

Book Review

**Ethical Dimensions of Muslim Education**

by Nuraan Davids and Yusef Waghid,

Publisher: Palgrave Macmillan; 1st ed. 2016 edition (July 8, 2016).

Hardcover: 192 pages. ISBN: 9783319293165

Zaenudin<sup>1</sup>, Siti Fatimah<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Fakultas Agama Islam Universitas Wiralodra Indramayu

<sup>2</sup>Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Copyright © 2023 by Authors, Published by Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam. This is an open access article under the CC BY License (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>).

Received : January 24, 2022

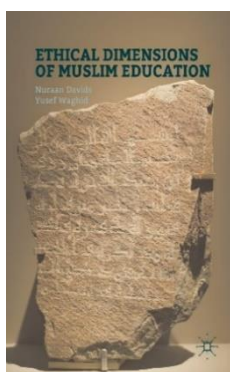
Revised : March 12, 2023

Accepted : March 27, 2023

Available online : March 29, 2023

**How to Cite:** Zaenudin, and Siti Fatimah. 2023. "Ethical Dimensions of Muslim Education by Nuraan Davids and Yusef Waghid". *Risalah, Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 9 (1):252-58. [https://doi.org/10.31943/jurnal\\_risalah.v9i1.413](https://doi.org/10.31943/jurnal_risalah.v9i1.413).

\*Corresponding Author: Email: [zaenudino7@gmail.com](mailto:zaenudino7@gmail.com) (Zaenudin)



Pendidikan Islam, baru-baru ini, banyak menyedot perhatian karena kontroversi yang tengah ramai melingkarinya, yaitu: apakah fenomena kekerasan, ekstremisme, dan ujaran kebencian yang menimpa sebagian kelompok orang-orang Muslim merupakan produk dari pendidikan Islam atau apakah mereka terasing dari semangat etika pendidikan Islam yang sebenarnya? Dalam konteks ini, buku yang bertajuk *Ethical Dimensions of Muslim Education* yang ditulis oleh Nuraan Davids dan Yusef Waghid sedikit banyak memiliki peran penting untuk menghilangkan kebingungan dan kebingungan dalam mengurai 'benang kusut' seputar isu-isu yang berkaitan dan berhubungan dengan pendidikan Islam, karena analisis yang dibentangkan dalam buku ini sarat dengan konsep-konsep yang sengaja dipungut dari teks-teks Islam dalam kaitannya dengan pendidikan dan etika, yang sekurang-kurangnya menunjukkan wawasan dan pengetahuan kedua penulisnya.

Buku ini disusun menjadi tiga bagian tema besar yang mendasar, masing-masing bagian terdiri dari empat bab. Bagian pertama, *Ethics, Islam, and Education* (Etika, Islam, dan Pendidikan), berkaitan dengan kerangka etika Al-Qur'an, makna menjadi

seorang Muslim, dan makna pendidikan menurut Al-Qur'an. Dalam bagian ini, untuk memberikan kerangka etika dalam Islam, penulis secara diam-diam mengkritisi para filosof Muslim yang dianggapnya terlalu banyak mengadopsi kerangka etika filosof Yunani. Karena itu dikatakan, "Dia dianggap sebagai filosof Islam pertama, sekaligus penulis pertama mengenai etika dalam filsafat, namun ontologi yang menjadi titik tolak Al-Kindi bukanlah bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits Muhammad, melainkan filsafat Yunani" (h, 13).

Dalam proses pencarian kerangka Islam dalam rancang bangun etika, Davids dan Waghid mengadopsi orientasi Al-Ghazalî yang terkenal—untuk sebagian orang, menolak kebergantungan filosof Muslim pada filsafat Yunani. Karenanya penulis menegaskan dari awal bahwa dengan "mengambil petunjuk dari *Ihyâ 'Ulûmuddîn* Al-Ghazalî, kita akan menunjukkan dalam bab-bab berikut ini bagaimana tindakan moral-etik individu dapat melahirkan perilaku sosial manusia yang dapat dipertahankan sebagai penekanan dan penguatan terhadap beberapa dimensi etika kontemporer pendidikan Islam" (h, 17).

Meski pengakuannya yang bertolak dari pandangan Al-Ghazalî, namun analisis dalam buku ini tidak menghalangi penulis untuk menerima penjelasan para filosof Muslim tentang masalah etika yang sesuai dengan orientasi Al-Qur'an dan Hadits. Hal ini terbukti dengan sikap penulis yang menerima pandangan Al-Fârâbî tentang kesempurnaan manusia—yang dibahas dalam bagian ketiga buku ini.

Lebih lanjut, penulis juga tidak menghalangi sikapnya untuk menerima penjelasan para filosof modern, terbukti Davids dan Waghid mengakui sejak awal bahwa kerangka dari rancang bangun filsafat yang mereka gunakan dalam persoalan etika lebih dekat dengan Kant daripada Aristoteles. Menurut mereka, yang terakhir—Aristoteles, menekankan pada fronesis atau kebijaksanaan dan kecerdasan yang relevan dengan tindakan praktis yang "benar" bagi warga negara, sementara yang pertama—Kant, mengambil komitmen dan keterlibatan tindakan praktis yang "adil" sebagai inti dari etika. Melalui tindakan praktis yang "benar", Aristoteles mengacu pada wawasan situasional dalam hal tindakan yang dilakukan, misalnya, pada waktu yang tepat dan dengan cara yang benar. Sedangkan menurut Kant, suatu tindakan moral harus berada di atas apa yang diharapkan atau dituntut oleh konteks situasional yang sepenuhnya harus benar-benar "adil". Orientasi Kantian ini, menurut penulis, mempunyai titik temu dan konsistensinya dengan pemahaman Al-Ghazalî tentang etika, yang menurutnya "tanggung jawab etis manusia terjalin semayang dengan pencapaian tindakan yang adil" (h, 17).

Berpijak dari penjelasan tersebut, maka hampir di seluruh buku ini, Davids and Waghid menggunakan ungkapan "benar dan adil suatu tindakan", yang tampaknya menunjukkan bahwa mereka berdua sengaja hendak berusaha menggabungkan pandangan Aristoteles dan Kant.

Dalam bab ke-4, bab terakhir dari bagian pertama buku ini, yaitu tentang "Etika, Islam, dan Pendidikan", konsep pendidikan Islam dianalisis secara apik demi menjawab dan mencari jawaban beberapa persoalan hingga perhatian pembaca bisa ditarik. Salah satunya bagaimana penulis menunjukkan perdebatan di kalangan cendekiawan Muslim tentang kata atau konsep yang tepat dalam teks Islam untuk disematkan secara sepadan dengan pendidikan. Sebagian mengambil kata *adab*

sebagai padanan yang tepat, sementara yang lain menolak dan memilih kata *tarbiyyah* yang layak diatributkan pada pendidikan.

Dauids dan Waghid mencoba memposisikan diri mereka pada perdebatan tersebut dengan menyatakan bahwa *tarbiyyah* tidak hanya relevan dengan pendidikan, tetapi juga lebih komprehensif daripada *adab*: “Oleh karena itu, kami berpendapat bahwa *tarbiyyah* adalah istilah komprehensif yang menggabungkan *hudâ* (petunjuk) yang diwahyukan dan yang tidak diwahyukan (*ilm*) dan perbuatan atau tindakan (*adab*) yang benar dan adil” (h, 62). Pandangan ini tentu karena dasar epistemolog yang digunakan kedua penulis adalah perbuatan yang benar dan adil (*adab*) hanyalah satu bagian dari pendidikan (*tarbiyyah*), sedangkan dua bagian lainnya terdiri dari bimbingan wahyu dan ilmu. Dengan kata lain, *adab* merujuk secara khusus pada dimensi etika pendidikan, sedangkan pendidikan secara umum adalah sesuatu yang lebih dari etika karena mencakup ilmu dan tuntunan non-etis.

Namun, perbedaan antara *adab* sebagai dimensi etis dalam pendidikan, dan *tarbiyyah* sebagai dimensi yang komprehensif dalam pendidikan akhirnya menjadi kabur di tempat lain dalam buku ini. Dalam bab 9, misalnya, yang mendedahkan persoalan kesempurnaan manusia, penulis menggambarkan ranah etika (*adab*) yang dinggapnya lebih komprehensif, sehingga siapa pun mungkin berpikir bahwa etika (*adab*) mencakup pendidikan (*tarbiyyah*) sebagai komponennya. Padahal sebelumnya, penulis memperlakukan etika (*adab*) hanya sebagai salah satu bagian dari pendidikan (*tarbiyyah*), tetapi dalam uraian selanjutnya, mereka justru menyatakan bahwa “*adab* merupakan landasan pendidikan dan keterlibatannya sebagai tujuan pendidikan” (h, 125). Lebih dari itu, mereka berpendapat bahwa “Pendidikan Muslim menempatkan penekanan kuat pada *adab* sebagai metode belajar-mengajar yang disebutnya sebagai *tarbiyyah mu’âmalah* (sosialisasi)” (h, 125). Di sini, uraian penulis pun sedikit membingungkan karena menyamakan pendidikan (*tarbiyyah*) dengan etika belajar-mengajar (*adab*).

Sejalan dengan pernyataan itu, Dauids dan Waghid berpendapat bahwa “kami lebih suka berbicara tentang tindakan etis Muslim atau etika Muslim sebagai syarat untuk tindakan manusia yang adil—sebagai pendidikan” (h, xiv). Artinya, hanya perbuatan manusia (*adab*) yang disamakan dengan pendidikan. Meski perlu dipertanyakan mengapa pendidikan direduksi hanya sebatas menjadi etika belajar-mengajar? padahal penulis mengurai secara kritis menyangkut proses belajar-mengajar pengetahuan (*ta’lîm*) di samping proses pembiasaan etika (*adab* dan *ta’dîb*), hingga mereka membuat pernyataan, “menyangkut ilmu dan proses pengajarannya secara tegas dituangkan dalam wacana etika atau *adab* (perbuatan adil)” (h, 125). Dengan ungkapan lain, dimensi pengetahuan teoretis dalam pendidikan sejatinya diperuntukkan demi kepentingan dimensi praktis.

Selanjutnya, Dauids dan Waghid mengklaim bahwa kata *rabb* dan *tarbiyyah* memiliki akar yang sama, tetapi akar kata yang terakhir *rabaya* berasal dari akar kata yang pertama *rababa*. Menurutnya, “Akar dari *rabaya* sendiri diturunkan dari akar kata *rababa* menurut aturan turunan umum dalam derivasi yang panjang sehingga karakter kata mendapatkan sedikit perubahan. Hasil akhir dalam uraian ini setidaknya sedikit mengejutkan bahwa makna *tarbiyyah* dalam Al-Qur’an terbatas pada pertumbuhan fisik, sementara *rabb* memiliki cakupan makna yang luas melampaui pertumbuhan fisik dan mencakup pendidikan moral serta kognitif.

Bagian kedua dari buku ini bertajuk *Participants in Muslim Education* (Peserta Pendidikan Muslim) yang pada dasarnya membahas antropologi dalam Al-Qur'an sebagai latar belakang yang diperlukan untuk mempertimbangkan etika dalam pendidikan. Di sini, penulis menekankan bahwa Al-Qur'an mencatat otonomi individu dan karenanya menganggap bahwa komunitas manusia terdiri dari individu-individu otonom yang dapat mengkritik satu sama lain, di satu sisi, tetapi perlu ada rasa saling memiliki antara satu dan lainnya, di sisi lain. Upaya Davids dan Waghid untuk memperkenalkan pemahaman otonomi manusia dalam Al-Qur'an tampaknya pantas dihargai (lihat bab 5), karena menurutnya ada kesalahpahaman tentang kapasitas dan kemampuan yang dimiliki manusia dalam bertindak dalam Islam lantaran pengetahuan dan kekuasaan sepenuhnya selalu dipertimbangkan untuk Allah dan sekaligus tugas-tugas yang ditentukan Allah bagi manusia. Uraian buku ini dalam mengklarifikasi otonomi individu manusia sangat membantu untuk menghindari kesalahpahaman tersebut.

Meski demikian, ada inkohereni dalam pembahasan buku ini tentang otonomi individu manusia. Di satu tempat, penulis menyatakan bahwa komponen yang menjadi himpunan dalam etika diilustrasikan dalam Al-Qur'an dengan dua dimensi, yaitu wawasan pengetahuan (pembenaran) dan kehendak (h, 79). Di tempat lain, tiga komponen justru diperkenalkan: "Jelaslah bahwa tindakan manusia yang otonom, baik secara positif maupun negatif, adalah tindakan sadar, berkeinginan dan rasional" (h, 80) Rumusan yang terakhir ini tampak menambahkan elemen ketiga, yaitu kesadaran pada kemauan dan pandangan menyangkut wawasan pengetahuan—dengan asumsi bahwa pandangan wawasan pengetahuan atau pemahaman dapat disamakan dengan rasionalitas. Di samping itu, di posisi elemen ketiga, penulis menyatakan lagi, "kami telah menunjukkan bahwa Al-Qur'an menganjurkan tindakan otonom individu berdasarkan tindakan sadar, mau dan bertanggung jawab" (h, 81). Di sini, penulis, lagi-lagi, tampak menambahkan komponen baru lainnya—dalam hal ini, yaitu tanggung jawab, sedangkan pada posisi sebelumnya (h, 80), tanggung jawab bersamaan dengan integritas, yang dianggap sebagai atribut tindakan yang melibatkan tiga komponen kesadaran, kemauan, dan rasionalitas.

Di tempat lain, dua komponen disebutkan: "otonomi individu Muslim memiliki komponen rasional dan emosional," setelah Davids dan Waghid mengidentifikasi komponen rasional dengan kata Al-Qur'an *aql* (kecerdasan) dan komponen emosional dengan kata Al-Qur'an *qalb* (hati) (h, 82). Kasus-kasus semacam ini tampaknya menunjukkan perlunya membuat ilustrasi yang lebih jeli tentang otonomi individu agar menjadi lebih jelas dan koheren.

Selain kebutuhan akan kejelasan yang lebih besar tentang otonomi individu secara umum, formulasi terakhir penulis, yang mengambil kata al-Qur'an *qalb* sebagai pusat emosi, melahirkan tantangan secara hermeneutika. Tak ayal bila kemudian mereka menggambarkan *qalb* (hati) sebagai tempat "di mana emosi, aspirasi, ketakutan dan harapan seseorang dapat hidup dan berdenyut" (h, 17). Barangkali, mengidentifikasi hati sebagai pusat emosi merupakan konvensi umum, sehingga terasa seperti kontras antara emosi dan akal. Namun penggunaan kata *qalb* dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa kata itu tidak semata-mata mengacu pada pusat emosi. *Qalb*, bersamaan dengan sinonimnya, *fu'ûd* dan *sadr*, mengacu juga pada aspek kognisi atau pemikiran serta kemauan dan tindakan. Dengan demikian,

ketergantungan pada kontras yang terlihat antara akal dan hati justru dapat memperkenalkan terminologi Al-Qur'an sehubungan dengan agensi yang menjadi sumber dari tindakan manusia.

Bab ke-6 penting dalam membahas dimensi sosial dari sifat manusia dalam Al-Qur'an. Hal menarik yang dijabarkan oleh Davids dan Waghid adalah bahwa pandangan Islam tentang masyarakat yang diinginkan adalah umat yang moderat *ummatan wasathan* yang jelas berbeda dengan komunitas yang mengutamakan individualitas ataupun masyarakat yang mengutamakan kepentingan kelompok. Masyarakat yang diinginkan dalam pandangan Islam justru melibatkan otonomi individu dengan keberagamannya, di satu sisi, dan rasa saling memiliki satu sama lain, di sisi lain.

Dengan demikian, mengacu pada konsep "permusuhan" Derridean yang menggabungkan antara pertemenan dan permusuhan, Davids dan Waghid berpendapat bahwa pandangan Islam memiliki dua elemen dasar: satu tentang orientasi kritis terhadap orang lain dan tentang rasa memiliki antara satu dengan yang lain.

Dalam konteks ini, ada bahasan menarik yang dapat melahirkan tantangan hermeneutik terkait perjumpaan penulis dengan teks-teks Islam dalam kaitannya dengan dimensi sosial kemanusiaan, yaitu persoalan tafsir terhadap ungkapan Nabi Islam, Muhammad yang mengatakan, "*Barang siapa yang melihat kemungkaran (atau kesalahan) harus mengubahnya dengan 'tangannya' dan ketika tidak mampu melakukannya dengan 'lidah'nya, dan ketika tidak mampu melakukannya maka dengan 'hati'nya, yang merupakan bentuk iman yang paling lemah*" (h, 96)

Sehubungan dengan penggunaan kata 'tangan' untuk mengubah situasi, penulis menegaskan, "Sekarang penjelasan yang tidak dapat dipertahankan dari penafsiran kata ini mengarah pada penggunaan kekuatan." Karena bagaimanapun penggunaan 'tangan' juga dapat ditafsirkan yang jauh lebih baik, yaitu sebagai ajakan untuk berjabat tangan dan berunding, yang menurut penulis dipandang sebagai tafsiran yang jauh lebih etis. (h, 69). Artinya 'tangan' dalam konteks ini ditafsirkan sebagai penggunaan khusus dari kata 'tangan' itu sendiri, yaitu mengulurkan tangan satu sama lain dalam rangka untuk menunjukkan semacam saling membantu pada kebaikan—bukan pada kekerasan dan pemaksaan.

Ada tiga poin menyangkut interpretasi ini. *Pertama*, ada kekhawatiran dari sikap para penulis yang berpendapat bahwa penggunaan kekuatan pada arti 'tangan' jelas merupakan penjelasan yang tidak dapat dipertahankan dalam konteks ini—pendidikan. Terlebih lagi, pandangan mereka pun tidak begitu jelas didukung oleh teks-teks Islam yang menunjukkan 'tangan' sebagai kekuatan, bahkan mengartikan 'tangan' sebagai penggunaan kekuatan menjadi kontroversi di kalangan cendekiawan Muslim. Beberapa kelompok Islam seperti ahli hadits, misalnya, menolak penggunaan kekerasan terhadap seorang gubernur yang menindas, namun beberapa kelompok lain, seperti Mu'tazilah, Syi'ah, dan Zaidiyah memungkinkan untuk melakukannya, dan kelompok lainnya, seperti Khawarij, malah membolehkan untuk bangkit dengan pedang sebagai kewajiban dalam situasi seperti itu.

*Kedua*, menafsirkan 'tangan' sebagai 'ajakan atau seruan yang disengaja' sama saja mengurangi tiga makna tindakan yang ada dalam hadis di atas, dan tindakan lidah atau ucapan seperti tercerabut dari urutan makna aslinya sehingga terkesan

mereduksi tindakan ‘tangan’ menjadi tindakan ‘lidah’—yaitu tindakan ucapan. Oleh karena itu, penafsiran semacam ini tidak masuk akal secara logis.

*Ketiga*, menarik untuk dicatat bahwa gagasan yang menggunakan kekerasan terhadap gubernur yang menindas pun merupakan gagasan kontroversial di antara para pendiri modernitas Barat. Thomas Hobbes, misalnya, menolak revolusi dan membunuh raja sebagai jalan menuju kebebasan, sementara John Locke menganggap tindakan ini diperbolehkan dalam kondisi tertentu.

Bagian ketiga dari buku ini bertajuk “*Instances of Ethical Dimensions*” menganalisis dimensi kesempurnaan manusia dan membahas hubungan dan konflik antar-manusia, termasuk marginalisasi. Di sini, ada semacam preferensi untuk memilih dimensi praktis daripada dimensi teoretis yang, seperti disebutkan sebelumnya dalam bab 4, bahkan digaungkan ketika Davids dan Waghid berurusan dengan kesempurnaan manusia versi Al-Fârâbî. Kedua penulis mengakui bahwa Al-Fârâbî mengikuti alur epistemologi Aristoteles karena pandangannya bahwa kebajikan “yang paling unggul adalah kebajikan teoretis” dan menganggap kebajikan ini sebagai “intelektual teoretis, pengetahuan (ilm) dan kebijaksanaan” (h, 128), namun diakhiri oleh kedua penulis yang lebih memilih dimensi praktis ketika mereka menyatakan, “Dengan kata lain, tanpa bantuan kebajikan etis dan pilihan-pilihan yang secara teliti dan seksama, maka memahami makna Tuhan dan ciptaannya tidak akan mungkin tercapai dan manusia akan sulit menggapai kebahagiaan sejatinya”. (h, 129)

Pertanyaannya apakah preferensi semacam itu dapat dipahami dari pandangan Al-Fârâbî dan mendapatkan justifikasinya? Atau ini merupakan kasus Aristoteles dan juga Al-Fârâbî menyangkut kesempurnaan manusia yang terlalu pelik? Karena pernyataan terakhir yang ditunjukkan penulis menunjukkan bahwa kebajikan etis atau praktis diperlukan untuk memperoleh kebajikan teoretis. Artinya dimensi praktis atau kebajikan etis di sini menempati posisi yang lebih tinggi daripada kebajikan teoretis.

Sekali lagi, bagian terakhir buku ini mirip dengan apa yang sudah disinggung sebelumnya. Posisi ganda penulis sedikit muncul membingungkan. Di satu sisi, mereka menganggap pendidikan lebih komprehensif daripada etika. Namun di sisi lain, menganggap etika sebagai dimensi yang sangat mendasar sehingga pengetahuan dan pendidikan hanyalah bagian dari dimensi etik itu. Selain itu, ironisnya, kata *rabb*, yang terkait dengan pendidikan, sejatinya banyak digunakan dalam Al-Qur’an, yang penulis sendiri mengakui bahwa kata itu muncul lebih dari 3.750 kali (h, 60), sementara kata yang terkait dengan etika, yaitu *adab*, justru sama sekali tidak digunakan dalam Al-Qur’an.

Di atas segalanya, secara keseluruhan, buku *Ethical Dimensions of Muslim Education* ini merupakan buku yang sangat dibutuhkan dapat memberikan pencerahan dalam ranah pemikiran pendidikan kontemporer—tepatnya Pendidikan Islam. Sekarang ada banyak kesalahpahaman tentang Islam—terutama menyangkut tindakan, beberapa di antaranya mungkin bisa dibenarkan berdasarkan pemahaman secara tekstual, tapi hakikatnya bisa dianggap sebagai pelanggaran secara aktual. Alih-alih, barangkali saya, Anda dan kita semua sepakat dengan apa yang penulis yakini bahwa “menjadi Muslim tidak bisa hanya terikat secara sempit dan picik dengan identitasnya yang bangga mengaku setia kepada Al-Qur’an dan Sunnah” melainkan juga—yang lebih ditekankan, “melalui tindakannya, seseorang Muslim mesti

menunjukkan tanggungjawabnya dalam berserah diri kepada Allah” (h, 45), agar seorang Muslim bangga dan cinta memanusiaikan manusia hingga tindakan-tindakannya layak disematkan sebagai tanda dari kesempurnaan manusia.

*Last but not least*, mengingat *review* buku ini ditulis pada saat piala dunia Qatar tengah dimulai dan mendapatkan banyak hujatan dan kritikan, yang membuat presiden FIFA, Gianni Infantino, akhirnya menyampaikan komentar yang cukup menarik, “Ini merupakan kemunafikan di sisi lain, ketika Anda berpura-pura memiliki moral-etik dan memberikan pelajaran etika kepada orang lain, namun pada kenyataannya, situasi Anda mungkin sama sekali tidak memilikinya”. Bila dikaitkan dengan proses pendidikan, tampaknya komentar ini memiliki titik singgung untuk apa menjadi seorang pendidik yang mengajarkan etika kepada peserta didik bila situasi seorang pendidik tidak memiliki perilaku-perilaku yang etis?

**P-ISSN : 2085-2487**

**E-ISSN : 2614-3275**

<https://jurnal.faiunwir.ac.id>

# **Risalah**

**Jurnal Pendidikan dan Studi Islam**

**Volume 9, No. 1, Maret 2023**

**Risalah, Jurnal Pendidikan dan Studi Islam** is published by the Faculty of Islamic Studies Wiralodra University Indonesia. Focus of **Risalah, Jurnal Pendidikan dan Studi Islam** is on publishing original empirical research articles and theoretical reviews of Islamic education and Islamic Studies. The empirical research includes studies on the implementation of Islamic education in educational Islamic institution while theoretical study covers historical studies, expert finding and Islamic education content analysis from al-Qur'an and Hadist.

**Fakultas Agama Islam Universitas Wiralodra**  
Jln. Ir. Juanda Km 3 Indramayu Jawa Barat Indonesia  
[www.faiunwir.ac.id](http://www.faiunwir.ac.id)