

**MUATAN HAK ASASI MANUSIA DAN MORAL HUKUM  
PUTUSAN HAKIM DALAM PERSPEKTIF MAQASID AL-SYARI'AH**

Kajian Putusan Nomor 7P/HUM/2020

**LEGAL MORALITY AND HUMAN RIGHTS CONTENT OF  
THE JUDGE'S DECISION IN THE MAQASID AL-SYARI'AH PERSPECTIVE**

An Analysis of Decision Number 7P/HUM/2020

**Hanif Fudin Azhar**

Fakultas Syariah dan Hukum

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: haniffudinazhar@gmail.com

Naskah diterima: 29 November 2020; revisi: 23 Agustus 2021; disetujui: 3 September 2021

DOI: 10.29123/jy.v14i2.457

**ABSTRAK**

Fokus penelitian adalah aktualisasi muatan hak asasi manusia dan keadilan sebagai moral hukum yang diakomodasi melalui perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, dalam menguatkan anasir pemikiran hakim untuk mewujudkannya melalui putusan hukumnya. Adapun objek riset adalah Putusan Mahkamah Agung Nomor 7P/HUM/2020 terkait *judicial review* Peraturan Presiden Nomor 75 Tahun 2019 tentang Jaminan Kesehatan. Apakah putusan *a quo* mengakomodasi agenda hak asasi manusia dan keadilan sebagai moral hukum yang notabene terakomodasi oleh perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*? Metode penelitian ini adalah yuridis-normatif, yang bersumber dari bahan primer yaitu putusan *a quo* dan pemikiran Jasser Auda tentang *maqāṣid al-syarī'ah*, serta bahan sekunder dari beberapa referensi terkait. Tujuan penelitian adalah upaya aktualisasi muatan hak asasi manusia serta keadilan sebagai moral hukum dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah* terhadap putusan *a quo*. Putusan *a quo* dinilai *nir-signifikasi* *maqāṣid al-syarī'ah*. Hal tersebut mengingat lingkup putusan *a quo* adalah hukum *in concreto* yang dinilai sebagai upaya *positivasi* aktual atas norma moral dalam masyarakat. Karena itu, muatan normanya menjunjung tinggi moral serta memperhatikan nilai-nilai hukum dan prinsip kemanusiaan. Penelitian menyimpulkan bahwa putusan *a quo* adalah wujud keadilan sebagai moral hukum, karena memuat penjaminan hak asasi manusia sebagai amanat konstitusi, sepanjang mendasarkan pada pertimbangan aspek yuridis, sosiologis, teoritis, dan historis secara inklusif, nilai-nilai hukum, serta ajaran *maqāṣid al-syarī'ah*.

Kata kunci: *maqāṣid al-syarī'ah*; hak asasi manusia; jaminan kesehatan; moral hukum.

## ABSTRACT

The study focuses on the actualization of justice and human rights content as the moral basis of law that is accommodated through the *maqāṣid al-syarī'ah* perspective in strengthening the judges' thought elements to manifest it through their legal decisions. The research's object is the Supreme Court Decision Number 7P/HUM/2020 regarding the judicial review of Presidential Regulation Number 75 of 2019 concerning Health Insurance. Does the decision accommodate the agenda of human rights and justice as the moral basis of law which in fact has been accommodated by the *maqāṣid al-syarī'ah* perspective? The method used in this research is juridical-normative which originated from primary materials, namely the aforesaid decision and Jasser Auda's thought on *maqāṣid al-syarī'ah*, as well as secondary materials that are several related references. The study aims as an effort of the actualization of justice and human rights content as the moral basis of law in the *maqāṣid al-syarī'ah* framework towards the decision. The decision is considered as inadequate *maqāṣid al-syarī'ah*. Because the scope of the decision is a concrete law which is perceived as an effort of actual positivism of moral norms in society. Accordingly, its norms content upholds the moral values as well as notice of legal and humanity principle. The research concludes that the decision is a form of justice as moral basis of law because it includes human rights guarantee as a constitutional mandate as long as it depends on considerations of juridical, sociological, theoretical, and historical aspects inclusively, legal principles, also the doctrine of *maqāṣid al-syarī'ah*.

Keywords: *maqāṣid al-syarī'ah*; human rights; health insurance; legal morality.

## I. PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Diskursus hukum Islam (*fiqh*) menilai bahwa negara adalah instrumen dalam rangka menggantikan kenabian untuk menjaga nilai agama dan mengatur urusan duniawi (al-Mawardi, 1985: 5). Hal tersebut dinilai mencakup nilai dasar hukum yaitu humanisme dan moralitas, sebagaimana ajaran hukum progresif oleh Rahardjo (2009: 5) bahwa: "Hukum untuk manusia, bukan sebaliknya." Adapun konsep hukum Islam yang mendasari tercapainya penjaminan hak asasi manusia dan keadilan sebagai moral hukum dalam cita nilai kemanusiaan (Najib, 2020: 179). Sehingga, hukum harus menampilkan watak kognitifnya yaitu *al-infitāḥ wa al-hayāt* (Auda, 2007: 47). Maka dari itu, hakim sebagai '*the Guardian of Justice*' perlu mendasarkan pada nilai kepastian, keadilan, dan kemanfaatan hukum secara konvergen sebagai substansi atas putusannya (Monteiro, 2007: 37).

Sebagaimana dalam studi ini yang berupaya menelaah Putusan Mahkamah Agung Nomor 7P/HUM/2020 atas *judicial review* Peraturan Presiden Nomor 75 Tahun 2019 tentang Jaminan Kesehatan (Perpres JamKes). Adapun deskripsi duduk perkara dalam putusan *a quo* bertolak pada permasalahan kenaikan dana iuran jaminan kesehatan. Dalam hal ini, putusan *a quo* mengakomodasi tuntutan hak yang diajukan oleh Komunitas Pasien Cuci Darah Indonesia (KPCDI) yang keadaannya intens berhubungan dengan layanan kesehatan. Secara kasuistik, adanya Perpres JamKes tersebut telah merugikan hak-hak anggota KPCDI yang notabene berasal dari beragam latar belakang. Hal tersebut dikarenakan kenaikan tarif iuran kesehatan hingga 100% di tahun 2020. Akibatnya, dalam keadaan '*das sollen*' yang seharusnya negara berkewajiban dan bertanggung jawab atas penyelenggaraan layanan kesehatan yang layak dan jaminan sosial berdasarkan nilai kemanusiaan, keadilan sosial, dan kemanfaatan.

Hal tersebut justru berbalik bahwa dalam keadaan ‘*das sein*’ menjadi kewajiban warga negara atas penyelenggaraan dan penjaminan layanan kesehatan sebagaimana sistem pembayaran pajak dengan penyertaan denda. Sehingga Badan Penyelenggaraan Jaminan Sosial (BPJS) yang notabene adalah lembaga nirlaba dinilai bertentangan dengan prinsip pelaksanaan jaminan sosial karena indikasi pemanfaatan dana yang mengarah kepada keuntungan, bukan penggunaan hasil pengembangan dana. Maka, telaah putusan *a quo* diawali dalam pertimbangan hukum putusan yang memuat ‘legalisasi’ kewenangan *judicial review*, *legal standing* pemohon, serta pokok permohonan.

Adapun studi ini bertolak atas muatan hak asasi manusia dan keadilan sebagai moral hukum karena implikasi *judicial review* –sebagai kewenangan Mahkamah Agung yang termuat dalam pertimbangan hukum– putusan *a quo*. Dalam hal ini, peneliti menyertakan telaah kajian *maqāṣid al-syarī’ah* perspektif Jasser Auda sebagai basis analisis-teoritik. Sehingga, tolakan studi merefleksikan identifikasi masalah bahwa: apakah putusan *a quo* mengakomodasi konsep *maqāṣid al-syarī’ah* karena mengingat bahwa putusan sebagai hukum *in concreto* terutama ihwal penjaminan hak asasi manusia dan mewujudkan keadilan? Hal tersebut relevan terhadap permasalahan lain yang teridentifikasi yaitu muatan argumentasi hukum hakim yang dinilai *nir*-inklusif, karena sekadar mendasarkan pada aspek yuridis, sosiologis, dan filosofis.

Atas dasar itu, studi ini sebagai *ikhtiyār* ilmiah yang berupaya untuk mengembangkan diskursus penemuan hukum secara inklusif disertai dengan *maqāṣid al-syarī’ah* perspektif Jasser Auda sebagai metodologi dan prinsip hukum Islam kontemporer. Sehingga mampu berimplikasi pada pengintegrasian antara studi ilmu hukum Islam dan putusan *a quo* sebagai bagian dari studi ilmu hukum Indonesia, dalam kapasitasnya adalah basis akademik hukum dalam kerangka penjaminan hak asasi manusia dan keadilan sebagai moral hukum.

## **B. Rumusan Masalah**

Atas dasar identifikasi masalah, maka rumusan masalah yang diajukan sebagaimana berikut:

1. Bagaimana pemikiran Jasser Auda tentang *maqāṣid al-syarī’ah* dalam mengoptimalisasikan ide-ide hak asasi manusia dan keadilan sebagai moral hukum?
2. Bagaimana muatan hak asasi manusia dan keadilan sebagai moral hukum dalam Putusan Nomor 7P/HUM/2020 perspektif *maqāṣid al-syarī’ah* Jasser Auda?

## **C. Tujuan dan Kegunaan**

Objek telaah studi adalah muatan hak asasi manusia dan keadilan sebagai moral hukum dalam putusan *a quo* disertai dengan telaah *maqāṣid al-syarī’ah* perspektif Jasser Auda. Sehingga, tujuan studi adalah upaya aktualisasi muatan hak asasi manusia serta keadilan sebagai moral hukum dalam kerangka *maqāṣid al-syarī’ah* terhadap putusan *a quo*. Hal tersebut penting, karena –secara integratif– keadilan sebagai moral hukum bertolak pada paradigma dan metode hukum

dari hakim itu sendiri yang notabene tidak menutup kemungkinan adanya bentuk kekeliruan serta berimplikasi pada penjaminan hak asasi manusia. Maka, studi ini dinilai sebagai *the conceptual guide* bagi hakim untuk menghindari *legalist fallacy* dalam penegakan hukum. Selain itu, penelitian ini memuat ‘*integrated entities*’ karena adanya keterpaduan secara integratif-metodologis antara studi Islam dan ilmu hukum.

#### D. Tinjauan Pustaka

Ajaran kekuasaan kehakiman dalam sistem ketatanegaraan secara praktis telah diterapkan oleh Rasulullah SAW dalam memimpin negara Madinah berdasarkan *Ṣaḥīfah al-Madīnah*. Akan tetapi, *Ṣaḥīfah al-Madīnah* tidak mengatur pembagian kekuasaan kenegaraan. Maka, Rasulullah SAW mempraktikkan kekuasaan kenegaraan langsung di bawah kekuasaan beliau (Azhar, 2018: 7). Selain itu, Aristoteles memberikan konsepsi bahwa kekuasaan kehakiman ditekankan memiliki posisi dalam pemerintahan negara yang konstitusional (Azhar, 2019: 86).

Dalam diskursus hukum Islam, adanya peradilan Islam sebagai bentuk instrumen negara dalam rangka menjaga nilai agama seperti keadilan, kemanfaatan, dan kepastian, serta mengatur urusan dunia, seperti halnya menciptakan ketertiban dan kesejahteraan umat manusia sebagai nilai tujuan hukum (al-Mawardi, 1985: 5). Dalam peradilan, adapun komponen penunjang praktik peradilan seperti hakim dan hukum (Manan, 2010: 21). Hal tersebut dinilai dapat mendasari atau bahkan meningkatkan eksistensi serta kapabilitas lembaga peradilan dalam sistem ketatanegaraan.

Dalam hal ini, hakim sebagai pelaksana utama kekuasaan kehakiman telah mengakumulasi prinsip independensi dan imparsial dalam putusan hukumnya. Maka, hakim dinilai sebagai bentuk parameter yudisial penyelenggaraan lembaga peradilan melalui putusan hukumnya dalam sistem ketatanegaraan negara hukum. Atas dasar itu, peneliti menggagas konsep integrasi yudisial dengan titik sentral diskursus pada hakim sebagai *the main judicial subject* yang diperkuat dengan teori *Tri Pradhita*, bahwa putusan hakim adalah bentuk refleksi atas kecerdasan spiritual keterkaitannya dengan Allah *ta’ala*, kecerdasan intelektual keterkaitannya dengan hukum, serta kecerdasan emosional keterkaitannya dengan dirinya sebagai hakim (Azhar, 2019: 147).

Putusan hakim yang dinilai sebagai hukum dapat ditelusuri melalui pendekatan filosofis. *Pertama*, tinjauan ontologi menilai hukum sebagai norma yang telah memiliki eksistensi secara *das sein* (realistis) atau *das sollen* (idealis) dalam kehidupan manusia (Marzuki, 2017: 115). Dalam artian “*not only rules and logic but also behavior, even behind behavior.*” Karena itu, hukum yang ideal adalah hukum yang mencerminkan jiwa rakyat (*voklsgeist*) serta dipahami secara kontekstual dan situasional. Sehingga masa depan hukum tidak berakhir pada kehebatan teksnya melainkan ordinaritas keberlakuan sosialnya.

*Kedua*, dalam kerangka epistemologi, hukum ditemukan melalui aktivitas penemuan hukum. Kendatipun hukum ditemukan dalam bermasyarakat dan bernegara. Akan tetapi, secara epistemologis menimbulkan permasalahan yaitu “bagaimana upaya dalam penemuan hukum?”

Maka, sebagaimana penemuan hukum bahwa bentuk metode yang digunakan adalah interpretasi (penafsiran) hukum dan konstruksi hukum (Riyanta, 2008: 420).

*Ketiga*, dalam kerangka aksiologi, hukum diindikasikan memuat nilai-nilai yuridis, yaitu keadilan (Atmadja, 2015: 25). Dalam hal ini, fungsi utama hakim terhadap putusan hukum mencakup penerapan, penemuan, serta penciptaan hukum (Manan, 2006: xv). Oleh karenanya, tolok ukur keadilan yaitu pemahaman bahwa hukum diartikan tidak hanya sekadar perundang-undangan, tetapi muatan *the living law*, serta pertimbangan dimensi secara kontekstual (Atalim, 2013: 134).

Ihwal tersebut adalah *shifting paradigm* dalam memenuhi kebutuhan masyarakat yang mengarah kesejahteraan dan perdamaian sebagai tujuan hukum. Sebagaimana ajaran penemuan hukum fungsional yang digagas oleh Ter Heide menyatakan bahwa (Wahyu, 2016: 217):

“Bagaimana dalam situasi tertentu dapat ditemukan pemecahannya yang terbaik sesuai dengan kebutuhan kehidupan bersama dan dengan harapan yang hidup di antara para warga negara masyarakat terhadap *permainan kemasyarakatan* yang dikuasai oleh *aturan permainan*.”

Dalam studi hukum Islam, bahwa diskursus *maqāṣid al-syarī'ah* dinilai untuk mengaktualisasi muatan hak asasi manusia serta memahami keadilan sebagai moral hukum. Sebagaimana ajaran *maqāṣid al-syarī'ah* perspektif Jasser Auda yang mendasarkan pada teori hukum Islam berbasis pendekatan sistem (Auda, 2007: xxvii). Dalam hal ini, Jasser Auda bertolak dari nomenklatur hukum Islam pada umumnya di dalam term literatur Arab adalah *syarī'ah*, *fiqh*, *'urf*, dan *qanun*. Akan tetapi, antara term *syarī'ah* dan *fiqh* membentuk *legal fallacy* kendatipun term *syarī'ah* merepresentasi bagian Ilahiah, serta dalam sisi lain, *fiqh* merepresentasikan bagian kognisi dari hukum Islam (Auda, 2007: 59). Paradigma hukum tersebut telah menjadikan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* klasik sebagai metodologi hukum Islam yang dinilai memiliki keterbatasan dalam metodologi hukum (*uṣul fiqh*), dan sekadar berorientasi pada *protection* dan *preservation* (Auda, 2007: 3-4). Implikasinya diwujudkan dalam bentuk ketidakmampuan hukum Islam *vis a vis* perkembangan peradaban manusia.

Oleh karenanya, upaya dalam memahami hukum Islam, menurut Jasser Auda diperlukan pendekatan sistem, sehingga demikian hukum Islam adalah sistem ‘terbuka’ yang berimplikasi pada hukum yang hidup (Auda, 2007: 34). Hal tersebut ditujukan dalam menguatkan arah konsep hukum Islam berbasis paradigma *maqāṣid al-syarī'ah* yang berorientasi pada *development* dan *rights* (Auda, 2007: 21-23), sehingga, hukum Islam yang dihasilkan harus dari sumber autentik, disertai konsistensi secara prinsipil menjaga spirit kemanusiaan serta moral hukum dalam rangka mengakomodasi nilai-nilai universal, seperti keadilan, kemanusiaan, nasionalisme, kebebasan, dan demokrasi (Fasa, 2016: 220).

Atas dasar itu, *maqāṣid al-syarī'ah* dinilai sebagai prinsip serta metodologi dasar hukum Islam yang berimplikasi pada bentuk keterikatan interaktif antara *naṣ* (teks hukum) dan realitas dengan konsisten memuat nilai maksud Ilahiah serta konsep moral seperti keadilan, martabat manusia, kehendak bebas, kemudahan, serta kerja sama masyarakat. Hal tersebut dinilai mampu



menciptakan hubungan hukum dengan ide-ide hak asasi manusia, pembangunan, dan keadaban (Auda, 2007: 1). Sehingga, *maqāṣid al-syarī'ah* dinilai sebagai *conditio sine quanon* atas penjaminan hak asasi manusia serta mewujudkan keadilan sebagai moral hukum dalam peradaban kehidupan manusia ke arah kesejahteraan (*public interest* atau *maṣlahah*) (Sidiq, 2017: 159). Maka itu, bahwasanya *maqāṣid al-syarī'ah* adalah konsep ajaran teleologi (*finalitas*) atas optimalisasi kemampuan hukum untuk merespons isu-isu kontekstual atau hukum tidak hanya sebagai *the value of reality*, namun sebagai *the value for reality*.

Dalam realitas kehidupan manusia, keadilan memiliki nilai urgensi sebagai tujuan utama dari hukum. Bahkan, nilai urgensi tersebut tersirat dalam pesan Rasulullah SAW (Siregar, 1995: 19): “keadilan dalam satu jam lebih utama daripada ibadah dalam puluhan tahun, dan ketidakadilan dalam satu jam lebih pedih dan besar daripada berbuat maksiat dalam enam puluh tahun.” Selain itu, keadilan juga merupakan bentuk amanat ‘ilmu Tuhan’ sebagaimana Al-Quran Surat an-Nisa: 135 yang secara tersirat bahwa keadilan adalah nilai utama penegakan hukum, karenanya adalah kepatuhan kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Dalam pendekatan etimologis, keadilan merupakan nomenklatur bahasa Indonesia yang notabene berasal dari kata ‘adil’ yaitu serapan literatur Arab yaitu ‘*adl*’, sebagai bentuk *nomina augentie (ism fa’il)* kata ‘*adala*’ yang berarti tengah, lurus, sama, seimbang (Amin, 2014: 329). Adapun keadilan dalam nomenklatur Yunani yaitu istilah *dikaio* yang diartikan *just* atau *righteous*. Sehingga, dalam bahasa Latin diistilahkan sebagai *justitia*, sedangkan dalam literatur Inggris sebagai *justice* (Dwisvimiari, 2011: 525). Dalam hal ini, pemahaman keadilan sebagai hasil interaksi antara ekspektasi dan realitas kehidupan. Karenanya, keadilan adalah konsep relatif, dan kemungkinan adanya dikotomi antara ekspektasi dan realitas yang dipengaruhi berbagai aspek terutama aspek subjektivitas personal dalam memahami keadilan (Khadduri, 1984: 145). Maka itu, untuk menganulir dikotomi dan mengakomodasi objektivitas, keadilan perlu dikaitkan dengan hukum sebagai instrumen yang memuat aspek kepastian, dan kemanfaatan hukum untuk mewujudkan kedamaian dan kesejahteraan dalam masyarakat.

Diskursus hukum dan keadilan merupakan studi yang terikat dengan diskursus hak asasi manusia. Dalam kerangka konseptual, hak asasi manusia adalah konsepsi kemanusiaan serta relasi sosial yang dilahirkan dari sejarah peradaban umat manusia itu sendiri. Sehingga tersirat makna bahwa konsepsi hak asasi manusia adalah basis perjuangan manusia untuk mencapai dan mempertahankan harkat kemanusiaan melalui penjaminan dan pengakuannya yang terbukti bertahan hingga saat ini (Pradhani, 2018: 57).

Dalam lingkup etimologis, hak asasi manusia merupakan turunan dari beragam istilah antara lain: *human rights* (Inggris); *mensen rechten* (Belanda); *droits del homme* (Prancis). Turunan istilah hak asasi manusia yang berlaku universal dan lazim merupakan refleksi dari literatur Arab yaitu *al-ḥuqūq al-asāī al-insāniyyah* (Daming, 2012: 196). Penekanan pada kata “asasi” dalam hak asasi manusia dikarenakan memiliki sifat yang kodrati, universal, individualistik, dan mutlak. Maka, urgensi pemuatan hak asasi manusia dalam hukum –terlebih dalam bentuk konstitusi sebagai

perjanjian sosial tertinggi— karenanya jika menelaah literatur Belanda bahwa hak diartikan sebagai *subjectief recht*, sedangkan *objectief recht* untuk hukum (Marzuki, 2017: 147).

Dalam lingkup legal-normatif, hak asasi manusia diartikan sebagai seperangkat hak yang melekat pada hakikat keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi, dan dilindungi oleh hukum, pemerintah, serta setiap orang dalam kehidupan sosial untuk kehormatan dan penjaminan harkat dan martabat manusia itu sendiri (Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia: Pasal 1 butir 1).

Dalam perkembangannya, konsepsi hak asasi manusia memuat *inherensi* terhadap konsep negara hukum demokratis, karena hak asasi manusia yang melekat pada setiap warga negara, dan untuk menghindari tindakan *chaos* maka konsep demokrasi digunakan karena dinilai mampu menempatkan kesetaraan dan persamaan atas harkat dan martabat kemanusiaan dalam bentuk kedaulatan rakyat yang termuat dalam konstitusi negara dan diejawantahkan secara praktis dalam peraturan perundang-undangan yang memuat kebijakan negara. Ihwal tersebut menciptakan iklim negara hukum demokratis dengan konsekuensi supremasi konstitusi sebagai pelaksanaan kedaulatan rakyat (Muntoha, 2009: 380).

Kendatipun hak asasi manusia sebagai syarat muatan konstitusi, maka harus dipahami bahwa setiap warga negara melekat dan memiliki kewajiban dan tanggung jawab asasi terutama kaitannya dengan kehidupan sosialnya. Dalam hal ini, keseimbangan antara hak dan kewajiban memerlukan kesadaran warga negara. Karena itu, ihwal tersebut adalah refleksi atas pandangan dasar bangsa Indonesia sebagai bentuk *democratische rechtsstaat* mengenai kemanusiaan yang adil dan beradab. Hal tersebut mendasarkan pada *human rights principles* yang mencakup *inter-related, inter-dependent, indivisible, integrated*. Maka, hal tersebut memuat pemahaman bahwa kewajiban adalah hak dalam bentuk inisiatif, sedangkan hak adalah kewajiban dalam bentuk positif, disertai konsistensi moral-etik-ideologis.

Atas dasar konsep keadilan dan hak asasi manusia dalam diskursus hukum, maka aktivitas yudisial oleh hakim yang berkaitan dengan hukum, dinilai perlu disertai paradigma hukum *maqāṣid al-syarī'ah* sebagaimana pemikiran Jasser Auda sebagai figur intelektual Muslim modern. Ajaran *maqāṣid al-syarī'ah* dalam putusan hakim diarahkan kepada proses metodologis atas penerapan hukum dan mencerminkan (memuat) ajarannya secara signifikan dalam rangka mewujudkan keadilan dan menegakan hak asasi manusia yang notabene adalah *spirit of constitution* dari UUD NRI 1945.

Dalam hal ini, menurut peneliti menyiratkan alasan terhadap putusan hakim yang harus berbasis *maqāṣid al-syarī'ah*, bertolak pada ihwal hukum itu sendiri yang notabene jika amanat konstitusi menghendaki hukum diciptakan secara positif oleh daulat rakyat sehingga berbentuk perundang-undangan yang selanjutnya dilaksanakan oleh daulat negara, maka kendatipun memuat kepastian hukum, tidak menjadi tolok ukur bahwa hukum dimaksud memuat keadilan hukum dan menjamin

hak asasi manusia, karenanya kekuasaan kehakiman dalam personifikasinya hakim sebagai daulat Tuhan melalui putusan hakim harus mengupayakan keadilan dan penjaminan hak asasi manusia, notabene secara konseptual-teoritis diakomodasi dalam paradigma hukum *maqāṣid al-syarī'ah*.

## II. METODE

Penelitian ini secara tipologis adalah *qualitative-legal research*. Oleh karena itu, didesain sebagai penelitian deskriptif, yaitu upaya membuat deskripsi atau gambaran secara sistematis, faktual serta akurat terhadap fakta-fakta, sifat-sifat, dan beragam fenomena yang hendak diteliti (Nazir, 2014: 63). Sehingga, hal tersebut bertolak pada metode yuridis-normatif (Wignjosoebroto, 2013: 30), serta merupakan bagian integral dari *socio-legal* yaitu studi tekstual (Irianto, 2013: 5). Selain disertai metode deskriptif-konseptual untuk menelaah muatan hak asasi manusia dan moral hukum putusan *a quo* dan pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah* Jasser Auda sebagai objek penelitian (Nazir, 2014: 43).

Adapun sumber telaah mencakup bahan primer yaitu Putusan Nomor 7P/HUM/2020 dan pemikiran Jasser Auda tentang *maqāṣid al-syarī'ah*, serta bahan sekunder mencakup buku, jurnal, artikel, dan lainnya yang berkaitan dan valid sebagai bahan riset. Atas bahan-bahan tersebut, diidentifikasi, dan diverifikasi melalui studi literatur sebagai teknik pengumpulan data. Hal tersebut disertai pendekatan riset sebagaimana *legal-juridical* atas putusan *a quo* dan hukum normatif terkait; *conceptual approach* sebagai konseptualisasi antara studi hukum Indonesia dan ilmu hukum Islam; serta *historical-relation* terhadap perkembangan pemikiran Jasser Auda tentang *maqāṣid al-syarī'ah*. Adapun teknik analisis mencakup analisis konten (Ishaq, 2017: 43) atas esensi putusan *a quo*, serta *discourse analysis* (Fuady, 2018: 208) atas pemikiran Jasser Auda tentang *maqāṣid al-syarī'ah* disertai elaborasi ilmu hukum Indonesia melalui pertautan konseptualisasi, rasionalitas, dan refleksi objek diskursus.

## III. HASIL DAN PEMBAHASAN

Negara Republik Indonesia adalah negara hukum demokratis (Pasal 1 UUD NRI 1945) yang berlandaskan Pancasila sebagai pedoman nilai dalam pembuatan ketentuan hukum di dalam berbagai levelnya. Oleh karena itu, negara Indonesia dinilai memiliki karakter hukum prismatic (Mahfud MD., 2007: 11) dalam praktik ketatanegaraan. Dalam hal ini, UUD NRI 1945 sebagai hukum dasar negara hasil pengejawantahan nilai-nilai Pancasila dalam bentuk *resultante* politik bangsa untuk mewujudkan kedamaian dan kesejahteraan kehidupan bernegara-bangsa. Sebagaimana relevan atas adagium (Rahman, 2016: 110): “Negara adalah pelindung bagi mereka yang tidak memiliki perlindungan.”

Hal tersebut diejawantahkan melalui lembaga peradilan sebagai bentuk integral negara hukum Indonesia yang berkewajiban untuk menjamin hak asasi manusia serta mewujudkan keadilan sebagai moral hukum melalui putusan hakim. Artinya, hakim melakukan aktivitas yudisial terhadap



UUD NRI 1945 dan derivasi normatifnya (*in abstracto*) menjadi putusan hakim (*in concreto*). Hal tersebut diistilahkan sebagai *political-judicialization activism* yang memosisikan hakim sebagai parameter yudisial dalam peradilan negara hukum sebagaimana peneliti memasukkannya dalam gagasan integrasi yudisial (Azhar, 2019: 172). Oleh karenanya, Mahkamah Agung diarahkan untuk penegakan hukum dan mewujudkan keadilan (Pasal 24 ayat (1) UUD NRI 1945), sebagaimana Putusan Nomor 7P/HUM/2020 dalam studi ini.

Menurut Arto (2001: 20), lembaga peradilan memiliki urgensi dalam eksistensinya antara lain: (i) peradilan merupakan pengawal konstitusi; (ii) pengadilan merupakan akar hukum negara; (iii) peradilan merupakan unsur negara hukum demokratis. Urgensi peradilan tersebut dinyatakan oleh Artidjo Alkostar (Jumiati, 2019: 36) berikut:

“Tidak ada bangsa yang beradab tanpa adanya pengadilan yang merdeka dan bermartabat. Fungsi pengadilan, tiang tegaknya negara yang berdaulat. Salah faktor elemen peradilan adalah pengadilan yang merdeka.”

Imam Al-Mawardi sebagai figur cendekiawan Muslim telah meletakkan dasar-dasar praktik kekuasaan kehakiman dengan fokus pada figur hakim (al-Mawardi, 1985: 54-56). Karena, hakim diposisikan sebagai figur sentral yang memiliki integritas, kredibilitas, dan akuntabilitas dalam melaksanakan peradilan. Dalam ajaran Islam, hakim diistilahkan sebagai *qāḍi* yang memiliki artian yaitu ‘orang yang mengadili.’ Hakim juga merupakan bentuk reflektif *Al-Ḥakīm* yaitu Maha Bijaksana. Maka, hakim peradilan setidaknya memiliki kebijaksanaan baik dalam lingkungan lembaga peradilan, maupun masyarakat pada umumnya. Bahkan, hakim identik dengan seorang filsuf (Hutajulu, 2015: 97). Karena, dalam term hakim memuat pengertian term ‘*ḥikmah*’ –padanan term ‘*ḥakīm*’– diartikan *ma’rifah* tertinggi. Sehingga, hakim sebagai personifikasi kekuasaan kehakiman yang memiliki kualitas tinggi. Dalam hal ini, hakim melalui putusan hukumnya dalam memeriksa, memutus, dan mengadili perkara hukum adalah hasil pertimbangan atas konteks *living law*, *nature law*, dan *state law*; keilmuan hukum; serta memperhatikan pedoman etik dan teknis yudisial. Hal tersebut mencerminkan korelasi hakim dan hukum (Sunaryo & Purnamawati, 2019: 5) bahwa: “Hakim adalah hukum yang bersabda, hukum adalah hakim yang membisu.”

Atas dasar itu, hakim sebagai *intellectual organic (omo iudex)* yaitu figur pribadi yang memiliki integritas, kredibilitas, dan akuntabilitas, karenanya berkewajiban memberikan solusi hukum atas perkara hukum terkait. Hal tersebut relevan dengan pesan ‘Umar ibn al-Khattab r.a. kepada Abu Musa al-Ash’ari r.a. bahwa (Kasim, 2016: 203-204): “... karena sesungguhnya tiada bermanfaat sesuatu pembicaraan kebenaran yang tidak mendapatkan perhatian seorang hakim.” Jika demikian, sebagaimana menurut Artidjo Alkostar bahwa hakim merupakan figur yang substansial dalam kekuasaan kehakiman melalui putusan hakim (muatan dimensi individual dan institusional) yang memancarkan keadilan (nilai etis: sikap intuitif), kebenaran (nilai logis: sikap paradigmatis), serta keindahan (nilai estetis: sikap harmonis). Sehingga putusan hakim dinilai sebagai hukum (*jurisprudence*) yang bersukma keadilan dan berwatak kebenaran serta dalam eksistensinya, hukum mampu memberikan kecerahan dan harmoni sosial dalam memandu perjalanan peradaban bangsa,

karena memberikan keindahan rasional (*'aqliyah*), rohaniah (*'irfani*), serta transendental (*ilahiyyah*) (Alkostar, 2018: 53). Dalam hal ini, penemuan hukum oleh hakim tersebut memiliki unsur-unsur otonom yang signifikan karena hakim harus melengkapi undang-undang menurut pandangannya di dalam putusan hakim (Sahabuddin, 2017: 114).

Hal tersebut berkaitan dengan hukum yang setidaknya memuat nilai-nilai hukum sebagaimana nilai kepastian, keadilan, dan kemanfaatan dalam aktivitas kehakiman. Perlu diperhatikan bahwa pada konteks nilai hukum tersebut bukan bentuk trikotomi, karena nilai-nilai hukum tersebut dapat diintegrasikan secara inklusif. Dalam hal ini, kepastian hukum diwujudkan sebagai bentuk relasi pada kehidupan bersama dalam rangka ketertiban sosial sebagai nilai *bonum commune*. Karenanya, penjaminan ketertiban sosial dalam kehidupan bersama bertolak pada kepastian hukum (Maulidi, 2015: 257) yang dilandasi fungsi hukum sebagai titik pijak bersama dalam masyarakat sebagai entitas untuk penyelesaian konflik melalui kompromi kepentingan dilandasi asas kekeluargaan serta limitasi kekuasaan guna menjadikan setiap personal memahami posisi, peran, serta hak dan kewajibannya.

Sebagaimana nilai hukum, keadilan dinilai sebagai cita-cita ideal dari jati diri manusia. Kecenderungan pada titik subjektif adalah keniscayaan keadilan karena perbedaan latar belakang historis, konteks sosial, dan bahkan aspek biologis, serta terhadap arti tertentu, perbedaan tersebut dijamin orang lain dalam masyarakat. Maka itu, hukum dinilai sebagai titik objektif yang dapat diterima khalayak umum, sehingga hukum adalah instrumen keadilan. Oleh karena itu, setidaknya hal tersebut diarahkan secara normatif dalam menjamin eksistensi hukum. Maka itu dinilai sebagai dasar pereduksian keadilan dalam hukum, termasuk dalam bentuk normatif perundang-undangan. Oleh karenanya, untuk memaksimalkan nilai keadilan hukum yang termaktub dalam perundang-undangan diperlukan tindakan aplikatif-integral bagi keadilan prosedural dan substansial dalam rangka menjamin nilai-nilai kemanusiaan, terutama dalam bermasyarakat.

Adapun menurut Jurgen Habermas, keadilan adalah prinsip utama yang mendasari tata sosial masyarakat dan rasa penghormatan yang sama bagi individu manusia dan alam serta sikap empatik dan moral dalam kelangsungan kehidupan manusia (Habermas, 1990: 200). Sedangkan, menurut Rawls mengartikan keadilan sebagai nilai transformatif-yuridis dengan pertimbangan praktis pada persamaan dan kesetaraan hak atas kebebasan dasar dan pengaturan ulang kesenjangan sosial yang terjadi sehingga menimbulkan keuntungan yang bersifat timbal-balik bagi setiap orang (Rawl, 1973: 60). Menurut Theo Huijbers, keadilan merupakan unsur konstitutif segala pengertian hukum sehingga terjalin erat dengan keadilan, sehingga jika bertentangan dengan keadilan maka tidak dapat dikatakan sebagai hukum (Purwanto, 2017: 3). Adapun relevansinya dengan pemikiran Rudolph von Jhering bahwa (Manullang, 2019: 269):

*Law is not the end in itself, but merely a means to an end, the final end being the existence of society, that goal is gerechtigkeit or justice which include as spirit from legal order.*

Dalam hal ini, memahami makna keadilan justru memiliki tingkat yang tidak semudah membaca perumusan konsep keadilan yang diformulasikan secara naratif, karenanya dinilai perlu bergerak

menuju tataran filosofis (Helmi, 2015: 141). Selain mengisyaratkan bahwa keadilan adalah gagasan awal yang diterjemahkan dalam hukum seperti adagium: “*ius quia justum*,” “*aequum et bonum est lex legum*,” “*ius est ars boni et aequi*,” “*fiat iustitia ruat caelum et mundus*,” atau “*sumum ius summa in iura*.” Maka dari itu, dinilai perlu adanya hukum sebagai aspek institusional dalam keadilan.

Oleh karenanya, peneliti mendefinisikan keadilan sebagai nilai universal-aktual yang bersifat fundamental, reflektif, dan konstruktif dengan memuat aspek moral-etik, rasionalitas, legitimitas-institusional dalam kehidupan manusia. Artinya, bahwa keadilan tidak sekadar sebagai bentuk bahasa tulisan, akan tetapi merupakan bentuk bahasa kebatinan yang dapat diterima dan dirasakan dengan pendekatan ketulusan niat dan iktikad baik dalam kerangka hak dan kewajiban melalui legitimasi pranata terkait. Jika pemahaman keadilan hanya pada perihal kesetaraan dan keseimbangan hak, maka secara konsekuen bahwa keadilan diartikan dalam aspek rasionalitas yang cenderung bersifat subjektif dan mengarahkan pada pengejawantahan ketidakadilan (Fudin, 2020: 485-486).

Adapun nilai kemanfaatan hukum perlu diposisikan ke dalam bentuk pengembangan masyarakat ke arah berkeadaban dan dinamis sebagai aktualisasi integratif antara dimensi statis hukum yaitu positivisasi atas kompromi kepentingan dalam perundang-undangan, serta dimensi dinamis hukum yaitu bentuk ‘pendewasaan’ sebagai pendidikan untuk menganulir kecenderungan psiko-antropologis dalam pribadi manusia yang cenderung ego-sentris dan subjektif (Binawan, 2019: 209).

Atas dasar itu, nilai hukum tersebut mampu membentuk integrasi yaitu *conditio sine quanon* antar elemennya untuk mewujudkan hukum yang berorientasi mewujudkan *good civil society*. Hal tersebut dinilai karena adanya aktualisasi keadilan yang bernilai *common sense* (Setyanegara, 2014: 473). Oleh karenanya, keadilan dinilai sebagai tujuan substantif hukum, selain adanya elaborasi kepastian dan kemanfaatan hukum (Haryono, 2019: 25). Dalam hal ini, keadilan substantif mampu terwujud jika setidaknya menggunakan pendekatan *legal pluralisme* yaitu elaborasi antara *living law*, *natural law*, dan *state law* secara simultan (Menski, 2006: 187).

Artinya, keadilan hukum tidak harus menganulir pasal normatif dari *state law* yang memberikan keadilan prosedural dan kepastian hukum, serta tanpa menganulir nilai *common sense* dari *natural law* dan *living law*. Karenanya tidak menutup kemungkinan hukum secara prosedural dinilai benar namun secara substansial dinilai salah, atau sebaliknya, tergantung pada nilai-nilai kemanusiaan, terutama aspek kebatinan yang diterima khalayak umum. Maka, pendekatan *legal pluralisme* dinilai mampu memberikan keadilan substantif berdasarkan objektivitas, rasionalitas, moralitas, dan imparialitas (Syamsudin, 2014: 22-24). Oleh karena itu, keadilan substantif (Ali, 2010: 85) merupakan bentuk keadilan hukum sebagai bentuk atas elaborasi antara *natural law*, *living law*, dan *state law* secara integratif-inklusif sehingga keadilan disertai dengan atmosfer sosial *an sich* yang terlegitimasi oleh formalitas hukum secara konsisten memuat nilai dan norma lain dalam masyarakat atau *common sense*.

Dalam ihwal demikian, ajaran *maqāṣid al-syarī’ah* perspektif Jasser Auda didasarkan pada teori hukum Islam dengan pendekatan teori sistem (Auda, 2007: xxvii). Jika digunakan pendekatan

sistem (Auda, 2007: 27-29) maka, hukum Islam adalah sistem ‘terbuka’ yang berimplikasi pada hukum yang hidup (Auda, 2007: 34). Oleh karena itu, pendekatan sistem yang digunakan dinilai merupakan pendekatan yang memiliki kompleksitas dalam entitas sebagai bentuk integrasi sistem yang terdiri dari subsistem (Rofiah, 2016: 94). Dalam hal ini, bentuk optimalisasi efektivitas hukum Islam sebagai entitas sistem harus diperkuat dengan fitur-fitur berikut (Auda, 2007: 44-54):

1. *Cognitive Nature* (Kognisi Dasar)

*Cognitive nature* dinilai sebagai watak kognitif (*idrak*) atau pemahaman (*fahm*) dalam konstruksi hukum Islam (*fiqh*) oleh *fāqih*, ketimbang sebagai manifestasi literal perintah Tuhan. Sebagaimana Ibn Taimiyyah bahwa hukum Islam (*fiqh*) adalah *dzihn al-fāqih*, sehingga fitur sistem ini niscaya divalidasi dalam kebutuhan pemahaman yang pluralis atas mazhab-mazhab fikih serta pengelaborasi untuk ke depannya.

2. *Wholeness* (Holistik)

Pemahaman holistik diartikan bahwa relasi setiap sebab-akibat sebagai suatu bagian dari keseluruhan sistem itu sendiri. Maka, hukum Islam diciptakan, diformulasikan, dan diterapkan tidak hanya karena sebab-akibat, namun memuat tujuan hukum itu sendiri. Sehingga, otoritas yuridis (*hujjiyah*) dalil-dalil holistik sebagai *uṣul fiqh*, diprioritaskan atas hukum yang tunggal dan parsial dalam pengembangan prinsip dan nilai holistik berguna bagi filsafat hukum Islam.

3. *Openness* (Keterbukaan)

Sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka (Gumanti, 2018: 111-112) yaitu bentuk interaksi ke lingkungan di luar sistem secara kontekstual. Hal tersebut untuk menghidupkan suatu organisme yang hidup atau bahkan beragam sistem yang berkehendak untuk bertahan. Sebagaimana hukum Islam sebagai sistem yang terbuka untuk menanggulangi limitasi norma hukum *vis a vis* kontinuitas realitas dalam rangka menggeser paradigma hukum Islam yang *ghetto-minded* menjadi *world citizenship*.

4. *Interrelated Hierarchy* (Korelasi Hierarkis)

Konstruksi sistem atas subsistem yang berada pada tingkat bawahnya secara simultan dan simbiotik dalam menentukan tujuan dan fungsi suatu capaian. Sehingga diperlukan kategorisasi yang memperlakukan entitas terpisah menuju ruang multi-dimensi. Hukum Islam cenderung pada kategorisasi “*mental concept*” yang sistematis dan integratif dari “*feature similarity*.” Maka, analisisnya tidak terhenti pada hierarki nilai, namun berkembang pada ketergantungan antar-nilai. Hal tersebut dinilai memperbaiki jangkauan *maqāṣid al-syarī’ah* klasik dalam hal: (i) *maqāṣid*; (ii) orang yang diliputi *maqāṣid*; dan (iii) induksi *maqāṣid* (Faisol, 2012: 60).

## 5. *Multi-dimensionality* (Multi Dimensi)

Dinilai bahwa suatu sistem dimaknai sebagai sesuatu yang terstruktur secara koheren dan kompleks. Sehingga, sistem tersebut memiliki spektrum yang tidak tunggal. Maka, hukum Islam yang dinilai sebagai sistem yang bersifat multi-dimensi memuat dua aspek yaitu pangkat (*rank*) dan tingkatan (*level*). Hal tersebut adalah kritik atas akar penalaran *binary opposition* yang melahirkan unsur-unsur dikotomis dalam hukum Islam, dan pereduksian metodologis.

## 6. *Purposefulness* (Tujuan)

Hukum Islam sebagai sistem memiliki tujuan (*al-ghāyah*), yaitu kemampuan untuk menghasilkan tujuan dengan cara yang beragam dalam hal yang sama. Maka, *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai prinsip dan metodologi yang fundamental, tidak monolitik dan mekanik tetapi kontekstual dalam hukum Islam. Hal itu menjadi parameter, karena efektivitas sistem diukur berdasar tingkat pencapaian tujuannya, maka hukum Islam dinilai efektif berdasarkan tingkat pencapaian *maqāṣid al-syarī'ah* dalam mewujudkan kemaslahatan masyarakat sebagai orientasi hukum.

Menurut Jasser Auda, fitur *purposefulness* dinilai sebagai refleksi *maqāṣid al-syarī'ah*. Hal tersebut mengingat bahwa radius jangkauan dan representasi sebagai inti dari metodologi analisis sistem, serta efektivitas implementasi hukum Islam diukur dari tingkat pencapaian *maqāṣid*-nya (Auda, 2007: 54). Dalam hal ini, pemikiran Jasser Auda tentang hukum Islam dengan pendekatan sistem terintegrasi dengan nilai keadilan, moralitas, rasionalitas, dan kemanfaatan. Karena itu, *maqāṣid al-syarī'ah* dinilai sebagai *conditio sine quanon* bagi keadilan hukum, serta eksistensi hak asasi manusia sebagai pengembangan peradaban manusia ke arah *public interest* atau *maṣlaḥah*.

Maka dari itu, *maqāṣid al-syarī'ah* diartikan sebagai bentuk filsafat hukum Islam yang merefleksikan tujuan hukum Ilahiah dan nilai moral dengan muatan keadilan, kebijaksanaan, welas asih, dan kebajikan (Auda, 2007: xxi-xxii). Karenanya, *maqāṣid al-syarī'ah* dinilai sebagai bentuk basis pangkal tolak filosofis dalam berfikir secara metodologis (Auda, 2007: 27-29) yang bernilai *maṣāliḥ* serta *ḥikmah* dalam rangka menggeser paradigma *protection* dan *preservation* ke arah *development* dan *rights* (Auda, 2007: 21-23) dalam hukum itu sendiri. Oleh karena itu, implementasi hukum harus disertai konsep *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai optimalisasi kemampuan hukum dalam mengatasi isu-isu kontemporer dan kontekstual, mengakomodasi keadilan sebagai moral hukum, serta penjaminan hak asasi manusia sebagai agenda kemanusiaan dan relasi sosial dalam rangka mewujudkan hukum yang beradab dan masyarakat yang menjunjung peradaban kemanusiaan (*good civil society*).

Menurut peneliti, hukum yang berkeadilan dengan didasarkan paradigma *maqāṣid al-syarī'ah* adalah hukum merefleksikan keadilan sebagai moral hukum, serta penjaminan hak asasi manusia melalui pengejawantahan *multi-shifting paradigm* yaitu pergeseran paradigma teologis ke sistem (metodologi), paradigma *'illat* ke *maqāṣid* (epistemologi), paradigma *preservation-protection*



ke *development-rights* (ontologi) serta paradigma *ghetto-minded* ke *world citizenship* (aksiologi). Hal tersebut menyiratkan keharusan adanya perluasan eksponen *maqāṣid al-syarī'ah* yang mencakup *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-naḥs*, *ḥifẓ al-'aql*, *ḥifẓ al-nasl*, dan *ḥifẓ al-māl* melalui internalisasi-integratif dalam *taḥqīq al-aḥkām* (*uṣūl fiqh*: metodologi), *taṭbīq al-aḥkām* (*fiqh*: aplikasi), *taqnīn al-aḥkām* (*qanun*: kodifikasi dan/atau putusan hukum), serta *maqāṣid al-aḥkām* (*mabda'-muqtarabah*: prinsip-pendekatan) ijtihad hukum. Dalam hal ini, sebagaimana aktivitas yudisial terutamanya dalam menentukan hukum yang mendasarkan pada asas hukum dalam penjaminan hak asasi manusia serta mewujudkan keadilan sebagai moral hukum. Maka, putusan hakim harus memuat konstruksi nilai hukum secara inklusif, serta disertai paradigma *maqāṣid al-syarī'ah* perspektif Jasser Auda.

Dalam konteks tersebut, perlu diketahui bahwa hak asasi manusia memiliki derivasi karena di dalam diri manusia memiliki kebutuhan sebagai seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi, dan dilindungi oleh negara, hukum, pemerintahan, dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia (Pasal 1 Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia). Oleh karenanya, ihwal hak asasi manusia diikat pemberlakuannya oleh konstitusi sebagai perjanjian sosial. Hal tersebut selain menganulir penyelewengan kekuasaan atas nama hak asasi manusia, dan secara simultan adalah upaya penjaminan dan perlindungan hak asasi manusia itu sendiri yang berbentuk kebutuhan tertentu dan memuat urgensi untuk dipenuhi, dilindungi, dan dijamin. Salah satu kebutuhan diri manusia adalah kesehatan yang merupakan hak *non-derogable rights* yang menjadi tolok ukur karena kesehatan merupakan keadaan sejahtera dari badan, jiwa, dan sosial yang memungkinkan setiap orang produktif secara sosial dan ekonomi.

Sebagaimana termaktub dalam Pasal 28H ayat (1) dan (2), serta Pasal 34 ayat (2) dan (3) UUD NRI 1945; Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2004 tentang Sistem Jaminan Sosial; Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan; dan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2011 tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial. Sehingga konteks menjamin hak kesehatan bagi warga negara, pemerintah melalui Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS) sebagai lembaga berbadan hukum melaksanakan program Jaminan Kesehatan Nasional, merupakan mekanisme alternatif dalam mencapai cakupan *Universal Health Coverage* berupa ketersediaan layanan kesehatan yang mampu dijangkau baik secara finansial, geografis, dan budaya, serta dibutuhkan oleh masyarakat seperti perihal jaminan atas segala jenis penyakit sesuai dengan indikasi medis (Putusan Nomor 7P/HUM/2020: 35). Untuk itu, Presiden menerbitkan Peraturan Presiden Nomor 82 Tahun 2018 tentang Jaminan Kesehatan.

Akan tetapi, pasca diterbitkannya terjadi kendala finansial dalam penyelenggaraan jaminan kesehatan, yaitu defisit anggaran kesehatan yang diproyeksikan melebar pada 75 miliar rupiah di tahun 2023 (Putusan Nomor 7P/HUM/2020: 37). Maka, dianggap perlu penyesuaian dana iuran jaminan kesehatan dalam menanggulangi mitigasi atas defisit *carry over* dan defisit akumulatif. Sehingga dapat menyeimbangkan pendapatan iuran dan biaya manfaat, serta berdampak positif pada pelayanan kesehatan masyarakat yang berujung pada kewajiban negara dalam menjamin hak

warga negara seperti hak kesehatan, yaitu operasionalisasi fasilitas kesehatan dengan daya tahan yang baik. Hal tersebut dapat terwujud jika posisi arus finansial bernilai surplus, disertai dengan didukung oleh partisipasi masyarakat yang setidaknya memiliki kepastian terhadap waktu dan jumlah pembayaran biaya klaim. Oleh karena itu, Perpres JamKes sebagai dasar hukum pengaturan penyesuaian dana jaminan kesehatan tersebut (Putusan Nomor 7P/HUM/2020: 35-42).

Penyesuaian dana yang bernilai kenaikan iuran tersebut justru dalam realitasnya dianggap tidak mendukung kebutuhan masyarakat. Artinya, jika penyesuaian dana tersebut ditujukan untuk meminimalisir defisit, maka itu dinilai tidak dapat dinalar secara logis dan berimbang. Sedangkan dana anggaran jika diperhitungkan secara kompleks menunjukkan nilai surplus. Dalam hal ini, jika meninjau Rencana Kegiatan Anggaran Tahunan (RKAT) BPJS Tahun 2019 dianotasikan bahwa anggaran kesehatan dari Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara (APBN) sebesar 5% dan dana Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD) sebesar 10% (Pasal 171 Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan). Sehingga, kemungkinan dapat bernilai surplus bagi pendapatan BPJS lebih besar. Hasil dari kalkulasi taksiran anggaran pemasukan 2020 sebesar 159,65 triliun rupiah (Putusan Nomor 7P/HUM/2020: 8-10). Karenanya, jika dikalkulasikan dari anggaran pemasukan 2019 sebesar 88 triliun rupiah, maka bernilai surplus sebesar 71,65 triliun rupiah (naik sekitar 81%), atau jika dari anggaran pengeluaran 2019 sebesar 102,02 triliun rupiah, maka bernilai surplus sekitar 57,63 triliun rupiah.

Terlebih jika penggunaan tarif *Ina CBG* dimaksimalkan, maka dapat meningkatkan surplus dana kesehatan. Serta penalangan dana kesehatan APBN 2020, maka terdapat nilai surplus berkisar 25-30 triliun rupiah –atas kalkulasi surplus pengeluaran 2020 yaitu 57,63 triliun rupiah terhadap besaran defisit 2018 dan 2019 yang berkisar 28-32 triliun rupiah– (Putusan Nomor 7P/HUM/2020: 8). Sehingga, dari nilai surplus yang besar untuk tidak dilakukan penyesuaian dana iuran jaminan kesehatan adalah mungkin. Pada Peserta Bukan Penerima Upah (PBPU) BPJS di kelas III yang berjumlah 20,8 juta orang hanya mengurangi pendapatan BPJS sebesar 4,1 triliun rupiah, hal tersebut dinilai surplus yaitu 20-25 triliun rupiah (Putusan Nomor 7P/HUM/2020: 9-11). Jika penyesuaian dana iuran jaminan kesehatan dilakukan mencapai besaran 100% selama lima tahun (20% per tahun), maka implikasinya adalah ketimpangan. Karena, rata-rata kenaikan penghasilan keluarga adalah 10% per tahun yang berakibat penurunan taraf ekonomi keluarga terkait (Putusan Nomor 7P/HUM/2020: 31-32).

Selain itu, penyesuaian dana iuran jaminan kesehatan tersebut mengakibatkan distorsi jaminan kesehatan seperti halnya mendahulukan kepentingan administrasi ketimbang penjaminan keselamatan jiwa pelayanan kesehatan. Terlebih, faktanya pelayanan publik bidang kesehatan tidak menunjukkan perbaikan yang signifikan (Putusan Nomor 7P/HUM/2020: 11-16). Adapun akibat lainnya adalah disorientasi hukum, karena aturan normatif mengenai jaminan kesehatan nasional dinilai tidak lebih sekadar *lips service* sehingga mengikis semangat penjaminan hak asasi manusia, yaitu jaminan kesehatan sebagai amanat konstitusi. Maka itu, kebijakan pemerintah tersebut dinilai telah menggeser paradigma yang seharusnya “hak warga negara untuk jaminan hak kesehatan”

menjadi “kewajiban warga negara dalam jaminan kesehatan.” Sehingga, hal tersebut tidak berbeda dengan “wajib pajak” yang dikenakan sanksi.

Sebagaimana putusan *a quo* yang telah membatalkan Pasal 34 ayat (1) dan (2) Perpres JamKes. Adapun dasar pembatalan pasal *in casu* dalam putusan *a quo* secara sistematis. *Pertama*, aspek yuridis. Secara legal-formal, kebijakan dalam Perpres JamKes tersebut dinilai *nir*-konsideran yang mempertimbangkan kemampuan ekonomi masyarakat, karenanya kebijakan tersebut dinilai cacat formal. *Kedua*, aspek sosiologis. Kebijakan dimaksud dinilai mengakibatkan dampak sistematis kepada masyarakat karena adanya kesalahan dan kecurangan internal institusi, yaitu defisit anggaran kendati beberapa kali menyesuaikan dan menyuntikkan dana. Namun beban defisit dilimpahkan ke masyarakat dalam bentuk kebijakan penyesuaian dana iuran jaminan kesehatan, karenanya bertentangan dengan kehendak masyarakat. *Ketiga*, aspek filosofis. Kebijakan tersebut dinilai tidak memperhatikan suasana kebatinan masyarakat dalam konteks ekonomi, terlebih perekonomian global yang fluktuatif, dan sebagai hukum yang ‘tajam ke bawah’ yaitu kurang memperhatikan masyarakat kecil, karenanya kebijakan ini tidak berkeadilan.

Menurut peneliti, kendatipun putusan *a quo* mengakomodasi upaya aktualisasi *maqāṣid al-syarī’ah* melalui argumentasi hakim dalam bentuk ‘pendapat Mahkamah Agung’ berdasarkan aspek yuridis, sosiologis, dan filosofis sebagai dasar pembatalan Perpres Jamkes. Akan tetapi, hal tersebut justru adalah bentuk problematis, karena disebabkan tidak diperluasnya eksponen *maqāṣid al-syarī’ah* sebagaimana pemikiran Jasser Auda. Sehingga, dinilai bahwa putusan *a quo* kurang mengaktualisasi muatan hak asasi manusia dan keadilan sebagai moral hukum. Selain bahwa putusan *a quo* kurang mampu mengakomodasi perluasan argumentasi hukum yang berimplikasi *penegasian* nilai-nilai hukum. Maka dari itu, putusan hakim *a quo* secara analisis metode harus memiliki pertimbangan hukum yang mengarah pada *maqāṣid al-syarī’ah* –sebagai tolakan awal analisis studi– sebagaimana kaidah:

تدور الأحكام الشرعية الأملية مع مقاصدها وجودا وعدمًا كما تدور مع علة ها وجودا وعدمًا

“Parameter ada atau tidaknya hukum adalah pada tujuannya, sebagaimana ketergantungan ada atau tidaknya pada sebab.”

Terhadap tesis Jasser Auda bahwa *maqāṣid al-syarī’ah* dinilai sebagai prinsip serta metodologi dasar hukum Islam, yang berimplikasi pada bentuk keterikatan interaktif antara aturan hukum dan realitas dengan konsisten memuat nilai transendental, serta konsep moral seperti keadilan, martabat manusia, kehendak bebas, kemudahan, serta kerja sama masyarakat. Hal tersebut mampu menciptakan interaksi hubungan hukum terhadap ide-ide hak asasi manusia, pembangunan, dan keadaban (Auda, 2007: 1).

Konstruksi tesis Jasser Auda dimaksud secara metodologis memiliki basis pendekatan sistem yang mencakup eksponen-eksponen secara komplementer *i.e. cognitive nature* (kognisi dasar) sebagai pemahaman kognitif atas konstruksi hukum; *wholeness* (holistik) atas pemahaman dan pemikiran hukum ke arah progresivitas (bermuatan tujuan hukum berkeadilan, dan tidak sekadar

terjebak dalam logika *atomistik*; ‘sebab-akibat’); *openness* (keterbukaan) dalam upaya mewujudkan *living law* secara kontekstual; *interrelated hierarchy* (korelasi hierarkis) terkait hukum sebagai konstruksi sistemik yang harus direfleksikan kepada aspek tujuan, subjek dalam tujuan, serta cakupan tujuan; *multi-dimensionality* (multi dimensi) sebagai refleksi atas hukum yang dinilai merupakan sistem, karenanya tidak memuat unsur dikotomis dan reduksi metodologis dalam aktivitas yudisial hakim; serta *purposefulness* (tujuan) adalah *core orientation* dari hukum sebagai sistem yang direfleksikan dalam *maqāṣid al-syarī’ah*, notabene adalah inti dari metodologi analisis sistem, serta efektivitas hukum diukur dari tingkat pencapaian *maqāṣid*-nya (Auda, 2007: 54).

Atas dasar itu, bertolak pada prinsip dasar hukumnya, karena orientasi utama *maqāṣid al-syarī’ah* perspektif Jasser Auda adalah pembangunan sumber daya manusia. Maka perlu ditekankan bahwa orientasi yuridis putusan *a quo* harus diarahkan kepada perluasan eksponen *maqāṣid al-syarī’ah* dalam mewujudkan kemaslahatan publik. Dalam hal ini, jaminan kesehatan adalah urusan *darūriyāh* (*neccesary*), bahwa ihwal *ḥifẓ al-naḥs* (menjaga jiwa) tidak hanya menjamin hak kesehatan kelompok tertentu dalam putusan, namun kaitannya harkat dan martabat warga negara baik non-anggota atau anggota program jaminan kesehatan pemerintah, karena jaminan kesehatan adalah bagian dari hak hidup dan dijamin konstitusi; *ḥifẓ al-‘aql* (menjaga akal) tidak hanya pada hal memberikan pemahaman terkait pengaturan jaminan kesehatan, namun pada konteks implikasi proses pemahaman tersebut baik terhadap hakim melalui aktivitas yudisial maupun pihak *stakeholder* kebijakan jaminan kesehatan; *ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama) tidak hanya memprioritaskan hak kesehatan anggota KPCDI, namun mampu menunjang sebagai basis pembaruan kebijakan pemerintah pasca putusan *a quo* sehingga dinilai sebagai kemaslahatan dalam kerangka nilai kebaikan spiritual bernegara; *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan) tidak hanya pada mempertahankan hak kesehatan anggota KPCDI, namun pada kondisi ketahanan keluarga dari anggota komunitas tersebut dalam lingkaran kebijakan terkait; serta *ḥifẓ al-māl* (menjaga harta) tidak hanya mempertahankan aspek ekonomi kebijakan, namun memuat pengembangan taraf sosial-ekonomi masyarakat.

Dalam konteks argumentasi hukum dalam putusan *a quo* dinilai kurang memberikan konstruksi inklusif antara aturan hukum dan realitas empiris (termasuk lingkup studi analitis) sehingga memuat beberapa anotasi-reflektif. *Pertama*, dalam aspek yuridis, bahwa putusan *a quo* kurang mengakomodasi Pasal 4 jo. Pasal 5 ayat (2) jo. Pasal 171 Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2006 tentang Kesehatan yang notabene adalah *posita* (pada alasan-alasan hukum) dalam pertimbangan hukumnya. *Kedua*, dalam aspek sosiologis, bahwa pertimbangan hakim mengakibatkan implikasi sehingga apakah pertimbangan aspek sosiologis mengakomodasi kepentingan yang sama bagi ‘anggota lain’ dalam KPCDI –komunitas dengan anggota yang beragam latar belakang– yang notabene mampu menyesuaikan kebijakan kenaikan dana iuran jaminan kesehatan? Apakah jika demikian mengimplikasikan bahwa putusan *a quo* melegitimasi secara konsisten dengan mengatasnamakan ‘kehendak masyarakat’ dan menguntungkan ‘anggota lain’ tersebut?

*Ketiga*, dalam aspek filosofis, bahwa pendasaran teoritis yang digunakan secara konsisten mengarah pada *western legal theory*, sehingga kurang mendekati *Indonesian legal theory*, sedangkan di Indonesia sendiri terdapat figur cendekiawan hukum Indonesia seperti Mochtar Kusumaatmadja dengan teori hukum pembangunan; Satjipto Rahardjo dengan teori hukum progresif; Romli Atmasasmita dengan teori hukum integratif; serta Jawahir Thontowi dengan teori hukum inklusif, notabene konsepsi hukum tersebut memuat nilai-nilai ilmiah yang telah disesuaikan dengan cita dan pemikiran bangsa. Dalam hal ini, peneliti merekomendasikan penyertaan argumentasi reflektif. *Keempat*, dalam aspek historis, bahwa bentuk telaah studi harus dihadapkan atas perkembangan hukum Indonesia secara konseptual dan kontekstual, sehingga diakomodasi sebagai penambahan pertimbangan putusan *a quo*.

Atas dasar itu, putusan *a quo* nir-signifikasi *maqāṣid al-syarī'ah* yang berimplikasi *maṣlahah* dan *ḥikmah* dalam penegakan hukum, kecuali bahwa putusan *a quo* menggunakan pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah* Jasser Auda. Hal tersebut mengingat lingkup studi beserta putusan *a quo* yang dinilai sebagai bentuk upaya positivasi secara aktual atas norma moral dalam masyarakat. Sehingga muatan normanya menjunjung tinggi moral serta memperhatikan nilai-nilai hukum dan kesadaran prinsip kemanusiaan. Sebagaimana adagium “moral tanpa hukum adalah utopis, hukum tanpa moral adalah anarkis” sebagai bentuk penguatan dalam penerapan kaidah-kaidah hukum dan moral dalam rangka sebagai fungsi penyelesaian problem sosial kemanusiaan (Subiharta, 2015: 394-396). Oleh karena itu, putusan hakim *a quo* tidak hanya sekadar berlandaskan aspek intelektual hakim, tetapi memuat nilai keadilan sebagai moral hukum (Nurudin, 2016: 21), atau keadilan substantif (Kusuma, 2015: 102) yaitu keadilan yang memiliki daya elaborasi kepastian dan kemanfaatan hukum bagi masyarakat.

Jika putusan hakim hanya berorientasi pada keadilan hukum, maka putusan *a quo* dinilai sebagai ketidakadilan hukum sebagaimana *summum ius, summa injuria*. Maka, putusan *a quo* disertai *maqāṣid al-syarī'ah* yang mendasarkan pada prinsip menjunjung martabat manusia, tanggung jawab, *fairness*, solidaritas, dan kebebasan (Djoko S, 2018: 34). Dalam hal ini, konteks filsafat hukum Islam menilai bahwa putusan hakim tidak hanya mencakup keadilan yang sebagai aspek substansial dari hukum itu sendiri, namun memuat kontribusi moral penegak hukum (Asni, 2015: 31).

Implikasinya adalah pembaruan paradigma hukum yang bertolak pada konsepsi *protection* dan *preservation* menjadi *development* dan *rights*. Maka dari itu, putusan hakim sebagai hukum *in concreto* tidak hanya dinilai sebagai *the value of reality*, namun disertai sebagai *the value for reality*. Selain itu, upaya menjamin hak asasi manusia harus dilandasi *political will* dari pemerintah melalui kebijakan yang bermanfaat bagi masyarakat, serta *good will* dari masyarakat dalam melaksanakan aturan sebagai bentuk kesadaran bersama dalam bernegara-berbangsa.

Menurut peneliti, putusan *a quo* disertai pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah* adalah yurisprudensi, karena memuat paradigma progresif, metode inklusif, serta pendekatan kontekstual. Dalam hal ini, hakim adalah manifestasi *officium nobile* sebagai parameter atas kemampuan mengintegrasikan



pemikiran hukum, teks hukum, dan realitas (Artadi, 2011: 121). Oleh karena itu, putusan hukum dinilai sebagai bentuk “*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*” dalam meningkatkan citra peradilan terhadap masyarakat, sehingga terciptanya *social order* atas putusan hakim, yaitu stabilitas dan integrasi harmonis dalam kehidupan masyarakat dalam berbangsa dan bernegara.

#### IV. KESIMPULAN

Pemikiran Jasser Auda tentang *maqāṣid al-syarī’ah* pada dasarnya mencerminkan adanya *shifting paradigm*. Bertolak dari paradigma *maqāṣid al-syarī’ah* konsep hukum Islam klasik yang dinilai memiliki keterbatasan metodologi (*uṣul fiqh*), sehingga sekadar berorientasi pada *protection* dan *preservation*. Maka, hukum Islam harus digeser ke arah konseptualisasi paradigma *maqāṣid al-syarī’ah* dengan perpaduan pendekatan sistem yang berorientasi pada *development* dan *rights*. Dalam pendekatan sistem yang digunakan memiliki kompleksitas dalam suatu entitas sebagai bentuk integrasi sistem yang terdiri dari subsistem seperti *cognitive nature*, *wholeness*, *openness*, *inter-related heirarchy*, *multi-dimensionality*, serta *purposefulness*. Fitur *purposefulness* adalah refleksi *maqāṣid al-syarī’ah* karena radius jangkauan dan representasi sebagai inti dari metodologi analisis sistem dan efektivitas hukum Islam diukur dari tingkat pencapaian *maqāṣid*-nya. Atas dasar itu, *maqāṣid al-syarī’ah* dinilai sebagai prinsip serta metodologi dasar hukum Islam yang berimplikasi pada keterikatan antara aturan hukum yang dihasilkan dari sumber autentik dan realitas, dengan konsisten memuat nilai maksud Ilahiah, spirit kemanusiaan, serta konsep moral seperti keadilan, martabat manusia, kehendak bebas, kemudahan, kerja sama masyarakat, dan demokrasi. Sehingga, *maqāṣid al-syarī’ah* adalah *conditio sine quanon* bagi penjaminan hak asasi manusia serta mewujudkan keadilan sebagai moral hukum.

Dalam konteks secara kasuistik, Putusan Nomor 7P/HUM/2020 terkait pembatalan Pasal 34 ayat (1) dan (2) Perpres JamKes, bahwa kendatipun putusan *a quo* dinilai memuat eksponen *ḥifẓ al-naḥs* (menjaga jiwa), *ḥifẓ al-din* (menjaga agama), *ḥifẓ al-‘aql* (menjaga akal), *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan), dan *ḥifẓ al-māl* (menjaga harta). Akan tetapi, cakupan eksponen *maqāṣid al-syarī’ah* tersebut dinilai *nir*-ekspansif sehingga tidak berimplikasi pada pengembangan sumber daya manusia dalam kerangka ide-ide hak asasi manusia terkait jaminan kesehatan, dampak sosial-ekonomi atas kebijakan jaminan kesehatan tersebut, serta pengembangan dan penerapan nilai religius-spiritual bernegara. Sehingga, putusan *a quo* dinilai *nir*-signifikasi *maqāṣid al-syarī’ah*, kecuali bahwa putusan *a quo* menggunakan pemikiran *maqāṣid al-syarī’ah* Jasser Auda. Hal tersebut mengingatkan lingkup putusan *a quo* adalah hukum *in concreto* yang dinilai sebagai upaya positivasi aktual atas norma moral dalam masyarakat. Karena itu, muatan normanya menjunjung tinggi moral serta memperhatikan nilai-nilai hukum dan prinsip kemanusiaan. Maka itu, putusan hakim tidak hanya sebagai *the value of reality*, namun dalam hal sebagai *the value for reality*. Selain harus didasari dengan argumentasi hukum yang inklusif sebagaimana mencakup aspek yuridis, sosiologis, teoritis, dan historis yang sesuai dengan ekosistem hukum dan masyarakat Indonesia.

## DAFTAR ACUAN

### Buku

- al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Bashri al-Baghdadi. (1985). *Al-Aḥkām al-Sulṭaniyah*. Lebanon: Dār al-fikr.
- Alkostar, A. (2018). *Metode penelitian hukum profetik*. Yogyakarta: UII Press.
- Arto, A. M. (2001). *Konsepsi ideal Mahkamah Agung*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Atalim, S. (2013). Penerapan asas peradilan dari the rule of law ke the rule of justice. Dalam Sudiro, A., & Bram, D., *Hukum dan keadilan: Aspek nasional dan internasional*. Depok: PT Raja Grafindo Persada.
- Atmadja, I. D. G. (2015). *Filsafat hukum: Dimensi tematis dan historis*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Auda, J. (2007). *Maqashid al-shariah as philosophy of Islamic Law: A system approach*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Binawan, A. A. L. (2019). Mengasah trisula hukum. Dalam *Bunga Rampai Memperkuat peradaban hukum dan ketatanegaraan Indonesia*. Jakarta: Sekretariat Komisi Yudisial RI.
- Fuady, M. (2018). *Metode riset hukum: Pendekatan teori dan konsep*. Depok: Rajawali Pers.
- Habermas, J. (1990). *Moral consciousness and communicative action*. Mass: MIT Press.
- Irianto, S. (2013). Memperkenalkan studi socio-legal dan implikasi metodologisnya. Dalam Irianto, S., & Shidarta, *Metode penelitian hukum: Konstelasi dan refleksi*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Ishaq. (2017). *Metode penelitian hukum*. Bandung: Alfabeta.
- Khadduri, M. (1984). *The Islamic conception of justice*. London: The Johns Hopinks University Press.
- Manan, A. (2006). *Reformasi hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Press.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Etika hakim dalam penyelenggaraan peradilan: Suatu kajian dalam sistem peradilan Islam*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Marzuki, P. M. (2017). *Pengantar ilmu hukum*. Jakarta: Prenadamedia Group.
- Menski, W. (2006). *Comparative law in a global context: The legal system of Asia and Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nazir, M. (2014). *Metode penelitian*. Bogor: Ghalia Indonesia.
- Rahardjo, S. (2009). *Hukum progresif: Sebuah sintesa hukum Indonesia*. Yogyakarta: Genta Publishing.
- Rahman, Z. (2016). *Fiqh nusantara dan sistem hukum nasional: Perspektif kemaslahatan bangsa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rawl, J. (1973). *A theory of justice*. London: Oxford University Press.

Siregar, B. (1995). *Hukum, hakim, dan keadilan Tuhan*. Jakarta: Gema Insani Press.

Wignjosoebroto, S. (2013). *Hukum: Paradigma, metode, dan masalah*. Yogyakarta: Setara Press.

## Jurnal

Agus Nurudin. (2016, Januari). Diskresi yudisial: Antara keadilan dan pencitraan. *Jurnal Masalah-Masalah Hukum*, 45(1), 18-24.

Ali, M. (2010, Februari). Mahkamah Konstitusi dan penafsiran hukum yang progresif. *Jurnal Konstitusi*, 7(1), 67-90.

Amin, M. (2014). Konsep keadilan dalam perspektif filsafat hukum Islam. *Jurnal al-Daulah*, 4(2), 322-343.

Artadi, I. (2011). Hakim agung dan pembaharu hukum menuju pengadilan yang bersih. *Jurnal Syiar Hukum*, 13(2), 116-124.

Asni. (2015, Juli). Etika hakim dalam dinamika masyarakat kontemporer: Perspektif peradilan Islam. *Jurnal Al-'Adl*, 8(2), 18-36.

Azhar, H. F. (2018). Refleksi normatif saḥīfah al-Madīnah terhadap negara Indonesia. *Jurnal Volksgeist*, 1(1), 1-10.

Daming, S. (2012). Konfigurasi pertarungan abolisionisme versus retensionisme dalam diskursus keberadaan lembaga pidana mati di tingkat global dan nasional. *Jurnal HAM*, VIII(1), 167-225.

Djoko S, F. X. W. (2018, Juli). Etika moral berjalan, hukum jadi sehat. *Jurnal Bina Mulia Hukum*, 7(1), 26-35.

Dwisvimiar, I. (2011). Keadilan dalam perspektif filsafat ilmu hukum. *Jurnal Dinamika Hukum*, 11(3), 522-531.

Faisol, M. (2012, Juni). Pendekatan sistem Jasser Auda terhadap hukum Islam: Ke arah fiqh post-postmodernism. *Kalam: Studi Agama dan Pemikiran Islam*, 6(1), 36-64.

Fasa, M. I. (2016). Reformasi pemahaman teori Maqāṣid al-Syarī'ah: Analisis pendekatan sistem Jasser Auda. *Jurnal Studia Islamika*, 13(2), 218-246.

Fudin, H. (2020). Legal justice in presidential impeachment practice between Indonesia and the United States of America. *Jurnal Hukum dan Peradilan*, 9(3), 465-504.

Gumanti, R. (2018). Maqashid al-syariah menurut Jasser Auda: Pendekatan sistem dalam hukum Islam. *Jurnal al-Himayah*, 2(1), 97-118.

Haryono. (2019). Penegakan hukum berbasis nilai keadilan substantif (Studi Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 44/PUU-VII/2012). *Jurnal Hukum Progresif*, 7(1), 20-39.

Helmi, M. (2015, Desember). Konsep keadilan dalam filsafat hukum dan filsafat hukum Islam. *Jurnal Mazahib*, 14(2), 133-144.

Hutajulu, M. J. (2015). Filsafat hukum dalam putusan hakim. *Jurnal Refleksi Hukum*, 9(1), 91-100.

Jumiati, A. (2019). Independensi hakim Mahkamah Konstitusi dalam pengujian peraturan perundang-undangan yang terkait dengan kewenangannya. *Jurnal Wacana Hukum*, 25(2), 30-43.

- Kasim, D. (2016, Juni). Relevansi risalah al-Qada terhadap etika profesi hakim di Indonesia. *Jurnal al-Mizan*, 12(1), 198-225.
- Kusuma, E. H. (2015). Hubungan antara moral dan agama dengan hukum. *Jurnal Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan*, 28(2), 96-104.
- Mahfud MD, M. (2007). Politik hukum dalam perda berbasis syari'ah. *Jurnal Hukum Ius Quia Iustum*, 14(1), 1-21.
- Manullang, E. F. M. (2019). Penafsiran teleologis-sosiologis, penafsiran purposif dan aharon barak: Suatu refleksi kritis. *Jurnal Veritas et Justitia*, 5(2), 262-285.
- Maulidi. (2015). Paradigma progresif dan Maqashid Syariah: Manhaj baru menemukan hukum responsif. *Jurnal asy-Syir'ah*, 49(2), 251-264.
- Monteiro, J. M. (2007, April). Putusan hakim dalam penegakan hukum di Indonesia. *Jurnal Hukum Pro Justisia*, 25(2), 130-139.
- Muntoha. (2009). Demokrasi dan negara hukum. *Jurnal Hukum Ius Quia Iustum*, 16(3), 379-395.
- Najib, A. M. (2020). Reestablishing Indonesian madhhab: 'Urf and the contribution of intellectualism. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 58(1), 171-208.
- Pradhani, S. I. (2018). Konsepsi kemanusiaan Indonesia dalam perspektif ideologi hukum Indonesia. *Jurnal Mimbar Hukum*, 30(1), 48-62.
- Purwanto. (2017). Perwujudan keadilan dan keadilan sosial dalam negara hukum Indonesia: Perjuangan yang tidak mudah dioperasionalkan. *Jurnal Hukum Media Bhakti*, 1(1), 1-19.
- Riyanta. (2008). Metode penemuan hukum: Studi komparatif antara hukum Islam dengan hukum positif. *Jurnal Penelitian Agama*, XVII(2), 406-427.
- Rofiah, K. (2016). Teori sistem sebagai filosofi dan metodologi analisis hukum Islam yang berorientasi Maqashid al-Syari'ah. *Jurnal Istimbath*, 15(1), 83-106.
- Sahabuddin, S. (2017). Karakteristik hukum otonom dan implikasinya di Indonesia (Model penegakan hukum prosedural pada sistem peradilan pidana). *Jurnal Wajah Hukum*, 1(1), 112-121.
- Setyanegara, E. (2014). Kebebasan hakim memutus perkara dalam konteks Pancasila (Ditinjau dari keadilan substantif). *Jurnal Hukum dan Pembangunan*, 44(4), 460-495.
- Sidiq, S. (2017). Maqasid syari'ah dan tantangan modernitas: Sebuah telaah pemikiran Jasser Auda. *Jurnal In Right*, 7(1), 140-161.
- Subiharta. (2015). Moralitas hukum dalam hukum praksis sebagai suatu keutamaan. *Jurnal Hukum dan Peradilan*, 4(3), 385-398.
- Sunaryo, S., & Purnamawati, S. A. (2019). Paradigma hukum yang benar dan hukum yang baik: Perspektif desain putusan hakim perkara korupsi di Indonesia. *Jurnal Hukum Pidana dan Pembangunan Hukum*, 1(2), 1-10.

- Syamsudin, M. (2014, April). Keadilan prosedural dan substantif dalam putusan sengketa tanah Magersari: Kajian Putusan Nomor 74/Pdt.G/2009/PN Yk. *Jurnal Yudisial*, 7(1), 18-33.
- Wahyu. (2016). Penemuan hukum progresif dalam proses peradilan pidana. *Jurnal Tadulako Law Review*, 1(2), 214-227.

**Sumber lainnya**

- Azhar, H. F. (2019). Pemikiran imam al-Mawardi tentang politik dan hukum terhadap kekuasaan kehakiman di Indonesia. *Skripsi*. Purwokerto: Fakultas Syariah IAIN Purwokerto.