

MASA DEPAN PENDIDIKAN AGAMA DAN TANTANGAN PLURALISME AGAMA DALAM RUANG PUBLIK GLOBAL

Abdullah Latuapo

IAIN Ambon, Indonesia

e-mail: abdullahlatuapo@iainambon.ac.id

Abstract: The purpose of this study is to determine the future of education and the challenges of religious pluralism in the global public sphere. This research uses a qualitative approach with the type of literature study research. Globalization has opened the door for interfaith encounters in one "big house". This presents complicated consequences, intersections between claims of truth that are increasingly unavoidable. In this condition, pluralism slowly germinated in the recesses of religious life. Offering neutrality of attitude and unity of view for a common future. But of course the acceptance of the two notions is still a long and winding discourse, even among the adherents of the religion themselves. The challenge of globalization will also change the "face" of modern-religious which is very much different from previous traditional religions, where religion is no longer 'authoritative', solid in one unit (ummah), but is fragmented into diverse individuals. This, of course, is not a sign that religion will be marginalized in the private-individual sphere, but instead comes to the fore in the public sphere, through private figures who are no less pious than the authority of the formal clerics. Future modern-religiosity is marked by the appearance of individuals like "mullahs", priests who are busy educating themselves on their religious beliefs in public spaces. And finally, the public sphere itself underwent significant changes. The future of religious education encounters significant challenges, the authority of truth becomes fragmented into the understanding of very diverse individuals, the educational model becomes very open with various differences, and is very critical of understanding (consensus).

Keywords: religious education, religious pluralism, global public space

Abstrak: Tujuan penelitian ini untuk mengetahui masa depan pendidikan dan tantangan pluralisme agama dalam ruang publik global. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian studi kepustakaan. Globalisasi telah membuka pintu pertemuan antar agama dalam satu "rumah besar". Hal ini menghadirkan konsekuensi pelik, persinggungan antar *claim of truth* yang makin tak terhindarkan. Dalam kondisi ini, pluralisme bersemai perlahan dalam relung-relung kehidupan umat beragama. Menawarkan netralitas sikap dan kesatuan pandangan bagi masa depan bersama. Namun tentu saja penerimaan kedua paham masih menjadi diskursus panjang dan berliku, bahkan diantara pemeluk agama sendiri. Tantangan globalisasi juga akan merubah "wajah" agama-modern yang sangat jauh berbeda dengan agama-tradisional sebelumnya, dimana agama tidak lagi 'berwibawa', solid dalam satu kesatuan (umat), melainkan terfragmentasi kedalam individu-individu yang beragam. Ini tentu bukan pertanda agama akan terpinggirkan di ranah privat-individual, melainkan justru tampil mengemuka di ranah publik, melalui figur pribadi-pribadi yang tidak kalah saleh-nya dengan otoritas ulama-pendetaformal. Religiusitas-modern masa depan ditandai dengan tampilnya pribadi-pribadi layaknya "mullah", imam yang sibuk mencerdaskan keberagamaan dirinya di ruang publik. Dan akhirnya, ruang publik (*public sphere*) sendiri mengalami perubahan signifikan. Masa depan pendidikan agama menemukan tantangan signifikan, otoritas kebenaran menjadi terfragmentasi kedalam pemahaman individu-individu yang sangat beragam, model pendidikan menjadi sangat terbuka dengan berbagai perbedaan, dan sangat kritis terhadap kesepahaman (permufakatan).

Kata Kunci: pendidikan agama, pluralisme agama, ruang publik global

PENDAHULUAN

Kajian agama dan ruang publik semakin menjadi diskursus populer abad ini. Isu-isuseputar; politisasi agama, nasionalisme religius, dan masyarakat post-sekuler menjadi tema-tema yang tidak habis-habisnya diperbincangkan. Perkembangan studi agama ini dengan sendirinya meruntuhkan asumsi modernitas yang memprediksi bahwa agama suatu saat akan hilang seiring dengan kemajuan sains dan teknologi. Faktanya, agama justru makin menjadi komponen penting dari budaya masyarakat dan bukan sekedar masalah keyakinan pribadi dan praktek (Casanova 1994: 211).

Bahkan, agama dalam bentuknya yang ‘ekstrim’ justru tumbuh subur diberbagai belahan dunia, menampilkan wajahnya dalam gerakan fundamentalis, atau revivalis. Di Selatan Amerika, Afrika, dan Asia Tenggara, agama dalam bentuk Pentakosta, fundamentalisme, gerakan karismatik, dan revivalisme tumbuh subur. Agama juga relatif kembali dihidupkan di bawah kebijakan pemerintah liberal-kontemporer Cina dan Vietnam. Bahkan di Eropa dan Amerika Utara, komunitas agama minoritas juga makin subur dan mengubah peta budaya yang sesungguhnya didominasi masyarakat sekuler (Turner, 2010: 1).

Tantangan zaman global telah membuka semua tabir keagamaan yang selama ini tertutup atau ditutupi. Membuat setiap bentuk keber-agamaan tak mungkin luput dari ranah publik. Dunia global telah memutus garis batas antar umat beragama. Hal ini menghadirkan konsekuensi pelik; persinggungan antar agama menjadi tak terhindarkan, yang faktanya memiliki klaim kebenaran (*claim of truth*) sendiri-sendiri. Konsekuensi ini menuntut adanya suatu rumusan jitu dalam mengelola aneka kehidupan beragama. Di satu sisi dibutuhkan sikap saling membuka diri dan belajar menghargai perbedaan keyakinan masing-masing agama, disisi lain perlu adanya pihak penengah yang netral, pengelola yang adil, dalam mengatur lalu-lintas kehidupan antar pemeluk agama.

Problematika ini menghadapkan agama dan umatnya pada pertanyaan-pertanyaan kritis-eksistensial, “Mampukah agama bertahan menghadapi tantangan secular global? “, “Adakah solusi menghadapi pluralitas beragama tanpa harus mencederai iman sebagai basis pendidikan agama?”, “Bagaimanakah masa depan

pendidikan agama Islam di tengah globalisasi Ruang Publik beragama yang semakin terfragmentasi?”.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian studi kepustakaan. Penelitian kepustakaan merupakan suatu jenis penelitian yang digunakan dalam pengumpulan informasi dan data secara mendalam melalui literatur, buku catatan, majalah, referensi lainnya, serta hasil penelitian sebelumnya yang relevan, untuk mendapatkan jawaban dan landasan teori mengenai masalah yang diteliti. Sumber data dalam penelitian kepustakaan yaitu data primer dan sekunder, pengumpulan data melalui dokumentasi seperti foto, video, USB dll. Analisis data dapat menyesuaikan dengan tujuan penelitian tahapannya deduktif, induktif, interpretatif, komparatif, historis. Instrumen penelitian yaitu peneliti sendiri (*human instrumen*).

Analisis data dilakukan dengan cara berikut: 1) deduktif yaitu pemikiran yang bertolak pada fakta-fakta yang umum kemudian ditarik pada suatu kesimpulan yang bersifat khusus; 2) induktif yaitu mengambil suatu konklusi atau kesimpulan dari situasi yang kongkrit menuju pada hal-hal yang abstrak; 3) interpretatif yaitu menginterpretasikan suatu makna menjadi normatif; 4) komparatif yaitu membandingkan objek penelitian dengan konsep pembandingan; 5) historis merupakan analisis kejadian-kejadian di masa yang lalu untuk mengetahui kenapa dan bagaimana suatu peristiwa itu terjadi.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Tantangan Pluralisme Agama

Globalisasi membuka pintu bagi semua paham pemikiran untuk bersaing, bertarung dalam sebuah rumah-global, tanpa kecuali. Di ranah publik, tantangan global hari ini yang berhadapan langsung dengan agama adalah pluralisme beragama yang diklaim sebagai ‘jalan baru’ bagi masa depan agama-agama. Beranjak dari kenyataan pluralitas agama-agama, bahwa di bumi Tuhan ini tidak hanya ada satu agama melainkan banyak, maka perlu ada rumusan terbaik yang mampu memayungi seluruh keyakinan agama itu kedalam satu kesatuan hidup yang harmonis. Namun kenyataannya, pengertian pluralisme dipahami secara

berbeda-beda, bahkan tidak sedikit yang keliru memaknainya. Agar tidak ikut keliru, baiklah kita cermati asal muasal kelahiran istilah ini.

Pluralisme berasal dari akar kata bahasa Inggris *plural* yang berarti ‘jamak’, atau ‘lebih dari satu’. Mendapat imbuhan *isme* sehingga menjadikannya bermakna paham yang mengakui kemajemukan. Dalam sejarah Metafisika Yunani Kuno, istilah *pluralism* merupakan lawan dari paham *monism* yang berpandangan bahwa alam tercipta oleh satu entitas. Sementara aliran *pluralism* justru menolak pandangan tersebut dan meyakini bahwa alam terbentuk oleh dua atau lebih entitas (Gunton, 1993).

Dalam sejarah filsafat Barat, term *pluralism* dipakai pertama kali oleh seorang filosof pragmatis, William James, dalam karyanya berjudul *The Pluralistic Universe*. Istilah pluralisme awalnya digunakan dalam konteks politik, budaya, etika, moral dan agama. Artinya, istilah ini awalnya digunakan dalam konteks keragaman aspirasi politik, kemajemukan budaya, dan selanjutnya baru mengarah pada aspek etika dan agama.

Pada awalnya, term pluralisme agama dipahami sebagai sikap penghargaan atas kemajemukan agama yang berbeda-beda dan khas, suatu pengertian yang murni sosiologis, dan tak ada sangkut pautnya dengan urusan teologis. Raimundo Panikkar mengistilahkan sikap ini dengan ‘paralelisme’ atau kemampuan menjaga batas-batas yang jelas di satu pihak dan menampilkan pembaharuan-pembaharuan yang konstan dari suatu agama di lain pihak (Panikkar, 1978: xiii-xix). Paralelisme bermakna sebetuk respon pengakuan atas kemajemukan agama-agama, tanpa melampaui batas masing-masing agama itu sendiri.

Sejalan dengan Panikkar, Karl Rahner juga mendefenisikan pluralisme teologi dalam konteks kemajemukan bahasa, metode, arah, dan lingkungan teologis yang berbeda-beda. Bagi Rahner, perbedaan agama yang begitu rupa justru membuat ketidakmungkinan adanya satu bahasa teologis-filosofis pun yang dapat merangkumnya (Rahner, 1972: 52). Hans Kung juga berpendapat serupa, bahwa pluralisme agama hakekatnya adalah sebuah refleksi teologis umat beragama atas pluralitas agama menuju satu tujuan. Untuk mencapai dialog tersebut dibutuhkan ‘konsensus teologis’ atau semacam standar penilaian sahih-

tidaknya suatu refleksi teologis, sambil tetap menghargai keanekaragaman masing-masing agama (Kung, 1989).

David Tracy (1988) bahkan menawarkan ‘studi hermeneutis baru’ dalam merespon pluralitas agama demi tujuan dialog antar-agama. Dalam bukunya berjudul *Blessed Rage for Order: The new pluralism in theology*, Tracy mengagas sebuah model dialog yang ia namakan “*teology revisionis*”, memaksudkan sikap berteologi yang membantu mencegah kekacauan teologis di satu pihak dan menghindarkan diri dari kecenderungan membatasi keanekaragaman berteologi di lain pihak (Tracy dalam Riyanto, 2010: 230).

Namun dalam kurun waktu selanjutnya, term pluralisme agama semakin berkembang menjauh dari ranah sosiologis nya, bahkan merasuk kedalam jantung esensi teologi itu sendiri. Pluralisme agama kemudian menjadi identik dengan makna ‘penyatuan agama-agama’, bukan sekedar ‘penyatuan’ dalam tataran dialogal, melainkan justru mengarah pada hal yang paling esensial dalam beragama.

John Hick menyatakan bahwa Pluralisme Agama (*religious pluralism*) adalah paham yang menjustifikasi berbagai ragam klaim kebenaran agama (*religious truth claim*) sebagai sesuatu yang relatif, tidak mutlak (Hick, 2005: 1-16). Charles Kimbal bahkan menyebut agama yang masih memegang klaim kebenaran mutlak adalah ‘agama jahat’ atau *evil* (Kimbal, 2002). Alister McGrath juga menyatakan, dalam pluralisme agamatidak ada agama yang lebih superior daripada agama lainnya, karena semua dianggap sebagai jalan yang sama-sama sah menuju Tuhan (McGrath, 1994).

Di Indonesia, beberapa kalangan sarjana dan intelektual muslim juga tampak larut dalam defenisi pluralisme agama sebagai justifikasi atas klaim kebenaran agama yang bersifat relatif. Sebagian diantaranya melandaskan pandangan ‘pluralis’nya pada konsepsi keberagamaan dalam filsafat perennial sebagaimana yang juga dilakukan sebagian intelektual muslim dunia lainnya. (Hidayat, Rahman, dan Nafis, 1995). Filsafat Perennial membagi agama kedalam dua level; *pertama* level esoteric, atau aspek batin agama, dan *kedua* level eksoteric, atau aspek lahir agama. Perbedaan agama-agama dalam perspektif *perennialism* terletak pada aspek eksoteris, biasa juga disebut “kulit luar agama”,

yang diandaikan sebagai “jalan”. Sementara perjumpaan berbagai agama-agama dunia terjadi pada level esoteric, atau bagian inti agama. Artinya, meskipun berbeda-beda jalan, sesungguhnya semua agama akan menuju satu tujuan, yaitu Tuhan atau Kebenaran yang sama.

Jika ditelaah sejak kelahiran awal konsep Pluralisme Agama dan kemudian melihat perkembangan terkini, maka tampak jelas perkembangan konsepsi Pluralisme Agama telah bermetamorfosis pada wujudnya yang radikal, yakni bukan lagi semata bertujuan untuk mempersatukan agama-agama dalam konteks dialogal, namun tersirat misi mempersatukan esensi agama-agama secara menyeluruh. Bahkan, ada kesan upaya ingin “melucuti” keberimanan masing-masing agama demi satu tujuan. Hal ini membuat banyak kalangan agamawan yang merasa curiga, akan datang “agama baru” yang diproyeksikan menjadi solusi masa depan agama, dan siap menggantikan “agama lama” mereka yang dianggap sudah tidak mampu lagi bertahan.

Ruang Publik Global

Jurgen Habermas, sang penggagas teori Ruang Publik, dalam pendahuluan bukunya *The Structural Transformation of the Public Sphere*, menegaskan sejak awal bahwa istilah ‘publik’ dan ‘ruang public’ punya asal-usul dari berbagai fase historis yang berbeda. Namun saat diaplikasikan pada kondisi masyarakat borjuis (industrial-maju) punya arti yang sama (melebur), sehingga membuat maknanya agak rancu (Habermas, 2002: 1-4).

Habermas melacak pergeseran makna istilah-istilah di atas terjadi khususnya di wilayah media massa pada masyarakat Eropa abad ke-18. Istilah “public relation” misalnya, yang bermakna fungsi dari opini publik, belakangan hanya bertujuan untuk memproduksi publisitasnya sendiri (Habermas, 2012:21).

Adapun istilah ‘ruang publik’ muncul sebagai penegasan tentang suatu wilayah spesifik yang berlawanan dengan wilayah privat. Namun terkadang dipergunakan untuk melawan sebuah otoritas. Pelacakan tentang “yang publik” dan “yang privat” berhasil ditemukan sampai ke akar kata dalam bahasa Yunani, melalui warisan Roma kuno; Istilah *Sphere* (ruang) yang dalam bahasa Yunani disebut *Polis*, berarti ruang yang terbuka bagi semua warga negara yang merdeka. Berbeda dengan *Oikos* yang juga bermakna ruang, namun hanya diperuntukkan

bagi individu-individu yang berada dalam dunianya sendiri-sendiri (Habermas, 2002:21). *Oikos* adalah wilayah privat; kefananaan, keniscayaan di bawah kekuasaan seorang kepala keluarga patrimonial. Sementara *Polis* adalah wilayah publik, kebebasan, dan kekekalan. Di ruang yang disebut terakhir ini, segala yang eksis menjadi tersingkap dan terlihat bagi semua orang.

Selanjutnya, ditemukanlah kategori “yang publik” dan yang privat” dalam defenisi hukum Roma Kuno; *Publikus* berarti ‘rakyat jelata’ dan *Privatus* berarti ‘ningrat’. Istilah-istilah ini berfungsi sebagai interpretasi-diri sekaligus institusionalisasi legal atas ruang publik yang dalam pengertian spesifik bersifat “borjuis” (Habermas, 2002:127). Adapun secara etimologis, istilah ‘Ruang publik’ berhasil ditelusuri dalam referensi bahasa Jerman (*Offentlich*), dan bahasa Perancis (*publicite*), dan bahasa Inggris (*publicity*) yang muncul di abad ke-18. Di masa itu, istilah ini dimaknai sebagai bagian spesifik dari masyarakat sipil, yang mengukuhkan diri sebagai ranah tempat terjadinya pertukaran komoditas dan kerja sosial yang diatur oleh kaidah-kaidahnya sendiri. Ranah publik ini ditemukan Habermas pada masyarakat borjuisawaldi salon-salon, komunitas sastra, kafe, warung kopi, dankantorsurat kabar. Ranah public ini dibayangkan sebagai arena tempat diskusi publik, yang terbuka untuk semua, memungkinkan individu terlibat dalam debat mengenaiisu-isu 'kepentingan umum'.

Namun secara konseptual, dan ini yang terpenting, ranah publik dapat mewujudkan menjadi ‘ruang publik’ jika didalamnya terjalin hubungan interaksi non-koersif, rasional, ditetapkan melalui hak-hak individume lindungi warga dari serangan negara. Ruang Publik mengandaikan debat rasional dan argumentasi universal. Didalamnya terdapat hak setiap orang untuk berbicara tanpa batasan apapun, baik pada tema, peserta, pertanyaan, waktu atau sumber daya (Eriksen dan Fossum, 2002). Artinya, Habermas telah mengkonseptualisasikan sebuah ranah public yang kompleks, melintasi batas lokal-nasional-global, yang berfungsi sebagai arena untuk pemahaman diri secara hermeneutis, pengakuan terhadap masalah dan perdebatan sosial yang kompleks, dan secara umum, diarahkan pada pengambilan keputusan yang bersifat politis.

Dengan demikian, ‘ruang publik’ tidak dapat disamakan dengan ‘ranah publik’. Meskipun ranah public menyediakan prasyarat yang memungkinkan

untuk ruang public mengada, tidak menjamin dapat mewujudkan sebuah ruang publik (Chadwick, 2008). Ranah Publik berfungsi sebagai forum, tetapi secara konseptual berbeda dari publik atau masyarakat itu sendiri, urusan-urusan public atau opini publik. Sebab, menurut Habermas, ruang public dipahami sebagai metafora untuk sebuah "ruang yang menengahi antara masyarakat dan negara, di mana masyarakat mengorganisasi dirinya sendiri sebagai pembawa opini publik, berkesesuaian dengan prinsip ruang publik yang dulunya harus bertarung melawan monarki politik misterius dan yang sejak saat itu telah memungkinkan kontrol demokratis kegiatan Negara (Bolton, 2005). Konteks historis yang ditimbulkan oleh defines ini menempatkan ruang public bertentangan dengan otoritas feodal, dan di era modern.

Lalu, bagaimana memahami ruang publik Habermasian ini dalam konteks ruang bagi para pemeluk agama-agama atau antar agama dengan yang 'non-agama' (sekuler)? Jika sebuah ruang publik diandaikan sebagai 'ruang' bagi interaksi non-koersif, rasional, dan yang melindungi hak-hak individu warga dari serangan negara, maka ruang publik agama memaksudkan sebuah ruang bagi perjumpaan antara pemeluk agama dan yang non-agama tanpa paksaan, rasional, yang setara, dan adil bagi semua pihak di dalamnya.

Berhadapan dengan kaum sekular di ranah publik, maka kaum agamawan sepatutnya tidak boleh dibatasi alasan apapun, apakah alasan yang bersifat sosiologis, lebih-lebih alasan teologisnya. Menyikapi tawaran dunia-global yang menuntut kaum agamawan untuk dapat 'melucuti' bahasa agamanya di ranah publik lalu kemudian dapat mengambil bahasa-bahasa netral-agama, atau yang bersifat keduniawian, sesungguhnya merupakan tawaran yang problematis, alih-alih dianggap tidak adil bagi kaum agamawan, jika tuntutan tersebut dilakukan demi terwujudnya 'ruang publik' yang ideal. Lebih absurd lagi, jika mencermati tawaran kaum pluralis-filosofis yang menuntut pemeluk agama agar bersedia 'menanggalkan' keyakinan teologisnya, demi satu tujuan hidup bersama yang damai. Pertanyaannya, dapatkah kedamaian itu terwujud? Atau mampukah kaum agamawan mengkonstruksi sebuah ruang public yang ideal, jika sejak awalnya telah terjadi 'pemaksaan' untuk tidak boleh mengklaim kebenaran absolut

agamanya? Hal ini jelas sebuah bentuk koersi-sistemik bagi seseorang, sebuah pemasangan hak-hak keberimanan seseorang.

Singkatnya, di ranah publik, benturan antar peradaban kaum agamawan dan kaum sekuler tentu tak terhindarkan lagi. Namun dalam konteks ruang publik, benturan itu seharusnya tidak diizinkan terjadi, jika masyarakat dunia benar-benar serius hendak mewujudkan ruang publik ideal bagi komunitas global.

Tujuan Pendidikan Agama Islam

Kata “Islam” dalam “pendidikan Islam” menunjukkan warna pendidikan tertentu, yaitu pendidikan yang berwarna Islam, atau pendidikan islami, atau pendidikan yang berdasarkan Islam. Lalu, apa pengertian pendidikan Islami itu? Untuk menjawab pertanyaan ini perlu dibahas terlebih dahulu definisi pendidikan menurut para pakar.

Marimba (1989) menyatakan “Pendidikan adalah bimbingan atau pimpinan secara sadar oleh pendidik terhadap perkembangan jasmani dan rohani anak didik menuju terbentuknya pendidikan kepribadian yang utama”. Definisi pendidikan yang dikemukakan oleh Marimba ini kendati baik tetapi masih terlalu sempit belum mencakup seluruh kegiatan yang disebut pendidikan. Pendidikan masih terbatas pada kegiatan pengembanaan pribadi anak didik oleh pendidik; jadi ada orang yang mendidik.

Dalam Islam, terminologi pendidikan lebih banyak menggunakan term *al-tarbiyyah*, *al-ta'lim*, dan *al-ta'dib*. Setiap term tersebut memiliki makna yang berbeda. Karena perbedaan teks dan konteks kalimatnya, kendati dalam hal-hal tertentu, term-term tersebut memiliki kesamaan makna. Beberapa pakar pendidikan Islam pun masih berkatat pada tiga terminologi ini ketika mendiskusikan pendidikan Islam.

Dalam leksikologi bahasa Arab, kata *al-tarbiyyah* berakar dari tiga kata, yaitu *rabba-yarbû* yang berarti bertambah (*al-ziyādah*) dan tumbuh (*al-numw*), *rabiya-yarba* berarti menjadi besar; dan *rabba-yarubbu* berarti memperbaiki, menguasai urusan, menuntut, menjaga dan memelihara (Al-Nahlawiy, 1979:12). Alqur'an sendiri telah menginformasikan bahwa kata '*al-tarbiyyah*' dengan berbagai derivasinya diulang sebanyak kurang lebih 872 kali (Al-Bâqiy, 1987:285-289) yang berakar pada kata *rabb*. Menurut al-Râghib al-Isfahâniy, kata

al-tarbiyyahi padamulanya berarti *insyâ' al-sayyi hâlan fa hâlan ilâ had al-tamâm*, mengembangkan atau menumbuhkan sesuatu secara bertahap hingga batas kesempurnaan (Al-Isfahâniy,198). Selanjutnya kata *rabb* ini digunakan oleh Alquran untuk berbagai hal, di antaranya untuk menjelaskan salah satu sifat atau perbuatan Tuhan, *rabb al-âlamîn* yaitu pendidik, penjaga, penguasa, pengatur alam (QS. al-Fâtihah (1):2; al-Baqarah (2):131; al-Mâidah (5):28; al-An'âm (6):45; al-A'râf (7):54 dan sebagainya).

Di samping itu kata *rabb* digunakan juga untuk arti yang objeknya lebih terperinci, yakni bahwa yang dipelihara, dididik, dan seterusnya itu ada yang berupa *al-'arsy al-'azhim*, 'Arsy yang agung (QS. Al-Taubah (9):129; *al-Masyriq*, ufuk timur tempat terbit matahari (QS. Shaffât (37):5); *al-Maghrib*, ufuk barat tempat terbenam matahari (QS. al-Rahmân (55):17); *'abâukum al-awwalîn*, nenek moyang orang-orang kafir Quraisy (QS. Shaffât (37):126); *al-Baldah*, Makkah al-Mukarramah (QS. an-Naml (27):91); *al-Bait*, kiblat kaum muslimin, yakni ka'bah (QS. al-Quraisy (106):3) dan *al-Falaq* (QS. al-Falaq (113):1).

Selain kata *rabb*, istilah *tarbiyyah* dalam Alquran diungkapkan dalam bentuk *fi'il mādhi* (kata kerja lampau), *rabbayâniy*, dijumpai dalam QS. al-Isrâ'(17):24, sedangkan dalam bentuk *fi'il mudhâri'* (kata kerja sedang/akan), *nurabbi* dijumpai dalam QS. al-Syu'arâ'(48):18. Kata *al-tarbiyyah* tersebut diartikan mengasuh, menanggung, memberi makan, mengembangkan, memelihara, membesarkan, menumbuhkan, memproduksi dan menjinakkan. Namun pengertian *al-tarbiyyah* dalam surat al-Isrâ' konteksnya lebih luas, mencakup jasmani dan rohani, ketimbang konteks yang terdapat dalam surat al-Syu'arâ' yang hanya mencakup aspek jasmani.

Fakhr al-Dîn al-Râziy berpendapat bahwa term *rabbayâniy* tidak hanya mengajarkan bersifat ucapan (domain kognitif), tetapi meliputi juga pengajaran tingkah laku atau domain afektif (Al-Râziy, t.th:151). Sedangkan Sayyid Qutub menafsirkan kata *rabbâniy* sebagai pemeliharaan anak serta menumbuhkan kematangan sikap mentalnya (Quthub, t.th:15).

Dalam salah satu ayatnya, Al-quran juga mengungkapkan pengertian *al-tarbiyyah* dengan term *rabbâniyyîn* dan *ribbiyyûn*. kedua kata ini dapat ditemukan dalam QS. Ali 'Imrân (3):79 dan 46.

مَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ (الْعَمْرَان: 79)

Artinya:

‘Tidak wajar bagi seseorang manusia yang Allah berikan kepadanya al-Kitab, hikmah dan kenabian, lalu dia berkata kepada manusia: “Hendaklah kamu menjadi penyembah-penyembahku bukan penyembah Allah” akan tetapi (dia berkata): “Hendaklah kamu menjadi orang-orang *rabbâniy*, karena kamu selalu mengajarkan al-Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya” (Alquran dan Terjemahnya, Depag RI, 1995:89).

وَكَانُوا يُنَبِّئَاتُ مَعَهُمْ بِيَوْمِ نَكْبَتِهِمْ فَمَا وَهُوَ إِلَّا مَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُجِبُّ الصَّابِرِينَ (الْعَمْرَان: 146)

Artinya:

“Dan berapa banyak nabi yang berperang bersama-sama mereka sejumlah besar dari pengikutnya yang bertakwa. Mereka tidak menjadi lemah karena bencana yang menimpa mereka di jalan Allah, dan tidak lesu, dan pula menyerah (kepada musuh). Allah menyukai orang-orang yang sabra” (Alquran dan Terjemahnya, Depag RI, 1995:100).

Sedangkan dalam hadis Nabi digunakan istilah *rabbâniyyîn* dan *rabbayâniy* sebagaimana sabdanya:

عَنْ عَبْدِ عَسَّاسٍ - عَقَالٍ : قَالَ لَأَنْبِئُكُمْ - : { كُنُوا رِبَّانِيَّةً خُلَمَاءَ فُقَهَاءَ عُلَمَاءَ وَيَقَالُ لِرَبَّانِيَّةٍ ذُبَيْرٍ بِالنَّاسِ صِبْغَارِ الْعِلْمِ قَبْلَ كِبَارِهِ }
{ رواه البخاري }

Artinya:

‘Dari Ibn ‘Abbas ia berkata, Nabi SAW bersabda: “Jadilah kamu para pendidik yang penyantun, ahli fikih dan berpengetahuan. Dan dikatakan: seseorang dikatakan *rabbayâniy* jika ia telah mendidik manusia dengan sekecil-kecilnya hingga yang sebesar-besarnya”.

Jika ayat dan hadis di atas dikomparasikan untuk mengetahui pengertian *tarbiyyah*, maka orientasi dan aksentuasi keduanya sangat berbeda. Pengertian *tarbiyyah* dalam QS. Ali-Imrân (3):79 dan 146 yang ditunjuk dengan term *rabbâniyyîn* dan *ribbiyyûn* berarti proses transformasi ilmu pengetahuan dan sikap pada anak didik, yang mempunyai semangat tinggi dalam memahami dan menghayati kehidupannya, sehingga terwujud ketakwaan, budi pekerti dan pribadi

yang luhur. Sedangkan menurut hadis Nabi tadi, pengertian *tarbiyyah* yang ditunjuk dengan term *rabbâniy* berarti proses transformasi ilmu pengetahuan dari tingkat dasar (*elementary*) hingga tingkat selanjutnya (*advance*). Proses *rabbâniy* bermula dari pengenalan hafalan dan ingatan yang belum menjangkau proses pemahaman dan penalaran.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka pendidikan Islam dapat digunakan untuk menunjukkan objek yang bermacam-macam, meliputi benda yang bersifat fisik dan non-fisik. Maksudnya bahwa pendidikan itu pemeliharaan terhadap seluruh makhluk Tuhan sebagaimana dikatakan al-Attas bahwa kata *al-tarbiyyah* (Latin: *educatio*) penerapannya dalam bahasa Arab tidak terbatas pada manusia (Al-Attas, 1984:64-65), tetapi mencakup spesies-spesies lain, seperti mineral, tanaman, dan binatang. Bahkan dikatakan pula bahwa istilah *tarbiyyah* ini tidak secara alami mengandung unsur-unsur esensial: pengetahuan, intelegensia, dan kebajikan yang merupakan unsur-unsur penting dalam pendidikan yang sebenarnya.

Selain kata *al-tarbiyyah*, istilah pendidikan sering ditunjuk oleh term *al-ta'lim*. Kata *al-ta'lim* secara etimologis berasal dari kata '*allama* berarti mengajar. Menurut al-Râghib al-Isfahaniy, kata ini digunakan secara khusus untuk menunjukkan sesuatu yang dapat diulang dan diperbanyak, sehingga menghasilkan bekas atau pengaruh pada diri seseorang (Al-Isfahaniy, t.th:356). Kata '*allama* berikut derivasinya disebut sebanyak 840 kali dalam Alquran. Kata tersebut terkadang digunakan oleh Tuhan untuk menjelaskan pengetahuanNya yang diberikan kepada sekalian manusia (QS. al-Baqarah (2):60); untuk menerangkan bahwa Tuhan Maha Mengetahui terhadap segala sesuatu yang ada pada manusia (QS. al-Hûd (11):79); digunakan untuk menjelaskan Tuhan mengetahui tentang orang yang mengikuti petunjuk Tuhan (QS. al-Baqarah (2):143).

Term lainnya untuk istilah pendidikan adalah *al-ta'dib*. Kata tersebut hanya dijumpai dalam hadis Nabi *أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ أَدَبِي* (“Tuhan telah mendidikku dan telah membuat pendidikanku itu sebaik-baiknya”).

Berdasarkan hadis di atas dapat dikatakan bahwa kata *al-ta'dib* sebagaimana dijelaskan al-Nauqib al-Attas adalah pengenalan dan pengakuan yang secara

berangsur-angsur ditanamkan kepada manusia tentang tempat-tempat yang tepat dari segala sesuatu di dalam tatanan penciptaan sedemikian rupa, sehingga membimbing ke arah pengenalan dan pengakuan kekuasaan dan keagungan Tuhan di dalam tatanan wujud dan keberadaannya (Quran dan Terjemahannya, 1985:66). Menurutnnya pula, konsep *al-ta'dib* inilah yang dipraktekkan oleh Nabi terhadap umatnya terdahulu.

Dari ketiga term yang digunakan untuk menunjuk pengertian pendidikan Islam ini para ulama berbeda pendapat dalam menggunakannya. Al-Nahlawi dalam Shihabuddin (1982) memakai istilah *al-tarbiyyah* untuk pengertian pendidikan. Ia mengartikan pendidikan yaitu memelihara fitrah anak; menumbuhkan seluruh bakat dan kesiapannya; mengarahkan fitrah dan seluruh bakatnya agar menjadi baik dan sempurna; dan dilakukan secara bertahap.

Selanjutnya, ia menyimpulkan pengertian pendidikan sebagai berikut: (a) pendidikan merupakan proses yang mempunyai tujuan, sasaran, dan target; (b) Allah adalah pendidik yang sebenarnya, karena Dialah yang menciptakan fitrah dan bakat bagi manusia; (c) pendidikan menghendaki langkah-langkah sistematis yang harus dilalui secara bertahap oleh berbagai kegiatan pendidikan dan pengajaran; (d) pendidik harus mengikuti hukum-hukum penciptaan dan syariat yang telah ditetapkan Allah (Shihabuddin, 1982:12-14).

Al-Nauqib al-Attas menggunakan istilah *al-ta'dib* untuk mewakili kata pendidikan, sementara kata *al-tarbiyyah* dianggap terlalu luas, yakni mencakup pendidikan untuk hewan bahkan tumbuhan dan makhluk lainnya. Sedangkan 'Abd al-Jalâl Fatah cenderung menggunakan kata *al-ta'lim* yang sasaran pendidikannya manusia (Al-Attas, 1979:52). Hal itu karena *al-ta'lim* lebih universal ketimbang kata *al-tarbiyyah*, karena mencakup fase bayi, anak-anak, remaja bahkan orang dewasa. Adapun term *al-tarbiyyah* khusus diperuntukkan pada pendidikan dan pengajaran fase bayi dan anak-anak. Setelah masa bayi dan anak-anak selesai, bimbingan dan tuntunan tidak lagi termasuk dalam pengertian pendidikan (Fatah, 1977:12).

Dari beberapa pengertian yang dipaparkan di atas, dapat dirumuskan bahwa pendidikan Islam adalah proses transformasi dan internalisasi ilmu pengetahuan dan nilai-nilai pada diri anak didik melalui pertumbuhan dan pengembangan

potensi fitrahnya guna mencapai keselarasan dan kesempurnaan hidup dalam berbagai aspeknya. Pengertian ini memiliki lima prinsip pokok pendidikan Islam, yaitu;

1. Proses transformasi dan internalisasi, yaitu upaya pendidikan Islam harus dilakukan secara bertahap, berjenjang, pembimbingan sesuatu yang dilakukan secara terencana, sistematis, dan terstruktur.
2. Ilmu pengetahuan dan nilai-nilai, yaitu upaya yang diarahkan pada pemberian dan penghayatan serta pengamalan ilmu pengetahuan dan nilai-nilai.
3. Pada diri anak didik diberikan potensi-potensi rohani. Konsep ini berpijak pada konsepsi manusia sebagai makhluk psikis (*al-insân*).
4. Menumbuhkan, mengembangkan, memelihara, dan menjaga potensi laten manusia agar ia tumbuh dan berkembang sesuai dengan tingkat kemampuan, minat, dan bakatnya.
5. Tujuan akhir dari proses pendidikan Islam adalah terbentuknya insan kamil, *conscience*, yakni manusia yang dapat menyelaraskan kebutuhan hidup jasmani-rohani, struktur kehidupan dunia-akhirat, keseimbangan pelaksanaan fungsi manusia sebagai hamba-khalifah Allah dan keseimbangan pelaksanaan trilogi hubungan manusia.

Adapun tujuan pokok pendidikan Islam mencakup empat tujuan, yaitu;

1. Tujuan Pendidikan Jasmani (*'ahdâf al-jismiyyah*).

Dalam sebuah hadis Nabi dinyatakan sebagai berikut: “Orang mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah ketimbang orang mukmin yang lemah”. Inilah dasar kepemimpinan (Khalifah) dalam Islam. Tujuan pendidikan yang berorientasi pada kekuatan jasmani sesungguhnya dimengerti dalam konteks “tujuan kekhalfahan manusia di muka bumi”. Yaitu mempersiapkan diri manusia sebagai pengemban tugas pemelihara bumi. Untuk merealisasikan tujuan jasmani ini, maka para pendidik termasuk di dalamnya para orang tua harus memberikan nafkah bagi anak-anaknya yang cukup dan baik (halal). Nafkah di sini meliputi pakaian, makan, dan minum. Semuanya harus dari barang yang halal, baik dari aspek bendanya maupun cara mendapatkannya. Makanan dan minuman yang tidak halal memiliki dampak negatif bagi pertumbuhan dan perkembangan anak didik. Bahkan, dalam Islam makan dan minum harus dilakukan secara sederhana

sehingga dapat menguatkan tulang-tulang dan memelihara kesehatan dan keseimbangan tubuhnya. Allah sendiri dalam QS. al-A'râf (7):31 telah murka terhadap orang-orang yang berlebih-lebihan (*'isrâf*).

2. Tujuan Pendidikan Rohani (*'ahdâf al-rûhiyyah*)

Tujuan pendidikan rohani ini berkaitan dengan kemauan manusia menerima agama Islam yang inti ajarannya keimanan dan ketaatan kepada Allah dan rasulNya, Muhammad serta meneladani Nabi dengan berdasarkan cita-cita ideal Alquran (QS. Ali 'Imrân (3):19.) Indikasi pendidikan rohani ini di antaranya tidak bersikap oportunistis, bermuka dua (QS. al-Baqarah (2):8-20). Di samping itu, pendidikan berupaya mensucikan dan memurnikan (*al-tazkiyyah*) diri manusia secara individual dari sikap negatif (QS. al-Baqarah (2):126).

3. Tujuan Pendidikan Intelektual (*'ahdâf al-'aqliyyah*)

Tujuan ini mengarahkan intelegensia untuk menemukan kebenaran dan sebab-sebabnya dengan menelaah tanda-tanda kekuasaan Allah dan menemukan pesan-pesan ayatNya yang membawa iman kepada Allah. Seluruh alam semesta ini bagaikan buku besar yang harus dijadikan obyek pengamatan dan renungan pikiran manusia sehingga ia mendapatkan ilmu pengetahuan dan teknologi darinya yang semakin berkembang. Ayat-ayat Alquran yang mendorong pendidikan akal ini sangat banyak jumlahnya yang disebut dengan berbagai term. Misalnya kata *mazhara* berarti melihat secara abstrak (berpikir dan merenungkan) disebut sebanyak 30 kali lebih; kata *tadabbara* berarti merenungkan; *tafakkara* berarti berpikir yang disebut dalam 16 ayat; *faqiha* berarti mengerti, paham terdapat dalam 16 ayat; *tadzakkara* berarti mengingat, memperoleh peringatan, memperhatikan, mempelajari; dan *'aqala* berarti kemampuan berpikir yang disebut lebih dari 45 ayat.

4. Tujuan Pendidikan Sosial (*'ahdâf al-ijtimâ'iyah*)

Tujuan ini berupa pembentukan kepribadian yang utuh dari ruh, tubuh, dan akal. Identitas individu di sini tercermin sebagai manusia yang hidup pada masyarakat yang majemuk, *plural* (Putuhena, 2006:119-126). Dalam Islam, penentuan tujuan pendidikan erat kaitannya dengan alam. Tujuan asasi dari adanya manusia di alam ini hanyalah untuk beribadah dan tunduk kepada Allah serta menjadi khalifah di bumi, sebagaimana telah dijelaskan di atas, untuk

memakmurkannya dengan melaksanakan syariat dan mentaati Allah. Allah sendiri dalam QS.al-Dzâriyyat (51):56 menjelaskan bahwa tujuan diciptakannya manusia hanyalah untuk beribadah kepadaNya. Jika ini yang menjadi tujuan hidup manusia, maka pendidikannya pun mempunyai tujuan yang sama, yaitu mengembangkan pikiran manusia-manusia dan mengatur tingkah laku serta perasaannya berdasarkan Islam.

Tantangan Pluralisme-Global bagi Masa Depan Pendidikan Agama

Diakui bahwa globalisasi dan modernisasi telah mengubah segalanya, termasuk agama. Khususnya modernisasi teknologi dengan penyebaran penggunaan internet yang tak terelakkan telah merubah agama dan keber-agamaan dengan cara-cara yang sangat signifikan (Jeremy Stolow, dalam Turner, 2010:17-19)

Jika komunikasi agama di zaman wahyu itu bersifat hirarkis, seragam dan berwibawa, maka di zaman yang serba global dan modern ini membuat komunikasi agama menjadi cenderung beragam dan terfragmentasi, juga berjalan horizontal dan bukan vertical, semua disebabkan oleh modernisasi media massa yang menawarkan komunikasi-interaktif yang dapat diakses setiap individu tanpa kecuali. Sehingga otoritas pesan apapun—apakah agama atau sebaliknya menjadi bersifat negosiatif. Dalam sistem komunikasi global, fokus penafsiran agama modern menjadi kian beragam. Hal ini lambat laun dapat menurunkan derajat otoritas dalam sistem keyakinan formal dan praktik keagamaan.

Kondisi di atas membuat pendidikan agama membutuhkan paradigma baru dalam memahami realitas, Sebagaimana yang diistilahkan David Lehman dengan; "Pendekatan pasar-keagamaan" atau "interpretasi agama-ekonomik" (Lehman dalam Turner, 2010:181-198). Pendekatan pasar keagamaan menyediakan penjelasan, tentang bagaimana respon negara terhadap kenyataan pluralitas agama untuk kemudian dapat mendorong persaingan yang kompetitif antar agama. Pendekatan ini menghasilkan wawasan berharga tentang bagaimana caranegara mengelola keragaman agama (Gill, 2008, dalam Turner, 2010: 17-19).

Di Amerika, alam demokrasi telah memberikan kontribusi penting bagi pasar keagamaan di negara itu, di mana otoritas imam dan hirarki gerejawi tidak lagi relevan. Semua orang beragama memiliki pendapat agama yang samadan

berlaku penting. Memudarnya komitmen seorang kristiani terhadap *imamat*, keterlibatan umat awam, emosi subjektif dan otonomi jemaat menjadi pertanda modernisasi agama sedang berlangsung. Dalam tubuh umat Islam, perselisihan otoritas sesungguhnya sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari sejarah peradabannya. Lebih-lebih di zaman kini, seorang muslim modern dapat berargumentasi melawan sumber-sumber otoritas agama, karena hampir setiap orang dapat menjadi “guru lokal” atau “mullah” yang mampu mengeluarkan fatwa untuk membimbing komunitas lokal melalui blog nya sendiri.

Modernisasi media massapada kelanjutannya melahirkan demokratisasi informasi. Dengan semakin banyaknya orang memiliki akses ke situs-situs keagamaan interaktif, maka muara dari semua ini adalah demokratisasi agama itu sendiri. Di Eropa, banyak pemuda Muslim seringkali tanpa “bertanya” terlebih dahulu kepada fatwa ulama dan imam lokal mereka untuk mempelajari tentang Islam, melainkan bertanya pada pamflet dan atau laman berita dari website. Sarana internet menjelma menjadi roket yang melesat cepat melintasi banyak penjaga gerbang tradisional dari ortodoksi Islam. Situs-situs internet dengan demikian berperan signifikan dalam memperkuat individualisme (Mandaville 2001).

Namun individualisme modern atau dalam istilah lain privatisasi spiritual yang diakibatkan modernisasi media massainternet ini tidak membangun public baru, melainkan justru berdampak pada penurunan sosial dan erosi masyarakat. Karakteristik utama dari agama masyarakat modern dengan demikian terletak pada individualisme nya; ditandai dengan penurunan kewenangan lembaga adat, agama (imamat, otoritas ulama) dan kesadaran bahwa simbol-simbol agama hanyalah sebuah konstruksi. Dalam individualisme baru, orang menciptakan ide-ide keagamaan mereka sendiri sehingga menimbulkan bentuk-bentuk spiritualitas baru (Turner, 2010:17-19).

Karena otoritas struktur agama-modern cenderung diacuhkan, maka tren kebergamaan masa kini akan mewujud pada persilangan (*Hybridity*) tradisi keagamaan. Persilangan ini terjadi melalui proses peminjaman dari tradisi agama yang berbeda dalam pasar keagamaan global. Melahirkan gaya hidup dan keyakinan campuran sebagai cirri khas spiritualitas modern. Dari perspektif

ortodoks, hibriditas tersebut dipahami sebagai bentuk ‘penyimpangan’ dari agama yang berwibawa dalam kehidupan rohani dahulu.

Maka hanya fundamentalisme lah, sebagai wakil ortodoksi yang konsisten, tampil menantang nilai-nilai konsumerisme *ala* modern ini, meskipun hakekatnya ia juga menjual gaya hidup yang lain yang didasarkan pada menu khusus; pendidikan alternatif, menawarkan ideologi bernegara yang dianggapnya lebih bermartabat, dan mengklaim memiliki mentalitas yang lebih kokoh menghadapi modernisme.

Jika kembali mengingat konsepsi Ruang Publik sebagaimana yang digagas konseptornya, Jurgen Habermas, dimana diandaikan sebuah ruang yang terbuka, tanpa paksaan dan rasional, demi mewujudkan kesepahaman bersama. Maka, dengan mencermati perkembangan terkini masyarakat global, bersamaan dengan arus modernisasi teknologi informasi yang begitu nyata, tampaknya upaya membangun paradigme baru dalam pendidikan agama menjadi sebuah keniscayaan. Paradigme baru Pendidikan Agama Islam boleh jadi harus bersifat terbuka, rasional, dan tanpa paksaan. Hal ini menjadi tantangan tersendiri bagi model-model pendidikan Islam di berbagai lembaga pesantren sebagai basis utama yang justru masih berkuat dengan sistem kolosal. Pada sisi lain, era kini diakui semakin sulit untuk mencapai sebuah “kesepahaman bersama” tentang suatu perkara atau peristiwa yang memiliki implikasi hukum Islamnya, mengingat perkembangan masyarakat modern yang semakin terfragmentasi menjadi bagian-bagian terpisah akibat globalisasi dan modernisasi.

Pendidikan Agama Islam dapat terus eksis di ranah publik, namun mengandaikan sejumlah perubahan dan bahkan pergeseran paradigme. Dengan begitu akan mampu tampil kompetitif, mementaskan apa-apa yang menjadi layak didakwahkan di tengah pasar global agama-agama.

SIMPULAN

Globalisasi telah membuka pintu perjumpaan antar agama dalam satu “rumah besar”. Hal ini menghadirkan konsekwensi pelik; persinggungan antar *claim of truth* yang makin tak terhindarkan. Dalam kondisi demikian, pluralisme bersemai perlahan dalam relung-relung kehidupan umat beragama. Menawarkan netralitas sikap dan kesatuan pandangan bagi masa depan bersama. Namun tentu

saja penerimaan kedua paham masih menjadi diskursus panjang dan berliku, bahkan diantara pemeluk agama sendiri. Menerima tawaran sekularisme dan pluralisme dapat menjebak keber-agamaan kedalam jurang nihilism, sementara berpegang teguh pada keyakinan rigid hanya akan menjerumuskan kedalam lubang hitam absolutisme, keduanya merupakan kutub yang sama berbahaya. Tantangan globalisasi juga akan merubah ”wajah” agama-modern yang sangat jauh berbeda dengan agama-tradisional sebelumnya, dimana agama tidak lagi ‘berwibawa’, solid dalam satu kesatuan (umat), melainkan terfragmentasi kedalam individu-individu yang beragam. Ini tentu bukan pertanda agama akan terpinggirkan di ranah privat-individual, melainkan justru tampil mengemuka di ranah publik, melalui figur pribadi-pribadi yang tidak kalah saleh-nya dengan otoritas ulama-pendeta formal. Religiusitas-modern masa depan ditandai dengan tampilnya pribadi-pribadi layaknya “mullah”, imam, yang sibuk mencerdaskan keber-agamaan dirinya di ruang publik. Dan akhirnya, ruang publik (*public sphere*) sendiri mengalami perubahan signifikan, yang bahkan pergi jauh meninggalkan idealisme sang penggagasnya, Habermas. Masa depan pendidikan agama menemukan tantangan signifikan, otoritas kebenaran menjadi terfragmentasi kedalam pemahaman individu-individu yang sangat beragam, model pendidikan menjadi sangat terbuka dengan berbagai perbedaan, dan sangat kritis terhadap kesepahaman (permufakatan).

DAFTAR RUJUKAN

- Al-Ashfahani, Al-Rogib. 1997. *Mufrodat al-Alfaz al-Qur'an, Tahqiq Shofwan Adnan Dawud*, cet. ke-2, (Damaskus: Dar al-Qalam)
- Al-Attas, Muhammad al-Nauqib. 1954. *The Concept of Education of Islam: An Frnoieivork fot an Islamic Philosophy of Education*. Edisi Indonesia, Cet. I; Bandung: Mix+In.
- Al-Bäqiy, Muhammad Fuad ‘Abd. 1996. *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfaz al-Qur'an al-Karim*. Cet. ke-3; Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Nahlawiy, Abd.Al-Rahinan. 1982. *Al-Tarbiyah al-Islamiyah wa asalihilui fi al-Baiyt al Madrasa*. Diterjemah kan oleh Shihabuddin dengan judul *Metode Pendidikan Islain di Rumah*, Selxilah dan Masvarakat. Cet. 4, Jakarta: Gema Insan Press,

- Bolton, Roger. 2005. *Habermas's Theory Of Communicative Action And the theory of social capital*, Paper read at meeting of Association of American Geographers. Denver, Colorado, April 2005 (previous version read at meeting of Western Regional Science Association, San Diego, California, February 2005).
- Casanova , José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press
- Chadwick, Andrew & Philip Howard. 2008. *Handbook of Internet Politics*: Routledge
- Colin E. Gunton. 1993. *The One, The Three, and the Many*. Cambridge: Cambridge University Press, First edition.
- Eriksen & Fossum. 2002. *Democracy through Strong Publics in the European Union*. JCMS Vol 40, No 3, Blackwell Publishers.
- Fakhr al-Dîn al-Râziy. *Mafâtiḥ al-Ghayb*. Juz XXI (Teheran: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, (t.th)).
- Fatah, ‘Abd al-Jalâl. 1977. *Min Ushûl al-Tarbiyyah al-Islam*. (Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1977).
- Griffin, David Ray. 1989. *God and Religion in the Modern World*, Albany: State University of New York Press.
- Habermas, Jurgen. 2002. *Religion and Rationality*. Massachusetts: The MIT Press
- Hardiman, Budi F., (ed.). 2010. *Ruang Publik: Melacak Partisipasi Demokratis dari Polis sampai Cyberspace*. Yogyakarta: Kanisius
- Hick, John. 2005. *Religious Pluralisme and Islam*. an article, p. 1-16
- Hidayat, Komaruddin, & Nafis, Wahyudi. 1995. *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Paramadina
- Kimbal, Charles. 2002; 2003. *When religion becomes evil*, an article. (pb) Harper Collins.
- Kung, Hans, & Tracy, Davids. 1989. *Paradigm Change in Theology*. Edinburgh: T & T Clark Ltd.
- Lumintang, Stevy. 2005. *Teologia Abu-Abu*, h. 235-236
- Mandaville, Peter. 2001. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London and New York: Routledge

- Marimba, Ahmad D. 1989. *Filsafat Pendidikan Islam*. Bandung: Al-Maarif.
- McGrath, Alister. 1994. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Blackwell
- Panikkar, Raimundo. 1978. *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press
- Putuhena, M. Saleh. 2006. *Haji Indonesia*.”Disertasi. Yogyakarta: PPS IAIN Sunan Kaliaga Yogyakarta.
- Rahner, Karl. 1972. *Anonymous and Explicit Faith*, New York: Seabury
- Riyanto, Armada. 2010. *Dialog Interreligi*, Jakarta: Kanisius
- Turner, Bryan S. 2010. *The Sociology of Religion*, USA: Blackwell Publishing Ltd