

Ekonomi Etis: Paradigma Baru Ekonomi Islam

Oleh: A. Dimiyati*

Abstract

The following article traces the academical critics toward the conventional economics in particular in term of the sophisticated and established of this science. On the contrary, the character behind of its finalized, there are several weakness of this field of science, for instance the reducing of social facts. Departing from the facts, the emerging ideas of economics scholars have a great desire to return the conventional economics as humanist sciences. In this sense, the emerging of Islamic economics can be regarded as an effort and an alternative solutive from Capitalism and Socialism. Islamic economics offers the religious ethics as the basis of economical activities. Its ethics derives from al-Quran and prophet tradition.

Keywords: *paradigma, etis, Islam, dan ekonomi.*

I. Pendahuluan

Akhir-akhir ini kritik terhadap ekonomi konvensional semakin nyaring terdengar dari berbagai kalangan, termasuk dari para ekonom sendiri. Beragam kritik yang dilontarkan bukan ditujukan untuk menggugat kesahihan bangunan epistemologisnya, melainkan justru karena kekhawatiran pada kecenderungannya menuju sofistikasi keilmuan, di mana ia dianggap sudah "sempurna". Akan tetapi, di balik kesempurnaan itu ilmu ekonomi semakin menampakkan karakter mekanis dengan menciptakan teori-teori dan rumus-rumus matematis guna menjelaskan berbagai fenomena sosial masyarakat, sehingga tanpa sengaja telah terjadi reduksi besar-besaran terhadap fakta sosial manusia sebagai pelaku ekonomi yang sejatinya memiliki sifat dinamis.

Semula diciptakannya rumus-rumus dan teori-teori matematis ekonomi - yang diilhami oleh kegemilangan fisika mekanik Newton - tidak lain bertujuan untuk menyediakan piranti lunak (*software*) untuk kebutuhan analisis dan menjelaskan fenomena ekonomi, kemudian memberikan solusi yang tepat bagi berbagai problem yang muncul. Namun, tanpa disadari dengan kecenderungan ke arah matematis dan mekanis tersebut timbul persoalan-persoalan baru pada

* Mahasiswa Program Doktor/S3 UIN Sunan Kalijaga dan direktus Lembaga Studi Ekonomi Islam Kontemporer (*LSEIK*).

internal ilmu ekonomi itu sendiri. Di antara persoalan yang muncul adalah; kekakuan dan keterbatasan teori-teori ekonomi modern dalam menelisik aspek "humanis" dan "etis" dari perilaku manusia yang menjadi obyeknya. Penyebabnya tidak lain berupa kesenjangan antara teori tersebut dengan sifat dinamis perilaku dan fenomena ekonomi.

Atas kenyataan inilah, belakangan muncul ide dari banyak kalangan untuk mengembalikan ilmu ekonomi pada sifat humanisnya, sebagaimana ketika dulu ia dimunculkan oleh pemikir-pemikir sosiologi besar seperti Adam Smith dan Max Weber. Hans Kung misalnya, melalui bukunya yang bertitel *A Global Ethics for Global Politics and Economics*¹ mencoba menawarkan apa yang ia sebut dengan "etika global" (*global ethics*), sebagai pemecah kebuntuan yang dihadapi ilmu politik dan ekonomi modern. Demikian pula Firtjof Capra dalam bukunya, *The Turning Point, Science, Society and The Rising Culture*,² dimana meskipun tidak berhasil memberikan solusi konkrit tentang etika apa yang diperlukan untuk keluar dari masalah yang dihadapi sistem ekonomi modern, tetapi paling tidak dia telah menggugah kesadaran akan pentingnya dimensi etis dalam ekonomi.

Di Indonesia, nama Mubyarto sudah sejak lama dikenal sebagai pakar ekonomi yang mengusung "ekonomi Pancasila" sebagai rumusan etika ekonomi. Tawaran-tawaran tersebut menyiratkan bahwa kesadaran akan arti penting dimensi humanis-etis dalam wilayah ekonomi sudah sejak lama disadari oleh para pakar ekonomi sendiri.

Bagaimana dengan fenomena kemunculan ekonomi Islam yang belakangan merebak tidak saja di negara-negara berbasis ideologi Islam dan berpenduduk mayoritas muslim, tetapi bahkan sudah merambah negara-negara sekuler Barat?

Kehadiran ekonomi Islam oleh banyak kalangan dinilai sebagai salah satu upaya untuk keluar dari jeratan kekacauan dua kekuatan utama ekonomi dunia, kapitalisme dan sosialisme. Ia hadir dengan menawarkan konsep ekonomi religius yang diyakini merujuk langsung dari dua sumber hukum Islam, *al-Qur'an* dan *as-Sunnah*. Itulah sebabnya acap kali ekonomi Islam disebut juga dengan ekonomi syari'ah atau ekonomi al-Qur'an. Nama yang pertama seolah menjadi justifikasi bahwa ekonomi Islam adalah bagian mata rantai dari *syari'ah*,³ sistem norma

¹ Judul terjemahan ke dalam Bahasa Inggris oleh John Bowden, 1997, dari versi aslinya yang berbahasa Jerman.

² Firtjof Capra, 1997, *The Turning Point, Science, Society and The Rising Culture*, Bantam Book, New York.

³ Syari'ah didefinisikan sebagai: semua ketentuan yang datangnya dari Allah bagi hamba-Nya berupa hukum-hukum yang dibawa oleh para utusan (*rasul/nabi*), baik yang berkaitan dengan petunjuk cara-cara berbuat (*amal*) yang kemudian dikenal sebagai hukum cabang (*furu'*) dan melahirkan ilmu fiqh, maupun yang berkaitan dengan keyakinan yang disebut teologi (*kalam*), serta darinya terlahir *ilmu kalam*. Dari definisi ini dipahami bahwa salah satu muatan syari'ah adalah peraturan atau petunjuk

kongkret dalam Islam. Sedangkan yang kedua menegaskan sumber utama dari ekonomi Islam adalah al-Qur'an, wahyu Allah.

Faktanya, baik al-Qur'an maupun as-Sunnah tidak pernah benar-benar dijadikan landasan dalam merumuskan konsep epistemologis ekonomi Islam itu sendiri. Justru *fiqh*⁴ yang "sekedar" hasil rasionalisasi kreatif ulama' dijadikan sebagai acuan utamanya. Hal ini tampak jelas dalam berbagai produk transaksi yang ditawarkan perbankan Islam sebagai lokomotif gerakan ekonomi Islam, di mana hampir semuanya merujuk pada jenis-jenis transaksi/ kontrak dalam fikih. Lebih parah lagi sering dijumpai dalam penyusunan bangunan keilmuannya, ekonomi Islam banyak mengadopsi begitu saja teori-teori yang ada dalam ekonomi konvensional dengan melakukan sedikit penyesuaian atau dipaksakan agar sesuai dengan ayat atau hadis tertentu. Kalaupun ada ayat atau hadis yang dijadikan sebagai dasar hukum bagi suatu model transaksi atau praktek ekonomi yang dianggap Islam, tidak dilakukan terlebih dahulu pembacaan sistematis dan kritis yang memenuhi prinsip-prinsip interpretasi yang valid. Akibatnya, apa yang disebut dengan ekonomi Islam tidak lebih dari kumpulan teori ekonomi konvensional *plus* al-Qur'an dan/ atau as-sunnah.

Berangkat dari kenyataan di atas, agenda penting yang diusung dalam tulisan ini adalah merumuskan sistem ekonomi Islam yang berdimensi etis, atau penulis lebih suka menggunakan istilah "ekonomi etis" untuk menghindari *bias-bias* ideologis yang mungkin saja dapat mereduksi taraf obyektifitas dalam berfikir.

Adapun pertanyaan utama untuk sampai pada sebuah rumusan ekonomi etis sebagai paradigma baru ekonomi Islam adalah:

Bagaimanakah konsep ekonomi etis itu; bagaimana pula kerangka epistemologisnya?

II. Quo Vadis Ekonomi Etis

A. Definisi Etika

Pengertian etika sangat beragam. Sebagai hasil refleksi etika adalah "pemikiran moral", karena itu dianggap sebagai suatu cabang filsafat, yakni filsafat moral.⁵ Wacana yang berkembang di kalangan ahli etika modern menyatakan

dalam melaksanakan suatu perbuatan, di antaranya tata cara bertransaksi dan kegiatan ekonomi lainnya. Karena itulah ekonomi Islam dipandang sebagai bagian dari syari'ah.

⁴ *Fiqh* secara bahasa diartikan sebagai pemahaman.. Definisi terminologisnya antara lain: pengetahuan tentang hukum-hukum praksis syara' yang dihasilkan dari dalil-dali khusus.

⁵ K. Bartens, 2005, *Pengantar Etika Bisnis*, cet. 5, Kanisius, Yogyakarta, hlm. 32-33.

bahwa pada hakekatnya etika tidak hanya berbicara tentang pengetahuan “baik” dan “buruk”. Etika tidak hanya berbicara tentang sisi normatif belaka. Sebaliknya etika menyangkut bidang kehidupan yang sangat luas. Menurut Alasdair Macintyre, etika juga menyangkut analisis konseptual mengenai hubungan yang dinamis antara manusia sebagai subyek yang aktif dengan pemikiran-pemikiran (dan perbuatannya) sendiri, dengan dorongan dan motivasi sebagai dasar tingkah lakunya, selaras dengan cita-cita dan tujuan hidupnya. Kesemuanya itu mengandaikan adanya interaksi yang dinamis dan saling terkait antara yang satu dengan yang lain. Selain itu etika juga menempati posisi sebagai “organisme” yang hidup dan berlaku secara aktual dalam kehidupan pribadi, kelompok dan masyarakat.⁶

B. Hubungan Etika dengan Ekonomi

Dari definisi di atas dapat disimpulkan bahwa studi tentang etika mencakup semua aspek kehidupan manusia, termasuk di dalamnya ekonomi. Menanggapi begitu eratnya keterkaitan antara etika dengan ekonomi, dengan mengutip pendapat Sjafruddin Prawiranegara, Dawam Rahardjo menyimpulkan bahwa ekonomi, baik dalam arti ilmu ataupun kegiatan, di mana-mana adalah sama. Aspek yang membedakan antara satu sistem ekonomi dengan lainnya adalah moral ekonominya. Karena itu, yang bisa dipelajari secara lebih khusus adalah etika ekonominya, misalnya menurut ajaran Islam, atau salah satu tokoh yang dianggap memiliki pemikiran di bidang “etika ekonomi” tersebut, misalnya Keynes, Weber, Marx, Ibn Taymiah, Ibn Khaldun, al-Ghazali dan seterusnya.⁷

Menurut Bartens terdapat kaitan yang sangat erat antara etika dengan ekonomi, baik sebagai ilmu pengetahuan maupun sebagai aktifitas bisnis. Bartens menyebutkan suatu istilah yang menunjukkan keterkaitan tersebut, yaitu etika ekonomi. Menurutnya, etika ekonomi adalah pemikiran atau refleksi tentang moralitas dalam ekonomi. Moralitas berarti baik atau buruk, terpuji atau tercela, dan karenanya diperbolehkan atau tidak, dari perilaku manusia. Moralitas selalu berkaitan dengan apa yang dilakukan manusia, dan kegiatan ekonomis merupakan satu bidang perilaku manusia yang penting. Tidak mengherankan jika sejak dahulu etika juga menyoroti ekonomi. Belakangan etika ekonomi menjadi satu kajian yang serius di berbagai belahan dunia. Cara-cara studi ekonomi *an sich* yang bersifat positifistis dirasakan tidak lagi memadai dan mampu menjawab tantangan-tantangan isu ekonomi global saat ini yang acap kali dikaitkan dengan tanggung jawab sosial dan moral. Artinya ekonomi sekalipun tidak mungkin memisahkan diri dari aspek-aspek etika. Seorang pakar ekonomi (ekonom) dan

⁶ Amin Abdullah, 1995, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, cet. 1, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, hlm. 293.

⁷ M. Dawam Rahardjo, 1990, *Etika Ekonomi dan Manajemen*, cet. 1, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta, hlm. 1.

pelaku ekonomi (*entrepreneur*) harus mempelajari etika-etika yang berlaku dalam dunia ekonomi.⁸

Bartens juga mengatakan, ada tiga tujuan mempelajari etika ekonomi, yaitu; *Pertama*, untuk menanamkan atau meningkatkan kesadaran akan adanya dimensi etis dalam (ekonomi dan) bisnis.; *Kedua*, Memperkenalkan argumentasi moral, khususnya di bidang ekonomi dan bisnis, serta membantu pelaku ekonomi dan bisnis dalam menyusun argumetasi moral yang tepat.; *Ketiga*, Membantu pelaku ekonomi dan bisnis untuk menentukan sikap moral yang tepat di dalam profesinya. Tujuan ketiga ini berkaitan erat dengan pertanyaan yang sudah lama dipersoalkan dalam etika, bahkan sejak awal sejarah etika pada era Sokrates (abad ke-55 SM).⁹

Etika dalam kaitannya dengan studi ekonomi dapat dipisahkan antara etika sebagai *praksis* dan *etika sebagai refleksi*. Etika sebagai praksis berarti nilai-nilai atau norma-norma moral sejauh dipraktekkan atau justru tidak dipraktekkan, walaupun seharusnya dipraktekkan. Etika sebagai praksis adalah apa yang dilakukan sejauh sesuai atau tidak sesuai dengan nilai dan norma moral. Sedangkan etika sebagai refleksi adalah pemikiran moral. Dalam hal ini orang berpikir tentang apa yang dilakukan dan khususnya tentang apa yang seharusnya dilakukan dan tidak dilakukan. Etika sebagai refleksi menyoroti dan menilai baik buruknya perilaku orang.

Ketika ditarik pada wilayah studi ekonomi, pembedaan etika menjadi praksis dan refleksif ini melahirkan apa yang disebut dengan ekonomi sebagai refleksi (atau ilmu) dan ekonomi sebagai praksis atau kegiatan ekonomi. Seperti etika terapan pada umumnya, etika ekonomi dapat dijalankan pada tiga tahap; makro, meso dan mikro.

Pada tahap **makro** etika ekonomi mempelajari aspek-aspek moral dari system ekonomi secara keseluruhan. Misalnya masalah keadilan, aspek-aspek etis kapitalisme, keadilan sosial, utang Negara, dan sebagainya. Pada tahap **meso** etika ekonomi mempelajari masalah-masalah etis di bidang organisasi. Misalnya perusahaan, lembaga konsumen, perhimpunan profesi dan sebagainya. Sedangkan pada tahap **mikro** etika ekonomi membahas tentang individu dalam hubungannya dengan ekonomi atau bisnis. Misalnya tanggung jawab etis manajer, karyawan, majikan dan sebagainya.¹⁰

C. Kritik Terhadap Ekonomi Minus Etika

Ekonomi konvensional, lahir dari paradigma *enlightenment* yang ditandai dengan pendekatan utama untuk mewujudkan kesejahteraan manusia serta

⁸ K. Bartens, *Pengantar*. hlm. 6.

⁹ *Ibid*, hlm. 32-33.

¹⁰ *Ibid*, hlm. 35.

analisisnya tentang problem-problem manusia yang bersifat sekuler. Sekuler di sini dimaksudkan sebagai lebih mementingkan konsumsi dan pemilikan materi sebagai sumber kebahagiaan manusia, tanpa mengindahkan peranan nilai moral dalam reformasi individu dan sosial, terlalu berlebihan menekankan peranan pasar atau negara. Ia tidak memiliki komitmen kuat kepada persaudaraan (*brotherhood*) dan keadilan sosio-ekonomi dan tidak pula memiliki mekanisme filter nilai-nilai moral.¹¹

Berdasarkan konsep yang demikian, implemmentasi sistem ekonomi kapitalisme di berbagai belahan dunia, justru menimbulkan kenyataan-kenyataan tragis. Data World Bank masih menunjukkan akan hal itu. Di Asia Timur pada tahun 1990, hampir 170 juta anak laki-laki dan perempuan putus sekolah pada tingkat sekolah menengah. Di Asia Tenggara dan Pasifik lebih sepertiga anak-anak berusia di bawah lima tahun mengalami kekurangan nutrisi. Hampir satu juga anak-anak di Asia Timur mati sebelum berumur lima tahun. Lebih dari 100 juta orang di negara-negara industri hidup di bawah garis kemiskinan dan lebih dari lima juta orang menjadi tunawisma.¹²

Di balik kemajuan ilmu ekonomi yang begitu pesat, penuh inovasi, dilengkapi dengan Metodologi yang semakin tajam, model-model matematika dan ekonometri yang semakin luas untuk melakukan evaluasi dan prediksi, ternyata ilmu ekonomi tetap memiliki keterbatasan untuk menggambarkan, menganalisa maupun memproyeksikan kecenderungan tingkah laku ekonomi dalam perspektif waktu jangka pendek. Meminjam istilah Chapra, ilmu ekonomi konvensional telah mencapai taraf sofistikasi intelektual secara sempurna. Akan tetapi bersamaan dengan itu ia mengalami kegagalan besar dalam membantu manusia dalam merealisasikan sasaran humanitarnya seperti keadilan dan kesejahteraan umum. Kegagalan ini, menurut Chapra disebabkan oleh anatema ilmu ekonomi terhadap penilaian (*value judgement*) dan penekanan yang berlebihan pada maksimalisasi kekayaan dan pemuasan keinginan individual (*self interest*). Hal ini tentu berlawanan dengan dasar filosofi mayoritas agama. Agama-agama pada umumnya sekalipun memandang penting pemenuhan kebutuhan materiil, akan tetapi bukan sebagai tujuan utamanya. Pada intinya, Chapra hendak menyatakan bahwa kegagalan ekonomi konvensional lebih disebabkan oleh pengabaianya terhadap nilai-nilai, norma, agama dan etika.¹³

Faktanya ilmu ekonomi konvensional saat ini didominasi oleh penekanannya pada apa yang telah disepakati sebagai variabel-variabel ekonomi dalam menjelaskan jatuh-bangunnya suatu masyarakat. Tentu saja penjelasan

¹¹ Agustianto, *Kegagalan Kapitalisme; Perspektif Ekonomi Islam*; www.Waspada Online.com., diakses tanggal 9 Desember 2007.

¹² *Ibid.*

¹³ M. Umer Chapra, Pengantar untuk Edisi Indonesia dalam M. Umer Chapra, 2000, *Masa Depan Ilmu Ekonomi, Sebuah Tinjauan Islam*, terj. Ikhwan Abidin Basri, cet. 1, Gema Insani Press, Jakarta, hlm. ix.

yang demikian merupakan simplifikasi dari sekian banyak faktor yang saling berkaitan dengan kondisi sosial masyarakat. Padahal, seharusnya di samping variabel-variabel ekonomi, perlu juga memasukkan faktor-faktor moral psikologis, sosial, politik dan sejarah yang mempengaruhi manusia. Dengan kata lain perlu kajian lintas disiplin.¹⁴

Gejala semakin menjauhnya ekonomi dari etika mendapat kritik tajam dari berbagai kalangan. Hazel Henderson mengungkapkan ketidaksetujuannya pada sistem ekonomi modern yang semakin jauh dari etika. Kritiknya tertuang dalam sebuah buku yang ia tulis sendiri dengan judul *The End of Economics*. Bahkan pada tahun 1971, Arthur Burns, seorang ekonom Amerika menyatakan bahwa aturan-aturan ekonomi modern tidak bisa berjalan sebagaimana mestinya. Karenanya ia mengakui ekonomi modern telah dihadapkan pada jalan buntu. Demikian pula Milton Friedman menyatakan hal yang serupa. Menurut para ahli ekonomi modern telah menciptakan kerusakan besar terhadap masyarakat umum.¹⁵ Semua itu dikarenakan paradigma ekonomi modern yang bertumpu pada pendekatan reduksionis dan parsial.¹⁶

Tidak ketinggalan para *islamist* juga melemparkan pandangan kritis mereka dalam menilai ekonomi konvensional. Dalam pandangan Khurshid Ahmad, ilmu ekonomi (konvensional) dewasa ini ditandai dengan dua ciri utamanya, yaitu; *Pertama*, ia berkembang sebagai suatu disiplin yang terintegrasi, di sekitar inti kepentingan individual, usaha privat, mekanisme pasar dan motif mencari keuntungan, berusaha memecahkan semua persoalan ekonomi dalam matriks kerangka individual ini. *Kedua*, paradigma ini pada hakikatnya telah memutuskan hubungan antara ilmu ekonomi dengan persoalan-persoalan transendental dan perhatian terhadap etika, agama dan nilai-nilai moral. Pendekatan ekonomi modern bersifat sekular, materialistik, positivistik dan pragmatis. Pertimbangan-pertimbangan normatif secara sistematis disingkirkan sedemikian rupa sehingga relevansinya dianggap menimbulkan persoalan baru.¹⁷ Karena pengaruh inilah ilmu ekonomi semakin menjauh dari akar filosofi etika dan menjadi suatu jaringan dari hubungan mekanis yang mudah sekali dijadikan sebagai alat kuantifikasi dan prediksi. Efisiensi dan penciptaan kekayaan menjadi konsep utamanya. Sebagai konsekuensinya, pertimbangan-pertimbangan tentang keadilan dan kebahagiaan yang merupakan bagian integral dari proses pembuatan keputusan dalam fase-fase terdahulu dikerdilkan dan dipudarkan.¹⁸

Menurut Khurshid Ahmad, pendekatan dan upaya-upaya ekonomi pada masa lalu berjaln erat dengan aspek moral manusia, persepsi kultural

¹⁴ *Ibid*, hlm. xi.

¹⁵ Firtjof Capra, *The Turning*, hlm. 224.

¹⁶ *Ibid*, hlm. 219.

¹⁷ *Ibid*.

¹⁸ Khurshid Ahmad, Kata Pengantar dalam M. Umer Chapra, *Masa Depan*, hlm. xv-xvi.

dan keagamaan. Kepentingan individu, penciptaan kekayaan dan hubungan kepemilikan tetap menjadi sentral bahkan setiap kultur dan kerangka etika agama memiliki etos moralnya sendiri. Karena itulah ia menyerukan agar ekonomi dikembalikan pada karakter awalnya di mana ia sangat erat berjaln dengan sistem etika (Islam).¹⁹

D. Ekonomi Etis sebagai Paradigma Baru Ekonomi Islam

Kata “etika” dan “etis” tidak selalu dipakai dalam arti yang sama dan karena itu pula ekonomi-etis bisa berbeda artinya.²⁰ Menurut Mubyarto, yang dimaksud dengan ekonomi etis adalah “ilmu ekonomi yang tidak mengajarkan keserakahan manusia atas alam benda, tetapi justru mampu mengajar manusia untuk mengatur dan mengendalikan diri”. Dengan perkataan lain, ekonomi etis berbeda dengan ekonomi konvensional, tidak mengacu pada sifat manusia sebagai *homo ekonomikus* yang cenderung serakah, sebaliknya sebagai manusia etik yang utuh atau manusia seutuhnya. Manusia etik yang utuh selalu berusaha mengendalikan pemenuhan kebutuhan sampai batas-batas yang pantas dan wajar sesuai ukuran-ukuran sosial dan moral.²¹

Sampai pada tahap ini, muncul permasalahan yang cukup mendasar, standar moral atau etika apa yang menjadi landasan ekonomi Islam? Pertanyaan demikian sangat sulit untuk dijawab, mengingat selama ini belum ada kata sepakat di antara pemikir ekonomi Islam sendiri mengenai hal tersebut. Tetapi secara sederhana, setidaknya ada dua kelompok besar pendapat terkait dengan standar moral atau etika yang dijadikan dasar pijakan bangunan ekonomi Islam. *Pertama*, kelompok yang langsung merujuk kepada etika al-Qur’an (*plus* hadis) sebagai dasar ekonomi Islam. *Kedua*, kelompok yang menjadikan aturan-aturan formal dalam fiqh sebagai acuan utamanya.

Modus penalaran kelompok pertama biasanya ditandai dengan interpretasi langsung terhadap ayat-ayat *al-Qur’an* dan *as-Sunnah* untuk menghasilkan beberapa prinsip dasar bagi ekonomi Islam. Prinsip-prinsip dasar yang dihasilkan biasanya bersifat umum dan tidak langsung dikaitkan dengan praktek ekonomi atau transaksi tertentu. Misalnya saja prinsip *adalah* (keadilan, *justice*), *tauhid* (keesaan), *nubuwwah* (kenabian), *at-tawasut* (keseimbangan, *equilibrium*), *ukhuwah* (persaudaraan, *brotherhood*) dan seterusnya. Selain itu, hasil dari interpretasi tersebut bisa juga berupa seruan-seruan moral yang dianggap sebagai dasar ekonomi Islam, seperti anti kemiskinan, anti monopoli (*ihthikar* dan *kanzul mal*), anti pemborosan (*tabzir*), anti riba dan sebagainya.²²

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ K. Bartens, *Pengantar*, hal. 32-33.

²¹ Mubyarto, *Etika Keadilan Sosial dalam Islam*, dalam Mubyarto dkk., 1988, *Islam dan Kemiskinan*, cet., 1Penerbit PUSTAKA, Bandung, hlm. 7.

²² Sebagai contoh Mubyarto merujuk tiga ayat yang diinterpretasikan sebagai

Sedangkan kelompok kedua menggunakan cara-cara yang lebih praktis dengan mengambil langsung model-model praktek ekonomi dan transaksi yang sudah dirumuskan oleh para *fuqaha* dalam literatur-literatur fiqh klasik. Mereka mencoba mengaplikasikan model-model transaksi tersebut ke dalam praktek transaksi dalam ekonomi modern. Misalnya *bai* (jual beli), *ijarah* (*sewa-menyewa*), *rahn* (gadai), *mudharabah* (*profit and loss sharing*), *wadi'ah* (titipan, simpanan), *musyarakah* (kerja sama modal) dan sebagainya.

Selama ini kedua kelompok di atas berjalan sendiri-sendiri dan tidak saling berkorelasi secara intens. Wilayah kerja kelompok pertama lebih banyak beroperasi pada tataran akademis dan ilmiah_karena penggeraknya didominasi oleh kalangan akademis_dengan cara menawarkan teori, konsep dan wacana baru sebagai upaya merekonstruksi *the body of science* ekonomi Islam. Sementara kelompok kedua bergerak pada tataran praktis dengan membentuk lembaga-lembaga ekonomi Islam (perbankan dan non perbankan) sebagai laboratorium uji coba penerapan transaksi-transaksi fiqhnya. Dari sinilah lahir perbankan Islam (IDB, BMI, BPRS, BMT dan sebagainya).

Sayangnya, baik kelompok pertama maupun kedua sebenarnya memiliki kelemahan yang cukup serius, yaitu tidak adanya kerangka epistemologis yang kuat. Interpretasi yang dilakukan oleh kelompok pertama jelas sangat tendensius dan sudah terkondisikan untuk menghasilkan hasil pemikiran tertentu dalam bingkai ideologi tertentu pula. Dengan demikian bersifat subyektif dan tidak dapat dipertanggung jawabkan. Apa lagi interpretasi tersebut sering kali sepotong-sepotong dan *ahistoris*. Meminjam istilah Abu Zaid interpretasi seperti ini disebut sebagai *qira'ah mugridah* (pembacaan tendensius) atau *talwin* (pembacaan yang diwarnai).

Tidak jauh berbeda, pemaksaan semena-mena untuk menerapkan begitu saja model-model transaksi fiqh ke dalam praktek ekonomi modern juga lebih sering bersifat ideologis ketimbang obyektif ilmiah. Hal itu justru kontra produktif bagi upaya penyusunan bangunan ekonomi Islam itu sendiri. Faktanya sering kali terdengar kritik bahwa praktek ekonomi Islam di perbankan syari'ah tidak berbeda dengan bank konvensional, tetapi menggunakan nama yang berbeda saja. Bahkan tidak jarang dikatakan perbankan Islam lebih *zalim* dibandingkan dengan perbankan konvensional.

Dengan demikian, sebelum melangkah lebih jauh, yang terpenting untuk dilakukan adalah bagaimana membangun kerangka epistemologis yang kokoh bagi keilmuan ekonomi Islam. Akan tetapi, perlu ditegaskan di sini bahwa untuk kepentingan tersebut diperlukan keberanian untuk meninggalkan atribut Islam terlebih dahulu. Hal ini penting karena dua alasan; *Pertama*, menghindari kecenderungan subyektifitas dalam penyusunan kerangka epistemologis dan

landasan etis tersebut adalah, yaitu *al-Ma'idah* ayat 35, *ar-Ra'd* ayat 11 dan *at-Taubah* ayat 122. *Ibid.*

sebaliknya menghasilkan kerangka epistemologis yang bersifat obyektif. *Kedua*, untuk menghilangkan *bias-bias* dan beban ideologis yang mengiringi penyusunan kerangka epistemologis yang sangat mungkin timbul dari atribut Islam itu sendiri. Dengan menanggalkan atribut Islam, penyusunan kerangka epistemologis ekonomi Islam akan diarahkan pada pembacaan obyektif dan kritis terhadap sumber utama sistem etika Islam, al-Qur'an, serta sumber-sumber yang lain kemudian menarik nilai etisnya. Ekonomi yang dibangun di atas etika Islam yang dihasilkan dari pembacaan kritis dan obyektif terhadap al-Qur'an dan sumber-sumber etika Islam lainnya inilah yang penulis maksud dengan ekonomi etis.

E. Kerangka Epistemologis dan Metodologis Ekonomi Etis

Di atas telah dijelaskan, untuk membangun kerangka epistemologis ekonomi etis, yang diperlukan adalah bagaimana metode pembacaan yang obyektif dan kritis terhadap sumber-sumber etika Islam, terutama al-Qur'an. Mengapa harus al-Qur'an? Hal ini dikarenakan semua sistem nilai dan etika dalam Islam diturunkan dari al-Qur'an sebagai sumber utamanya. Sementara teks-teks lain diperlukan dalam menginterpretasikan teks al-Qur'an.²³ Dalam hal ini perlu ditegaskan bahwa tidak ada klaim kebenaran terhadap suatu metode secara absolut dan menafikan metode yang lain. Se jauh memenuhi kriteria-kriteria ilmiah, maka metode tersebut dapat digunakan. Dan dalam hal ini, penulis meminjam metode *qira'ah muntijah*-nya Nasr Hamid Abu Zaid, sebagai cara pembacaan yang kritis terhadap sumber etika Islam. Pemilihan ini didasarkan pada alasan bahwa metode *qira'ah muntijah* adalah salah satu cara terbaik pembacaan teks-teks liturgis.

Metode *qira'ah muntijah* Abu Zaid dibangun atas asumsi dasar, bahwa peradaban di dunia ini dapat di kategorikan kedalam tiga macam, yaitu peradaban Mesir kuno yang disebut sebagai peradaban pasca kematian (*hadlarah ma ba'da al-maut*), peradaban Yunani atau peradaban akal (*hadlarah al-'aql*) dan peradaban Arab- Islam yang diasumsikan sebagai peradaban teks (*hadlarah an-nash*).²⁴

Peradaban Arab-Islam disebut dengan peradaban teks dalam pengertian sebagai peradaban yang menegakkan asas-asas epistemologi dan tradisinya atas suatu sikap yang tidak mungkin mengabaikan, peranan teks. Kendatipun demikian bukan berarti bahwa teks itu sendiri yang menumbuhkan peradaban. Faktor utama yang melandasi dan menjadi asas epistemologi suatu peradaban adalah proses dialektika antara manusia dengan realitasnya (*jadal al-insan ma'al-waqi*) pada satu sisi dan proses dialektik-kreatif yang terjalin antara manusia dan

²³ M. Umaruddin, 1996, *The Ethical Philosophy of Al-Ghazali*, Adam Publisher & Distributers, Delhi, hlm. 64.

²⁴ Taufik dan M. Aunul Abied Sah, Nasr Hamid Abu Zaid: Reinterpretasi Pemahaman Teks al-Qur'an, dalam *Esensia*, No. 4 Th.X/2001, hlm. 278. Lihat pula dalam Abu Zaid, 1990, *Mafhum an-Nas; Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*, al-Haiah al-Misriyah al-Ammah li al-Adab, Kairo, hlm. 11.

teks pada sisi yang lain (*wa hiwaruhu ma'an-nash*).²⁵ Realitas teks, seperti konteks kesejarahan manusia, begitu pula teks-teks liturgis yang lain, seperti al-Qur'an dan tafsirnya, hadis dan syarahnya, fiqh, tasawuf, falsafah telah berperan sebagai instrumen yang melengkapi lahirnya kebudayaan dan peradaban masyarakat Arab-islam.²⁶

Abu Zaid membedakan teks-teks Islam menjadi dua macam, yaitu teks primer dan teks sekunder. Teks primer adalah al-Qur'an sedangkan teks sekunder adalah sunnah Nabi Saw. Sedangkan teks-teks keagamaan lain yang diproduksi oleh para sahabat dan ulama diklasifikasikan sebagai teks-teks sekunder yang lain, yang sekaligus interpretasi terhadap teks primer dan teks sekunder. Dalam posisinya sebagai interpreter, teks-teks sekunder lain tersebut tidak boleh dan tidak bisa menggeser teks primer dan sekunder. Sebab, jika terjadi pergeseran oleh teks-teks sekunder maka akan terjadi manipulasi atas teks primer secara tidak terkontrol. Karena itu, atas dasar asumsi di atas kajian pembaharuan Abu Zaid lebih menitik beratkan kepada kajian teks primer, al-Qur'an. Proyek yang paling esensial baginya adalah mempertanyakan kembali hakikat teks (*mafhum an-nash*) dalam Islam.

Pemahaman terhadap hakikat teks meniscayakan keterlibatan nalar atau akal di dalamnya. Terkait dengan hal ini Abu Zaid memosisikan akal sebagai garda depan dalam memandang dan menyikapi teks. Akal menurutnya berfungsi sebagai *al-hakim* (penentu) dalam menerima dan menolak *naql* (wahyu). Karena penghargaan Islam terhadap akal pada masa-masa awal sangat tinggi, maka perkembangan intelektual bangsa Arab saat itu merebak sangat pesat. Hal ini karena Islam membawa konsep *hurriyah al-fikr* (kebebasan berfikir).²⁷

Studi interpretasi nash (al-Qur'an) tidak saja terbatas pada bentuk interpretasi yang menekankan pada pencarian makna dari segi narasi belaka.²⁸ Akan tetapi perspektifnya sudah berkembang dengan menempatkan teks al-Qur'an sebagai teks yang bersifat historis yang lekat dengan bahasa dan budaya di mana ia diturunkan. Artinya disamping berbicara tentang interpretasi teks, juga memasuki analisis status ontologis teks dan relasi antar konteks melalui interpretasi kebudayaan dengan memperhatikan aspek linguistik dan semiotik

²⁵ Hilman Latief, Kritisisme Tekstual dan Relasi Interkontekstualitas Dalam interpretasi Teks al-Qur'an, dalam, Jurnal *Media Inovasi*. No.2 Th. X/2000, hlm. 101.

²⁶ *Ibid*, hlm. 101.

²⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, 1994, *Naqd Al-Khithab Ad-Dini*, Sina' li an-Nasyr, Kairo, hlm. 101.

²⁸ Studi interpretasi al-Qur'an yang dilakukan para ulama dari kalangan muslim sejak dulu sampai kini dan akan datang akan selalu berada dalam suatu bingkai teoretik yang sama, yaitu to make the Texts understandable and relevant. Lihat Andrew Rippin, 1995, *Muslim Their Religious beliefs and Practices*. Vol. 2; *The Contemporary Period*, Routledge, London, hlm. 85.

yang terbingkai dalam hermeneutika teks.²⁹

Untuk memahami metode *qira'ah muntijah* Abu Zaid, perlu dipaparkan beberapa istilah kunci, yaitu:

1. *Relasi Teks, Bahasa, Budaya dan Sejarah*

Teori teks Abu Zaid dibangun dalam *framework* relasi antara teks, bahasa, budaya dan sejarah. Konsekuensi dari teori ini adalah menafikan kemestian dimensi ilahiyah teks. Berbagai teks agama, termasuk di dalamnya al-Qur'an dianggap sama dan setara dengan teks-teks yang lain. Teks itu sendiri oleh Zaid didefinisikan sebagai sejumlah sistem tanda linguistik yang sarat makna.³⁰

Abu Zaid membagi teks menjadi dua macam, yaitu teks primer dan teks sekunder. Teks primer adalah teks al-Qur'an sedangkan teks sekunder adalah teks hadis, komentar terhadap teks primer. Teks-teks yang lain (dalam arti teks-teks keagamaan selain al-Qur'an dan hadis) yang diproduksi oleh ulama dimasukkan dalam kategori teks-teks sekunder lain. Abu Zaid menganggap fenomena wahyu atau *tanzil* sebagai bagian dari fenomena budaya. Konsep ini mengekspresikan kemungkinan hubungan yang terjalin manusia (Muhammad) dengan Tuhan dan malaikat.³¹ Untuk menggambarkan fenomena ini Abu Zaid meminjam teori pewahyuan yang dikemukakan oleh Roman Jakobson.

Untuk menggambarkan bahasa al-Qur'an (bahasa Arab) dengan bahasa yang lain, Abu Zaid meminjam skema de Saussure's, yang mengklasifikasinya menjadi *parole* (*speech*) dan bahasa (*language*), yang diterjemahkan kedalam bahasa Arab menjadi *kalam* dan *lugah*. *Lugah* adalah sistem bahasa yang dipakai dan diakui oleh suatu masyarakat, sedangkan *kalam* menunjuk pada tipe bahasa perorangan. Hubungan antara *lugah* dan *kalam* adalah hubungan yang dialektis. Dalam hal ini bahasa al-Qur'an adalah *kalam*, sedangkan bahasa Arab adalah *lugah*.³²

Selain itu, teks al-Qur'an juga berhubungan erat dengan sejarah, budaya dan bahasa pra Islam pada satu sisi, serta dengan sejarah, teks-teks serta budaya sesudahnya. Hubungan ke belakang menunjukkan adanya pengaruh kuat dari ketiga unsur tersebut ke dalam teks al-Qur'an, sementara hubungan ke depan menunjukkan fungsi interpretasi dan prediksi teks al-Qur'an tentang dan terhadap teks, budaya dan sejarah yang sesudahnya.³³

2. *Tafsir dan Ta'wil*

Interpretasi adalah sisi lain dari teks. Dalam kaitannya dengan al-Qur'an,

²⁹ Hilman Latief, *Kritisisme*. hlm 101.

³⁰ Abu Zaid, *Mafhum ...*, hlm. 38.

³¹ Abu Zaid, *Mafhum ...*, hlm. 114.

³² *Ibid.* hlm. 53.

³³ *Ibid.*

Abu Zaid membedakan interpretasi menjadi dua macam, yaitu *literal interpretation* dan *allegorical* dan atau *metaphorical interpretation*. *Literal interpretation* mengasumsikan al-Qur'an sebagai teks sejarah, sedangkan *allegorical interpretation* memandang al-Qur'an sebagai *presume* teks sejarah. Interpretasi terhadap al-Qur'an yang biasa dikenal selama ini adalah *ta'wil* dan *tafsir* (*interpretation* dan *exegesis*). Beberapa ulama menyamakan kedua istilah tersebut, sedangkan yang lain termasuk Abu Zaid membedakan keduanya. *Tafsir* dari kata *fassara* berarti eksplanasi dan klarifikasi terhadap zahir teks al-Qur'an, sedangkan *ta'wil*, dari kata *awwala* adalah penjelasan dari isi al-Qur'an. Abu Zaid juga membedakan dengan istilah lain, *qira, ah, bacaan*.³⁴

Dalam proses tafsir, seorang *mufasir* menggunakan ilmu bantu berupa ilmu-ilmu al-Qur'an. Sedangkan *ta'wil* menggunakan ilmu-ilmu humaniora di samping *ulum al-Qur'an*, untuk mendapatkan pengertian yang mendalam.³⁵ Abu Zaid tidak mempertentangkan antara *ta'wil*, sebagai upaya interpretasi obyektif, dengan *talwin* (memberi warna terhadap arti teks), interpretasi idiologis. Namun demikian bukan berarti dia termasuk kedalam kelompok subyektivisme (dalam arti sebuah idiologi). Sebab dia percaya bahwa idiologi dan subyektivisme tidak dapat dianggap sebagai kategori ilmiah.³⁶ *Ta'wil* disebut sebagai bacaan yang produktif (*al-qiraah al-muntijah*) yang didasarkan pada asas-asas epistemologi obyektifitas, sedangkan *talwin* merupakan pembacaan idiologis yang tendensius (*al-qira'ah al-mugridah*).³⁷

a. Al-Ma'na **dan** al-Magza (meaning **dan** significance)

Perbedaan kedua istilah tersebut juga sangat sentral dalam pemikiran *hermeneutic* Abu Zaid. Pemahaman akan makna dan signifikan oleh Abu Zaid, secara umum megadopsi dari Hirsch. Makna (*meaning*) adalah apa yang dipresentasikan oleh teks. Ia merupakan apa yang dimaksud dengan dengan menggunakan sekuensi tanda partikular. Sedangkan signifikansi adalah hubungan antara makna dengan pembaca, sebuah persepsi, situasi atau sesuatu yang dapat dibayangkan.. Makna, sifatnya tetap, karena aspek historisitasnya, sedangkan signifikan sifatnya berubah-ubah *changeable*).³⁸

Namun demikian nampaknya Abu Zaid tidak terpaku pada teori Hirsch, karena itu dia mengusulkan adanya tiga level makna, yang inheren dalam teks-teks keagamaan, termasuk al-Qur'an; *Pertama*, makna yang hanya menunjuk kepada bukti atau fakta historis (*sawahid at-tarikhiyah*), yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis. *Kedua*, makna yang menunjuk kepada bukti atau fakta sejarah dan dapat diinterpretasikan secara metaforis. *Ketiga*, adalah makna yang bisa diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap

³⁴ *Ibid.* hlm. 55.

³⁵ Abu Zaid, *Ma'fhum ...*, hlm. 264.

³⁶ M. Nur Ichwan, *A New Horizon ...*, hlm. 58-59.

³⁷ Abu Zaid, *Naqd ...*, Hlm. 142.

³⁸ *Ibid.* hlm. 210.

dari konteks sosio-kultural di mana teks muncul.³⁹ Pada level terakhir ini makna harus diperoleh secara obyektif, sehingga signifikansi dapat diturunkan secara lebih valid. Namun demikian signifikansi tidak boleh merubah makna. Signifikansi memberikan sedikit ruang bagi subyektifitas pembaca yang diarahkan oleh makna yang diderivasi secara obyektif.⁴⁰ Dengan demikian tidak semua makna dicari signifikansinya, karena terkadang makna harus dipahami sebagai bukti atau fakta sejarah, baik yang bisa dipahami secara metaforis maupun yang tidak.⁴¹

b. Level Konteks

Selain mengklasifikasikan makna ke dalam tiga konteks, Abu Zaid juga membagi konteks ke dalam lima tingkatan, yaitu; *Pertama*, konteks sosio-kultural yang mentaati aturan-aturan sosial, budaya dan tradisi yang diekspresikan kedalam bahasa teks; *Kedua*, tingkatan yang menghubungkan teks dengan unsur eksternal, di mana ia diekspresikan dalam struktur linguistik (*bunyah lugawiyah*) teks bersangkutan; *Ketiga* adalah konteks internal yang dihubungkan dengan pluralitas teks; *Keempat*, konteks linguistik yang tidak hanya dihubungkan dengan elemen-elemen kalimat, melainkan dikorelasikan dengan *nazam*, *majaz*, dan *ma'ani*; *Kelima* adalah konteks pembacaan (*siyaq al-qira'ah*).⁴²

c. Prinsip-prinsip interpretasi

Tujuan final dari proyek *qira'ah muntijah* Abu Zaid pada dasarnya untuk mempersiapkan prinsip-prinsip interpretasi, dimana teks-teks liturgis (khususnya al-Qur'an) tidak semata-mata dimaksudkan untuk menjawab problem kemanusiaan (*human problem*). Dengan demikian interpretasi tidak hanya didasarkan pada kebutuhan-kebutuhan aktual. Sebab, interpretasi yang demikian akan mudah sekali dimanipulasi oleh seorang interpreter sesuai dengan kebutuhannya. Karena itu Abu Zaid menawarkan dua premis, premis mayor dan premis minor, yang dihubungkan dengan bahasa teks keagamaan. Premis mayor (*al-muqadimah al-kubra*) menyatakan bahwa bahasa al-Qur'an memiliki otoritas yang diturunkan dari bahasa Arab (*lisan al-â€arabi*) dan dari aspek historis yang melingkupinya. Sedangkan premis minor (*al-muqadimah as-sugra*) menyatakan bahwa teks al-Qur'an telah merubah arti beberapa terminologi arab pra-Islam. Misalnya adalah term *shalat*, *zakat*, *saum*, *iqtishad* yang semuanya telah diubah arti dari pengertian bahasa semula.⁴³

³⁹ *Ibid*, hlm. 210.

⁴⁰ *Ibid*. hlm. 144-146.

⁴¹ M. Nur Ichwan, Al-Qur'an sebagai Teks; Teori Teks dalam Hermeneutika al-Qur'an Nasr Abu Zaid, *Jurnal Esensia*, vol.2, No.1, Januari 2001, hlm. 87.

⁴² Abu Zaid, *Mafhum ...*, hlm. 96-112.

⁴³ *Ibid*, hlm. 314-315.

III. Penutup

Berdasarkan paparan di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan terkait dengan ekonomi etis, yaitu:

Ekonomi etis adalah paradigma baru bagi ekonomi Islam, di mana dalam proses pembacaannya ekonomi etis melepaskan diri dari jeratan bias-bias ideologis, serta cara-cara interpretasi teologis. Ekonomi etis dirancang untuk merumuskan standar etika bagi sebuah sistem ekonomi yang berlaku secara universal.

Perumusan kerangka metodologis ekonomi etis dimulai dengan pembongkaran mitos teks-teks liturgis yang dicirikan oleh model-model pembacaan teologis kemudian menggantinya dengan pembacaan kritis yang menempatkan teks-teks tersebut sebagai sebuah teks historis dimana kemunculannya sangat dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, politik dan ekonomi yang melatar belaknginya. Pembacaan kritis terhadap teks-teks liturgis dilakukan melalui mekanisme *qira'iah muntijah*, sebuah pembacaan inter disiplinier dengan melibatkan berbagai perspektif dan ilmu-ilmu sosial humaniora modern sebagai pisau analisisnya. *Qira'ah muntijah* bertujuan menemukan makna di balik teks serta merefleksikan ke dalam konteks sosial, budaya politik dan ekonomi kontemporer, sehingga dihasilkan sebuah pemahaman obyektif dan kontekstual.

DAFTAR PUSTAKA:

- Amin Abdullah. (1995). *Falsafah Kalam di Era PostModernisme*. cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Agustianto, *Kegagalan Kapitalisme: Perspektif Ekonomi Islam*. dikutip dari www.Waspadaonline.com/accessed 9 Desember 2007.
- Bartens, K. (2005). *Pengantar Etika Bisnis*. cet. 5. Yogyakarta: Kanisius.
- Capra, Firtjof. (1997). *The Turning Point, Science, Society and The Rising Culture*. New York: Bantam Book.
- Chapra, M.. Umer. (2000). *Masa Depan Ilmu Ekonomi, Sebuah Tinjauan Islam*. terj. Ikhwan Abidin Basri, cet. 1. Jakarta: Gema Insani Press.
- M. Nur Ichwan. (1999). *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics; Nasr Hamid Abu Zaid's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*. Leiden University: Tesis tidak dipublikasikan.
- _____. (2001). Al-Qur'an sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutika al-Qur'an Nasr Abu Zaid. *Jurnal Esensia*, vol.2, No.1, Januari 2001.
- Hilman Latief. (2000). Kritisisme Tekstual dan Relasi Interkontekstualitas Dalam interpretasi Teks al-Qur'an, *Jurnal Media Inovasi*. No.2 Th. XI/2000.
- Mubyarto, dkk. (1988). *Islam dan Kemiskinan*. Cet.1. Bandung: Pustaka.
- M. Dawam Rahardjo. (1990). *Etika Ekonomi dan Manajemen*. Cet. 1. Yogyakarta:

- PT. Tiara Wacana Yogya.
- Rippin, Andrew. (1995). *Muslim Their Religiuos beliefs and Practices. Vol. 2, The Contemporary Period.* London: Routledge.
- Taufik dan M. Aunul Abied Sah. (2001). Nasr Hamid Abu Zaid: Reinterpretasi Pemahaman Teks al-Qur'an, dalam *Esensia*, No. 4 Th.X/2001.
- M. Umaruddin. (1996). *The Ethical Philosophy of Al-Ghazali.* Delhi: Adam Publisher & Distributers.
- Zaid, Abu, Nasr Hamid. (1990). *Ma'fhum an-Nas; Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an.* Kairo: al-Haiyah al-Misriyah al-Ammah li al-Adab.
- _____. (1994). *Naqd Al-Khithab Ad-Dini.* Kairo: Sina' li an-Nasyr.