AL-KHIYAR: Jurnal Bidang Muamalah dan Ekonomi Islam, 6 (2), 2026: 239-256
doi: 10.36701/al-khiyar.v6i2.3832

AL-KHIYAR: Jurnal Bidang Muamalah dan Ekonomi Islam

Journal homepage: **https://journal.stiba.ac.id/index.php/khiyar/index**

Rekonstruksi Epistemologi Ekonomi Islam: Kritik Terhadap Rasionalitas Ekonomi Neoklasik

Reconstructing Islamic Economic Epistemology: A Critique of Neoclassical Economic Rationality

Syaibani[a], **Machfudz Fauzi**[b], **Chairul Anwar**[c], **Jaenullah**[d], **Muhammad Saifullah**[e], **Jamaluddin**[f]

[a] *Universitas Ma'arif Lampung, Metro, Indonesia; Email: syaibanimujiono1@gmail.com*
[b] *Universitas Ma'arif Lampung, Metro, Indonesia; Email: machfudzfauzi@gmail.com*
[c] *Universitas Ma'arif Lampung, Metro, Indonesia; Email: chairul.anwar@umala.ac.id*
[d] *Universitas Ma'arif Lampung, Metro, Indonesia; Email: jaenullah@umala.ac.id*
[e] *Universitas Ma'arif Lampung, Metro, Indonesia; Email: m.syaifullah@umala.ac.id*
[f] *Institut Agama Islam STIBA Makassar, Indonesia; Email: jamaluddin@stiba.ac.id*

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 28 October 2026
Revised: 12 November 2026
Accepted: 13 November 2026
Published: 18 November 2026

Keywords:
epistemology, Islamic economics, neoclassical rationality, maqasid al-sharia, philosophy of science

ABSTRACT

This article examines the epistemological foundations of neoclassical economic rationality and proposes a conceptual reconstruction of rationality in Islamic economics. Using qualitative library research and a critical-comparative approach, it reads foundational contributions to rational choice, methodological debates in economics, philosophy of science, and Islamic economic thought, and maps four strands of previous research on Islamic economic methodology, moral economy, homo islamicus, and Muslim consumption behaviour. The analysis distinguishes the formal consistency of preferences from the substantive moral evaluation of ends; therefore, it avoids the simplistic claim that neoclassical economics necessarily excludes altruism or religion. The article finds that utility maximization is analytically useful for modelling choice under constraints but is insufficient, on its own, to justify distributive justice, ethical constraints, or the multidimensional meaning of human welfare. Drawing on maqasid al-sharia, maslahah, and contemporary Islamic economic scholarship, the study develops a provisional framework of integrative economic rationality with four linked layers: coherent choice, legitimate means, social consequences, and long-term human flourishing. This framework is a normative and conceptual proposition rather than an empirically validated model. Its contribution lies in clarifying how Islamic economic commitments can be translated into explicit assumptions and potentially testable propositions while retaining critical dialogue with mainstream economics.

ABSTRAK

Artikel ini mengkaji landasan epistemologis rasionalitas ekonomi neoklasik dan menawarkan rekonstruksi konseptual rasionalitas dalam ekonomi Islam. Penelitian menggunakan studi kepustakaan kualitatif dengan pendekatan kritis-komparatif terhadap teori pilihan rasional, perdebatan metodologi ekonomi, filsafat ilmu Popper, Kuhn, dan Lakatos, serta pemikiran ekonomi Islam, serta memetakan empat arus penelitian terdahulu tentang metodologi ekonomi Islam, ekonomi moral, *homo islamicus*, dan perilaku konsumsi muslim. Analisis membedakan konsistensi formal preferensi dari penilaian moral atas tujuan sehingga tidak menganggap ekonomi neoklasik selalu menolak altruisme atau agama. Hasil kajian menunjukkan bahwa maksimalisasi utilitas berguna

untuk memodelkan pilihan dalam keterbatasan, tetapi tidak dengan sendirinya menetapkan keadilan distribusi, legitimasi sarana, ataupun kesejahteraan multidimensional. Dengan merujuk pada *maqasid* syariah, *maslahah*, dan pemikiran ekonomi Islam kontemporer, artikel mengusulkan kerangka rasionalitas ekonomi integratif yang terdiri atas empat lapis: koherensi pilihan, keabsahan sarana, dampak sosial, dan kemaslahatan jangka panjang. Kerangka ini merupakan proposisi normatif-konseptual, bukan model yang telah dibuktikan secara empiris. Kontribusi penelitian adalah memperjelas hubungan antara komitmen normatif Islam dan perumusan asumsi ekonomi yang eksplisit, kritis, serta berpotensi diuji melalui penelitian lanjutan.

***How to cite*:**
Syaibani, Machfudz Fauzi, Chairul Anwar, Jaenullah, Muhammad Saifullah, Jamaluddin, "Rekonstruksi Epistemologi Ekonomi Islam: Kritik Terhadap Rasionalitas Ekonomi Neoklasik", *AL-KHIYAR: Jurnal Bidang Muamalah dan Ekonomi Islam* Vol. 6, No. 2 (2026): 239-256. doi: 10.36701/al-khiyar.v6i2.3832

PENDAHULUAN

Rasionalitas merupakan salah satu konsep penghubung antara filsafat ilmu dan teori ekonomi. Dalam analisis ekonomi modern, perilaku individu kerap dijelaskan melalui preferensi, kendala, insentif, dan pilihan yang konsisten. Kerangka tersebut memungkinkan perumusan model yang ringkas dan analisis komparatif terhadap perubahan harga, pendapatan, serta kelembagaan. Akan tetapi, keberhasilan suatu model menjelaskan pola pilihan tidak serta-merta menjawab apakah tujuan yang dipilih bernilai baik, sarana yang digunakan sah, dan akibatnya adil bagi pihak lain. Pembedaan antara penjelasan positif dan penilaian normatif inilah yang menjadi titik masuk persoalan epistemologi ekonomi Islam.[1]

Kritik terhadap rasionalitas neoklasik perlu dirumuskan secara hati-hati. Teori utilitas tidak mensyaratkan bahwa setiap individu egoistis secara psikologis; kepedulian terhadap orang lain dapat dimasukkan ke dalam fungsi preferensi. Masalahnya bukan ketidakmungkinan memodelkan perilaku prososial, melainkan keterbatasan konsistensi preferensi sebagai ukuran yang memadai untuk menilai legitimasi tujuan dan konsekuensi sosial. Sen memperlihatkan bahwa komitmen moral tidak selalu dapat direduksi secara memuaskan menjadi kepentingan diri yang diperluas.[2]

Dalam ekonomi Islam, pilihan ekonomi dibahas bersama norma halal-haram, larangan kezaliman, tanggung jawab atas kepemilikan, dan tujuan kemaslahatan. Al-Ghazali menempatkan perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta dalam diskusi *maslahah*; al-Syatibi kemudian mengembangkan penjelasan sistematis mengenai *maqasid* syariah. Konsep-konsep tersebut memberi orientasi evaluatif, tetapi tidak otomatis menghasilkan teori perilaku yang operasional. Tantangannya ialah menghubungkan tujuan normatif dengan konsep, mekanisme, dan proposisi penelitian yang dapat diperiksa secara terbuka.[3]

[1] Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1935); Amartya Sen, *On Ethics and Economics* (Oxford: Blackwell, 1987).

[2] Amartya Sen, "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory," *Philosophy & Public Affairs* 6, no. 4 (1977): 317–344.

[3] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1993), h. 174; Abū Isḥāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, ed. Abū ʿUbaidah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, Jilid 2 (Khobar: Dār Ibn ʿAffān, 1997), h. 17–18.

Persoalan ini bukan sekadar perdebatan istilah. Dalam praktik, lembaga keuangan syariah, pengelolaan dana sosial, dan perilaku konsumsi muslim sering dinilai dengan ukuran yang dipinjam dari ekonomi arus utama, seperti pertumbuhan aset, laba, dan volume transaksi, lalu diberi label syariah. Asad Zaman menyebut kecenderungan mengadopsi kerangka metodologis Barat tanpa pemeriksaan kritis sebagai salah satu sumber krisis ekonomi Islam sebagai disiplin ilmu.[4] Apabila diagnosis itu diterima, pekerjaan pertama yang perlu dilakukan bukan menambahkan istilah Arab ke dalam model lama, melainkan memeriksa asumsi epistemologis yang bekerja di balik model tersebut.

Rumusan masalah penelitian ini adalah: bagaimana asumsi epistemologis rasionalitas neoklasik dibentuk; sejauh mana asumsi itu memadai untuk menjelaskan dan menilai tindakan ekonomi; bagaimana *maqasid* dan *maslahah* dapat memperluas kerangka evaluasi; serta bagaimana sintesis keduanya dirumuskan menjadi proposisi yang terbuka untuk kritik dan pengujian. Penelitian bertujuan membangun rekonstruksi konseptual, bukan mengklaim telah menemukan hukum empiris baru.

Dari sisi metode, penelitian ini merupakan kajian kepustakaan kualitatif dengan pendekatan filsafat ilmu, analisis konsep, dan perbandingan kritis. Korpus inti dipilih secara purposif: karya metodologi ekonomi dan pilihan rasional (Robbins, Samuelson, Friedman, Becker, Sen), filsafat ilmu (Popper, Kuhn, Lakatos), ekonomi perilaku (Simon serta Kahneman dan Tversky), epistemologi Islam (al-Jabiri), serta ekonomi Islam dan *maqasid* (al-Ghazali, al-Syatibi, Chapra, Asutay, Auda). Artikel jurnal mutakhir tentang metodologi ekonomi Islam, *homo islamicus*, perilaku konsumsi muslim, serta integrasi ilmu dan pendidikan nilai Islam dipakai untuk memetakan posisi penelitian ini dan mempertemukan pembahasan normatif dengan persoalan pengukuran kesejahteraan.

Penelusuran literatur dilakukan secara terarah dengan mempertimbangkan relevansi konseptual, otoritas keilmuan, dan keterkaitan sumber dengan fokus penelitian. Literatur dikelompokkan ke dalam lima kategori, yaitu teori rasionalitas ekonomi neoklasik, filsafat ilmu, ekonomi perilaku, epistemologi Islam, serta teori maqasid dan ekonomi Islam kontemporer. Sumber primer diprioritaskan untuk membangun argumentasi konseptual, sedangkan artikel jurnal digunakan untuk mengidentifikasi perkembangan penelitian dan perdebatan mutakhir. Pemilihan literatur didasarkan pada relevansi langsung terhadap konsep rasionalitas, hubungan antara nilai dan fakta, serta kemungkinan penerjemahan prinsip normatif Islam ke dalam kerangka analisis ekonomi. Analisis dilakukan melalui pembacaan kritis, identifikasi konsep kunci, perbandingan argumentasi, dan sintesis konseptual. Penelitian ini tidak dimaksudkan sebagai tinjauan sistematis, melainkan sebagai kajian konseptual-kritis yang menilai konsistensi argumentasi dan relevansi epistemologis sumber yang digunakan.

Tahapan analisis mencakup identifikasi definisi rasionalitas, penguraian asumsi epistemik, pembandingan batas penjelasan positif dan evaluasi normatif, serta penyusunan sintesis konseptual. Kriteria penilaian meliputi koherensi internal, kemampuan membedakan klaim normatif dan empiris, kejelasan mekanisme, dan keterbukaan terhadap kritik. Penelitian ini tidak melakukan survei lapangan, meta-analisis statistik, atau pengujian hipotesis; karena itu kesimpulannya dibatasi pada

[4] Asad Zaman, "Crisis in Islamic Economics: Diagnosis and Prescriptions," *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 25, no. 1 (2012): 143–166, doi:10.4197/Islec.25-1.6.

argumen teoretis. Penelusuran pustaka bersifat terarah dan tidak diklaim sebagai tinjauan sistematis yang menyeluruh.

Penelitian terdahulu yang berkaitan dengan tema ini dapat dikelompokkan ke dalam empat arus. Arus pertama membahas status epistemologis dan metodologis ekonomi Islam. Abdul Hadi dalam artikel "Perdebatan Epistemologis Ilmu Ekonomi Islam dan Fiqh Muamalat" menunjukkan bahwa ilmu ekonomi Islam berdiri di atas perjumpaan dua bidang, yaitu ilmu ekonomi dan fikih muamalat, masing-masing dengan objek formal dan objek materialnya.[5] Hafas Furqani dan Mohamed Aslam Haneef dalam "Theory Appraisal in Islamic Economic Methodology: Purposes and Criteria" merumuskan dua kriteria penilaian teori, yaitu integritas internal yang mencakup konsistensi doktrinal, logis, dan faktual, serta kesatuan relasional yang menghubungkan doktrin dengan realitas, nilai dengan fakta, dan penalaran *a priori* dengan *a posteriori*.[6] Sementara itu, Asad Zaman dalam "Crisis in Islamic Economics: Diagnosis and Prescriptions" berpendapat bahwa kerangka metodologis Barat memiliki asumsi yang bertentangan dengan pandangan Islam dan menawarkan fondasi alternatif bagi teori ekonomi Islam.[7]

Arus kedua menekankan dimensi moral dan sistemik ekonomi Islam. M. Umer Chapra dalam *Islam and the Economic Challenge* membahas kegagalan sistem ekonomi sekuler dalam mewujudkan kesejahteraan yang adil dan menawarkan strategi yang bertumpu pada filter moral, motivasi, dan restrukturisasi sosial-ekonomi. Mehmet Asutay dalam "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System" mengajukan pembacaan ekonomi moral Islam yang melampaui identifikasi ekonomi Islam semata-mata dengan industri keuangan syariah.[8] Kedua karya ini memberi orientasi normatif yang kuat, tetapi belum merinci bagaimana orientasi tersebut diterjemahkan menjadi kriteria penilaian keputusan individual.

Arus ketiga membandingkan *homo economicus* dan *homo islamicus*. Satria Hibatal Azizy dan Mohd Mahyudi Mohd Yusop dalam "The Ends of Islamic Economics from the Perspective of Homo Economicus and Homo Islamicus: A Critical Study" mengkritik kedua model sekaligus: *homo economicus* tidak sesuai dengan perilaku nyata, sedangkan *homo islamicus* terlalu ideal karena mengabaikan sisi manusiawi pelaku. Mereka mengusulkan perbaikan kesejahteraan secara bertahap sebagai tujuan ekonomi yang lebih realistis.[9] Muhammad Sholihin, Catur Sugiyanto, dan Akhmad Akbar Susamto dalam "Rethinking the Essentiality of Homo Islamicus: Exploring the Fundamental Critiques" menyimpulkan bahwa pengembangan ekonomi Islam tidak bergantung pada ketaatan dan kesalehan pelaku ekonomi, sehingga *homo islamicus*

[5] Abdul Hadi, "Perdebatan Epistemologis Ilmu Ekonomi Islam dan Fiqh Muamalat," *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat* 13, no. 2 (2013): 37–50, doi:10.19109/nurani.v13i2.122.

[6] Hafas Furqani and Mohamed Aslam Haneef, "Theory Appraisal in Islamic Economic Methodology: Purposes and Criteria," *Humanomics* 28, no. 4 (2012): 270–284.

[7] Zaman, "Crisis in Islamic Economics".

[8] M. Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester: The Islamic Foundation, 1992); Mehmet Asutay, "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System," *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1, no. 2 (2007): 3–18.

[9] Satria Hibatal Azizy and Mohd Mahyudi Mohd Yusop, "The Ends of Islamic Economics from the Perspective of Homo Economicus and Homo Islamicus: A Critical Study," *Adzkiya: Jurnal Hukum dan Ekonomi Syariah* 7, no. 1 (2019): 1–19, doi:10.32332/adzkiya.v7i1.1436.

tidak semestinya menjadi satu-satunya fondasi.[10] Nurhayati dan Nanda Suryadi dalam "Rasionalitas Ekonomi dalam Perspektif Teoritis dan Praktis: Dari Homo Economicus hingga Rasionalitas Syari'ah" memandang *homo islamicus* sebagai model yang memadukan dimensi etis dan wahyu melalui *maqasid* syariah, serta merekomendasikan pengembangan model empirisnya.[11] Adapun Mursal dan rekan-rekannya dalam "Reconstructing Homo Islamicus through Hifz al-Bi'ah: An Ecological Paradigm for Contemporary Islamic Economics" menelaah lima belas artikel bereputasi dan menemukan bahwa tanggung jawab ekologis dalam konsep *homo islamicus* masih bersifat implisit, simbolik, atau sekunder.[12]

Arus keempat mengkaji rasionalitas dalam perilaku konsumsi muslim. Dita Afrina dalam "Rasionalitas Muslim terhadap Perilaku Israf dalam Konsumsi Perspektif Ekonomi Islam" menyimpulkan bahwa rasionalitas muslim sejalan dengan perilaku konsumen Islami ketika pertimbangan *israf* dimasukkan ke dalam keputusan pengeluaran.[13] Siska Putri dan rekan-rekannya dalam "Pergeseran Filosofis Motivasi Konsumsi Muslim: Analisis dari *Maslahah* ke Hedonisme di Era Digital" melalui tinjauan literatur sistematis atas dua puluh artikel menunjukkan bahwa algoritma perdagangan elektronik dan komodifikasi identitas muslim mendorong pergeseran motivasi konsumsi dari *maslahah* menuju hedonisme.[14]

Dari pemetaan tersebut tampak tiga celah. Pertama, kajian *homo islamicus* cenderung bergerak di antara dua kutub, yaitu menggambarkan pelaku ideal atau mempersoalkan keharusan konsep tersebut, tetapi jarang memisahkan secara tegas lapis-lapis penilaian rasionalitas. Kedua, kriteria penilaian teori yang diusulkan Furqani dan Haneef belum banyak diturunkan menjadi kerangka penilaian keputusan ekonomi yang konkret. Ketiga, kajian perilaku konsumsi telah menunjukkan persoalan nyata seperti *israf* dan hedonisme digital, tetapi belum dihubungkan dengan perdebatan filsafat ilmu mengenai status klaim normatif dan klaim empiris. Kebaruan artikel ini terletak pada pemisahan empat lapis penilaian rasionalitas dan penjelasan hubungan di antara lapisan tersebut, sehingga komitmen normatif ekonomi Islam dapat dirumuskan menjadi asumsi dan proposisi yang terbuka untuk diuji.

Perbedaan penelitian ini dengan kajian terdahulu terletak pada unit analisis dan struktur evaluasinya. Kajian Furqani dan Haneef menekankan kriteria penilaian teori ekonomi Islam, sedangkan penelitian Chapra dan Asutay memberikan landasan mengenai dimensi moral dan sistemik ekonomi Islam. Sen mengkritik reduksi perilaku manusia ke dalam kepentingan diri, sementara kajian homo islamicus memperdebatkan karakter dan asumsi pelaku ekonomi Muslim. Penelitian ini mempertemukan kontribusi

[10] Muhammad Sholihin, Catur Sugiyanto, and Akhmad Akbar Susamto, "Rethinking the Essentiality of Homo Islamicus: Exploring the Fundamental Critiques," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 13, no. 2 (2023): 210–230, doi:10.32350/jitc.132.14.

[11] Nurhayati and Nanda Suryadi, "Rasionalitas Ekonomi dalam Perspektif Teoritis dan Praktis: Dari Homo Economicus hingga Rasionalitas Syari'ah," *Jurnal Masharif al-Syariah: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah* 10, no. 3 (2025): 1555–1565, doi:10.30651/jms.v10i3.26479.

[12] Mursal Mursal et al., "Reconstructing Homo Islamicus through Hifz al-Bi'ah: An Ecological Paradigm for Contemporary Islamic Economics," *Journal of Islamic Economics Lariba* 11, no. 2 (2025): 1807–1832, doi:10.20885/jielariba.vol11.iss2.art21.

[13] Dita Afrina, "Rasionalitas Muslim terhadap Perilaku Israf dalam Konsumsi Perspektif Ekonomi Islam," *EkBis: Jurnal Ekonomi dan Bisnis* 2, no. 1 (2018): 23–38, doi:10.14421/EkBis.2018.2.1.1088.

[14] Siska Putri et al., "Pergeseran Filosofis Motivasi Konsumsi Muslim: Analisis dari Maslahah ke Hedonisme di Era Digital," *Jurnal Ilmiah Falsafah: Jurnal Kajian Filsafat, Teologi dan Humaniora* 11, no. 1 (2025): 45–59, doi:10.37567/jif.v11i1.4580.

tersebut dalam kerangka evaluasi keputusan ekonomi yang membedakan empat pertanyaan: apakah pilihan konsisten dengan informasi dan kemampuan pelaku; apakah sarana yang digunakan sah menurut syariah; bagaimana manfaat dan risiko didistribusikan; serta apakah keputusan menjaga kemaslahatan jangka panjang. Dengan demikian, kontribusi penelitian bukan penemuan bahwa ekonomi harus bermoral, melainkan penyusunan struktur analisis yang memisahkan jenis penilaian, sumber pembenaran, dan kemungkinan pengujiannya. Kerangka tersebut masih merupakan proposisi konseptual yang memerlukan validasi lebih lanjut.

PEMBAHASAN

Rasionalitas Neoklasik: Daya Jelaskan dan Batasnya

Rasionalitas dalam teori pilihan konsumen lazim dinyatakan melalui preferensi yang lengkap dan transitif, sehingga keputusan dapat direpresentasikan sebagai upaya memilih alternatif terbaik menurut urutan preferensi tertentu. Dalam kondisi tambahan yang sesuai, representasi utilitas memudahkan analisis permintaan, substitusi, dan keseimbangan. Becker memperluas perangkat ekonomi ke perilaku di luar pasar, termasuk keluarga dan tindakan sosial. Dengan demikian, menyamakan seluruh teori neoklasik dengan asumsi bahwa manusia hanya mengejar uang merupakan penyederhanaan yang keliru.[15]

Akar epistemologis pandangan ini dapat dilacak pada definisi Robbins yang memahami ilmu ekonomi sebagai studi tentang perilaku manusia dalam hubungan antara tujuan dan sarana langka yang memiliki kegunaan alternatif. Definisi tersebut membuat ilmu ekonomi bersikap netral terhadap tujuan. Ekonom tidak menilai apakah suatu tujuan baik atau buruk, melainkan menganalisis bagaimana sarana dialokasikan untuk mencapainya. Netralitas ini memberi keunggulan metodologis karena memisahkan analisis dari selera pribadi peneliti. Namun, netralitas yang sama juga menyebabkan pertanyaan tentang legitimasi tujuan dikeluarkan dari wilayah ilmu ekonomi dan diserahkan kepada etika atau politik.[16]

Perkembangan berikutnya memperkuat kecenderungan formal tersebut. Samuelson mengajukan teori preferensi terungkap yang menyimpulkan preferensi dari pilihan yang diamati, bukan dari keadaan batin pelaku.[17] Langkah ini membuat teori konsumen lebih operasional karena peneliti cukup mengamati pola pembelian pada berbagai kombinasi harga dan pendapatan. Akibat epistemologisnya cukup besar: rasionalitas dipahami sebagai konsistensi perilaku yang dapat diamati, sementara alasan, niat, dan nilai yang menggerakkan pilihan berada di luar perhatian model. Dalam perspektif ekonomi Islam, niat dan cara memperoleh harta justru menjadi bagian dari penilaian tindakan. Perbedaan ini bersifat mendasar, bukan sekadar teknis.

Persoalan epistemologis muncul ketika alat analisis yang menjelaskan konsistensi pilihan berubah menjadi ukuran tunggal bagi tindakan yang dianggap rasional. Seseorang dapat memilih secara konsisten namun tetap menghasilkan eksternalitas negatif, memanfaatkan informasi asimetris, atau menempuh sarana yang melanggar kewajiban moral. Keputusan tersebut mungkin rasional secara instrumental

[15] Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

[16] Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*.

[17] Paul A. Samuelson, "A Note on the Pure Theory of Consumer's Behaviour," *Economica* 5, no. 17 (1938): 61–71.

relatif terhadap tujuan pelaku, tetapi belum tentu dapat dibenarkan secara etis. Karena itu diperlukan pembedaan rasionalitas deskriptif, instrumental, dan normatif. Rasionalitas deskriptif menjelaskan bagaimana orang benar-benar memilih. Rasionalitas instrumental menilai kesesuaian sarana dengan tujuan yang telah ditetapkan. Rasionalitas normatif menilai apakah tujuan dan sarana itu sendiri layak dibenarkan. Ekonomi neoklasik bekerja kuat pada dua jenis pertama, sedangkan jenis ketiga sebagian besar diletakkan di luar model.

Friedman menekankan kegunaan prediksi dalam menilai hipotesis ekonomi; pendekatan ini memberi disiplin metodologis agar teori tidak hanya berupa anjuran moral. Namun, penilaian berdasarkan prediksi juga tidak menghapus kebutuhan membahas asumsi dan konsekuensi etis. Simon mengusulkan rasionalitas terbatas untuk menggambarkan kapasitas informasi dan komputasi manusia yang tidak sempurna. Kahneman dan Tversky menunjukkan pola keputusan di bawah risiko yang menantang beberapa prediksi model utilitas harapan. Temuan-temuan ini memperingatkan agar model manusia ekonomi tidak diperlakukan sebagai gambaran psikologis universal.[18]

Pembedaan yang diajukan Sen antara simpati dan komitmen memperjelas persoalan ini. Simpati terjadi ketika kepedulian terhadap orang lain memengaruhi kesejahteraan pelaku sendiri, sehingga masih dapat dimasukkan ke dalam fungsi utilitas. Komitmen terjadi ketika seseorang memilih tindakan yang menurutnya benar meskipun tindakan itu tidak meningkatkan, bahkan dapat menurunkan, kesejahteraan pribadinya. Komitmen inilah yang sulit ditampung oleh model yang menyamakan pilihan dengan kesejahteraan pelaku.[19] Dalam ekonomi Islam, banyak keputusan berada dalam wilayah komitmen, seperti menolak transaksi ribawi yang menguntungkan, menunaikan zakat, atau menepati akad ketika kondisi pasar berubah. Keputusan seperti itu bukan tanda irasionalitas, melainkan bentuk rasionalitas yang menempatkan kewajiban sebagai pertimbangan yang sah.

Bagi ekonomi Islam, temuan ekonomi perilaku memiliki dua sisi. Di satu sisi, temuan itu melemahkan klaim bahwa manusia ekonomi neoklasik merupakan gambaran perilaku yang universal, sehingga membuka ruang bagi model alternatif. Di sisi lain, temuan yang sama juga berlaku bagi pelaku muslim. Pelaku yang memiliki komitmen religius tetap menghadapi keterbatasan informasi, bias kognitif, dan godaan jangka pendek. Karena itu, Azizy dan Mohd Yusop mengkritik model *homo islamicus* yang terlalu ideal karena mengabaikan sifat-sifat manusia yang kurang terpuji.[20] Kritik ini penting agar rekonstruksi rasionalitas dalam ekonomi Islam tidak mengganti satu idealisasi dengan idealisasi yang lain.

Filsafat Ilmu: Popper, Kuhn, dan Lakatos

Popper membedakan klaim yang membuka kemungkinan sanggahan empiris dari pernyataan yang terlindung dari pengujian. Bagi ekonomi Islam, hal ini berarti klaim seperti "larangan riba merupakan norma syariah" berada pada ranah normatif-interpretatif, sedangkan klaim "instrumen pembiayaan tertentu mengurangi kerentanan

[18] Milton Friedman, "The Methodology of Positive Economics," in *Essays in Positive Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), h. 3–43; Herbert A. Simon, "A Behavioral Model of Rational Choice," *The Quarterly Journal of Economics* 69, no. 1 (1955): 99–118, doi:10.2307/1884852; Daniel Kahneman and Amos Tversky, "Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk," *Econometrica* 47, no. 2 (1979): 263–291, doi:10.2307/1914185.

[19] Sen, "Rational Fools".

[20] Azizy and Mohd Yusop, "The Ends of Islamic Economics".

rumah tangga" memerlukan indikator, data, dan rancangan pengujian. Menyamakan kedua jenis klaim akan menghasilkan kekeliruan kategori.[21]

Dalam tradisi pemikiran Islam, persoalan sumber dan cara memperoleh pengetahuan juga telah dibahas secara luas. Al-Jabiri, misalnya, memetakan tiga sistem pengetahuan dalam kebudayaan Arab-Islam, yaitu *bayani* yang bertumpu pada teks, *burhani* yang bertumpu pada demonstrasi rasional, dan *irfani* yang bertumpu pada pengalaman batin.[22] Terlepas dari perdebatan atas tafsirnya, pemetaan ini membantu menunjukkan bahwa klaim dalam ekonomi Islam bersumber dari jenis pembenaran yang berbeda. Klaim tentang hukum suatu akad bertumpu terutama pada penalaran *bayani*, sedangkan klaim tentang dampak akad terhadap kesejahteraan memerlukan penalaran *burhani* yang ditopang data. Kekacauan muncul apabila klaim jenis pertama dipakai untuk menjawab pertanyaan jenis kedua, atau sebaliknya.

Klasifikasi bayani, burhani, dan irfani yang dikembangkan al-Jabiri dalam artikel ini digunakan sebagai perangkat interpretatif untuk memahami keragaman cara memperoleh dan membenarkan pengetahuan dalam tradisi intelektual Islam. Klasifikasi tersebut tidak dimaksudkan sebagai pembagian metode penelitian yang tertutup atau saling terpisah. Penggunaan kerangka ini juga perlu ditempatkan secara kritis karena konstruksi al-Jabiri merupakan hasil pembacaan historis dan epistemologis tertentu terhadap tradisi pemikiran Arab-Islam, sehingga tidak dapat dianggap mewakili keseluruhan tradisi keilmuan Islam. Dalam penelitian ekonomi Islam, penalaran tekstual, rasional, dan pengalaman empiris dapat saling melengkapi sepanjang masing-masing digunakan sesuai objek dan jenis klaim yang hendak dibuktikan.

Kuhn menjelaskan bahwa kegiatan ilmiah berlangsung dalam kerangka paradigma yang mencakup persoalan, contoh pemecahan, dan standar komunitas ilmiah. Pemikirannya membantu memahami mengapa ekonom berbeda pendapat mengenai variabel yang penting, tetapi tidak dapat dipakai sebagai bukti otomatis bahwa ekonomi Islam telah menggantikan ekonomi neoklasik melalui revolusi ilmiah. Klaim pergantian paradigma membutuhkan bukti sejarah komunitas dan praktik riset yang jauh lebih kuat.[23]

Lakatos memandang perkembangan ilmu sebagai kompetisi program riset yang memiliki inti teoretis dan hipotesis bantu. Dalam konteks ini, ekonomi Islam dapat dinilai produktif apabila komitmen dasarnya melahirkan pertanyaan baru, model yang lebih jelas, dan hasil penelitian yang informatif, bukan hanya terminologi berbeda. Kerangka tersebut menuntut keterbukaan terhadap temuan yang tidak sesuai dengan ekspektasi dan menghindari pembenaran melingkar.[24]

Kriteria yang dirumuskan Furqani dan Haneef dapat dibaca dalam kerangka ini. Integritas internal menuntut agar teori ekonomi Islam konsisten secara doktrinal, logis, dan faktual, sedangkan kesatuan relasional menuntut keterhubungan antara doktrin dan realitas, nilai dan fakta, serta penalaran *a priori* dan *a posteriori*.[25] Dengan kriteria

[21] Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1959).

[22] Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī, *Binyat al-ʿAql al-ʿArabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuẓum al-Maʿrifah fī al-Thaqāfah al-ʿArabiyyah* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 1986).

[23] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

[24] Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes," in *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. Imre Lakatos and Alan Musgrave (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), h. 91–196.

[25] Furqani and Haneef, "Theory Appraisal in Islamic Economic Methodology".

tersebut, sebuah teori tidak cukup dinilai dari kesesuaiannya dengan dalil, tetapi juga dari kemampuannya menjelaskan kenyataan. Sebaliknya, teori yang cocok dengan data tetapi bertentangan dengan prinsip syariah juga tidak dapat diterima sebagai teori ekonomi Islam. Kedua tuntutan ini sejalan dengan gagasan Lakatos tentang program riset yang progresif, sekaligus memberi muatan normatif yang tidak terdapat dalam filsafat ilmu Lakatos sendiri.

Ketiga pemikiran tersebut digunakan dalam penelitian ini untuk fungsi analitis yang berbeda. Popper membantu membedakan klaim empiris yang terbuka terhadap pengujian dan sanggahan dari klaim normatif yang memerlukan pembenaran melalui argumentasi hukum dan etika. Kuhn digunakan untuk memahami bagaimana paradigma memengaruhi pemilihan masalah, konsep, dan standar penilaian dalam komunitas ilmiah. Lakatos digunakan untuk mengevaluasi apakah komitmen dasar suatu teori mampu melahirkan pengembangan hipotesis dan penelitian yang progresif. Oleh karena itu, falsifiabilitas tidak ditempatkan sebagai satu-satunya ukuran validitas ekonomi Islam. Klaim empiris memerlukan pengujian berdasarkan bukti, klaim logis memerlukan konsistensi argumentasi, sedangkan klaim normatif memerlukan pembenaran berdasarkan sumber dan metodologi syariah yang dapat dipertanggungjawabkan.

Maqasid, *Maslahah*, dan Epistemologi Ekonomi Islam

Pembahasan *maqasid* berangkat dari usaha memahami tujuan umum hukum Islam dan hubungannya dengan kemaslahatan. Dalam tradisi usul fikih, *maslahah* tidak identik dengan setiap preferensi individual. Penetapannya terkait dengan dalil, batasan syariah, pertimbangan manfaat-mudarat, dan konteks penerapan. Karena itu, tidak tepat menganggap setiap kebijakan yang meningkatkan kepuasan agregat otomatis sesuai *maqasid*, ataupun menganggap seluruh persoalan ekonomi dapat diselesaikan melalui penyebutan lima tujuan pokok tanpa analisis empiris.[26]

Al-Syatibi membagi kemaslahatan ke dalam tiga tingkatan, yaitu *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*. Daruriyyat adalah kebutuhan pokok yang apabila tidak terpenuhi akan merusak tegaknya agama dan kehidupan; *hajiyyat* adalah kebutuhan yang menghilangkan kesempitan; sedangkan *tahsiniyyat* berkaitan dengan kepatutan dan kesempurnaan akhlak.[27] Struktur bertingkat ini memiliki implikasi penting bagi teori pilihan. Dalam model utilitas standar, berbagai barang dapat saling menggantikan pada tingkat substitusi tertentu. Hierarki maqasid memiliki kemiripan struktural awal dengan gagasan preferensi leksikografis dalam teori pilihan, khususnya dalam hal penempatan prioritas yang tidak selalu dapat dipertukarkan secara bebas. Namun, keduanya tidak identik. Preferensi leksikografis merupakan struktur formal pengurutan alternatif berdasarkan urutan prioritas, sedangkan tingkatan daruriyyat, hajiyyat, dan tahsiniyyat merupakan klasifikasi kebutuhan dan tujuan syariat dalam tradisi usul fikih. Karena itu, hubungan keduanya dalam penelitian ini dipahami sebagai analogi konseptual yang dapat menjadi titik awal pengembangan model formal, bukan sebagai ekuivalensi matematis yang telah terbukti.

Dalam kerangka ini, perlindungan harta (*hifz al-mal*) tidak dipahami sebagai maksimisasi kekayaan pribadi. Harta dipandang sebagai amanah yang harus diperoleh dengan cara yang sah, dikembangkan secara produktif, dan didistribusikan sesuai hak orang lain, antara lain melalui zakat, infak, dan wakaf. Pemilik tetap terikat oleh

[26] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, h. 174; al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid 2.
[27] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid 2.

larangan penimbunan, pemborosan, dan penggunaan harta untuk merugikan pihak lain. Konsekuensinya, analisis rasionalitas dalam ekonomi Islam tidak berhenti pada pertanyaan berapa banyak harta yang dapat diperoleh, tetapi mencakup bagaimana harta itu diperoleh dan ke mana harta itu mengalir.[28]

Abdul Hadi menunjukkan bahwa ilmu ekonomi Islam memiliki dua akar keilmuan, yaitu ilmu ekonomi dan fikih muamalat.[29] Pembedaan ini penting untuk memahami mengapa perdebatan tentang rasionalitas ekonomi Islam sering berputar tanpa titik temu. Ahli fikih menilai tindakan dari sisi keabsahan hukum, sedangkan ekonom menilai tindakan dari sisi efisiensi dan dampaknya. Keduanya sah dalam wilayahnya masing-masing, tetapi memerlukan kerangka penghubung agar tidak saling meniadakan.

Ontologi ekonomi Islam dalam artikel ini memandang tindakan ekonomi sebagai aktivitas manusia yang memiliki dimensi material, sosial, dan moral. Epistemologinya memerlukan dialog antara sumber normatif, penalaran konseptual, pengalaman historis, dan bukti empiris; masing-masing mempunyai jenis pembenaran yang tidak dapat dipertukarkan begitu saja. Aksiologinya menempatkan keadilan, amanah, perlindungan hak, dan kemaslahatan sebagai kriteria evaluasi. Kerangka demikian memungkinkan ilmu ekonomi tetap menggunakan matematika dan statistik tanpa menyamakan hasil kuantitatif dengan penilaian moral yang lengkap. Gagasan dialog ini sejalan dengan kajian Gasmi, Anwar, dan rekan-rekannya yang menilai bahwa dikotomi ilmu *naqli* dan *aqli* menyulitkan perumusan kurikulum terpadu, sehingga diperlukan pendekatan integratif yang menghubungkan nilai tauhid dengan prinsip-prinsip ilmiah. Meskipun berangkat dari ranah pendidikan, argumen tersebut relevan bagi epistemologi ekonomi Islam karena menegaskan bahwa integrasi wahyu dan sains menuntut kejelasan prosedur, bukan sekadar penyandingan istilah.[30]

Chapra menghubungkan kesejahteraan ekonomi dengan tatanan moral dan keadilan sosial, sementara Asutay mengkritik penyempitan ekonomi Islam menjadi teknik keuangan yang kurang memperhatikan tujuan sosial. Auda menawarkan pembacaan *maqasid* yang lebih sistemik dan multidimensional. Kontribusi ini memperkuat gagasan bahwa indikator kinerja ekonomi Islam tidak cukup berupa pertumbuhan aset atau laba lembaga, melainkan perlu mempertimbangkan distribusi manfaat, perlindungan pihak rentan, dan keberlanjutan.[31] Dalam karya lanjutannya, Chapra membaca pembangunan dalam terang *maqasid* sebagai upaya memperkaya seluruh unsur kehidupan manusia, yaitu iman, jiwa, akal, keturunan, dan harta, sehingga pembangunan tidak direduksi menjadi pertumbuhan pendapatan.[32]

Perluasan *maqasid* juga tampak dalam kajian mutakhir tentang lingkungan. Mursal dan rekan-rekannya menemukan bahwa kajian *maqasid* kontemporer tentang *hifz al-bi'ah* telah menyediakan dasar normatif yang kuat bagi etika lingkungan, tetapi

[28] Chapra, *Islam and the Economic Challenge*.

[29] Hadi, "Perdebatan Epistemologis Ilmu Ekonomi Islam".

[30] Nur Muhammad Gasmi et al., "Strategi Integratif dalam Pendidikan Islam: Pendekatan Holistik Terhadap Islamisasi Sains Melalui Metode Pembelajaran Kolaboratif dan Kontekstual," *Action Research Journal Indonesia (ARJI)* 7, no. 2 (2025): 814–830, doi:10.61227/arji.v7i2.382.

[31] Chapra, *Islam and the Economic Challenge*; Asutay, "A Political Economy Approach to Islamic Economics"; Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

[32] M. Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah* (Jeddah: Islamic Research and Training Institute, 2008).

dasar tersebut belum terintegrasi sepenuhnya ke dalam model pelaku ekonomi.[33] Temuan ini relevan bagi lapis kemaslahatan jangka panjang dalam kerangka yang diusulkan artikel ini, karena kelestarian lingkungan merupakan prasyarat bagi perlindungan jiwa, keturunan, dan harta lintas generasi.

Kajian pendidikan Islam dari Jaenullah dan rekan-rekannya mengenai penguatan moderasi beragama menunjukkan pentingnya pembentukan nilai melalui institusi pendidikan. Anwar, Sari, dan Anwar menguraikan internalisasi nilai Islam melalui tahap transformasi, transaksi, dan trans-internalisasi dalam membentuk karakter peduli sosial, sedangkan Afif, Rahman, dan Anwar menemukan bahwa kejujuran dan keadilan menjadi landasan utama penalaran moral peserta didik madrasah. Temuan-temuan ini membantu menjelaskan bagaimana orientasi etis yang diandaikan pada lapis legitimasi sarana dan konsekuensi sosial dapat terbentuk sebelum seseorang mengambil keputusan ekonomi. Namun, karya-karya tersebut relevan secara terbatas sebagai konteks pendidikan nilai, bukan sebagai bukti langsung tentang perilaku konsumen, efisiensi pasar, atau validitas model ekonomi Islam. Pemisahan ini penting agar sitasi lintas-disiplin tidak digunakan melebihi cakupan temuannya.[34]

Rekonstruksi epistemologi ekonomi Islam dalam penelitian ini dibangun melalui keterkaitan tiga dimensi filosofis, yaitu ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Secara ontologis, tindakan ekonomi dipahami sebagai aktivitas manusia yang tidak hanya berhubungan dengan pengelolaan sumber daya material, tetapi juga melibatkan hubungan sosial, tanggung jawab moral, dan ketundukan kepada ketentuan syariah. Manusia merupakan pelaku ekonomi yang memiliki kepentingan, keterbatasan rasional, tanggung jawab individual, dan keterikatan sosial.

Secara epistemologis, pengetahuan ekonomi Islam dibangun melalui dialog antara wahyu sebagai sumber normatif, akal sebagai instrumen penalaran, dan pengalaman empiris sebagai dasar untuk memahami kenyataan ekonomi. Ketiga sumber tersebut memiliki fungsi dan prosedur pembenaran yang berbeda. Penetapan hukum suatu transaksi memerlukan argumentasi berdasarkan dalil dan metodologi fikih, sedangkan pengukuran dampak transaksi terhadap pendapatan, kesejahteraan, atau distribusi memerlukan metode empiris yang dapat dipertanggungjawabkan.

Secara aksiologis, ilmu ekonomi Islam diarahkan pada terwujudnya keadilan, kemaslahatan, perlindungan hak, amanah, dan keberlanjutan kehidupan manusia. Dengan demikian, keberhasilan teori ekonomi Islam tidak cukup dinilai berdasarkan konsistensi logis atau kemampuan prediksinya, tetapi juga harus memperhatikan kesesuaian normatif dan kontribusinya terhadap kemaslahatan. Ketiga dimensi tersebut menjadi landasan untuk merekonstruksi rasionalitas ekonomi yang tidak meniadakan perangkat analisis modern, tetapi menempatkannya dalam kerangka nilai dan tujuan syariah.

---

[33] Mursal et al., "Reconstructing Homo Islamicus through Hifz al-Bi'ah".

[34] Jaenullah et al., "Penguatan Nilai-Nilai Moderasi Beragama Bagi Guru Pendidikan Agama Islam Di Lingkungan Lembaga Pendidikan Ma'arif Nahdlatul Ulama Kota Metro Lampung," *Wisanggeni: Jurnal Pengabdian Masyarakat* 3, no. 2 (2023): 143–150, doi:10.25217/wisanggeni.v3i2.3757; Chairul Anwar, Puji Amelia Sari, and Syaiful Anwar, "Model Integratif Pendidikan Agama Islam dalam Membentuk Karakter Peduli Sosial Siswa Madrasah Tsanawiyah (Studi Multisitus Wilayah Pesawaran)," *Pendas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar* 10, no. 4 (2025): 457–469, doi:10.23969/jp.v10i04.36120; Muarafa Nur Afif, Novri Rahman, and Chairul Anwar, "Moral Judgment in Religious Character Education: Applying Rest's Four-Component Model in MTsN 2 Bandar Lampung, Indonesia," *Sosio-Didaktika: Social Science Education Journal* 12, no. 2 (2025): 291–310, doi:10.15408/sd.v12i2.49263.

Rekonstruksi Rasionalitas Ekonomi Integratif

Istilah lapis dalam penelitian ini merujuk pada dimensi evaluasi yang memiliki objek penilaian, pertanyaan analitis, dan sumber pembenaran yang berbeda, tetapi saling berhubungan dalam menilai suatu keputusan ekonomi. Keempat lapis bukan tahapan psikologis yang selalu berlangsung secara berurutan, bukan pula variabel yang dapat dijumlahkan menjadi satu skor universal. Istilah tersebut digunakan untuk menunjukkan struktur multidimensional dalam mengevaluasi rasionalitas keputusan ekonomi. Setiap lapis memiliki fungsi khusus, sehingga kegagalan pada satu dimensi tidak secara otomatis membuktikan kegagalan pada dimensi lainnya.

Berdasarkan pembahasan sebelumnya, artikel ini mengusulkan empat lapis rasionalitas ekonomi integratif. Setiap lapis menjawab pertanyaan yang berbeda dan menggunakan jenis pembenaran yang berbeda pula. Urutan lapis tidak dimaksudkan sebagai urutan kepentingan, melainkan urutan analisis: dari apa yang dipilih, bagaimana cara mencapainya, siapa yang terdampak, hingga apa akibatnya dalam jangka panjang.

Lapis pertama, yaitu koherensi pilihan, mempertahankan kontribusi teori pilihan rasional dalam menjelaskan konsistensi preferensi dan hubungan antara tujuan, informasi, kendala, serta alternatif yang tersedia. Koherensi formal berkaitan dengan konsistensi hubungan antarpreferensi, sedangkan rasionalitas prosedural berkaitan dengan kualitas proses pengambilan keputusan, termasuk kecukupan informasi dan pertimbangan alternatif. Keduanya belum menentukan apakah tujuan yang dipilih secara substantif dapat dibenarkan menurut syariah. Oleh karena itu, lapis pertama tidak dimaksudkan untuk menggantikan penilaian normatif, tetapi untuk memastikan bahwa keputusan ekonomi dapat dijelaskan secara konsisten dan memperhatikan keterbatasan rasionalitas manusia.

Lapis kedua ialah legitimasi sarana. Pertanyaan utamanya bukan apakah pilihan efisien, melainkan apakah cara mencapainya sah. Transaksi dinilai menurut kejujuran, kerelaan para pihak, kejelasan objek, pemenuhan hak, serta larangan riba, *gharar*, dan *maysir*. Lapis ini bertumpu terutama pada penalaran fikih muamalat dan tidak dapat digantikan oleh data statistik. Batasan konsumsi seperti larangan *israf* juga berada pada lapis ini. Temuan Afrina bahwa rasionalitas muslim sejalan dengan perilaku konsumen Islami ketika pertimbangan *israf* dimasukkan ke dalam keputusan pengeluaran menunjukkan cara kerja lapis ini.[35] Pilihan yang koheren pada lapis pertama dapat gagal pada lapis kedua apabila sarananya melanggar batas syariah. Legitimasi sarana dalam penelitian ini secara khusus merujuk pada kesesuaian cara memperoleh, mengelola, dan menggunakan harta dengan ketentuan syariah. Penilaian ini mencakup keabsahan akad, objek transaksi, kerelaan para pihak, keterbukaan informasi yang diwajibkan, serta pemenuhan hak dan kewajiban. Pengertian tersebut perlu dibedakan dari penilaian etis yang lebih luas, seperti kepedulian sosial atau kontribusi terhadap pemerataan. Dengan pembedaan ini, suatu transaksi dapat dinilai sah dari aspek fikih, tetapi tetap memerlukan evaluasi lanjutan mengenai dampak sosial dan kemaslahatannya.

Lapis ketiga ialah konsekuensi sosial. Sebuah transaksi dapat sah secara formal tetapi tetap membebani pihak lain melalui eksternalitas, pemindahan risiko yang tidak seimbang, atau pemusatan manfaat pada kelompok tertentu. Lapis ini menghubungkan rasionalitas individual dengan prinsip keadilan dan larangan kezaliman. Indikatornya relatif dapat diukur, seperti sebaran manfaat, beban utang rumah tangga, atau akses

[35] Afrina, "Rasionalitas Muslim terhadap Perilaku Israf".

kelompok rentan terhadap layanan keuangan. Kritik Asutay terhadap penyempitan ekonomi Islam menjadi teknik keuangan menunjukkan mengapa lapis ini tidak boleh diabaikan.[36] Konsekuensi sosial tidak dapat secara otomatis disamakan dengan keabsahan akad. Timbulnya eksternalitas negatif belum tentu menyebabkan suatu akad menjadi batal atau tidak sah menurut fikih. Penilaiannya harus memperhatikan sumber kerugian, hubungan kausal, pelanggaran hak, unsur kesengajaan, dan ketentuan hukum yang relevan. Namun, apabila kerugian timbul karena penipuan, eksploitasi, pemindahan risiko yang dilarang, atau tindakan zalim, persoalan tersebut dapat berimplikasi pada penilaian hukum dan tanggung jawab pelaku. Dengan demikian, lapis ketiga berfungsi mengidentifikasi distribusi manfaat dan beban serta konsekuensi terhadap pihak yang terdampak tanpa mencampuradukkan analisis dampak sosial dengan penetapan keabsahan akad.

Lapis keempat ialah kemaslahatan jangka panjang. Lapis ini menilai apakah keputusan ekonomi menjaga atau merusak kapasitas hidup manusia lintas waktu, termasuk kesehatan, pendidikan, ketahanan keluarga, dan kelestarian lingkungan. Pada lapis ini, hierarki *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat* berfungsi sebagai pedoman prioritas. Lapis ini juga menampung kritik Sholihin dan rekan-rekannya bahwa pengembangan ekonomi Islam tidak boleh bergantung sepenuhnya pada asumsi kesalehan pelaku.[37] Karena itu, kemaslahatan jangka panjang tidak hanya dititipkan pada niat baik individu, tetapi juga pada rancangan kelembagaan, regulasi, dan insentif yang mendorong hasil yang maslahat meskipun pelakunya tidak sepenuhnya ideal. Penilaian kemaslahatan jangka panjang tidak dilakukan melalui penjumlahan seluruh indikator secara mekanis. Penentuan prioritas terlebih dahulu memperhatikan batasan syariah, kemudian mempertimbangkan tingkat kebutuhan berdasarkan daruriyyat, hajiyyat, dan tahsiniyyat, serta cakupan manfaat dan mudarat bagi individu, masyarakat, dan generasi mendatang. Apabila terjadi pertentangan antarkriteria, analisis perlu menjelaskan jenis kepentingan yang bertentangan, tingkat urgensinya, besarnya dampak, kemungkinan alternatif, dan konsekuensi setiap pilihan. Pembobotan kuantitatif dapat digunakan untuk indikator empiris yang relevan, tetapi tidak boleh menggantikan argumentasi hukum dan pertimbangan normatif dalam menentukan kemaslahatan.

Keempat lapis tersebut tidak dimaksudkan sebagai satu skor tunggal yang dapat dijumlahkan tanpa masalah. Sebagian indikator dapat diukur, seperti biaya transaksi, tingkat gagal bayar, pengeluaran rumah tangga, atau sebaran manfaat. Sebagian lain memerlukan penalaran hukum dan etika, seperti keabsahan akad dan kewajaran pembagian risiko. Karena itu, model lebih tepat dipahami sebagai matriks penilaian daripada fungsi utilitas universal yang telah terbukti. Hubungan keempat lapis bersifat saling melengkapi, tetapi tidak sepenuhnya simetris. Koherensi pilihan menjelaskan konsistensi keputusan, sedangkan legitimasi sarana menetapkan batas normatif berdasarkan ketentuan syariah. Konsekuensi sosial dan kemaslahatan jangka panjang kemudian mengevaluasi dampak keputusan dalam cakupan yang lebih luas. Oleh karena itu, manfaat ekonomi atau sosial tidak dengan sendirinya membenarkan sarana yang dilarang syariah. Sebaliknya, terpenuhinya keabsahan formal akad juga tidak menghapus kewajiban untuk mengevaluasi dampak sosial dan keberlanjutan. Struktur ini menempatkan hukum syariah sebagai batas normatif, sedangkan maqasid menjadi orientasi evaluatif dalam ruang tindakan yang dibenarkan.

[36] Asutay, "A Political Economy Approach to Islamic Economics".
[37] Sholihin, Sugiyanto, and Susamto, "Rethinking the Essentiality of Homo Islamicus".

Untuk keperluan operasional, setiap lapis dapat dirumuskan sebagai pertanyaan penilaian. Pada lapis koherensi pilihan, pertanyaannya adalah apakah keputusan konsisten dengan tujuan, informasi, dan kemampuan pelaku. Pada lapis legitimasi sarana, pertanyaannya adalah apakah akad dan cara memperoleh harta memenuhi ketentuan syariah. Pada lapis konsekuensi sosial, pertanyaannya adalah siapa yang menanggung biaya dan siapa yang menikmati manfaat dari keputusan tersebut. Pada lapis kemaslahatan jangka panjang, pertanyaannya adalah apakah keputusan menjaga atau melemahkan kebutuhan pokok manusia dan lingkungan pada masa mendatang. Rumusan dalam bentuk pertanyaan ini memudahkan penyusunan instrumen penelitian, baik berupa kuesioner, pedoman wawancara, maupun daftar periksa analisis dokumen.

Hubungan antarlapis dapat menghasilkan beberapa kemungkinan. Pilihan dapat koheren dan sah tetapi merugikan pihak lain; pilihan dapat bermanfaat secara sosial tetapi menggunakan akad yang cacat; atau pilihan dapat memenuhi tiga lapis pertama tetapi mengorbankan kepentingan generasi mendatang. Kerangka empat lapis membantu peneliti mengidentifikasi letak kegagalan secara lebih tepat. Dengan cara ini, label umum seperti “tidak Islami” atau “tidak rasional” dapat diganti dengan diagnosis yang lebih spesifik, yaitu gagal pada koherensi, legitimasi, konsekuensi, atau keberlanjutan.

Kerangka konseptual ini menghasilkan tiga proposisi yang dapat diuji dalam penelitian lanjutan. Pertama, dalam keputusan konsumsi, pengungkapan pertimbangan etis seperti larangan israf dan kewajiban memenuhi kebutuhan pokok dapat memengaruhi probabilitas pemilihan alternatif ketika harga, pendapatan, dan karakteristik produk dikendalikan. Kedua, pada transaksi pembiayaan, transparansi informasi akad dan kejelasan pembagian risiko diperkirakan berhubungan positif dengan tingkat kepercayaan nasabah dan keberlanjutan hubungan transaksi. Hubungan tersebut perlu diuji dengan mempertimbangkan faktor lain yang relevan dan tidak langsung ditafsirkan sebagai hubungan kausal. Ketiga, penggunaan indikator maqasid sebagai kriteria evaluasi kebijakan dapat menghasilkan urutan prioritas alternatif yang berbeda dibandingkan evaluasi berdasarkan laba atau pertumbuhan ekonomi semata. Perbedaan tersebut dapat diuji melalui perbandingan hasil penilaian dengan kriteria yang ditetapkan secara transparan.

Penerapan kerangka dapat diilustrasikan melalui pembiayaan usaha mikro dengan akad murabahah dan mudharabah. Pada murabahah, koherensi pilihan dinilai berdasarkan kemampuan nasabah memahami harga pokok, margin, dan kewajiban pembayaran. Legitimasi sarana diperiksa melalui kepemilikan barang oleh lembaga sebelum dijual, kejelasan harga, dan terpenuhinya ketentuan akad. Konsekuensi sosial dianalisis melalui keterjangkauan angsuran dan distribusi beban pembayaran, sedangkan kemaslahatan jangka panjang dinilai berdasarkan kontribusi pembiayaan terhadap keberlanjutan usaha dan ketahanan rumah tangga. Pada mudharabah, perhatian tambahan diberikan pada kejelasan nisbah bagi hasil, pembagian risiko, kewajiban pelaporan, dan pengelolaan usaha. Perbandingan ini menunjukkan bahwa kerangka empat lapis dapat digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan karakteristik dan konsekuensi dari alternatif pembiayaan tanpa menganggap bahwa seluruh akad mempunyai mekanisme yang sama.

Ilustrasi konsumsi digital dapat dilihat pada penggunaan fasilitas paylater untuk membeli barang konsumtif. Pada lapis pertama, keputusan dievaluasi berdasarkan kebutuhan, anggaran, kemampuan membayar, dan pertimbangan alternatif pembelian. Pada lapis kedua, dilakukan pemeriksaan terhadap struktur produk, akad yang

digunakan, biaya, denda, dan ketentuan transaksi berdasarkan karakteristik layanan yang sebenarnya. Status syariahnya tidak dapat ditentukan hanya berdasarkan label paylater, melainkan harus diperiksa melalui substansi akad dan mekanisme pembiayaan. Pada lapis ketiga, analisis diarahkan pada distribusi risiko, keterbukaan informasi, dan kemungkinan timbulnya beban yang tidak proporsional bagi konsumen. Pada lapis keempat, perhatian diberikan pada dampak akumulasi utang terhadap ketahanan keuangan keluarga dan kemampuan memenuhi kebutuhan pokok. Contoh ini memperlihatkan bahwa kehalalan barang yang dibeli tidak otomatis menjadikan keseluruhan transaksi dan perilaku konsumsinya memenuhi seluruh dimensi rasionalitas ekonomi Islam.

Kritik, Batasan, dan Implikasi Penelitian

Kerangka integratif menghadapi sedikitnya tiga kritik. Pertama, *maqasid* dapat ditafsirkan secara beragam sehingga diperlukan prosedur argumentasi yang transparan, bukan klaim tunggal mewakili seluruh tradisi. Kedua, penambahan banyak dimensi berisiko mengurangi ketepatan prediksi jika variabel tidak dibatasi dengan baik. Ketiga, ketegangan antartujuan (misalnya antara efisiensi jangka pendek dan pemerataan) tidak selalu dapat diselesaikan melalui satu rumus. Kritik-kritik ini tidak membatalkan kerangka, tetapi membatasi klaim dan menentukan agenda penelitian.

Kerangka ini juga perlu dibedakan dari dua posisi yang sering muncul dalam literatur. Posisi pertama memandang ekonomi Islam sebagai penambahan nilai moral pada model neoklasik tanpa mengubah asumsi dasarnya. Posisi ini rentan terhadap kritik Zaman bahwa adopsi kerangka Barat tanpa pemeriksaan kritis justru menjadi sumber krisis ekonomi Islam.[38] Posisi kedua menolak seluruh perangkat ekonomi modern dan menggantinya dengan deskripsi pelaku muslim yang ideal. Posisi ini rentan terhadap kritik mengenai idealisasi *homo islamicus* sebagaimana dikemukakan Azizy dan Mohd Yusop serta Sholihin dan rekan-rekannya.[39] Kerangka empat lapis berada di antara keduanya: perangkat analisis modern dipertahankan pada wilayah yang memang menjadi kekuatannya, sedangkan penilaian normatif diberi tempat yang eksplisit dan prosedural.

Implikasi teoretisnya ialah perlunya memisahkan bahasa "rasional menurut preferensi" dari "dapat dibenarkan secara syariah" dan "bermanfaat bagi masyarakat". Implikasi metodologisnya ialah kombinasi argumentasi normatif yang tertib dengan pengujian empiris atas mekanisme ekonomi. Implikasi praktisnya ialah penilaian kebijakan atau produk keuangan syariah tidak berhenti pada kepatuhan formal, tetapi juga menilai konsekuensi distribusi dan ketahanan ekonomi. Namun, keputusan kebijakan spesifik tidak dapat ditarik langsung dari kajian konseptual tanpa data yang memadai.

Agenda penelitian lanjutan dapat diarahkan pada tiga hal. Pertama, pengembangan instrumen pengukuran untuk setiap lapis, misalnya skala koherensi pilihan konsumen, daftar periksa legitimasi akad, indikator distribusi manfaat, dan indikator keberlanjutan berbasis *maqasid*. Kedua, pengujian empiris atas proposisi yang telah dirumuskan, baik melalui survei, eksperimen, maupun studi kasus lembaga. Ketiga, dialog lintas disiplin dengan ilmu pendidikan, karena pembentukan orientasi etis pelaku ekonomi berlangsung jauh sebelum keputusan ekonomi diambil. Nurhayati dan

[38] Zaman, "Crisis in Islamic Economics".

[39] Azizy and Mohd Yusop, "The Ends of Islamic Economics"; Sholihin, Sugiyanto, and Susamto, "Rethinking the Essentiality of Homo Islamicus".

Suryadi juga merekomendasikan pengembangan model empiris *homo islamicus* serta integrasi nilai Islam dalam pendidikan ekonomi dan kebijakan publik, sehingga agenda ini memiliki pijakan dalam literatur yang ada.[40]

KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa rasionalitas ekonomi neoklasik merupakan perangkat analitis yang berguna untuk menjelaskan pilihan di bawah kendala, tetapi konsistensi preferensi tidak dengan sendirinya menentukan legitimasi sarana, keadilan akibat, atau kemaslahatan jangka panjang. Kritik epistemologis yang tepat bukan menolak seluruh model neoklasik sebagai egoistis, melainkan membedakan kemampuan penjelasannya dari penilaian normatif atas tindakan ekonomi. Filsafat ilmu Popper, Kuhn, dan Lakatos membantu memperjelas jenis klaim, batas paradigma, serta kebutuhan akan program penelitian yang produktif. Dengan menghubungkan penalaran ekonomi dan *maqasid* syariah, artikel mengajukan empat lapis rasionalitas integratif: koherensi pilihan, legitimasi sarana, konsekuensi sosial, dan kemaslahatan jangka panjang. Usulan ini masih berupa konstruksi konseptual; validitas, reliabilitas indikator, dan daya jelas empirisnya perlu diuji pada keputusan konsumsi, pembiayaan, serta kebijakan distribusi.

Dibandingkan dengan penelitian terdahulu, artikel ini tidak berhenti pada perbandingan antara *homo economicus* dan *homo islamicus*. Kontribusinya terletak pada pemisahan jenis-jenis penilaian rasionalitas dan penempatan masing-masing pada sumber pembenaran yang sesuai. Penelitian berikutnya disarankan mengembangkan indikator yang valid untuk setiap lapis dan mengujinya dalam konteks ekonomi Indonesia, khususnya pembiayaan usaha mikro dan konsumsi digital, agar kerangka ini dapat dinilai secara terbuka sebagai program riset yang progresif atau tidak.

Rekonstruksi epistemologi yang ditawarkan dalam penelitian ini bekerja melalui perubahan unit evaluasi dari pilihan individual yang terutama dinilai berdasarkan konsistensi preferensi menjadi keputusan ekonomi yang dianalisis melalui empat dimensi yang saling berkaitan. Perubahan tersebut tidak menghapus kemampuan teori neoklasik dalam menjelaskan pilihan di bawah kendala, tetapi membatasi penggunaannya pada wilayah penjelasan yang sesuai. Rasionalitas ekonomi Islam selanjutnya menempatkan keabsahan sarana berdasarkan syariah, konsekuensi sosial, dan kemaslahatan jangka panjang sebagai dimensi evaluasi yang tidak dapat direduksi menjadi maksimalisasi utilitas. Kerangka ini bukan model empiris yang telah tervalidasi dan bukan pula rumus universal untuk menyelesaikan seluruh konflik kepentingan. Kontribusinya terletak pada penyediaan struktur epistemologis dan konseptual yang membedakan sumber pembenaran, jenis penilaian, serta ruang pengujian bagi pengembangan teori ekonomi Islam selanjutnya.

DAFTAR PUSTAKA

Afif, Muarafa Nur, Novri Rahman, and Chairul Anwar. “Moral Judgment in Religious Character Education: Applying Rest’s Four-Component Model in MTsN 2 Bandar Lampung, Indonesia.” *Sosio-Didaktika: Social Science Education Journal* 12, no. 2 (2025): 291–310. doi:10.15408/sd.v12i2.49263.

Afrina, Dita. “Rasionalitas Muslim terhadap Perilaku Israf dalam Konsumsi Perspektif

[40] Nurhayati and Suryadi, “Rasionalitas Ekonomi dalam Perspektif Teoritis dan Praktis”.

Ekonomi Islam." *EkBis: Jurnal Ekonomi dan Bisnis* 2, no. 1 (2018): 23–38. doi:10.14421/EkBis.2018.2.1.1088.

Anwar, Chairul, Puji Amelia Sari, and Syaiful Anwar. "Model Integratif Pendidikan Agama Islam dalam Membentuk Karakter Peduli Sosial Siswa Madrasah Tsanawiyah (Studi Multisitus Wilayah Pesawaran)." *Pendas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar* 10, no. 4 (2025): 457–469. doi:10.23969/jp.v10i04.36120.

Asutay, Mehmet. "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System." *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1, no. 2 (2007): 3–18.

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Azizy, Satria Hibatal, and Mohd Mahyudi Mohd Yusop. "The Ends of Islamic Economics from the Perspective of Homo Economicus and Homo Islamicus: A Critical Study." *Adzkiya: Jurnal Hukum dan Ekonomi Syariah* 7, no. 1 (2019): 1–19. doi:10.32332/adzkiya.v7i1.1436.

Becker, Gary S. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Chapra, M. Umer. *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: The Islamic Foundation, 1992.

———. *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, 2008.

Friedman, Milton. "The Methodology of Positive Economics." In *Essays in Positive Economics*, 3–43. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Furqani, Hafas, and Mohamed Aslam Haneef. "Theory Appraisal in Islamic Economic Methodology: Purposes and Criteria." *Humanomics* 28, no. 4 (2012): 270–284.

Gasmi, Nur Muhammad, Shella Oktaviana, Umi Afifah, Chairul Anwar, Syaiful Anwar, and Wasehudin Wasehudin. "Strategi Integratif dalam Pendidikan Islam: Pendekatan Holistik Terhadap Islamisasi Sains Melalui Metode Pembelajaran Kolaboratif dan Kontekstual." *Action Research Journal Indonesia (ARJI)* 7, no. 2 (2025): 814–830. doi:10.61227/arji.v7i2.382.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl*. Edited by Muḥammad ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1993.

Hadi, Abdul. "Perdebatan Epistemologis Ilmu Ekonomi Islam dan Fiqh Muamalat." *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat* 13, no. 2 (2013): 37–50. doi:10.19109/nurani.v13i2.122.

Al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid. *Binyat al-ʿAql al-ʿArabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuẓum al-Maʿrifah fī al-Thaqāfah al-ʿArabiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 1986.

Jaenullah, Jaenullah, Dedi Setiawan, Subandi, Nur Laili, and Ummu Habibah Rahma. "Penguatan Nilai-Nilai Moderasi Beragama Bagi Guru Pendidikan Agama Islam Di Lingkungan Lembaga Pendidikan Ma'arif Nahdlatul Ulama Kota Metro Lampung." *Wisanggeni: Jurnal Pengabdian Masyarakat* 3, no. 2 (2023): 143–150. doi:10.25217/wisanggeni.v3i2.3757.

Kahneman, Daniel, and Amos Tversky. "Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk." *Econometrica* 47, no. 2 (1979): 263–291. doi:10.2307/1914185.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Lakatos, Imre. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes."

In *Criticism and the Growth of Knowledge*, edited by Imre Lakatos and Alan Musgrave, 91–196. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Mursal, Mursal, Hulwati Hulwati, Rozalinda Rozalinda, Muhammad Fauzi, and Nenengsih Nenengsih. "Reconstructing Homo Islamicus through Hifz al-Bi'ah: An Ecological Paradigm for Contemporary Islamic Economics." *Journal of Islamic Economics Lariba* 11, no. 2 (2025): 1807–1832. doi:10.20885/jielariba.vol11.iss2.art21.

Nurhayati, and Nanda Suryadi. "Rasionalitas Ekonomi dalam Perspektif Teoritis dan Praktis: Dari Homo Economicus hingga Rasionalitas Syari'ah." *Jurnal Masharif al-Syariah: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah* 10, no. 3 (2025): 1555–1565. doi:10.30651/jms.v10i3.26479.

Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson, 1959.

Putri, Siska, Syukri Iska, Fandi Ahmad Marlion, Azifah Hidayati, and Miftahul Jannah. "Pergeseran Filosofis Motivasi Konsumsi Muslim: Analisis dari Maslahah ke Hedonisme di Era Digital." *Jurnal Ilmiah Falsafah: Jurnal Kajian Filsafat, Teologi dan Humaniora* 11, no. 1 (2025): 45–59. doi:10.37567/jif.v11i1.4580.

Robbins, Lionel. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. 2nd ed. London: Macmillan, 1935.

Samuelson, Paul A. "A Note on the Pure Theory of Consumer's Behaviour." *Economica* 5, no. 17 (1938): 61–71.

Sen, Amartya. *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell, 1987.

———. "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory." *Philosophy & Public Affairs* 6, no. 4 (1977): 317–344.

Al-Shāṭibī, Abū Isḥāq. *Al-Muwāfaqāt*. Edited by Abū ʿUbaidah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān. 7 vols. Khobar: Dār Ibn ʿAffān, 1997.

Sholihin, Muhammad, Catur Sugiyanto, and Akhmad Akbar Susamto. "Rethinking the Essentiality of Homo Islamicus: Exploring the Fundamental Critiques." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 13, no. 2 (2023): 210–230. doi:10.32350/jitc.132.14.

Simon, Herbert A. "A Behavioral Model of Rational Choice." *The Quarterly Journal of Economics* 69, no. 1 (1955): 99–118. doi:10.2307/1884852.

Zaman, Asad. "Crisis in Islamic Economics: Diagnosis and Prescriptions." *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 25, no. 1 (2012): 143–166. doi:10.4197/Islec.25-1.6.