujuk pada kemaslahatan yang tidak memiliki dalil spesifik dari syariat, baik yang mengakui maupun yang membatalkannya. Dalam ushul fiqh, konsep ini dipandang sebagai instrumen hukum yang fleksibel untuk menjawab tantangan zaman. Kemaslahatan ini berfokus pada kepentingan umum yang selaras dengan tujuan dasar syariat Islam (*Maqashid al-Syariah*), yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.²⁷

Imam Al-Ghazali mendefinisikan *maslahah* sebagai upaya mengambil manfaat dan menolak kemudharatan. Namun, beliau menekankan bahwa *maslahah* yang dapat dijadikan landasan hukum bukanlah sekadar mengikuti hawa nafsu manusia, melainkan harus sejalan dengan

²⁶ Darmawati, "Ushul Fiqh" (Makassar: Prenadamedia Group, 2016), 69.

²⁷ Misbahuddin, "Ushul Fiqh I" (Makassar: AU Press, 2013), 120.

perlindungan terhadap lima prinsip pokok (*al-dharuriyyat al-khams*). Tanpa adanya keselarasan dengan tujuan syariat, sebuah kemaslahatan tidak dapat dianggap sah secara hukum. Dalam kitab *al-Mustashfa*, imam al-Ghazali memasukkan *istishlah (Maslahah Al-Mursalah)* dalam kategori *al-ushul al-mauhumah* (dalil-dalil yang lemah), bahkan beliau menyebutnya sebagai:

مَا يُظَنُّ أَنَّهُ مِنْ أَصُولِ الْأَدِلَّةِ وَلَيْسَ مِنْهَا

*Sesuatu yang diduga kuat sebagai dalil padahal bukan dalil.*²⁸

Imam Al-Ghazali di dalam *al Mustaysfa* menegaskan bahwa kemaslahatan dalam bentuk *tahsiniyyat* tidak bisa dijadikan sebuah hukum hanya dengan bersandar kepada *Maslahah mursalah*, namun juga butuh kepada sebuah dalil. Sedangkan jika kebutuhannya bersifat *hajjiyyah*, maka Imam Al-Ghazali memiliki sudut pandang yang berbeda dalam kitabnya. Di dalam kitab *Syifa' al-Ghalil* beliau berpendapat boleh membangun hukum di atas kebutuhan *hajjiyyat*.²⁹

Menurut Al-Buthi dalam kitab *Dhawabith al-Maslahah*, pendapat Al-Ghazali sering dipahami secara keliru seolah-olah masalah *mursalah* hanya dapat digunakan untuk kepentingan yang bersifat darurat (*dharuriyyah*). Padahal, Al-Buthi menjelaskan bahwa masalah *mursalah* merupakan bagian dari tujuan syariat (*maqashid al-syari'ah*), sehingga tidak hanya berlaku pada kebutuhan darurat, tetapi juga dapat digunakan untuk kebutuhan yang bersifat *hajjiyyah* (sekunder) dan *tahsiniyyah* (pelengkap),

²⁸ Abu Hamid Al-Ghazali, “Al-Mustashfa Min ’Ilm Al-Ushul, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah)” (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.), 327.

²⁹ Syarif Hidayatullah and A Pendahuluan, “Maslahah Mursalah Menurut Al-Ghazali” 4, no. 1 (2012): 115–36.

selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Menurutnya, yang terpenting bukan tingkat kebutuhannya, melainkan kesesuaiannya dengan tujuan hukum Islam dalam mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan.

Selain itu, Al-Buthi menjelaskan bahwa syarat masalah harus bersifat *dharuriyyah*, *qath'iyyah*, dan *kulliyyah* tidak dimaksudkan untuk membatasi penggunaan masalah mursalah. Syarat tersebut hanya menunjukkan bahwa suatu kemaslahatan harus memiliki manfaat yang jelas, pasti, dan berlaku untuk kepentingan umum. Oleh karena itu, jika suatu kemaslahatan sudah didukung oleh dalil-dalil umum syariat, kaidah fikih, atau tujuan syariat, maka kemaslahatan tersebut sebenarnya bukan lagi *masalah mursalah* yang berdiri sendiri. Dengan demikian, menurut al-Buthi, inti penggunaan masalah mursalah adalah memastikan bahwa suatu hukum benar-benar membawa manfaat dan sejalan dengan tujuan syariat Islam.³⁰

Para ulama membagi *masalah* menjadi tiga kategori: *masalah mu'tabarah* (yang didukung dalil), *masalah mulghah* (yang dibatalkan dalil karena bertentangan), dan *masalah mursalah*. Kategori ketiga inilah yang menjadi perdebatan produktif, karena ia muncul pada ranah muamalah atau sosial-politik yang tidak memiliki nash eksplisit, namun esensinya dibutuhkan oleh masyarakat demi keadilan dan kesejahteraan.³¹

³⁰ Muhammad Huzaifi, "Kedudukan Masalah Mursalah Menurut Imam Al-Ghazali" 8742 (2023): 45.

³¹ P.D.H.A. Syarifudin, *Ushul Fiqih Jilid II*, Ushul Fiqih (jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2014), 345 <https://books.google.co.id/books?id=uI9ADwAAQBAJ>.

Penerapan *Maslahah Al-Mursalah* dalam sejarah Islam dapat dilihat pada kebijakan para sahabat Nabi, seperti kodifikasi al-qur'an oleh Abu Bakar Ash-Shiddiq. Meskipun Nabi SAW tidak secara eksplisit memerintahkan pengumpulan al-qur'an dalam satu mushaf, kebijakan ini diambil karena adanya kemaslahatan yang besar guna menjaga keutuhan wahyu setelah banyak penghafal al-qur'an gugur dalam peperangan.³²

Dalam konteks hukum modern, *Maslahah Al-Mursalah* sering digunakan sebagai landasan pembentukan peraturan perundang-undangan (*Siyasah Syar'iyah*). Misalnya, aturan lalu lintas atau pencatatan pernikahan di instansi negara. Meski tidak ada perintah langsung dalam teks suci, aturan ini sah secara syariat karena bertujuan untuk menciptakan ketertiban sosial dan melindungi hak-hak individu dalam keluarga.³³

2. Pembagian *Maslahah Al-Mursalah*

Secara garis besar, para ulama ushul fiqh membagi *maslahah* (kemaslahatan) ke dalam tiga kategori utama berdasarkan ada atau tidaknya dukungan dari teks syariat (al-qur'an dan hadits). Pembagian ini sangat krusial untuk menentukan apakah suatu kemaslahatan dapat dijadikan landasan penetapan hukum atau tidak.³⁴

³² A. Mun'im, "Konsep Maslahah Mursalah Dalam Ijtihad Sahabat," *Jurnal Hukum Islam* 5, no. 2 (2018). 67

³³ Jurnal Inovasi, Hasil Penelitian, And Pengembangan Vol, "Maslahah Mursalah Pencatatan Perkawinan Dalam Hukum Keluarga Islam Muhammad," *Jurnal Inovasi Hasil Penelitian Dan Pengembangan Vol. 5, No. 1* (2025): 51–59.

³⁴ W Al-Zuhayli And W Zuḥailī, *Usul Al-Fiqh Al-Islami*, Dār Al-Fikr (Beirut, Lebanon: Dar Al-Fikr Al-Mouaser, 2020).

Kategori pertama adalah *maslahah mu'tabarah*, yaitu kemaslahatan yang secara eksplisit didukung oleh dalil syara', seperti perintah menjaga jiwa yang menjadi dasar hukum haramnya pembunuhan.

Kategori kedua adalah *maslahah mulghah*, yakni kemaslahatan yang dianggap baik oleh akal manusia namun ditolak oleh syariat karena bertentangan dengan dalil yang ada. Contoh klasiknya adalah pendapat yang menyamakan pembagian waris antara laki-laki dan perempuan demi kesetaraan. Meskipun terlihat "adil" secara logika manusia tertentu, hal ini dibatalkan karena bertentangan dengan teks al-qur'an yang sudah menetapkan porsi secara pasti.

Kategori ketiga, yang menjadi inti pembahasan kita, adalah *Maslahah Al-Mursalah*. Ini adalah kemaslahatan yang tidak memiliki dalil spesifik yang mendukungnya, namun juga tidak ada dalil yang melarangnya secara khusus. Imam Al-Ghazali menyebutnya sebagai "mursalah" karena ia terlepas dari dukungan atau penolakan tekstual secara langsung, sehingga keberadaannya sangat bergantung pada kesesuaiannya dengan tujuan umum syariat.

Dilihat dari segi kualitas dan kepentingannya, *maslahah* dibagi lagi menjadi tiga tingkatan:³⁵

- a. Yang tertinggi adalah *al-maslahah al-dharuriyyah*. Ini mencakup kebutuhan primer yang jika tidak terpenuhi akan mengancam eksistensi kehidupan manusia. Tokoh seperti Abu Ishaq al-Syatibi menekankan

³⁵ Syarifudin, *Ushul Fiqih Jilid II*. 351

bahwa *Maslahah Al-Mursalah* harus diprioritaskan untuk menjaga lima prinsip utama: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.

- b. Tingkatan kedua adalah *al-maslahah al-hajiyyah*, yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan manusia untuk menghilangkan kesempitan atau kesulitan dalam hidup. Meskipun ketiadaannya tidak sampai menghancurkan kehidupan sebagaimana tingkat *dharuriyyah*, namun tanpa adanya kemaslahatan ini, manusia akan mengalami beban yang berat. Contohnya adalah diperbolehkannya transaksi jual beli salam untuk memudahkan kebutuhan modal petani.
- c. Tingkatan ketiga adalah *al-maslahah al-tahsiniyyah*, yang bersifat sebagai pelengkap atau penyempurna martabat manusia. Kemaslahatan ini berkaitan dengan etika, estetika, dan kepantasan dalam pergaulan sosial. Menurut Wahbah al-Zuhaili, meskipun berada di tingkatan terendah, kategori ini tetap penting agar pelaksanaan hukum Islam tampak indah dan sejalan dengan keluhuran budi pekerti manusia.

Dari sisi cakupannya, *maslahah* terbagi menjadi *maslahah ammah* (umum) dan *maslahah khashah* (khusus). Para ahli ushul fiqh sepakat bahwa *maslahah mursalah* yang boleh dijadikan sumber hukum adalah yang bersifat umum, yakni menyangkut kepentingan orang banyak atau negara, bukan sekadar kepentingan individu atau kelompok tertentu yang bersifat egois dan subjektif. *Maslahah* juga dilihat dari sisi kesesuaiannya dengan adat istiadat setempat. Selama suatu budaya mengandung kemaslahatan dan tidak menabrak syariat, maka ia dapat diakomodasi melalui jalur *Maslahah Al-Mursalah*. Hal ini menjadikan hukum Islam

selalu relevan dalam menjawab tantangan perubahan zaman dan dinamika sosial masyarakat yang terus berkembang di berbagai belahan dunia.³⁶

3. Syarat-syarat *Maṣlahah al-Mursalah*

Penerapan *Maslahah Al-Mursalah* tidak boleh dilakukan secara sembarangan atau hanya berdasar pada kepentingan subjektif. Para ulama menetapkan kriteria ketat agar metode ini tidak dijadikan alat untuk melegalkan keinginan personal atau politik. Syarat utama yang disepakati adalah kemaslahatan tersebut harus sejalan dengan tujuan dasar syariat (*Maqashid al-Syariah*). Artinya, setiap kebijakan yang diambil atas nama masalah tidak boleh merusak prinsip menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.³⁷

Syarat kedua adalah kemaslahatan tersebut harus bersifat rasional (*ma'qulah*) dan meyakinkan. Hal ini berarti manfaat yang diharapkan harus dapat diterima oleh akal sehat dan didukung oleh data atau fakta empiris. Dalam konteks modern, hal ini menuntut adanya riset atau kajian mendalam sebelum sebuah kebijakan ditetapkan, guna memastikan bahwa manfaat yang dijanjikan benar-benar nyata bagi masyarakat luas, bukan sekadar spekulasi tanpa dasar yang kuat.³⁸

Kemaslahatan yang diakui juga harus bersifat umum (*ammah*), bukan bersifat pribadi (*khashah*). Sebuah aturan tidak dapat didasarkan pada *masalah mursalah* jika hanya menguntungkan individu tertentu, kelompok kecil, atau elit penguasa sementara merugikan masyarakat banyak. Asas

³⁶ Haroen Nasrun, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997). 117

³⁷ Firdaus, "Ushul Fiqh: Metode Ijtihad Hukum Islam" (Pekanbaru: DOTPLUS Publisher, 2024), 88.

³⁸ Rohidin, "Pengantar Hukum Islam" (Yogyakarta: laksana, 2019), 142.

keadilan sosial menjadi ruh utama dalam syarat ini, di mana kepentingan kolektif harus selalu didahulukan di atas kepentingan egoistik kelompok manapun.³⁹

Selanjutnya, *Maslahah Al-Mursalah* hanya dapat diterapkan pada persoalan yang tidak memiliki dalil eksplisit dalam Al-qur'an maupun Hadis. Jika suatu perkara sudah diatur secara tegas (*qath'i*) oleh teks suci, maka akal tidak boleh melakukan ijtihad atas nama *maslahah* untuk mengubahnya. Contohnya, larangan riba atau ketentuan ibadah mahdah tidak bisa diganti dengan alasan kemaslahatan, karena kemaslahatan sejati sudah terkandung dalam kepatuhan terhadap teks tersebut.⁴⁰

Kemaslahatan tersebut juga harus bersifat *haqiqiyyah* (nyata), bukan *wahmiyyah* (khayalan). Dalam studi hukum Islam terbaru, ditekankan bahwa seorang mujtahid atau pembuat kebijakan harus mempertimbangkan dampak jangka panjang. Sesuatu yang tampak menguntungkan di awal namun membawa kerusakan besar di masa depan (*mafsadah*) harus ditolak. Prinsip ini berfungsi sebagai filter terhadap kebijakan-kebijakan populis yang sebenarnya bersifat destruktif.⁴¹

Dalam ranah hukum publik, *Maslahah Al-Mursalah* harus mampu menghilangkan kesulitan (*raf'u al-haraj*). Islam adalah agama yang menghendaki kemudahan bagi penganutnya. Oleh karena itu, jika suatu kondisi menyebabkan penyempitan hidup atau kesulitan yang luar biasa bagi umat, maka instrumen *maslahah* dapat digunakan untuk menciptakan

³⁹ Misbahuddin, "Politik Hukum Islam" (Makassar: Alauddin University Press, 2021), 56.

⁴⁰ Syahrul Anwar, "Ilmu Ushul Fiqh" (Bogor: IPB Press, 2020), 115.

⁴¹ M. Kholil, "Konsep Maslahah Mursalah Imam Malik Dalam Ekonomi Syariah' Vol. 10, No. 2, 2022," *Jurnal Hukum Dan Ekonomi* 10, no. 2 (2022).

aturan baru yang memberikan kelapangan, selama aturan tersebut tidak melanggar batasan keharaman yang pasti.⁴²

Selain itu, kemaslahatan harus dipastikan sebagai jalan keluar terakhir ketika tidak ditemukan solusi dari sumber hukum primer dan sekunder lainnya. Penggunaannya bersifat suplemen dalam sistem hukum Islam untuk mengisi kekosongan hukum (*vacuum of law*) di wilayah muamalah. Hal ini bertujuan agar ijtihad tidak dilakukan secara tergesa-gesa tanpa melakukan telaah mendalam terhadap sumber-sumber yang sudah ada sebelumnya.

Imam Al-Ghazali di dalam *al-Mustaysfa* menegaskan bahwa kemaslahatan dalam bentuk *tahsiniyyat* tidak bisa dijadikan sebuah hukum hanya dengan bersandar kepada *Maslahah mursalah*, namun juga butuh kepada sebuah dalil. Sedangkan jika kebutuhannya bersifat *hajjiyyah*, maka Imam Al-Ghazali memiliki sudut pandang yang berbeda dalam kitabnya. Di dalam kitab *Syifa' al-Ghalil* beliau berpendapat boleh membangun hukum di atas kebutuhan *hajjiyyat*, sedangkan di dalam kitab *al-mustayfa* beliau mengatakan tidak boleh selama tidak ada *dalil mu'ayyan*. Ibnu Qatadah juga setuju dengan pendapat Al-Ghazali yang ada dalam kitab *musyafa*, bahwa baru berlandaskan hukum kepada kebutuhan yang bersifat *hajjiyat* dan *tahsiniyyat* harus dengan ada dalil *mu'ayyan* yang menyokongnya. Adapun kebutuhan yang bersifat *dharuriyyat* maka tidak masalah kalau tidak ada

⁴² Ahmad Sudirman, "Eksistensi Hukum Islam Di Indonesia, (Jakarta: Kencana, 2022)" (Jakarta: Kencana, 2022), 210.

dalil mu'ayyan yang menyokongnya, namun cukup dengan *ijtihad* dari seorang mujtahid.⁴³

Contoh desakan Masalahah yang bersifat *dharuriyyah* yaitu apabila orang kafir menggunakan muslim sebagai tamengnya ketika berperang. Maka disini tentara Islam terjebak dalam dua kondisi. Kalau mereka menyerang dan menghancurkan tameng kafir musyrikin, tentu saja akan membunuh kaum muslimin yang tidak bersalah. Sedangkan kalau dibiarkan, maka kafir musyrik akan menyerang tentara Islam dan juga umat muslim secara keseluruhan. Maka dalam kondisi ini, sebagian ulama berpendapat kepada boleh membunuh tawanan Islam tersebut karena mempertimbangkan Masalahah. Yaitu membunuh sedikit jiwa lebih baik daripada timbulnya banyak kematian. Perkara ini termasuk dalam kategori hukum yang tidak *dalil syari'at* melarang ataupun memerintahkannya.⁴⁴

4. **Kehujjahan *Maslahah al-Mursalah***

Kehujjahan *Maslahah Al-Mursalah* merujuk pada sejauh mana konsep kemaslahatan dapat diterima sebagai argumen hukum (*hujjah*) dalam menetapkan sebuah aturan yang tidak memiliki nash eksplisit. Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini, namun mayoritas ulama (seperti Mazhab Maliki dan Hanbali) mengakuinya sebagai sumber hukum yang sah. Kehujjahannya didasarkan pada prinsip bahwa syariat diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, sehingga setiap hal yang

⁴³ Huzaifi, "Kedudukan Masalahah Mursalah Menurut Imam Al-Ghazali." 45

⁴⁴ *ibid*

mendatangkan manfaat nyata bagi publik secara otomatis sejalan dengan kehendak Allah.⁴⁵

Secara historis, kehujaan ini diperkuat dengan praktik para sahabat Nabi SAW pasca wafatnya Rasulullah. Para sahabat seringkali mengambil keputusan hukum berdasarkan pertimbangan kemaslahatan meskipun tidak ditemukan perintahnya secara langsung dalam Al-qur'an maupun Sunnah. Praktik ijtihad para sahabat ini menjadi bukti kuat bahwa *Maslahah Al-Mursalah* adalah instrumen dinamis yang telah digunakan sejak masa awal Islam untuk menjaga stabilitas dan kesejahteraan sosial.⁴⁶

Alasan rasional di balik kehujaannya adalah bahwa teks-teks al-qur'an dan Hadis bersifat terbatas (*tanahiyyah*), sedangkan problematika manusia bersifat tidak terbatas (*ghairu tanahiyyah*). Tanpa adanya pengakuan terhadap *maslahah mursalah*, hukum Islam akan terkesan kaku dan tertinggal oleh kemajuan peradaban. Oleh karena itu, *maslahah* berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan keabadian teks wahyu dengan dinamika realitas sosial.

Meskipun diakui sebagai *hujjah*, legalitas kemaslahatan ini tetap memiliki pagar pelindung yang ketat. Kemaslahatan tersebut harus dipastikan tidak merusak prinsip-prinsip *aqidah* dan *ibadah mahdah*. Dalam bidang ibadah, kehujaan *maslahah* tertutup sama sekali karena ibadah

⁴⁵ Muh. Adistira Maulidi Hidayat, "MASLAHAH MURSALAH DAN PENERAPANNYA DALAM HUKUM KELUARGA," *Minhaj: Jurnal Ilmu Syariah* 5 (2024): 46.

⁴⁶ Agus Miswanto, *Ushul Fiqh: Metode Ijtihad Hukum Islam*, Magnum Pustaka Utama, Yogyakarta; Unimma Press, ..., 2019, https://www.academia.edu/download/63638272/Ushul_Fiqh_jilid_220200615-573-1359of9.pdf.

bersifat *ta'abbudi* (dogmatis). Kehujjahannya hanya berlaku efektif pada wilayah *muamalah* dan urusan keduniawian yang bersifat fleksibel.⁴⁷

B. *Tajdid an-nikah*

1. Pengertian *Tajdid an-nikah*

Secara etimologi, istilah "*tajdid al-nikah*" merujuk pada pembaharuan. Dalam konteks ini, pembaharuan yang dimaksud adalah mengulang atau memperbarui akad pernikahan. Hal ini dilakukan manakala telah terjadi akad nikah yang sah sesuai ketentuan syariat, namun kemudian pasangan memilih untuk melaksanakan akad nikah tambahan atau berulang kali. Motif utama di balik pengulangan ini seringkali didasari oleh sikap *ihtiyath* (kehati-hatian) dan untuk menciptakan ketenangan batin atau mempertegas ikatan secara spiritual. Menurut pandangan kami, melaksanakan *tajdid al-nikah* dengan pemahaman di atas adalah tindakan yang diperbolehkan atau sah. Pelaksanaan akad nikah tambahan ini tidak akan membatalkan keabsahan akad pernikahan yang telah dilakukan sebelumnya.⁴⁸

2. Hukum *Tajdid an-nikah*

Secara umum, *tajdid nikah* merujuk pada kondisi di mana sebelumnya telah terjadi akad pernikahan yang sah secara hukum syariat. Namun, demi kehati-hatian dan ketenangan batin, pasangan tersebut kembali melangsungkan pernikahan dengan memenuhi seluruh rukun dan syarat yang berlaku. Tujuan utamanya adalah untuk memastikan keabsahan

⁴⁷ Ahmad Sanusi, "USHUL Fiqh" (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2015), 79.

⁴⁸ Ummu Rofi'ah, "TAJDIDUN NIKAH SEBAGAI UPAYA PENGUATAN KELUARGA SAKINAH (Studi Kasus Di Desa Rejoagung Kecamatan Ngoro Kabupaten Jombang)."

hubungan suami istri serta mengarah pada terciptanya keluarga yang harmonis, penuh dengan kasih sayang, saling mendukung, sejahtera, dan bahagia.

Salah satu dasar yang menjadi diperbolehkannya pembaharuan akad nikah yaitu Hadits Salamah, beliau berkata :

بَايَعْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَقَالَ لِي يَا سَلَمَةُ أَلَا تُبَايِعُ قُلْتُ يَا

رَسُولَ اللَّهِ قَدْ بَايَعْتُ فِي الْأَوَّلِ قَالَ وَفِي الثَّانِي

Artinya : Kami melakukan bai'at kepada Nabi SAW di bawah pohon kayu. Ketika itu, Nabi SAW menanyakan kepadaku : “Ya Salamah, apakah kamu tidak melakukan bai'at ? . Aku menjawab : “Ya Rasulullah, aku sudah melakukan bai'at pada waktu pertama (sebelum ini).” Nabi SAW berkata : “Sekarang kali kedua.” (H.R. Bukhari)⁴⁹

Menurut riwayat tersebut, disebutkan bahwa sebelumnya Salamah telah berbaiat kepada Nabi SAW. Namun, Rasulullah tetap menganjurkan agar ia memperbarui baiatnya bersama sahabat-sahabat lainnya, sebagai bentuk penguatan terhadap baiat yang pertama, sebagaimana dijelaskan oleh al-Muhallab. Dengan demikian, baiat kedua yang dilakukan Salamah tidaklah membatalkan baiat yang telah dilakukan sebelumnya. Dari peristiwa ini, dapat ditarik analogi bahwa pembaruan akad nikah memiliki kesamaan dengan peristiwa pembaruan baiat tersebut, karena antara dua pihak, keduanya sama-sama bentuk komitmen.

Mengacu pada penjelasan yang disampaikan oleh Ibnu Hajar al-Asqalany di dalam karyanya *Fathul Barri*, pandangan mengenai

⁴⁹ Bukhari, *Shahih Bukhari*, Maktabah Syamilah, Juz. IX, Hal. 98, No. Hadits : 7208

penggunaan hadits di atas diungkapkan oleh Ibnu Munir, hadis yang dimaksud memberikan pemahaman bahwa mengulang lafadh akad nikah atau akad-akad lain tidak serta-merta membatalkan (fasakh) akad yang telah terjadi sebelumnya.⁵⁰ Posisi ini bertolak belakang dengan pandangan yang dipegang oleh sebagian ulama mazhab Syafi'i, yang cenderung berpendapat bahwa pengulangan lafadh akad tersebut dapat mengakibatkan batalnya akad pertama.⁵¹

Imam Nawawi menjelaskan bahwa dalam situasi muncul keraguan mengenai rukun atau syarat nikah, maka dianjurkan untuk melakukan akad nikah ulang guna menghindari dampak hukum yang meragukan.⁵² Misalnya, bila ada kebingungan apakah wali adalah wali yang sah atau tidak, atau jika terdapat kekhawatiran akan ketidakadilan saksi.

"فَإِنْ صَحَّ الْعَقْدُ أَوْلًا لَمْ يُعَدَّ، وَإِنْ شُكَّ فِي صِحَّتِهِ جَازَ أَنْ يُعَادَ احتياطاً"⁵³.

"Jika akad pertama telah sah, maka tidak perlu diulang. Namun jika terdapat keraguan atas keabsahannya, maka boleh untuk diulang sebagai bentuk kehati-hatian."

Dalam hukum Islam mazhab Syafi'i, pernikahan yang telah sah secara syar'i tidak perlu diperbarui kecuali jika terdapat kondisi khusus yang menuntutnya. *Tajdid nikah* (pembaruan akad) dilakukan jika terdapat keraguan pada keabsahan akad sebelumnya, atau setelah masa iddah selesai

⁵⁰ Ahmad bin 'Ali bin Hajar Al-'Asqalani, "Fath Al-Bari Bi Syarh Sahih Al-Bukhari," in *Juz 2* (Beirut: Bait al-Afkar al-Dawliyyah, n.d.), 175.

⁵¹ "Muhammad Miftah Karto Aji, Hukum Mahar Dalam Tajdidun Nikah: Studi Komparatif Pendapat Imam Ibnu Hajar Al-Haitami Dan Imam Yusuf Al-Ardabili (Skripsi, UIN Walisongo Semarang, 2017), Hlm. 72–73.," n.d.

⁵² "Ahmad Bin Muhammad Bin Hajar Al-Haitami, Tuhfat Al-Muhtaj Bi Syarh Al-Minhaj, Juz 7 (Mesir: Al-Maktabah Al-Tijariyyah Al-Kubra, t.t.), Hlm. 391.," n.d.

⁵³ *ibid*

pasca talak. Pernikahan yang sah tidak terputus dengan waktu, kecuali terjadi talak, fasakh, atau kematian.⁵⁴

Tajdidun nikah dapat terjadi karena sejumlah alasan, menurut para fuqoha (ahli hukum Islam). Pertimbangan-pertimbangan ini meliputi: ⁵⁵

- a. Tujuan untuk berhati-hati (*ikhthiyath*).
- b. Tujuan untuk menjaga prestise atau citra diri (*tajammul*)

Penegasan serupa juga diutarakan oleh Syamsuddīn ar-Ramlī, seorang pensyarah *Minhāj at-Ṭālibīn*. Ia menyatakan bahwa selama akad sebelumnya tidak rusak, maka tidak diperlukan pembaruan. Hukum tidak didasarkan atas kebiasaan atau anggapan masyarakat, melainkan pada dalil dan ketentuan syariat.

لَا يَجْتَاجُ إِلَى تَجْدِيدِ الْعَقْدِ مَا دَامَ أَصْلُهُ صَحِيحًا، فَإِنَّ الْعَادَةَ لَا تَتَحَكَّمُ فِي الشَّرْعِ⁵⁶

“Tidak diperlukan pembaruan akad selama akad asalnya sah, karena adat kebiasaan tidak dapat mempengaruhi hukum syar’i.”

Ibnu Hajar al-Haytami menguraikan tajdid al nikah sebagai berikut dalam kitabnya *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj*:

⁵⁴ An-Nawawi, *Raudhah al-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Muḥīn*, Jilid 7, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), 51.

⁵⁵ Ummu Rofi’ah and Wakid Evendi, “Tajdidun Nikah Sebagai Upaya Penguatan Keluarga Sakinah (Studi Kasus Di Desa Rejoagung Kecamatan Ngoro Kabupaten Jombang),” *Birokrasi: JURNAL ILMU HUKUM DAN TATA NEGARA* 1, no. 3 (2023): 276–97, <https://doi.org/10.55606/birokrasi.v1i3.600>.

⁵⁶ Syamsuddīn Ar-Ramlī, “Nihāyat Al-Muhtāj Ilā Syarḥ Al-Minhāj,” in 6 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 231.

أَنَّ مُجَرَّدَ مُوَافَقَةِ الرَّوْحِ عَلَى صُورَةِ عَقْدٍ ثَانٍ مَثَلًا لَا يَكُونُ اعْتِرَافًا بِانْقِضَاءِ الْعِصْمَةِ الْأُولَى

بَلْ وَلَا كِنَايَةَ فِيهِ وَهُوَ ظَاهِرٌ - إِلَى أَنْ قَالَ - وَمَا هُنَا فِي مُجَرَّدِ طَلَبِ مِنَ الرَّوْحِ لِتَحْمُلِ أَوْ

إِحْتِيَاظٍ فَتَأَمَّلْهُ⁵⁷

“Artinya: Sesungguhnya kesepakatan suami untuk melakukan akad kedua tidak semerta-merta menjadi pertanda rusaknya akad (perjanjian) yang pertama bukan untuk kinayah. Pendapat ini sudah jelas. Dalam konteks ini yang menjadi tujuan/yang dicari oleh suami adalah untuk memperindah dan lebih berhati-hati.”

Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani menjelaskan bahwa mayoritas ulama berpendapat bahwa pembaruan akad nikah (*tajdidu nikah*) tidaklah membatalkan perjanjian nikah yang telah dilakukan sebelumnya. Dalam perspektif ini, tajdidun nikah dipandang lebih sebagai bentuk penguatan serta pembaruan terhadap ikatan pernikahan yang telah terjalin, bukan sebagai pengganti atau pembatal akad sebelumnya. Pandangan ini menunjukkan bahwa tajdidun nikah bisa berperan sebagai sarana guna memperbaiki ataupun mempererat lagi hubungan antara suami istri yang mungkin mengalami masalah, tanpa perlu mengulang dari awal perjanjian nikah yang lama.

Dalam kitabnya *Bughyah al Mustarsyidin*, Sayyid Abdurrahman menjelaskan pengertian tajdid nikah sebagai berikut:

⁵⁷ Ibnu Hajar Al-Haytami, “Tuhfatul Munhtaj Bi Syarh Al-Minhaj” (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, n.d.), 391., 391.

الرَّوْحُ وَأَرَادَةَ التَّجْدِيدِ زَوْجَ بَعْضِ الْأَوْلِيَاءِ مَوْلِيَتَهُ بِخَيْرِ أَفَاءٍ بِرِضَا مَنْ فِي دَرَجِهِ ثُمَّ أَبَانَهَا

مِنْهُ فَلَا بُدَّ مِنْ رِضَا الْجَمِيعِ الْآنَ أَيْضًا عَلَى الْمِعْتَمَدِ وَلَا يَكْتَفُ بِرِضَا هَمِ السَّابِقِ وَمِثْلَهُ

الْقَاضِي مَعَ غَيْبَةِ الْوَلِيِّ وَلَوْ تَجْدِيدًا بِمَنْ رَضِيَ بِهِ الْوَلِيُّ أَوْلَا بَلْ هُوَ أَوْلَى بِالْمَنْعِ مِنْ بَعْضِ⁵⁸

“Artinya: Telah menikahkan sebagian wali terhadap keluarganya dengan tidak ada kesepadanan dengan kerelaan orang-orang yang ada ditingkatnya, kemudian suami mencela istrinya dan istrinya menghendaki tajdid dari suaminya, maka harus ada kerelaan dari semuanya. Menurut pendapat yang kuat dan tidak cukup dengan kerelaan sebelumnya dan yang menyamainya yaitu qodhli (hakim) ketika tidak adanya wali, meskipun diperbaharui dengan orang yang rela pada wali yang pertama tetapi tajdid itu lebih utama dicegah dari sebagian wali-wali.”

Masduki Machfudh berpendapat bahwa pembaruan akad nikah (*tajdid al-nikah*) hukumnya diperbolehkan dan tidak membatalkan akad sebelumnya, karena tindakan tersebut hanya bersifat estetik (*al-tajammul*) atau sebagai bentuk kehati-hatian (*al-ihthyath*). A. Qusyairi Ismail berpendapat serupa dan menjelaskan bahwa pada hakikatnya pembaharuan akad nikah dibolehkan, karena dilakukan sebagai langkah antisipatif agar terhindar dari potensi permasalahan, atau sebagai bentuk menjaga kehormatan dan status sosial (*tajammul*).⁵⁹

Mengenai pembaharuan akad nikah (*tajdīd an-nikāh*), Imam Syafi’i tidak secara eksplisit membahas istilah ini dalam karya-karyanya, karena pada masa beliau, pembaharuan akad bukanlah praktik yang umum. Namun, menurut para ulama Syafi’iyah yang menjelaskan metode Imam Syafi’i, jika

⁵⁸ Sayyid ‘Abdurrahman ibn Muhammad ibn Husain ibn ‘Umar, “Bughyah Al-Mustarsyidiin” (Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr al-Arabi, 1994), 326.

⁵⁹ Masduki Machfudh, Bahstul Masa’il Diniyah, Malang: PPSNH, 2000, 25

terjadi keraguan terhadap keabsahan akad sebelumnya misalnya karena cacat syarat atau rukun maka boleh dilakukan akad ulang (tajdīd), dan dalam akad ulang ini disunnahkan untuk kembali menetapkan mahar, baik mahar yang sama seperti sebelumnya atau yang baru sesuai kesepakatan kedua belah pihak.⁶⁰ Dalam kasus *talak raj'i* (satu atau dua talaq), jika suami tidak menebus kesalahannya hingga masa iddah istri berakhir, hal ini dikenal sebagai, maka hubungan pernikahan berakhir secara hukum. Oleh karena itu, untuk kembali menjadi pasangan suami istri, diperlukan akad baru, lengkap dengan syarat dan rukun yang baru pula, termasuk mahar.⁶¹ Semua unsur dalam akad nikah tetap harus dipenuhi dalam pembaharuan nikah, termasuk adanya wali yang sah, dua orang saksi yang adil, serta lafaz ijab dan kabul. Tanpa terpenuhinya elemen-elemen tersebut, tajdid nikah tidak sah dan tidak memberikan pengaruh hukum apapun.⁶²

Syekh Yusuf al-Ardabili, seorang ulama terkenal dalam mazhab Syafi'i, di dalam kitabnya *Al-Anwar li A'mal al-Abrar* menyatakan bahwa:

وَلَوْ حَدَّدَ رَجُلٌ نِكَاحَ زَوْجَتِهِ لَزِمَهُ مَهْرٌ آخِرٌ لِأَنَّهُ إِقْرَارٌ بِالْفُرْقَةِ وَيَنْتَقِضُ بِهِ الطَّلَاقُ وَيَحْتَاجُ

إِلَى التَّحْلِيلِ فِي الْمَرَّةِ الثَّلَاثَةِ⁶³

"Jika seorang suami memperbarui nikah kepada istrinya, maka wajib memberi mahar karena ia mengakui perceraian dan memperbarui nikah karenanya termasuk merusak cerai/talaq (menjadi suami istri lagi). Kalau dilakukan sampai tiga kali, maka diperlukan Muhallil"

⁶⁰ Al-Syafi'i, *Al-Umm*, Juz V, (Beirut: Dar al-Ma'rifah), 1990, 4

⁶¹ Asy-Syarbini Muhammad, "Mughni Al-Muhtāj Ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāz Al-Minhāj," in *Juz 3* (Beirut, Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 1997), 263.

⁶² Asy-Syairazi, "Al-Muhadzdzab Fi Fiqh Al-Imam Asy-Syafi'I," in *Jilid 2* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), 45.

⁶³ Yusuf al-Ardabili Al-Syafi'i, "Al-Anwar Li A'mal Al-Abrar," in *Juz 2* (Dar al-dhiya', 2006), 441.

Maka dengan ini akad nikah yang terdahulu dipandang tidak lagi berlaku. Tindakan memperbarui akad tersebut dipahami sebagai bentuk pengakuan atas adanya perceraian sebelumnya. Hal ini juga berdampak pada berkurangnya jumlah talak yang dimiliki oleh suami, serta mewajibkan pemberian mahar yang baru dalam akad yang diperbaharui tersebut.

C. Tradisi (Adat)

Tradisi dalam Islam disebut, "*urf*" merujuk pada "aktivitas atau perbuatan umum suatu kaum, baik lisan maupun perbuatan".⁶⁴ Pengertian tersebut merupakan penjelasan dari ulama kontemporer Ahmad Fahmi Abu Sinah. Beliau mengartikan adat atau '*urf*' sebagai perbuatan atau ucapan yang mana ada unsur rasionalisme di dalamnya. Maka tidak tepat apabila makna '*urf*' diinterpretasikan jika tidak ada hubungannya dengan nalar. Kebanyakan ahli hukum menganggap "*urf*" dan "adat" memiliki arti yang sama. Al-Jurjani adalah salah satu di antara para ahli hukum ini (wafat 816 H). '*Urf*' menurutnya ialah suatu kebiasaan atau aturan yang sudah mendarah daging (tetap/konstan) di masyarakat. Kebiasaan ini dianggap benar dan diterima akal sehat banyak orang, sehingga otomatis jadi pegangan atau bukti yang sah (*hujjah*) dan gampang dipahami. Begitu juga adat itu mirip dengan '*urf*'. Adat itu bisa diartikan sebagai kebiasaan atau tingkah laku yang dilakukan terus-menerus

⁶⁴ Muhammad Harun & Fauziah, "Konsep 'Urf Dalam Pandangan Ulama Ushul Fiqh (Tela'ah Historis)," *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah Dan Masyarakat* 14, no. 2 (2014): 15–25, <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/Nurani/article/view/107>.

oleh banyak orang. Mereka melakukannya karena logika atau akal sehat bilang itu wajar, dan kebiasaan itu terus diulang-ulang dari waktu ke waktu.⁶⁵

Secara istilah hukum adat adalah suatu kompleks norma-norma yang bersumber pada perasaan keadilan. masyarakat yang selalu berkembang dan meliputi peraturan-peraturan tingkah laku manusia dalam kehidupan sehari-hari masyarakat, sebagian besar tidak tertulis, senantiasa ditati, dan dihormati oleh rakyat karena mempunyai akibat hukum (sanksi).⁶⁶ M.B. Hooker mengatakan antara hukum Islam dan hukum Adat memiliki daya ikat sederajat yang pada akhirnya membentuk suatu pola khas dalam kesadaran hukum masyarakat. Eratnya hubungan antara keduanya menghasilkan suatu sikap rukun, saling memberi dan menerima dalam bentuk tatanan baru yang sinkritisme.⁶⁷

Imam Syafi'i mengakui keberadaan adat, atau urf, sebagai faktor penting dalam mendefinisikan hukum, terutama dalam hal transaksi. Imam Syafi'i dalam kitab *Al-Umm*-nya mengatakan bahwa jika tidak ada dalil yang kuat dan tidak bertentangan dengan al-Qur'an maupun sunnah, hukum dapat didasarkan pada adat istiadat setempat. Beliau juga mengatakan:

أَقْضِي بَيْنَهُمْ بِمَا جَرَى بِهِ الْحُكْمُ فِي بَلَدِهِمْ، مَا لَمْ يُخَالِفْ كِتَابَ اللَّهِ أَوْ سُنَّةَ رَسُولِهِ⁶⁸

Aku memutuskan perkara berdasarkan kebiasaan mereka selama tidak bertentangan dengan al-Kitab dan sunnah rasul”

⁶⁵ Abi Hasan Ali Al-Jurjani, “Al-Ta’rifat” (Dar al-Unisiah, 1971).

⁶⁶ Baitur Rohman, “EKSISTENSI HUKUM ADAT DAN MASYARAKAT HUKUM ADAT DALAM DINAMIKA POLITIK HUKUM NASIONAL,” *KANAKA MEDIA* 1 (2023): 4.

⁶⁷ ibid

⁶⁸ Muhammad bin Idris Al-Syafi’i, “Al-Umm,” in *Jilid 5* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, n.d.), 245

Pendapat imam syafi'i ini menunjukkan bahwa adat mendapat tempat dalam pertimbangan hukum, khususnya dalam perkara yang tidak memiliki nash eksplisit. Hal tersebut didasari dengan beberapa dalil yang menunjukkan pada kehujjahan 'urf sebagai sumber hukum, salah satunya pada Al-A'raf ayat 199:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ⁶⁹

“Jadilah pemaaf dan suruhlah orang untuk melakukan yang ma'ruf serta jangan pedulikan orang-orang bodoh.” (QS. Al-A'raf: 199)

Dalam ayat ini, istilah "العرف" berarti "العرف", yang mengandung makna yang telah disebutkan. Fakta bahwa Allah SWT mengutus Nabi-Nya secara khusus dengan perintah untuk menerima "urf" sebagai salah satu "itibar", atau sumber hukum, dalam hukum Islam, sudah jelas. Oleh karena itu, perintah tersebut sia-sia jika tidak bersumber dari 'urf..⁷⁰

Para ulama Syafi'iyah, diantaranya ialah Mushtafa al-Qalyubi dalam kitabnya *al-Irtiyadh* yang mengutip dari Imam Rafi'i mengatakan bahwa :

الشَّافِعِيُّ يَتَّبِعُ مُفْتَضَّ اللُّغَةِ تَارَةً وَ ذَلِكَ عِنْدَ ظُهُورِهَا وَ شُمُوهَا وَ هُوَ الْأَصْلُ وَ تَارَةً يَتَّبِعُ

الْعُرْفَ إِذَا اسْتَمَرَّ وَاطَّرَ⁷¹

" Ijtihad Imam Syafi'i terkadang berpegang teguh pada makna yang dimaksudkan bahasa ketika makna tersebut komprehensif dan tidak ambigu,

⁶⁹ QS. Al-A'raf: 199

⁷⁰ Muhammad Harun & Fauziah, “Konsep ‘Urf Dalam Pandangan Ulama Ushul Fiqh (Tela’ah Historis).”, 15-25.

⁷¹ Ahmad Salamah al-Qalyubi, *Hāsyiyat al-Qalyūbi wa ‘Umairah*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 319.

ini adalah pendekatan awal. Imam Syafi'i terkadang berpegang teguh pada "urf" ketika maknanya konsisten dan diakui secara luas. "

Qadhi Abu Sa'id berkata bahwa Qadhi Husain (ulama mazhab Syafi'i), mengembalikan terhadap segala masalah fiqh mazhab Syafi'i kepada beberapa kaidah yang salah satunya

72 الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ

"Adat dapat dijadikan hukum"

Diriwayatkan dari Abdullah bin Mas'ud ra. bahwa beliau berkata:

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ أَهْلِ حَسَنٌ وَ مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ أَهْلِ

73 سَيِّئٌ

"Sesuatu yang dianggap baik oleh umat Islam, maka sesuatu tersebut baik pula di sisi Allah. Dan sesuatu yang dianggap jelek oleh umat Islam, maka sesuatu tersebut jelek pula di sisi Allah."

Adat juga digunakan dalam konteks akad. Misalnya, jika dalam suatu akad tidak disebutkan secara rinci syarat atau ketentuan tertentu, maka hal itu dikembalikan kepada adat yang berlaku di masyarakat. Untuk penerapan adat atau 'urf ini tidak hanya dilakukan oleh imam syafi'i saja, melainkan juga para pengikutnya. Hal ini terbukti dengan beberapa nash dalam kitab karangannya. Seperti:

⁷² Muhammad Harun & Fauziah, "Konsep 'Urf Dalam Pandangan Ulama Ushul Fiqh (Tela'ah Historis)." 15-25.

⁷³ "Ahmad Bin Hanbal, Musnad Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal, Tahqiq Syu'aib Al-Arna'uth (Beirut: Mu'assasah Al-Risalah, 2001), Juz 6, Hadis No. 3600; Al-Hakim Al-Naisaburi, Al-Mustadrak 'ala Al-Shahihain, Juz 3, Hlm. 83, Hadis No. 4465.," n.d.

1. Imam Nawawi.

Beliau mengatakan bahwa khiyar majlis dalam transaksi jual beli itu ukuran berlakunya ketika penjual dan pembeli belum berpisah. Nah ukuran berpisah atau belum ini dikembalikan pada adat yang berlaku. Pernyataan Imam Nawawi dalam kitabnya *Minhaj al-Thalibin* bahwa:

وَيُعْتَبَرُ فِي التَّفَرُّقِ الْعُرْفُ⁷⁴

“Terjadinya perpisahan ditinjau pada ‘urf.”

2. Khatib asy-Syarbini.

Pada permasalahan menghidupkan perkarangan mati, *kaifiyah* untuk menghidupkan perkarangan mati yaitu dengan sekira-kira tujuan. Adapun tujuan ini rujukannya adalah ‘urf. Penjelasan ini terdapat dalam kitab karyanya yaitu *Mughni al-Muhtaj*.

3. Imam Nawawi al-Bantani.

Syekh Nawawi al-Bantani menyatakan bahwa 'urf menjadi rujukan dari batas gerakan yang berlebih yang menyebabkan batalnya salat. Dalam bukunya, *Nihayat az-Zain*, Nawawi al-Bantani menyatakan:

⁷⁴ Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Minhaj al-Talibin wa 'Umdat al-Muftin* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2017), hlm. 107.

ان ضابطة الكثرة العرف فما يعده الناس كثيرا يضُرُّ⁷⁵

“Sesungguhnya patokan banyak ialah ‘urf, sehingga apa saja yang dianggap oleh manusia banyak maka itu akan memberi mudharat (membatalkan shalat).”⁷⁶

⁷⁵ Muḥammad Nawawi al-Jawi al-Bantani, *Nihayat az-Zain fi Irsyad al-Mubtadi'in* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), hlm. 234.

⁷⁶ Muhammad Furqan and Syahrial Syahrial, “Kedudukan ‘Urf Sebagai Sumber Hukum Dalam Mazhab Syāfi’ī,” *Jurnal Al-Nadhair* 1, no. 2 (2022): 68–118, <https://doi.org/10.61433/alnadhair.v1i2.9>.