

Proses Profit Taking dalam Kerangka Homo Economicus dan Homo Islamicus: Konsep Manusia sebagai Pelaku Ekonomi dalam Pemikiran Ekonomi Barat dan Ekonomi Islam

Asnan Purba^{1*}, Yadi Janwari², Dedah Jubaedah³

¹ Universitas Islam Tazkia, Bogor, Indonesia

^{2,3} UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

*Corresponding author: asnanpurba@tazkia.ac.id

Abstrak: Cara sebuah tradisi keilmuan memahami hakikat manusia hampir selalu menentukan bentuk teori ekonomi yang dibangunnya. Tradisi ekonomi Barat merumuskan pelaku ekonomi melalui figur homo economicus, yaitu manusia yang dibayangkan rasional, mengutamakan diri sendiri, dan terus-menerus memaksimalkan utilitas. Ekonomi Islam menawarkan figur tandingan, homo islamicus, yakni manusia yang tindakan ekonominya tidak berhenti pada perolehan materi, melainkan terikat pada tauhid, akhlak, dan kesadaran akan pertanggungjawaban kepada Allah. Artikel ini membandingkan kedua konsep tersebut secara khusus pada peristiwa profit taking, menggunakan pendekatan kepustakaan (library research) dengan analisis deskriptif-analitis sekaligus yuridis-normatif. Pembahasan menautkan keduanya dengan teori mikroekonomi tentang penawaran dan permintaan, lalu menimbanginya secara aksiologis untuk menjawab pertanyaan dasar: apakah pengambilan keuntungan itu bernilai, dan bernilai bagi siapa. Lebih jauh, artikel ini menautkan analisis aksiologis tersebut dengan kerangka hukum ekonomi syariah di Indonesia, khususnya Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) dan fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), agar batas antara profit taking yang sah dan maysir memperoleh dasar normatif positif. Hasil kajian memperlihatkan perbedaan mendasar di tingkat asumsi ontologis, sumber motivasi, orientasi tujuan, kerangka nilai, hingga implikasi sistemik. Homo economicus bergerak dalam ruang sekular-materialistik dengan aksiologi utilitarian, sementara homo islamicus berjalan dalam integrasi dimensi duniawi dan ukhrawi dengan aksiologi tauhidiah yang terlembagakan melalui positivisasi fiqh muamalah. Artikel ini menyimpulkan bahwa larangan riba, gharar, dan maysir bukan sekadar norma etis, melainkan telah menjadi hukum positif yang mengikat dalam sistem hukum nasional. Argumen akhirnya, paradigma homo islamicus lebih holistik dan berpeluang menutup kelemahan struktural model homo economicus, khususnya ketika peradaban menghadapi krisis yang berlapis-lapis.

Kata Kunci: *Homo Economicus*; *Homo Islamicus*; Profit Taking; Aksiologi; Hukum Ekonomi Syariah; KHES; Maysir.

Pendahuluan

Pertanyaan tentang siapa sebenarnya manusia merupakan salah satu persoalan tertua yang terus diwariskan dari satu generasi pemikir ke generasi berikutnya. Para filsuf, teolog, dan ilmuwan dari beragam zaman menaruh perhatian besar pada teka-teki ini karena jawabannya menentukan banyak hal turunannya. Cara seseorang memahami hakikat manusia, pada akhirnya, ikut membentuk cara ia menjelaskan perilaku manusia, termasuk perilaku ekonominya. Dalam kerangka itulah konsep manusia sebagai pelaku ekonomi layak ditempatkan sebagai persoalan yang fundamental, bukan sekadar teknis. Pendidikan ekonomi yang berbasis nilai justru menegaskan bahwa titik berangkat sebuah teori ekonomi selalu berupa asumsi tentang manusia, dan asumsi itu tidak pernah benar-benar netral. Artikel ini bertolak dari keyakinan tersebut untuk membandingkan dua potret manusia ekonomi yang berbeda secara mendasar.

Tradisi ekonomi Barat merumuskan pelaku ekonomi melalui istilah homo economicus, sebuah istilah yang lahir dari rahim pencerahan Eropa dan menempatkan akal sebagai otoritas tertinggi dalam membaca kenyataan. Secara ringkas, homo economicus dipahami sebagai manusia yang dalam setiap tindakannya berusaha rasional demi memaksimalkan kepuasan atau utilitas pribadinya. Asumsi ini menjadi tiang penyangga hampir seluruh bangunan teori ekonomi konvensional, mulai dari teori konsumen, teori produsen, hingga teori pasar. Adam Smith, yang kerap disebut bapak ilmu ekonomi modern, meletakkan dasarnya lewat gagasan kepentingan diri sebagai penggerak utama aktivitas ekonomi (Smith, 1776). Penelusuran historis terhadap pemikiran ekonomi memperlihatkan bahwa konsep kepentingan diri ini tidak muncul dari ruang hampa, melainkan terbentuk melalui pergumulan panjang antara nalar, kepentingan, dan konteks sosial Eropa (Purba & Afandi, 2022). Dengan demikian, homo economicus bukan kebenaran universal, melainkan produk sejarah pemikiran yang spesifik.

Dalam kerangka mikroekonomi, perilaku homo economicus divisualisasikan lewat mekanisme penawaran dan permintaan yang menjadi jantung ekonomi pasar. Harga keseimbangan terbentuk pada titik temu kurva penawaran dan kurva permintaan, ketika setiap pihak berupaya memaksimalkan surplus masing-masing. Produsen melakukan profit taking pada titik biaya marjinal sama dengan pendapatan marjinal, sedangkan konsumen menggapai surplus maksimal saat utilitas marjinal setara dengan harga pasar. Bagi pandangan konvensional,

mekanisme semacam ini diyakini mampu mengalokasikan sumber daya secara efisien tanpa perlu campur tangan eksternal. Pembelajaran ekonomi yang efektif justru menekankan pentingnya menjelaskan logika keseimbangan pasar ini secara jernih sebelum mahasiswa diajak menimbang batas-batas moralnya (Purba & Maturidi, 2020). Tanpa pemahaman teknis yang memadai, kritik terhadap pasar mudah tergelincir menjadi retorika belaka.

Seiring waktu, rentetan krisis ekonomi yang berulang menggugat keabsahan asumsi yang menopang model *homo economicus*. Depresi Besar tahun 1930-an, krisis Asia 1997-1998, hingga krisis keuangan global 2008 menjadi pengingat bahwa pasar tidak selalu bekerja sempurna yang dijanjikan teori. Para ahli ekonomi perilaku seperti Kahneman dan Tversky memperlihatkan bahwa manusia kerap mengambil keputusan secara tidak rasional, bertolak belakang dengan citra penghitung utilitas yang dingin (Kahneman & Tversky, 1979). Lebih jauh, krisis ekologis, melebarnya ketimpangan, dan kemerosotan moral dunia usaha mengindikasikan ada yang keliru ketika ekonomi dilepaskan dari etika dan spiritualitas. Akar persoalannya bukan sekadar kesalahan teknis, melainkan cara pandang yang mereduksi manusia menjadi satu dimensi semata. Dari sinilah kebutuhan akan paradigma alternatif terasa semakin mendesak.

Pertanyaan aksiologis yang kemudian mengemuka adalah apakah profit taking yang dijalankan tanpa landasan nilai masih pantas disebut aktivitas yang bernilai. Aksiologi, sebagai cabang filsafat yang menelaah nilai, menolak anggapan bahwa aktivitas ekonomi steril dari pertimbangan baik-buruk dan benar-salah. Persoalan ini menuntut kejelasan: siapa yang sesungguhnya diuntungkan oleh suatu proses pengambilan keuntungan, dan adakah pihak yang dirugikan secara diam-diam. Pertanyaan lain yang tidak kalah penting adalah di mana garis pemisah antara profit taking yang sah dan perjudian yang terselubung. Telaah terhadap prinsip-prinsip dasar hukum dan ekonomi Islam menunjukkan bahwa setiap perolehan harta selalu dapat diuji keabsahannya melalui kerangka *maqashid* dan kaidah fikih muamalah (Purba, 2020). Benang merah aksiologis inilah yang dijaga sepanjang artikel ini.

Pada sisi yang berseberangan, ekonomi Islam menghadirkan konsep manusia ekonomi yang oleh para sarjananya disebut *homo islamicus*. Konsep ini memandang manusia bukan semata makhluk pemburu kebutuhan materi, melainkan ciptaan Allah yang memikul amanah sebagai khalifah di muka bumi. Dalam cara pandang ini, aktivitas ekonomi tidak pernah netral nilai; ia adalah bagian dari ibadah yang merentang dari dimensi duniawi hingga ukhrawi. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia diciptakan untuk mengabdikan kepada Allah, dan pengabdian itu mencakup pula urusan mencari rezeki secara halal. Kajian historis atas kodifikasi Sunnah memperlihatkan bahwa pranata muamalah dalam Islam dibangun di atas otoritas wahyu dan riwayat yang terjaga, bukan sekadar konsensus pragmatis (Purba, 2022). Konsekuensinya, perilaku ekonomi seorang Muslim tunduk pada sumber normatif yang melampaui kalkulasi untung-rugi semata.

Membandingkan kedua konsep ini bukanlah latihan akademis yang kosong dari relevansi praktis. Dialog antara *homo economicus* dan *homo islamicus* justru menemukan urgensinya di tengah kompleksitas persoalan ekonomi kontemporer. Ketika dunia berhadapan dengan perubahan iklim, kemiskinan struktural, dan krisis keuangan yang seakan tak berkesudahan, pemahaman yang lebih kaya tentang motif perilaku ekonomi menjadi kebutuhan mendesak. Pemikiran etika bisnis dalam tradisi Islam menawarkan kerangka yang memadukan keuntungan dengan tanggung jawab sosial, sehingga relevan untuk menanggapi kegagalan moral pasar modern (Sukardi, 2016). Konsep *homo islamicus*, dengan integrasi material-spiritualnya, berpotensi menyajikan perspektif yang lebih utuh untuk mengarahkan perilaku ekonomi. Maka perbandingan ini bukan nostalgia normatif, melainkan ikhtiar membaca masa depan.

Berdasarkan latar tersebut, artikel ini menetapkan sejumlah tujuan yang saling bertaut. Pertama, menganalisis konsep *homo economicus* dalam pemikiran ekonomi Barat secara historis dan filosofis. Kedua, menelaah konsep *homo islamicus* dalam pemikiran ekonomi Islam beserta asumsi dasarnya. Ketiga, melakukan perbandingan sistematis antara keduanya pada beberapa dimensi kunci, lalu membaca implikasinya terhadap praktik profit taking dalam kerangka penawaran-permintaan, sekaligus menimbang dimensi aksiologisnya dan membedakannya dari perjudian. Penelitian terdahulu menegaskan bahwa kajian komparatif lintas paradigma menuntut kerangka analisis yang eksplisit agar perbandingan tidak terjebak pada generalisasi yang dangkal (Chapra, 2008). Artikel ini berupaya menjaga ketegasan kerangka tersebut sejak awal hingga simpulan.

Satu hal yang membedakan kajian ini dari telaah komparatif terdahulu adalah penambahan dimensi hukum ekonomi syariah secara eksplisit. Pembahasan tidak berhenti pada tataran filosofis dan aksiologis, melainkan diturunkan hingga ke tataran hukum positif yang berlaku di Indonesia. Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah yang lahir melalui Peraturan Mahkamah Agung Nomor 2 Tahun 2008 menjadi titik pijak untuk menunjukkan bahwa prinsip-prinsip *homo islamicus* telah terpositivisasi menjadi norma yang mengikat. Positivisasi fiqh muamalah ini menandai babak baru ketika nilai-nilai syariah memperoleh kekuatan hukum dalam sistem hukum nasional (Yasin, 2017). Dengan demikian, perbandingan dua paradigma manusia ekonomi ini memiliki muara yang konkret pada praktik hukum dan peradilan. Inilah yang menjadikan kajian ini relevan bukan hanya secara teoretis, tetapi juga secara yuridis.

Tinjauan Pustaka

1. Homo Economicus dalam Pemikiran Ekonomi Barat

Istilah homo economicus mulai populer di tangan para pemikir utilitarian abad kesembilan belas, meski akar gagasannya dapat dirunut hingga Adam Smith. Dalam karya monumentalnya tahun 1776, Smith mengemukakan bahwa setiap individu secara alamiah berusaha memajukan kepentingannya sendiri. Melalui mekanisme tangan tak terlihat, kepentingan diri itu diyakini secara tak sengaja membawa manfaat bagi kesejahteraan masyarakat luas. Gagasan ini bertumpu pada keyakinan bahwa harmoni sosial dapat lahir dari himpunan kepentingan pribadi yang dikejar secara bebas (Smith, 1776). Namun perlu dicatat bahwa Smith sendiri menulis pula tentang simpati moral dalam karyanya yang lain, sehingga reduksi terhadap kepentingan diri semata sesungguhnya menyederhanakan pemikirannya. Tradisi sesudahnyalah yang memadatkan Smith menjadi sekadar nabi kepentingan diri.

Asumsi dasar yang menyangga homo economicus dapat dirumuskan dalam beberapa butir yang saling menopang. Pertama, rasionalitas, yakni keyakinan bahwa manusia mampu menimbang biaya dan manfaat secara cermat lalu memilih alternatif paling menguntungkan. Kedua, egoisme, yaitu anggapan bahwa motif utama bertindak adalah kepuasan diri. Ketiga, maksimalisasi utilitas, dan keempat, konsistensi preferensi yang membuat pilihan manusia dapat diurutkan secara logis. Studi tentang rasionalitas ekonomi menunjukkan bahwa keempat asumsi ini sangat memudahkan pemodelan matematis, sekaligus menjauhkan teori dari kompleksitas manusia yang sebenarnya (Sen, 1977). Kemudahan teknis, dengan kata lain, dibayar dengan kemiskinan deskriptif.

John Stuart Mill memberi justifikasi filosofis bagi penggunaan model ini dengan argumen yang elegan sekaligus jujur. Menurutnya, ilmu ekonomi tidak perlu menggambarkan manusia secara utuh, cukup mengisolasi hasrat memperoleh kekayaan dengan pengorbanan terkecil. Model semacam ini disadari sebagai penyederhanaan ekstrem, tetapi dianggap cukup memadai untuk keperluan analisis. Tradisi neoklasik kemudian memperkuatnya dengan perangkat matematis yang semakin canggih di atas premis rasionalitas dan maksimalisasi (Mill, 1836). Persoalannya, penyederhanaan yang semula disadari sebagai alat lambat laun dianggap sebagai potret manusia yang sebenarnya. Inilah pergeseran diam-diam dari abstraksi metodologis menjadi klaim ontologis.

Kritik terhadap homo economicus tidak pernah benar-benar surut sepanjang sejarah ilmu ekonomi. Thorstein Veblen mengejeknya sebagai kalkulus kesenangan dan kesakitan yang terlalu mekanistik dan asing dari perilaku manusia yang nyata. Herbert Simon mengajukan gagasan rasionalitas terbatas, menegaskan bahwa kemampuan kognitif manusia tak sanggup memproses seluruh informasi yang dibutuhkan untuk keputusan yang benar-benar rasional. Lebih kontemporer, Thaler dan Sunstein lewat riset ekonomi perilaku memperlihatkan betapa keputusan manusia kerap dibengkokkan oleh bias kognitif dan faktor kontekstual (Thaler & Sunstein, 2008). Rentetan kritik ini menunjukkan bahwa keberatan terhadap model tersebut bukan suara pinggiran, melainkan arus yang terus mengalir dari dalam disiplin itu sendiri. Homo economicus, dengan demikian, selalu hidup dalam keadaan dipersoalkan.

2. Homo Islamicus dalam Pemikiran Ekonomi Islam

Jika ekonomi Barat membangun teorinya di atas homo economicus, ekonomi Islam berangkat dari konsep yang berbeda secara fundamental. Para sarjana merumuskannya sebagai homo islamicus, yakni manusia yang seluruh aktivitas ekonominya terikat pada nilai dan prinsip yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Keterikatan ini berlaku entah ia berperan sebagai konsumen, produsen, distributor, maupun pemilik harta. Monzer Kahf menjelaskan bahwa homo islamicus memandang aktivitas ekonomi sebagai bagian dari ibadah kepada Allah, bukan sekadar pemenuhan kebutuhan materi (Kahf, 1992). Aktivitas ekonomi, dalam bingkai ini, menjadi medium untuk merealisasikan tujuan yang lebih tinggi berupa maqashid al-syariah. Karena itu, ukuran keberhasilannya tidak pernah tunggal dan tidak pernah semata material.

Asumsi dasar homo islamicus mencakup beberapa dimensi yang saling terjalin erat. Pertama, tauhid, yaitu kesadaran bahwa segala sesuatu berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya, sehingga setiap tindakan ekonomi disertai rasa tanggung jawab. Kedua, akhlak, yang menuntut cara perolehan harta dilakukan secara terpuji dengan menjauhi yang haram. Ketiga, keseimbangan antara kepentingan duniawi dan ukhrawi, individu dan kolektif, hak dan kewajiban; dan keempat, komitmen menegakkan keadilan dalam setiap transaksi. Konsep falah sebagai tujuan ekonomi Islam memperlihatkan bahwa keberhasilan dipahami secara holistik, merentang dari dunia hingga akhirat (Chapra, 2008). Dengan demikian, kerangka nilai ini bekerja bukan sebagai hiasan, melainkan sebagai struktur yang menentukan keabsahan tindakan.

Muhammad Nejatullah Siddiqi menambahkan satu ciri yang membedakan homo islamicus secara tajam dari homo economicus. Ciri itu adalah kesediaan berkorban, yakni merelakan sebagian hak pribadi demi kepentingan orang lain tanpa mengharap imbalan duniawi. Sikap ini berakar pada keyakinan bahwa setiap pengorbanan di jalan Allah akan dibalas berlipat ganda di sisi-Nya. Maka altruisme dalam Islam bukan anomali yang sulit dijelaskan, melainkan perilaku yang justru diharapkan dan diberi makna teologis (Siddiqi, 1992). Di sinilah letak perbedaan yang mencolok, sebab model konvensional kesulitan menampung pengorbanan tanpa pamrih dalam

fungsi utilitasnya. Homo islamicus, sebaliknya, menempatkan pemberian sebagai bentuk investasi ukhrawi yang rasional dalam logikanya sendiri.

Akar pemikiran ini sesungguhnya jauh lebih tua daripada ekonomi Islam modern. Imam al-Ghazali telah meletakkan dasar bahwa aktivitas ekonomi harus berada dalam kerangka syariah dan diarahkan pada kemaslahatan umat. Pemikirannya menempatkan pemenuhan kebutuhan sebagai sarana, bukan tujuan akhir, sehingga akumulasi harta tidak pernah menjadi nilai tertinggi. Telaah atas warisan intelektual al-Ghazali memperlihatkan kontinuitas gagasan etika ekonomi Islam yang konsisten lintas zaman (Ghazanfar & Islahi, 1990). Kontinuitas ini penting karena membuktikan bahwa homo islamicus bukan rekaan baru untuk menandingi Barat, melainkan artikulasi modern atas tradisi yang panjang. Dengan akar sedalam itu, konsep ini memiliki landasan epistemologis yang kokoh.

3. Studi Komparatif Terdahulu

Sejumlah sarjana telah lebih dulu membandingkan ekonomi Barat dan ekonomi Islam dengan penekanan yang beragam. Muhammad Abdul Mannan menyimpulkan bahwa perbedaan paling mendasar terletak pada pandangan dunia yang menjadi fondasi masing-masing sistem. Masudul Alam Choudhury, melalui pendekatan epistemologi tauhidi, berargumen bahwa ekonomi Islam tidak sekadar menempelkan variabel etis pada model Barat, melainkan membangun fondasi epistemologis yang sama sekali baru. Pendekatan semacam ini menegaskan bahwa Islamisasi ekonomi bukan kosmetik, melainkan rekonstruksi paradigmatis dari akarnya (Choudhury, 1997). Konsekuensinya, perbandingan kedua sistem tidak cukup dilakukan di permukaan kebijakan, melainkan harus menilik hingga lapisan asumsi terdalam. Di titik inilah banyak studi komparatif terdahulu masih menyisakan ruang untuk diperdalam.

Toshihiko Izutsu memberi sumbangan yang khas melalui analisis linguistik atas konsep-konsep etis dalam Al-Qur'an. Ia menelaah istilah seperti *falah*, *fahisha*, dan *ihsan* untuk menunjukkan bahwa terminologi ekonomi dalam Al-Qur'an sarat muatan etis dan religius. Muatan semacam ini tidak ditemukan dalam terminologi ekonomi konvensional yang mengklaim diri bebas nilai. Kajian semantik ini penting karena memperlihatkan bahwa bahasa pun membawa pandangan dunia, sehingga memindahkan istilah dari satu tradisi ke tradisi lain tidak pernah berlangsung netral (Izutsu, 2002). Implikasinya, membaca ekonomi Islam dengan kacamata konvensional berisiko menghilangkan justru lapisan maknanya yang paling penting. Maka perbandingan yang adil menuntut kepekaan terhadap kosakata masing-masing tradisi.

4. Teori Penawaran dan Permintaan dalam Mikroekonomi

Teori penawaran dan permintaan merupakan pilar penjelas bagaimana harga dan kuantitas terbentuk di pasar. Harga keseimbangan muncul pada titik temu kurva penawaran dan kurva permintaan. Hukum permintaan menyatakan bahwa kenaikan harga cenderung menurunkan kuantitas yang diminta, sementara hukum penawaran menyatakan kebalikannya bagi produsen. Kerangka ini menjadi alat analisis yang sangat produktif untuk membaca dinamika pasar dalam berbagai kondisi (Mankiw, 2012). Kekuatan model ini terletak pada kesederhanaannya yang memungkinkan prediksi arah perubahan harga ketika salah satu sisi pasar bergeser. Namun kesederhanaan itu pula yang membuatnya kerap dianggap memadai padahal banyak asumsi tersembunyi di baliknya.

Dalam kerangka homo economicus, mekanisme ini bekerja di atas anggapan bahwa setiap pelaku bertindak rasional demi kepentingannya. Konsumen memaksimalkan surplus konsumen, yaitu selisih antara kesediaan membayar dan harga aktual, sedangkan produsen memaksimalkan surplus produsen atau keuntungan. Profit taking oleh produsen terjadi ketika produk terjual di atas biaya produksi marjinalnya. Alfred Marshall menyintesis teori nilai dari sisi biaya produksi dan sisi utilitas marjinal menjadi model penawaran-permintaan yang komprehensif sekaligus memperkenalkan konsep elastisitas (Marshall, 1890). Elastisitas inilah yang menjelaskan mengapa besaran profit taking dapat berbeda-beda tergantung struktur pasarnya. Dengan demikian, keuntungan bukan angka tunggal, melainkan fungsi dari banyak variabel yang saling berinteraksi.

5. Aksiologi: Teori Nilai dalam Filsafat

Aksiologi berasal dari kata *axios* yang berarti nilai dan *logos* yang berarti ilmu, sehingga ia adalah cabang filsafat yang menelaah nilai secara sistematis. Aksiologi menjawab pertanyaan mendasar tentang apakah sesuatu bernilai, dari mana sumber nilai, dan bagaimana nilai memengaruhi perilaku. Dalam konteks ekonomi, aksiologi menjadi sangat relevan sebab setiap keputusan, termasuk profit taking, melibatkan pertimbangan nilai. Filsafat ilmu menempatkan aksiologi sejajar dengan ontologi dan epistemologi sebagai pilar yang menentukan arah dan tanggung jawab sebuah keilmuan (Hartono, 2014). Tanpa aksiologi, ilmu ekonomi kehilangan kompas tentang untuk apa pengetahuannya digunakan. Maka membicarakan keuntungan tanpa membicarakan nilai sesungguhnya adalah pembicaraan yang belum selesai.

Tradisi filsafat Barat mengenal beberapa teori nilai utama yang saling bersaing. Teori nilai subjektif

menyatakan bahwa nilai bergantung pada persepsi dan preferensi subjek, sejalan dengan asumsi homo economicus. Teori nilai objektif menempatkan nilai melekat pada objek itu sendiri, sebagaimana teori nilai kerja. Sementara teori relasional memandang nilai lahir dari hubungan antara subjek dan objek (Sen, 1987). Ketiga teori ini memperlihatkan bahwa pertanyaan tentang sumber nilai tidak pernah terselesaikan secara tuntas dalam filsafat Barat. Ketidaktuntasan itu membuka celah bagi tradisi lain untuk menawarkan jawaban yang berbeda secara fundamental.

Dalam tradisi Islam, nilai bersumber dari wahyu Allah dan karenanya bersifat objektif. Baik dan buruk, benar dan salah, ditetapkan oleh Allah dan bukan semata oleh konsensus manusia yang berubah-ubah. Meski demikian, Islam tetap mengakui peran akal dalam memahami dan menginternalisasi nilai-nilai tersebut. Maqashid al-syariah berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan nilai-nilai wahyu dengan persoalan konkret kehidupan ekonomi (Auda, 2008). Dengan kerangka ini, nilai sekaligus bersifat objektif pada sumbernya dan operasional pada penerapannya. Inilah yang membuat aksiologi Islam berbeda secara mendasar dari relativisme nilai yang menjadi watak homo economicus.

6. Hukum Ekonomi Syariah dan Positivisasi Fiqh Muamalah di Indonesia

Hukum ekonomi syariah merupakan cabang ilmu yang mengatur aktivitas ekonomi berdasarkan prinsip-prinsip syariah dan, dalam konteks Indonesia, telah memperoleh tempat dalam sistem hukum nasional. Kehadirannya menegaskan bahwa nilai-nilai ekonomi Islam tidak berhenti sebagai imbauan moral, melainkan menjelma menjadi norma yang dapat ditegakkan. Fungsi utama hukum ekonomi syariah adalah menciptakan pedoman yang wajib dipatuhi dalam setiap transaksi bisnis, sembari melarang praktik riba, maysir, dan gharar secara tegas (Damanik, 2024). Pelarangan ketiga unsur ini menjadi penanda paling jelas yang membedakan ekonomi syariah dari ekonomi konvensional. Dengan demikian, prinsip-prinsip yang melekat pada homo islamicus menemukan wujud konkretnya dalam aturan hukum yang mengikat. Inilah yang menjadikan diskusi tentang profit taking tidak lagi semata filosofis, tetapi juga yuridis.

Tonggak terpenting positivisasi hukum ekonomi syariah di Indonesia adalah lahirnya Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah atau KHES. Kompilasi ini ditetapkan melalui Peraturan Mahkamah Agung Nomor 2 Tahun 2008 sebagai respons atas perluasan kewenangan peradilan agama dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syariah. KHES merupakan terobosan yang menyatukan ragam pendapat ulama dalam kitab-kitab fikih dan fatwa DSN-MUI ke dalam rumusan hukum yang sesuai dengan konteks keindonesiaan. Kelahirannya menjadikan fiqh muamalah memiliki kekuatan hukum sebagai pegangan umat Islam dalam bermuamalah (Mughits, 2008). Dengan demikian, KHES berperan sebagai jembatan antara hukum Islam dan hukum positif nasional. Keberadaannya sekaligus menegaskan bahwa keadilan ekonomi dalam Islam dapat dioperasionalkan melalui instrumen hukum negara.

Selain KHES, fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia menempati posisi sentral dalam arsitektur hukum ekonomi syariah. Fatwa-fatwa DSN-MUI menjadi rujukan utama bagi lembaga keuangan syariah dalam merumuskan akad dan produk yang sesuai dengan prinsip syariah. Meskipun secara formal fatwa bukan peraturan perundang-undangan, substansinya kerap diserap ke dalam regulasi Otoritas Jasa Keuangan dan putusan pengadilan agama. Reformasi hukum ekonomi Islam di Indonesia memperlihatkan bahwa fatwa DSN-MUI berfungsi sebagai sumber materiil yang menghidupkan norma syariah dalam praktik hukum (Yasin, 2017). Proses penyerapan ini menunjukkan dinamika harmonisasi antara otoritas keagamaan dan otoritas negara. Harmonisasi inilah yang memungkinkan prinsip larangan maysir dan gharar bekerja secara efektif dalam transaksi nyata.

Kerangka hukum ekonomi syariah ini menyediakan landasan normatif yang kokoh untuk menilai keabsahan profit taking. Larangan gharar, misalnya, meskipun tidak selalu disebut secara eksplisit dalam pasal KHES, dapat diidentifikasi melalui ketentuan yang melarang penipuan, kebohongan, dan paksaan dalam akad. Ketentuan semacam ini menegaskan bahwa transaksi harus dilandasi kepastian, transparansi, dan kerelaan para pihak. Pengaturan hukum ekonomi syariah secara konsisten menekankan prinsip keadilan, transparansi, dan kepatuhan terhadap nilai-nilai Islam dalam setiap transaksi bisnis (Damanik, 2024). Dengan landasan ini, pertanyaan aksiologis tentang nilai profit taking dapat dijawab tidak hanya secara filosofis, tetapi juga secara hukum positif. Maka kajian tentang manusia ekonomi pun memperoleh relevansi praktis yang nyata dalam ranah peradilan ekonomi Syariah.

Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan atau library research. Data yang digunakan bersifat sekunder, bersumber dari literatur akademik yang relevan seperti buku teks, jurnal ilmiah, prosiding, serta sumber primer Islam berupa Al-Qur'an dan hadis. Pemilihan metode ini didasarkan pada karakter persoalan yang bersifat konseptual-filosofis, bukan persoalan yang menuntut pengukuran empiris di lapangan. Metode kepustakaan terbukti memadai untuk membedah konsep dan membandingkan kerangka pemikiran secara mendalam (Zed, 2014). Dengan begitu, kekuatan penelitian terletak pada ketajaman analisis

konseptual, bukan pada keluasan data numerik. Pendekatan ini sekaligus menjaga agar perbandingan tetap setia pada teks-teks primer masing-masing tradisi.

Analisis data dilakukan dengan metode deskriptif-analitis melalui beberapa tahap yang sistematis. Tahapannya meliputi pengumpulan literatur relevan, pembacaan mendalam, pengelompokan dan sintesis temuan, perbandingan antarkonsep, analisis dimensi aksiologis, dan penarikan simpulan. Setiap tahap dijalankan dengan kehati-hatian agar tidak terjadi pencampuradukan kategori antara dua tradisi yang berbeda. Penelitian komparatif menuntut disiplin metodologis agar perbandingan berlangsung pada level yang setara dan tidak bias terhadap salah satu pihak (Creswell, 2014). Disiplin inilah yang dijaga agar simpulan tidak sekadar menjadi pembenaran atas posisi yang sudah ditentukan sejak awal. Hasilnya diharapkan berupa perbandingan yang adil sekaligus kritis.

Untuk menafsirkan teks keagamaan, penelitian ini menggunakan pendekatan tafsir *maudhu'i* atau tematik. Pendekatan ini menghimpun ayat dan hadis yang berkaitan dengan tema tertentu, dalam hal ini manusia ekonomi, profit taking, dan perjudian, lalu menganalisisnya secara holistik. Cara kerja tematik dipilih karena mampu menangkap pesan yang utuh dibanding penafsiran ayat demi ayat secara terpisah. Metode tematik terbukti efektif untuk merumuskan pandangan Islam yang sistematis atas isu-isu kontemporer (Al-Farmawi, 1977). Keutuhan pesan ini penting agar kesimpulan normatif yang ditarik benar-benar mencerminkan ajaran, bukan potongan ayat yang dilepaskan dari konteksnya. Dengan demikian, dimensi keislaman dalam penelitian dijaga keotentikannya.

Kerangka analisis yang dipakai untuk membandingkan kedua konsep mencakup enam dimensi yang saling melengkapi. Dimensi tersebut adalah ontologi tentang hakikat manusia, epistemologi tentang sumber pengetahuan, aksiologi tentang nilai, motivasi tentang dorongan bertindak, orientasi tentang arah tujuan, dan implikasi praktis terhadap sistem ekonomi. Keenam dimensi ini dipilih karena mampu menangkap perbedaan paradigmatis secara menyeluruh, bukan sekadar perbedaan permukaan. Penyusunan kerangka analisis yang eksplisit merupakan prasyarat bagi penelitian filosofis yang dapat dipertanggungjawabkan (Bakker & Zubair, 1990). Dengan kerangka enam dimensi ini, perbandingan dapat dilakukan secara terstruktur dan dapat ditelusuri ulang. Struktur inilah yang menjadi tulang punggung pembahasan pada bagian berikutnya.

Untuk menautkan analisis dengan ranah hukum, penelitian ini melengkapi pendekatan filosofis dengan pendekatan yuridis-normatif. Pendekatan ini menelaah bahan hukum primer berupa Peraturan Mahkamah Agung Nomor 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah serta fatwa-fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia. Bahan hukum tersebut dianalisis untuk menunjukkan bagaimana prinsip-prinsip aksiologis *homo islamicus* terpositivisasi menjadi norma yang mengikat. Pendekatan yuridis-normatif lazim digunakan untuk mengkaji koherensi antara norma syariah dan hukum positif dalam sistem hukum Indonesia (Mardani, 2011). Dengan memadukan pendekatan filosofis dan yuridis, kajian ini menjembatani analisis konseptual dengan realitas hukum yang berlaku. Perpaduan inilah yang membedakan artikel ini dari kajian komparatif yang berhenti pada tataran abstrak.

Hasil dan Pembahasan

1. *Homo Economicus*: Manusia Ekonomi dalam Perspektif Barat

Memahami *homo economicus* secara mendalam menuntut penelusuran atas jejak historis dan filosofis yang melatarinya. Akar pemikirannya dapat dirunut hingga tradisi utilitarian yang dikembangkan Jeremy Bentham dan John Stuart Mill. Bentham merumuskan utilitarianisme dengan prinsip bahwa tindakan yang benar adalah yang menghasilkan kebahagiaan terbesar bagi sebanyak mungkin orang. Dalam ranah ekonomi, prinsip ini diterjemahkan menjadi anggapan bahwa individu selalu berusaha memaksimalkan utilitas pribadinya (Bentham, 1789). Penerjemahan ini tampak mulus, namun menyimpan loncatan logis dari etika sosial menuju kalkulasi individual. Loncatan itulah yang kelak menjadi titik lemah ketika kepentingan publik dan kepentingan privat ternyata tidak selalu seiring.

Tradisi ini semakin kukuh ketika ekonomi neoklasik mengambil alih kepemimpinan disiplin pada peralihan abad kesembilan belas ke dua puluh. Para ekonom seperti Jevons, Menger, dan Walras mengembangkan teori utilitas marjinal yang menyatakan nilai barang ditentukan oleh tambahan kepuasan dari unit terakhir yang dikonsumsi. Teori ini mengandaikan konsumen sebagai penghitung matematis yang berhenti mengonsumsi ketika utilitas marjinal setara dengan harga. Pemodelan semacam ini memberi ilmu ekonomi penampilan presisi layaknya ilmu alam (Blaug, 1992). Penampilan presisi tersebut sangat memikat, sebab menjanjikan kepastian di tengah ketidakpastian perilaku manusia. Namun di balik keanggunan matematisnya, asumsi tentang manusia tetap rapuh dan jarang diuji secara serius.

Dalam teori produsen, asumsi *homo economicus* diterjemahkan menjadi prinsip maksimalisasi keuntungan. Dengan perangkat kalkulus, para ekonom neoklasik merumuskan kondisi keseimbangan produsen pada titik biaya marjinal sama dengan pendapatan marjinal. Seluruh bangunan teori mikroekonomi konvensional berdiri di atas asumsi rasionalitas dan maksimalisasi semacam ini. Gary Becker bahkan memperluas penerapannya ke ranah pernikahan, kejahatan, dan pendidikan melalui apa yang disebut imperialisme ekonomi (Becker, 1976). Perluasan ini memperlihatkan ambisi besar ilmu ekonomi untuk menjelaskan seluruh sisi kehidupan manusia dengan satu

logika tunggal. Justru pada puncak ambisi itulah keterbatasan modelnya menjadi paling kentara, sebab tidak semua tindakan manusia tunduk pada kalkulasi untung-rugi.

Gelombang kritik terhadap konsep ini mengalir dari berbagai disiplin sekaligus. Dari psikologi, Kahneman dan Tversky melalui teori prospek menunjukkan bahwa manusia tidak selalu rasional dalam menghadapi ketidakpastian. Mereka menemukan pola menghindari risiko saat menghadapi peluang untung, tetapi mencari risiko saat menghadapi peluang rugi, yang bertentangan dengan teori utilitas yang diharapkan (Kahneman & Tversky, 1979). Dari sosiologi, Mark Granovetter menegaskan bahwa tindakan ekonomi selalu tertanam dalam jaringan hubungan sosial dan institusi. Temuan-temuan ini meruntuhkan citra manusia sebagai atom rasional yang berdiri sendiri di ruang hampa. Manusia, pada kenyataannya, adalah makhluk sosial yang keputusannya dibentuk oleh relasi dan konteks.

2. Homo Islamicus: Manusia Ekonomi dalam Perspektif Islam

Berbeda dari homo economicus yang lahir dari tradisi sekular, homo islamicus berakar pada pandangan dunia Islam yang menempatkan Allah sebagai pusat segala sesuatu. Dalam pandangan ini, manusia adalah ciptaan Allah yang dianugerahi kemuliaan khusus di antara seluruh makhluk. Kemuliaan itu tidak terletak pada kemampuannya menumpuk keuntungan, melainkan pada kedudukannya sebagai pengembal amanah kekhilafan. Konsep insan sebagai khalifah menempatkan manusia sebagai pengelola, bukan pemilik mutlak, atas sumber daya yang dititipkan kepadanya (Naqvi, 2003). Pergeseran status dari pemilik menjadi pengelola ini membawa konsekuensi etis yang sangat luas. Sebab seorang pengelola selalu terikat pada kehendak pemilik sejati dan wajib mempertanggungjawabkan amanahnya.

Konsep khalifah menjadi kunci untuk memahami seluruh perilaku ekonomi homo islamicus. Manusia bukan tuan atas harta, melainkan wakil yang ditugasi mengelola sesuai kehendak Pemilik sejati, yaitu Allah. Implikasinya sangat luas: setiap tindakan ekonomi harus dipertanggungjawabkan, kekayaan tidak boleh digunakan semena-mena, dan sumber daya wajib dimanfaatkan secara adil. Kerangka khilafah ini menjadikan tanggung jawab sebagai inti, bukan tambahan, dari aktivitas ekonomi seorang Muslim (Ahmad, 2003). Tanggung jawab yang menjadi inti inilah yang membedakannya secara tajam dari kebebasan penuh ala homo economicus. Di sini, kebebasan ekonomi selalu berjalan beriringan dengan akuntabilitas transendental.

Dimensi tauhid menjadi fondasi pertama yang membentuk karakter homo islamicus. Manusia menyadari bahwa segala yang ada di langit dan bumi adalah milik Allah, sehingga hartanya pun pada hakikatnya titipan. Kesadaran ini melahirkan sikap yang sama sekali berbeda dalam mengelola kekayaan dibanding mereka yang merasa memiliki secara mutlak. Tauhid berfungsi sebagai prinsip pemersatu yang mengintegrasikan seluruh aktivitas ekonomi ke dalam kerangka penghambaan kepada Allah (Naqvi, 2003). Integrasi ini menghapus dikotomi antara urusan dunia dan urusan agama yang lazim dalam pandangan sekular. Akibatnya, mencari nafkah yang halal pun bernilai ibadah, bukan sekadar urusan duniawi yang netral.

Dimensi akhlak menjadi fondasi kedua yang tidak dapat dipisahkan dari aktivitas ekonomi. Rasulullah menegaskan bahwa sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi sesamanya, sehingga orientasi ekonomi tidak berhenti pada keuntungan pribadi. Homo islamicus tidak memisahkan pertimbangan ekonomi dari pertimbangan etis dalam setiap transaksinya. Etika bisnis Islam menempatkan kejujuran, amanah, dan keadilan sebagai syarat sah, bukan sekadar anjuran moral yang bersifat opsional (Beekun & Badawi, 2005). Karena bersifat syarat sah, pelanggaran etika dapat membatalkan keabsahan transaksi itu sendiri. Inilah yang membuat etika dalam ekonomi Islam memiliki daya ikat yang jauh lebih kuat daripada sekadar imbauan.

Dimensi keseimbangan dan tanggung jawab sosial melengkapi karakter homo islamicus. Islam mengajarkan keseimbangan antara kepentingan dunia dan akhirat, serta menekankan bahwa kekayaan harus dialirkan dan bukan ditimbun. Al-Qur'an memberi peringatan keras terhadap penimbun harta yang enggan menafkahnnya di jalan Allah. Instrumen zakat, infak, dan sedekah berfungsi sebagai mekanisme redistribusi yang menjaga agar kekayaan tidak berputar hanya di kalangan terbatas (Sukardi, 2016). Mekanisme ini menjadikan kepedulian sosial sebagai bagian struktural dari sistem ekonomi, bukan sekadar filantropi sukarela. Dengan demikian, keadilan distributif terjamin bukan oleh belas kasihan, melainkan oleh kewajiban yang melekat pada harta itu sendiri.

3. Analisis Komparatif: Homo Economicus dan Homo Islamicus

Pada dimensi ontologis, kedua konsep berangkat dari pemahaman yang bertolak belakang tentang hakikat manusia. Tradisi Barat memandang manusia pada dasarnya sebagai makhluk materiil yang tereduksi menjadi satu dimensi ekonomi belaka. Aspek spiritual, moral, dan sosial dilarutkan menjadi sekadar variabel dalam fungsi utilitas. Sebaliknya, Islam memandang manusia sebagai makhluk multidimensi yang terdiri atas jasad, nafs, dan ruh, sehingga aktivitas ekonominya harus memenuhi kebutuhan seluruh dimensi tersebut (Naqvi, 2003). Perbedaan ontologis ini bukan perkara sepele, sebab ia menentukan apa yang dianggap sebagai kebutuhan dan apa yang dianggap sebagai keberhasilan. Dari titik berangkat yang berbeda inilah seluruh perbedaan turunan lainnya mengalir.

Pada dimensi epistemologis, keduanya berbeda dalam mengakui sumber pengetahuan yang sah. Ilmu ekonomi Barat berpegang pada epistemologi positivistik yang hanya menerima pengetahuan dari observasi dan verifikasi empiris. Pengetahuan dari wahyu atau intuisi tidak diakui sebagai valid dalam kerangka ini. Ekonomi Islam, sebaliknya, menganut epistemologi integratif yang mengakui wahyu, akal, dan pengalaman empiris sebagai sumber yang saling melengkapi (Choudhury, 1997). Integrasi sumber pengetahuan ini memperluas cakrawala analisis ekonomi melampaui yang terukur secara empiris semata. Akibatnya, ekonomi Islam mampu membicarakan keberkahan dan keadilan transendental yang luput dari radar positivisme.

Pada dimensi motivasi, perbedaan keduanya tampak paling kentara. Motivasi homo economicus bersifat eksogen, diberikan dari luar model dan diandaikan konstan berupa kepentingan diri. Motivasi ini otonom dan tidak tunduk pada otoritas moral maupun spiritual apa pun. Sebaliknya, motivasi homo islamicus bersifat endogen, tumbuh dari dalam diri melalui pendidikan dan pembentukan karakter, dengan tujuan utama mencari keridaan Allah (Khan, 1995). Karena tumbuh dari dalam, motivasi ini dapat dibina dan dikembangkan, bukan sekadar diandaikan tetap. Di sinilah pendidikan ekonomi Islam menemukan perannya yang strategis sebagai pembentuk karakter pelaku ekonomi.

Pada dimensi tujuan, arah gerak kedua manusia ekonomi ini berbeda secara fundamental. Homo economicus bergerak menuju maksimalisasi utilitas duniawi tanpa horizon yang melampaui kehidupan dunia. Tujuan hidupnya adalah standar hidup setinggi-tingginya dan akumulasi kekayaan sebanyak-banyaknya. Homo islamicus bergerak menuju falah, keberhasilan holistik yang mencakup dunia dan akhirat sekaligus (Chapra, 2008). Konsep falah jauh lebih luas daripada utilitas, sebab ia memuat dimensi spiritual yang tak terukur secara material. Perbedaan tujuan ini pada gilirannya mengubah seluruh kalkulus tentang apa yang patut dikejar dan apa yang patut dikorbankan.

Pada dimensi etis, posisi etika dalam kedua model berbeda secara struktural. Dalam homo economicus, etika diperlakukan sebagai kendala eksternal yang harus dipertimbangkan, bukan bagian dari tujuan. Etika menjadi pembatas, bukan pengarah, dalam pengambilan keputusan ekonomi. Dalam homo islamicus, etika justru menyatu dengan aktivitas ekonomi itu sendiri sehingga Islam mengharamkan riba, gharar, maysir, ihtikar, dan najsh secara tegas (Beekun & Badawi, 2005). Larangan-larangan ini bukan sekadar batasan luar, melainkan bagian dari definisi tentang aktivitas ekonomi yang sah. Maka di sini etika bukan rem, melainkan kemudi yang menentukan arah seluruh perjalanan ekonomi.

4. Profit Taking dalam Kerangka Penawaran dan Permintaan

a) Profit Taking dalam Perspektif Homo Economicus

Dalam kerangka homo economicus, profit taking dipandang sebagai hasil alamiah dari bekerjanya mekanisme pasar. Produsen menawarkan barang pada titik pendapatan marjinal sama dengan biaya marjinal, yakni titik keuntungan maksimal. Konsumen membeli pada titik utilitas marjinal setara dengan harga pasar. Keuntungan didefinisikan sebagai selisih antara pendapatan total dan biaya total yang mencakup biaya eksplisit maupun implisit (Mankiw, 2012). Definisi ini bersifat murni kuantitatif dan tidak menyertakan pertanyaan tentang keadilan distribusi. Akibatnya, keberhasilan diukur semata dari besaran angka, tanpa menimbang bagaimana angka itu diperoleh.

Dalam teori penawaran, produsen meningkatkan pasokan ketika harga naik karena tergiur insentif keuntungan yang lebih besar. Kurva penawaran yang menanjak mencerminkan hukum bahwa harga lebih tinggi mendorong kuantitas yang ditawarkan lebih banyak. Pada pasar persaingan sempurna, keuntungan terkikis menjadi keuntungan normal dalam jangka panjang akibat tekanan kompetisi. Namun pada struktur pasar tak sempurna seperti monopoli, produsen dapat meraup keuntungan supernormal yang signifikan (Marshall, 1890). Keuntungan supernormal inilah yang sering memicu persoalan keadilan dalam praktik pasar nyata. Sebab kekuatan pasar yang timpang memungkinkan sebagian pihak mengeruk surplus jauh melampaui kontribusi riilnya.

Yang khas dari pandangan ini adalah klaim bahwa mekanisme pasar bersifat netral nilai. Tidak ada pertanyaan apakah keuntungan diperoleh secara adil atau apakah ada pihak yang dirugikan. Yang dipentingkan hanyalah efisiensi alokasi dan maksimalisasi keuntungan. Bahkan praktik seperti perdagangan spekulatif dan high-frequency trading dianggap sah selama berkontribusi pada likuiditas dan efisiensi harga (Stiglitz, 2010). Klaim netralitas nilai inilah yang kelak menjadi sasaran kritik paling tajam ketika spekulasi memicu krisis. Sebab pasar yang mengaku netral ternyata mampu menghasilkan kerugian sosial yang sangat tidak netral.

b) Profit Taking dalam Perspektif Homo Islamicus

Dalam kerangka homo islamicus, profit taking tetap diakui sebagai bagian wajar dari aktivitas ekonomi. Islam tidak menolak keuntungan; sebaliknya, ia mendorong perdagangan yang menghasilkan keuntungan secara halal. Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Namun keuntungan dalam Islam memiliki parameter yang berbeda secara fundamental, sebab harus lahir dari pertukaran nilai riil atau

'iwadh (Saleem, 2013). Syarat 'iwadh ini menjamin bahwa keuntungan selalu berkorespondensi dengan nilai yang benar-benar diciptakan. Dengan demikian, tidak ada keuntungan yang sah tanpa kontribusi riil pada penciptaan nilai.

Parameter kedua menuntut agar mekanisme harga terbebas dari manipulasi, penimbunan, dan asimetri informasi yang disengaja. Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa intervensi terhadap pasar dibenarkan ketika terjadi distorsi yang mencederai keadilan. Bila produsen sengaja menahan barang untuk menciptakan kelangkaan buatan, maka keuntungannya menjadi haram meski secara mekanis tampak alami (Islahi, 1988). Penilaian ini memperlihatkan bahwa keabsahan tidak ditentukan oleh bentuk lahiriah transaksi semata, melainkan oleh niat dan dampaknya. Pasar yang tampak bebas pun bisa menjadi tidak sah bila digerakkan oleh manipulasi tersembunyi. Karena itu, transparansi menjadi prasyarat keabsahan, bukan sekadar keutamaan.

Parameter ketiga mengharuskan profit taking mempertimbangkan kemaslahatan atau masalah. Keuntungan tidak boleh diraih dengan mengorbankan kepentingan publik atau menimbulkan kerusakan. Keseimbangan penawaran-permintaan bukan satu-satunya penentu keabsahan; keadilan dan transparansi sama pentingnya. Prinsip masalah menempatkan kepentingan umum sebagai pertimbangan yang dapat membatasi kebebasan mencari untung (Auda, 2008). Pembatasan demi masalah ini menjadikan ekonomi Islam mampu mencegah praktik yang menguntungkan segelintir pihak namun merugikan banyak orang. Di sinilah letak watak pro-publik dari kerangka keuntungan Islami.

Parameter keempat menyangkut besaran margin keuntungan yang tidak dibatasi secara kuantitatif melainkan kualitatif. Rasulullah menolak menetapkan harga ketika diminta, dengan menegaskan bahwa Allah-lah penentu harga sejati. Sikap ini menunjukkan penghormatan Islam terhadap mekanisme pasar yang berjalan wajar. Namun penghormatan itu disertai rambu etis yang tidak boleh dilanggar, seperti larangan menzalimi dan menipu (Islahi, 1988). Maka kebebasan margin dalam Islam selalu berada dalam bingkai keadilan, bukan kebebasan tanpa batas. Pasar dihormati, tetapi tidak diberhalakan sebagai penentu tunggal kebenaran.

c) Perbandingan Profit Taking

Perbandingan kedua kerangka profit taking dapat diringkas ke dalam beberapa aspek pokok. Dasar legitimasi homo economicus terletak pada efisiensi pasar dan maksimalisasi keuntungan, sedangkan homo islamicus berpijak pada syariah, masalah, dan 'iwadh. Hubungan dengan penawaran-permintaan pun berbeda, sebab yang pertama memperlakukannya sebagai mekanisme bebas nilai sementara yang kedua menempatkannya dalam bingkai syariah. Perbedaan ini menunjukkan bahwa keduanya berbicara tentang fenomena yang sama dengan kerangka penilaian yang sama sekali berlainan (Chapra, 2008). Tabel berikut menyajikan ringkasan perbandingan tersebut secara lebih sistematis. Ringkasan ini memudahkan pembaca menangkap perbedaan inti tanpa kehilangan nuansanya.

Aspek	Homo Economicus	Homo Islamicus
Dasar legitimasi	Efisiensi pasar dan maksimalisasi keuntungan	Syariah, masalah, dan 'iwadh
Hubungan dengan pasar	Mekanisme murni, bebas nilai	Mekanisme pasar dalam bingkai syariah
Batas keuntungan	Tanpa batas moral; dibatasi hukum pasar	Dibatasi etika: larangan riba, gharar, maysir
Motif	Kepentingan diri dan utilitas	Mardhatillah dan kemaslahatan
Orientasi	Duniawi, jangka pendek	Duniawi-ukhrawi, jangka panjang
Dimensi sosial	Melalui efek menetes (trickle-down)	Zakat, sedekah, infak sebagai kewajiban

5. Dimensi Aksiologis: Nilai dalam Proses Profit Taking

a) Aksiologi dalam Perspektif Homo Economicus

Dalam kerangka homo economicus, nilai dipahami sebagai sesuatu yang subjektif dan instrumental. Sesuatu dianggap bernilai sejauh ia memenuhi kebutuhan atau keinginan individu. Teori nilai subjektif yang tumbuh dari tradisi utilitarian menyatakan bahwa nilai barang ditentukan oleh utilitas yang diberikannya kepada konsumen. Dalam konteks profit taking, nilai keuntungan diukur secara kuantitatif sehingga semakin besar nominalnya semakin bernilai (Sen, 1987). Pengukuran yang semata kuantitatif ini mengabaikan pertanyaan tentang kualitas dan cara perolehan. Akibatnya, keuntungan yang diperoleh secara eksploitatif dan keuntungan yang diperoleh secara adil tampak setara di mata model ini.

Aksiologi homo economicus memiliki beberapa ciri yang saling berkaitan. Ia menjunjung rasionalitas instrumental yang menilai sesuatu berdasarkan kegunaannya sebagai sarana, menuntut kuantifikasi nilai dalam satuan moneter, menganut relativisme nilai, dan mengklaim ilmu ekonomi sebagai bebas nilai. Klaim bebas nilai inilah yang paling problematik karena menyembunyikan asumsi normatif di balik tampilan objektif. Amartya Sen

mengkritik tajam pendekatan ini dengan menyatakan bahwa manusia ekonomi murni nyaris menyerupai orang yang tumpul secara sosial (Sen, 1987). Kritik ini menohok inti klaim netralitas yang selama ini dibanggakan. Sebab ilmu yang mengaku bebas nilai sesungguhnya sedang menganut satu sistem nilai tertentu tanpa mengakuinya.

Implikasi aksiologi ini terhadap profit taking sangat serius dan berjangkauan luas. Karena nilai dianggap subjektif tanpa standar absolut, setiap bentuk profit taking dianggap sah selama disepakati para pihak. Tidak ada ruang untuk mempersoalkan apakah suatu tingkat keuntungan adil atau berlebihan. Praktik seperti penetapan harga predator, pencatutan harga saat krisis, atau spekulasi yang melahirkan gelembung sulit dikritik dalam kerangka ini (Stiglitz, 2010). Kesulitan mengkritik inilah yang menjadikan model tersebut rentan melegitimasi ketidakadilan. Pasar dijadikan hakim tertinggi, padahal pasar sendiri bisa keliru dan timpang.

b) Aksiologi dalam Perspektif Homo Islamicus

Dalam kerangka homo islamicus, nilai bersifat objektif, absolut, dan multidimensi. Sumber nilai tertinggi adalah Allah yang menetapkan standar baik-buruk dan halal-haram melalui wahyu. Nilai pertama yang fundamental adalah nilai tauhidiah, yang menjadikan profit taking bernilai hanya jika dilakukan dalam kesadaran bahwa harta berasal dari Allah dan akan dipertanggungjawabkan. Al-Qur'an melarang memakan harta sesama dengan cara batil dan hanya membenarkan perniagaan atas dasar kerelaan (Saleem, 2013). Prinsip kerelaan dan kebenaran cara inilah yang menjadi syarat aksiologis paling dasar. Tanpanya, sebesar apa pun keuntungan tetap tergolong tidak bernilai dalam pandangan Islam.

Nilai kedua adalah keadilan atau 'adl yang menuntut proporsionalitas keuntungan. Keuntungan dianggap bernilai bila sebanding dengan risiko, usaha, dan nilai riil yang diciptakan. Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa keadilan dalam transaksi mencakup ketepatan timbangan, kewajaran harga, dan keadilan pembagian keuntungan. Prinsip keadilan ini menjadi parameter yang membedakan keuntungan yang halal dari yang zalim (Islahi, 1988). Proporsionalitas yang dituntut di sini mencegah eksploitasi yang berkedok kebebasan kontrak. Maka keadilan bukan pelengkap, melainkan ukuran inti tentang layak-tidaknya sebuah keuntungan diambil.

Nilai ketiga adalah keberkahan atau barakah yang menambahkan dimensi spiritual pada penilaian. Dalam aksiologi Islam, nilai tidak hanya diukur dari kuantitas material tetapi juga dari kualitas spiritualnya. Keuntungan yang sedikit namun berkah lebih bernilai daripada keuntungan besar yang tidak berkah. Konsep keberkahan ini memperlihatkan bahwa ekonomi Islam mengukur keberhasilan dengan parameter yang tak sepenuhnya tertangkap oleh angka (Chapra, 2008). Parameter yang melampaui angka inilah yang membuat homo islamicus tidak terjebak dalam pemujaan terhadap nominal. Keberkahan mengingatkan bahwa tujuan akhir bukan harta itu sendiri, melainkan ridha Allah di baliknya.

Nilai keempat dan kelima adalah masalah dan ihsan yang menyempurnakan kerangka aksiologis. Masalah menuntut agar keuntungan menghasilkan manfaat luas, bukan sekadar bagi pelaku usaha, sejalan dengan kaidah mendahulukan pencegahan kerusakan atas perolehan manfaat. Ihsan menuntut pelaku usaha tidak berhenti pada batas minimal kehalalan, melainkan mengupayakan kebaikan setinggi mungkin. Kedua nilai ini mengangkat standar perilaku ekonomi dari sekadar boleh menjadi sebaik-baiknya (Auda, 2008). Pengangkatan standar inilah yang membedakan ekonomi yang sekadar legal dari ekonomi yang benar-benar bermartabat. Dengan ihsan, profit taking berubah dari urusan untung-rugi menjadi ladang kebajikan.

c) Profit Taking yang Sah versus Perjudian (Maysir)

Salah satu kontribusi penting kajian ini adalah menegaskan batas antara profit taking yang sah dan perjudian. Keduanya sama-sama berbicara tentang perolehan keuntungan, namun hakikatnya berbeda secara mendasar. Profit taking yang sah lahir dari penciptaan nilai riil, sedangkan perjudian hanya memindahkan kekayaan berdasarkan probabilitas. Maysir secara tegas diharamkan karena menghasilkan permusuhan dan menjauhkan manusia dari mengingat Allah (Saleem, 2013). Pengharaman ini bukan karena Islam anti terhadap keuntungan, melainkan karena perjudian merusak tatanan nilai dan sosial. Maka membedakan keduanya menjadi pekerjaan aksiologis yang mendesak.

Dari perspektif penawaran-permintaan, perbedaan ini dapat dijelaskan secara teknis. Dalam profit taking yang sah, kurva penawaran mencerminkan biaya produksi riil dan kurva permintaan mencerminkan utilitas riil konsumen. Harga keseimbangan yang terbentuk mencerminkan nilai wajar, dan keuntungan menjadi kompensasi atas biaya serta premi risiko yang wajar. Mekanisme semacam ini menciptakan insentif untuk berinovasi dan meningkatkan kualitas demi kesejahteraan bersama (Mankiw, 2012). Insentif produktif inilah yang absen dalam perjudian. Sebab perjudian tidak melahirkan inovasi apa pun selain perpindahan uang dari yang kalah ke yang menang.

Dalam perjudian, tidak ada kurva penawaran yang mencerminkan biaya riil maupun kurva permintaan yang mencerminkan utilitas riil. Yang ada hanyalah transfer kekayaan berdasarkan keberuntungan semata. Dari sudut ekonomi, perjudian merupakan perilaku pemburuan rente yang tidak menambah nilai bagi perekonomian. Bahkan ia menimbulkan kerugian bobot mati karena mengalihkan sumber daya produktif ke aktivitas yang sia-sia (Stiglitz,

2010). Kerugian sosial ini bersifat nyata meski sering tersembunyi di balik kemeriahan permainan. Itulah sebabnya larangan atasnya memiliki dasar ekonomi sekaligus moral yang kuat.

Dalam praktik, batas antara keduanya tidak selalu hitam-putih melainkan membentuk spektrum. Zona hijau mencakup perdagangan barang dengan margin wajar, investasi sektor riil, serta bagi hasil dalam mudharabah dan musyarakah. Zona kuning meliputi aktivitas yang mengandung ketidakpastian namun juga kreasi nilai, seperti perdagangan saham dan derivatif untuk lindung nilai, yang masih diperselisihkan para ulama. Zona merah mencakup perjudian dalam segala bentuk dan spekulasi murni yang hanya memburu volatilitas harga (Khan, 1995). Pemetaan spektrum ini membantu pelaku ekonomi menavigasi wilayah abu-abu dengan lebih bijak. Dengan peta tersebut, keputusan ekonomi tidak diserahkan pada intuisi semata, melainkan pada kriteria yang jelas.

Secara aksiologis, perjudian dinilai tidak bernilai karena melanggar beberapa prinsip sekaligus. Ia melanggar keadilan sebab keuntungannya tidak berkorespondensi dengan usaha, melanggar masalah karena menimbulkan kerusakan, merusak tauhid karena menggantungkan harapan pada keberuntungan, dan bertentangan dengan ihsan karena memupuk keserakahan. Empat pelanggaran ini menjadikan maysir berada di titik terjauh dari ideal ekonomi Islam (Auda, 2008). Akumulasi pelanggaran inilah yang menjelaskan ketegasan Al-Qur'an dalam mengharamkannya. Maka penolakan terhadap perjudian bukan sekadar aturan, melainkan konsekuensi logis dari seluruh kerangka nilai Islam.

d) Implikasi terhadap Sistem Ekonomi

Perbedaan asumsi tentang manusia berimplikasi luas terhadap rancangan sistem ekonomi. Sistem yang dibangun di atas homo economicus menekankan efisiensi, kompetisi bebas, dan deregulasi dengan keyakinan bahwa pasar bebas menghasilkan alokasi optimal. Sistem semacam ini cenderung menoleransi bahkan mendorong perilaku spekulatif selama menghasilkan keuntungan. Pengalaman menunjukkan bahwa deregulasi finansial yang berlebihan justru memperbesar kerentanan terhadap krisis (Stiglitz, 2010). Kerentanan struktural ini bukan kecelakaan, melainkan konsekuensi logis dari sistem yang melepaskan ekonomi dari kendali nilai. Maka krisis berulang dapat dibaca sebagai gejala penyakit yang berakar pada asumsi dasarnya.

Sebaliknya, sistem yang dibangun di atas homo islamicus menekankan keadilan, keseimbangan, dan keberkahan. Sistem ini tidak menolak pasar, tetapi menempatkannya dalam bingkai syariah yang melindungi hak semua pihak. Ia melarang praktik eksploitatif dan spekulatif, mewajibkan zakat sebagai instrumen redistribusi, serta mendorong investasi produktif. Larangan riba dan spekulasi terbukti membuat keuangan Islam relatif lebih tahan terhadap guncangan krisis (Beck et al., 2013). Ketahanan ini bukan kebetulan, melainkan buah dari prinsip yang mengikat keuntungan pada nilai riil. Dengan demikian, kerangka syariah berfungsi sekaligus sebagai pelindung stabilitas sistemik.

Implikasi kedua paradigma ini tampak jelas dalam krisis keuangan global 2008. Krisis tersebut dipicu praktik spekulatif seperti subprime mortgage dan derivatif kompleks yang pada hakikatnya merupakan profit taking tanpa kreasi nilai riil. Para pelaku yang didorong motif memaksimalkan keuntungan tanpa pertimbangan etis melahirkan sistem yang rapuh. Secara aksiologis, krisis ini memperlihatkan apa yang terjadi ketika profit taking kehilangan dimensi etisnya dan bergeser mendekati maysir (Beck et al., 2013). Pergeseran menuju zona spekulatif-destruktif inilah akar kehancuran tersebut. Krisis 2008, dengan demikian, adalah pelajaran mahal tentang bahaya ekonomi tanpa kompas nilai.

6. Profit Taking dan Maysir dalam Kerangka Hukum Ekonomi Syariah

Analisis aksiologis tentang profit taking akan memperoleh ketajaman yang lebih konkret bila ditautkan dengan kerangka hukum ekonomi syariah. Di Indonesia, prinsip-prinsip yang selama ini dibahas secara filosofis telah memperoleh bentuk hukum melalui Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah. KHES mengatur secara rinci asas-asas akad, syarat sahnya transaksi, serta larangan terhadap praktik yang merusak keadilan. Positivisasi fiqh muamalah ini menjadikan nilai-nilai homo islamicus tidak lagi sekadar anjuran, melainkan norma yang dapat ditegakkan di pengadilan agama (Mughits, 2008). Dengan demikian, keabsahan profit taking dapat diuji bukan hanya dengan kaidah fikih klasik, tetapi juga dengan pasal-pasal hukum positif. Pergeseran dari ranah etis ke ranah hukum inilah yang memberi bobot praktis pada seluruh pembahasan.

Asas kerelaan dan kejujuran yang menjadi prasyarat profit taking yang sah telah terkodifikasi secara eksplisit dalam KHES. Ketentuan tentang akad menegaskan bahwa setiap transaksi harus terbebas dari penipuan, kebohongan, dan paksaan. Larangan terhadap tadlis atau penyembunyian informasi ini bersinggungan langsung dengan larangan gharar yang merusak kepastian transaksi. Pengaturan semacam ini memperlihatkan bahwa hukum ekonomi syariah menempatkan transparansi sebagai syarat keabsahan, bukan sekadar keutamaan moral (Damanik, 2024). Konsekuensinya, keuntungan yang diperoleh melalui manipulasi informasi tidak hanya tercela secara etis, tetapi juga cacat secara hukum. Di sinilah aksiologi Islam tentang keadilan menemukan penegakannya yang konkret melalui instrumen hukum negara.

Secara lebih rinci, Pasal 20 KHES merumuskan akad sebagai kesepakatan dalam suatu perjanjian antara dua pihak atau lebih untuk menimbulkan akibat hukum pada objeknya. Pasal 21 kemudian menegaskan sebelas asas berakad, di antaranya asas kerelaan, kejujuran, kemanfaatan, dan keadilan yang seluruhnya menjadi rambu bagi pengambilan keuntungan. Pasal 24 menetapkan bahwa objek akad haruslah harta atau jasa yang dihalalkan dan benar-benar dibutuhkan para pihak, sehingga keuntungan tidak boleh bersumber dari objek yang haram. Rumusan pasal-pasal ini memperlihatkan bahwa KHES tidak sekadar mengatur bentuk, tetapi juga substansi keadilan dalam setiap transaksi (Fauzi, 2009). Dengan demikian, profit taking yang sah secara hukum mensyaratkan objek yang halal sekaligus proses yang adil. Ketegasan normatif ini menutup celah bagi keuntungan yang diraih melalui jalan yang dilarang syariat.

KHES juga mengatur secara cermat empat unsur yang membuat sebuah akad menjadi cacat, yaitu ghalath atau kekhilafan, ikrah atau paksaan, taghrir atau tipuan, dan ghubn atau penyamaran harga. Keempat unsur ini berkaitan erat dengan praktik profit taking yang menyimpang, sebab eksploitasi harga dan manipulasi sering bersembunyi di baliknya. Ghubn, misalnya, terjadi ketika tidak ada kesetaraan antara prestasi yang dipertukarkan, sehingga salah satu pihak menanggung kerugian yang tidak adil. Pengaturan tentang cacat kehendak ini menjadikan keadilan transaksional sebagai syarat hukum yang dapat dibatalkan bila dilanggar (Ahmadi, 2012). Akibatnya, keuntungan yang lahir dari ketimpangan informasi atau tekanan dapat digugat keabsahannya di pengadilan. Inilah bentuk perlindungan hukum yang membedakan profit taking syariah dari sekadar kebebasan kontrak ala pasar bebas.

Dalam ranah profit taking berbasis kemitraan, KHES mengatur akad mudharabah dan musyarakah sebagai model bagi hasil yang menggantikan logika bunga. Pada akad mudharabah, pemilik modal dan pengelola menyepakati nisbah keuntungan di awal, sementara kerugian ditanggung pemodal sepanjang bukan akibat kelalaian pengelola. Skema ini menempatkan keuntungan sebagai imbalan atas kontribusi modal dan kerja yang riil, bukan atas peminjaman uang semata. Prinsip bagi hasil semacam ini mewujudkan keadilan distributif yang menjadi ruh ekonomi syariah dalam praktik perbankan (Faizal, 2014). Dengan demikian, profit taking dalam kerangka kemitraan justru memperkuat keterkaitan antara keuntungan dan penciptaan nilai. Model inilah yang menjadi antitesis paling konkret terhadap profit taking spekulatif yang mendekati maysir.

Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia melengkapi KHES dengan panduan teknis bagi beragam akad dan produk keuangan. Fatwa-fatwa tersebut merinci batasan-batasan yang menjaga agar profit taking tetap berada dalam koridor syariah, misalnya dalam akad murabahah, mudharabah, dan musyarakah. Melalui fatwa, prinsip bagi hasil yang adil dan larangan riba diterjemahkan menjadi ketentuan operasional yang dapat diterapkan lembaga keuangan. Reformasi hukum ekonomi Islam memperlihatkan bahwa fatwa DSN-MUI berperan menghidupkan norma syariah dalam praktik bisnis yang nyata (Yasin, 2017). Penyerapan fatwa ke dalam regulasi dan putusan pengadilan menegaskan otoritasnya yang melampaui sekadar pendapat keagamaan. Dengan demikian, batas antara keuntungan yang halal dan yang haram memperoleh penegasan kelembagaan.

Dalam kerangka hukum positif ini, maysir menempati posisi yang sangat jelas sebagai praktik terlarang. Perjudian dan spekulasi murni dikategorikan sebagai transaksi yang batil karena tidak melibatkan kreasi nilai riil dan hanya memindahkan kekayaan berdasarkan probabilitas. Larangan terhadap maysir bukan sekadar norma moral, melainkan telah menjadi prinsip hukum yang membatalkan keabsahan akad. Hukum ekonomi syariah secara konsisten melarang riba, maysir, dan gharar sebagai tiga unsur yang merusak keadilan transaksi (Damanik, 2024). Penegasan hukum ini memberi kepastian bagi pelaku ekonomi tentang batas yang tidak boleh dilampaui. Maka perbedaan antara profit taking dan maysir yang sebelumnya bersifat filosofis kini memiliki sandaran yuridis yang tegas.

Tautan dengan hukum ekonomi syariah ini juga memperlihatkan relevansi kajian bagi penyelesaian sengketa di lembaga peradilan. Sejak perluasan kewenangan peradilan agama, sengketa ekonomi syariah diselesaikan dengan merujuk pada KHES dan fatwa DSN-MUI sebagai sumber hukum materiil. Hakim dituntut mampu menilai apakah suatu keuntungan diperoleh melalui mekanisme yang sah atau mengandung unsur maysir dan gharar yang terlarang. Kedudukan KHES sebagai dasar yuridis penyelesaian sengketa ekonomi syariah memperkuat integrasi antara hukum Islam dan sistem hukum nasional (Mughits, 2008). Dengan demikian, konsep homo islamicus tidak berhenti sebagai gagasan akademik, melainkan menjadi pedoman dalam memutus perkara konkret. Inilah bukti paling nyata bahwa paradigma manusia ekonomi Islam memiliki daya kerja dalam realitas hukum.

7. Menuju Sintesis: Pelajaran bagi Kedua Tradisi

Dialog antara kedua konsep tidak harus berakhir dengan penolakan total terhadap salah satu pihak. Keduanya justru dapat saling belajar dan memperkaya. Model homo economicus mengajarkan pentingnya efisiensi, produktivitas, dan ketajaman analisis kuantitatif. Warisan analitis seperti teori penawaran-permintaan dan analisis elastisitas merupakan kekayaan intelektual yang tidak patut diabaikan (Mankiw, 2012). Pengakuan atas kekuatan ini menunjukkan bahwa ekonomi Islam tidak perlu bersikap antipati terhadap seluruh tradisi Barat. Yang dibutuhkan adalah sikap kritis yang mampu memilah mana alat analisis yang berguna dan mana asumsi yang perlu dikoreksi.

Di sisi lain, homo islamicus mengingatkan bahwa manusia bukan mesin penghitung utilitas yang beroperasi di ruang hampa moral. Aktivitas ekonomi adalah aktivitas manusiawi yang dipengaruhi nilai, keyakinan, dan aspirasi yang melampaui materi. Menariknya, perkembangan terkini ilmu ekonomi sendiri menunjukkan tren konvergen menuju pengakuan bahwa model lama terlalu sederhana. Amartya Sen mengkritik anggapan bahwa manusia selalu egois dan menegaskan adanya komitmen terhadap nilai yang kadang bertentangan dengan kepentingan diri (Sen, 1977). Konvergensi ini memberi harapan bahwa jurang antara kedua tradisi tidak selebar yang dibayangkan. Bahkan dari dalam ekonomi arus utama pun lahir kerinduan akan dimensi etis yang selama ini terpinggirkan.

Bukti konvergensi itu juga datang dari riset empiris yang menantang asumsi keegoisan universal. Elinor Ostrom menunjukkan bahwa komunitas mampu mengelola sumber daya bersama secara berkelanjutan tanpa selalu bergantung pada pasar atau negara. Temuannya meruntuhkan keyakinan bahwa manusia pasti merusak milik bersama demi kepentingan pribadi. Pengelolaan kolektif yang lestari ternyata bertumpu pada norma, kepercayaan, dan tanggung jawab bersama (Ostrom, 1990). Norma dan kepercayaan inilah yang justru menjadi inti ajaran homo islamicus. Maka temuan Ostrom dapat dibaca sebagai konfirmasi empiris atas intuisi yang telah lama dimiliki ekonomi Islam.

Kesimpulan

Berdasarkan seluruh analisis, dapat ditarik beberapa simpulan pokok yang saling menguatkan. Pertama, homo economicus dan homo islamicus merepresentasikan dua pandangan dunia yang berbeda secara fundamental tentang hakikat manusia ekonomi. Yang pertama memandang manusia sebagai makhluk rasional-egois pemburu utilitas, sedangkan yang kedua memandangnya sebagai khalifah yang memikul tanggung jawab moral dan spiritual. Perbedaan ini bersifat paradigmatis, bukan sekadar teknis, sehingga memengaruhi seluruh bangunan teori di atasnya (Chapra, 2008). Karena bersifat paradigmatis, perbedaan tersebut tidak dapat didamaikan melalui kompromi permukaan. Ia menuntut kesadaran bahwa setiap teori ekonomi selalu membawa asumsi antropologisnya sendiri.

Kedua, dalam konteks profit taking dan teori penawaran-permintaan, kedua konsep melahirkan praktik yang berbeda. Homo economicus melihat keuntungan sebagai hasil mekanisme pasar yang netral nilai dengan maksimalisasi sebagai tujuan akhir. Homo islamicus melihatnya sebagai aktivitas yang harus dilandasi nilai syariah, dengan keuntungan sebagai imbalan atas kreasi nilai riil yang bermanfaat. Perbedaan aksiologis ini secara langsung menentukan bagaimana keuntungan dipraktikkan dan divalidasi (Saleem, 2013). Validasi yang berbeda inilah yang melahirkan sistem ekonomi yang berbeda pula. Dengan kata lain, cara menilai keuntungan pada akhirnya membentuk wujud ekonomi secara keseluruhan.

Ketiga, terdapat perbedaan fundamental antara profit taking yang sah dan perjudian. Profit taking yang sah melibatkan kreasi nilai riil, risiko terkelola, dan bersifat positive-sum. Perjudian tidak melibatkan kreasi nilai, bergantung pada kebetulan, dan bersifat zero-sum atau bahkan negative-sum. Batas antara keduanya perlu dipahami secara cermat agar praktik ekonomi tidak tergelincir ke zona spekulatif-destruktif (Khan, 1995). Pemahaman atas batas inilah yang menjadi pelindung dari erosi nilai dalam aktivitas ekonomi. Tanpa kejelasan batas, ekonomi mudah terseret menjadi arena spekulasi berkedok inovasi.

Keempat, berbagai krisis yang melanda ekonomi global dapat dibaca sebagai manifestasi kelemahan model homo economicus yang terlepas dari dimensi etis. Asumsi bahwa manusia selalu rasional dan semata digerakkan kepentingan diri terbukti gagal menjelaskan kompleksitas perilaku ekonomi yang sebenarnya. Konsep homo islamicus menawarkan paradigma alternatif yang lebih holistik dengan memadukan dimensi material dan spiritual. Paradigma ini berpotensi menutup banyak celah yang ditinggalkan model konvensional, meski realisasinya menuntut pengembangan kerangka teoretis dan bukti empiris yang memadai (Naqvi, 2003). Tuntutan pengembangan ini sekaligus menjadi agenda riset ke depan. Sebab potensi sebuah paradigma hanya bermakna bila dibuktikan melalui kerja ilmiah yang berkelanjutan.

Kelima, nilai-nilai yang melekat pada homo islamicus tidak berhenti sebagai gagasan filosofis, melainkan telah terpositivisasi menjadi hukum ekonomi syariah yang mengikat. Di Indonesia, Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah dan fatwa DSN-MUI menjadi instrumen yang menjadikan larangan riba, gharar, dan maysir berkekuatan hukum dalam penyelesaian sengketa. Profit taking yang sah dan perjudian yang terlarang kini memiliki batas yang tidak hanya etis, tetapi juga yuridis dan dapat ditegakkan di pengadilan. Positivisasi fiqh muamalah ini menegaskan bahwa ekonomi Islam mampu menjelma dari sistem nilai menjadi sistem hukum yang operasional (Yasin, 2017). Capaian ini memperkuat argumen bahwa paradigma homo islamicus memiliki daya kerja nyata dalam kehidupan ekonomi modern. Dengan demikian, dimensi hukum ekonomi syariah menjadi penanda kematangan ekonomi Islam sebagai disiplin yang utuh.

Pada akhirnya, memahami manusia sebagai pelaku ekonomi bukan sekadar urusan asumsi abstrak, melainkan berkaitan langsung dengan bagaimana kita membangun sistem ekonomi yang bermartabat dan berkeadilan. Profit taking, bila dilandasi tauhid, keadilan, keberkahan, masalah, dan ihsan, dapat menjelma menjadi instrumen kesejahteraan bagi seluruh umat manusia. Dialog antara kedua tradisi bersifat produktif, sebab

masing-masing dapat menimba kekuatan dari yang lain. Ekonomi Islam dapat belajar dari ketajaman metodologis Barat, sementara Barat dapat belajar dari kekayaan etis tradisi Islam (Chapra, 2008). Pertemuan inilah yang berpotensi melahirkan ilmu ekonomi yang lebih utuh. Semoga kajian ini menjadi sumbangan kecil bagi cita-cita besar tersebut.

Daftar Pustaka

- Ahmad, K. (2003). The Challenge of Global Capitalism: An Islamic Perspective. *Islamic Economic Studies*, 11(1), 1-20.
- Ahmadi, B. (2012). Akad Bay', Ijarah dan Wadi'ah Perspektif Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES). *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 7(2), 311-336.
- Al-Farmawi, A. H. (1977). *Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*. Kairo: Dar al-Kutub al-Hadithah.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Bakker, A., & Zubair, A. C. (1990). *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Damanik, A. Z. (2024). Peran Hukum Ekonomi Syariah dalam Mengatur Transaksi Bisnis Syariah. *Eksekusi: Jurnal Ilmu Hukum dan Administrasi Negara*, 2(3), 434-441.
- Faizal, M. (2014). Syirkah Prinsip Bagi Hasil pada Pembiayaan di Bank Syariah. *Islamic Banking: Jurnal Pemikiran dan Pengembangan Perbankan Syariah*, 1(1), 56-77.
- Fauzi, A. (2009). Urgensi Hukum Perikatan Islam dalam Sistem Hukum Nasional. *Jurnal Ekonomi Islam La_Riba*, 3(1), 71-86.
- Beck, T., Demircuc-Kunt, A., & Merrouche, O. (2013). Islamic vs. Conventional Banking: Business Model, Efficiency and Stability. *Journal of Banking & Finance*, 37(2), 433-447.
- Becker, G. S. (1976). *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press.
- Beekun, R. I., & Badawi, J. A. (2005). Balancing Ethical Responsibility among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective. *Journal of Business Ethics*, 60(2), 131-145.
- Bentham, J. (1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: T. Payne.
- Blaug, M. (1992). *The Methodology of Economics: Or How Economists Explain* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chapra, M. U. (2008). *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Choudhury, M. A. (1997). *Money in Islam: A Study in Islamic Political Economy*. London: Routledge.
- Dewan Syariah Nasional - Majelis Ulama Indonesia. (2000). Fatwa DSN-MUI No. 05/DSN-MUI/IV/2000 tentang Jual Beli Salam dan Fatwa No. 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia.
- Creswell, J. W. (2014). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (4th ed.). Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Ghazanfar, S. M., & Islahi, A. A. (1990). Economic Thought of an Arab Scholastic: Abu Hamid al-Ghazali. *History of Political Economy*, 22(2), 381-403.
- Hartono, B. (2014). *Filsafat Ilmu: Abstraksi, Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Islahi, A. A. (1988). *Economic Concepts of Ibn Taimiyah*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Kahf, M. (1992). The Eternal Challenge: The Poverty of Secularism and Rationalism. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 9(3), 375-393.
- Kahneman, D., & Tversky, A. (1979). Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk. *Econometrica*, 47(2), 263-291.
- Khan, M. A. (1995). *An Introduction to Islamic Economics*. Islamabad: International Institute of Islamic Thought.
- Mankiw, N. G. (2012). *Principles of Economics* (6th ed.). Mason, OH: South-Western Cengage Learning.
- Mardani. (2011). *Hukum Ekonomi Syariah di Indonesia*. Bandung: Refika Aditama.
- Marshall, A. (1890). *Principles of Economics*. London: Macmillan.
- Mahkamah Agung Republik Indonesia. (2008). Peraturan Mahkamah Agung Nomor 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES). Jakarta: Mahkamah Agung RI.
- Mughits, A. (2008). Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah (KHES) dalam Tinjauan Hukum Islam. *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam*, 18, 141-156.
- Mill, J. S. (1836). On the Definition of Political Economy and on the Method of Investigation Proper to It. *London and Westminster Review*, 4, 1-29.
- Naqvi, S. N. H. (2003). *Perspectives on Morality and Human Well-Being: A Contribution to Islamic Economics*.

- Leicester: The Islamic Foundation.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Purba, A. (2020). Rekayasa Memperindah Tubuh dalam Tinjauan Medis dan Fikih. *Ijtihad: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam*, 14(1), 37-49.
- Purba, A. (2022). Sejarah Kodifikasi Sunnah: Telaah Historis Abad III dan IV H. *Universum: Jurnal Keislaman dan Kebudayaan*, 16(1), 34-59.
- Purba, A., & Afandi, A. J. (2022). Pembaharuan Pemikiran Islam Melalui Internalisasi Wawasan Universalitas Islam dalam Teologi Islam. *Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam*, 31(1), 30-48.
- Purba, A., & Kamaluddin, I. (2019). Urgensi Jihad Masa Kini dalam Perspektif Islam. *Ijtihad: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam*, 13(2), 131-145.
- Purba, A., & Maturidi, M. (2020). Pembelajaran Ekonomi Efektif di Madrasah Aliyah Sahid. *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, 2(1), 1-17.
- Saleem, M. Y. (2013). *Islamic Commercial Law*. Singapore: John Wiley & Sons.
- Sen, A. (1977). Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory. *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), 317-344.
- Sen, A. (1987). *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Siddiqi, M. N. (1992). *The Economic Enterprise in Islam*. Lahore: International Islamic Publications.
- Smith, A. (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London: W. Strahan and T. Cadell.
- Stiglitz, J. E. (2010). *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Sukardi, B. (2016). Kontribusi Pemikiran Etika Bisnis Islam terhadap Pengembangan Lembaga Keuangan Syariah. *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, 12(1), 1-22.
- Thaler, R. H., & Sunstein, C. R. (2008). *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*. New Haven: Yale University Press.
- Yasin, M. N. (2017). Reformasi Hukum Ekonomi Islam di Indonesia: Studi Klausula Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional 2000-2017. *Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, 16(1), 241-264.
- Zed, M. (2014). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

This page is intentionally left blank.