

## **AGAMA DAN MASYARAKAT (Sebuah Perspektif Teori Universum-Symbolik)\***

**Oleh: Irfan Noor \*\***

### **Abstract:**

Tulisan ini merupakan sebuah kajian filosofis yang membahas salah satu teori sosiologi yang dikembangkan oleh Peter L. Berger tentang peran sosial agama sebagai universum simbolik. Inti bahasan yang ingin dibangun di sini adalah menunjukkan bahwa betapa pentingnya keabsahan dasar-dasar bagi setiap proses eksistensi sosial yang ingin dibangun manusia dalam dunia sosial. Dalam arti penting ini, peran yang dimainkan agama adalah memberikan perangkat legitimasi bagi keterlibatan penuh manusia dalam dunia sosial tersebut. Semua ini sangat mendasar bagi manusia, karena secara filosofis manusia selalu dihadapkan dengan “batas-batas eksistensi” dalam setiap proses sosial yang ia lakukan. Kajian filosofis ini kemudian diakhiri dengan suatu usaha untuk meng-konkretkan bahasan persoalan pada fenomena keberislaman masyarakat Banjar.

### **Pendahuluan**

Berbicara tentang “universum simbolik” dalam konteks pemikiran sosiologi Peter L. Berger, sesungguhnya, tidak lain daripada berbicara tentang peran sosial agama dalam masyarakat. Namun demikian, yang membedakannya dari sosiolog-sosiolog lainnya dalam hal ruang-lingkup pembahasan tentang peran sosial agama adalah disentuhnya persoalan tentang dasar bagi dimungkinkannya suatu eksistensi sosial pada manusia. Sentuhan Berger terhadap persoalan yang sebenarnya merupakan perhatian utama filsafat, tentunya, bukanlah tanpa dasar pijak yang jelas.

---

\* Keseluruhan isi tulisan ini merupakan resume dari sebuah bab dalam Tesis S-2 penulis (*AGAMA SEBAGAI UNIVERSUM SIMBOLIK MENURUT PETER L. BERGER; Suatu Kajian dari Perspektif Filsafat Fenomenologi Eksistensial*), yang telah dipertahankan dalam Forum Akademik Program Studi Ilmu Filsafat Pascasarjana UGM Yogyakarta tanggal 28 Agustus 2000, di bawah bimbingan Prof. Dr. M. Amin Abdullah dan Prof. Dr. Michael Sastrapratedja, SJ.

\* Penulis adalah Dosen pada Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Pendidikan Tinggi yang pernah dijalani adalah Program Strata-Satu (S1) Jurusan Aqidah/Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Jogjakarta dan Strata-Dua (S2) Program Studi Ilmu Filsafat Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Jogjakarta. Saat ini, penulis juga tercatat sebagai staf peneliti di Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK-3) Banjarmasin dan Pimpinan Umum/Pimpinan Redaksi Jurnal Kebudayaan **KANDIL** yang diterbitkan oleh lembaga tersebut.

Kekhasan pemikiran Berger seperti ini sebenarnya berakar jauh dari perspektif yang selama ini menjadi acuannya, yakni sosiologi pengetahuan. Sosiologi ini, secara epistemologis dan metodis, berada dalam dua ketegangan kubu pemikiran, yakni filsafat dan sosiologi itu sendiri.<sup>1</sup>

Sampai pada asumsi ini, tentunya, adalah menarik jika pemikiran Peter L. Berger tentang agama ini dilihat dalam konteks penjelasan tentang bagaimana eksistensi sosial manusia dimungkinkan dan dipertahankan dalam dunia sosial yang sifatnya konstruktif. Untuk maksud itulah, makalah ini berusaha untuk lebih diarahkan pada upaya melihat secara lebih jauh apa yang menjadi asumsi filosofis Berger tentang peran sosial agama. Dengan demikian, agar maksud ini tercapai, bahasan dalam makalah ini akan menggunakan kerangka refleksi fenomenologi-eksistensial.<sup>2</sup> Kerangka refleksi ini digunakan agar kita mampu menemukan apa yang biasa disebut dalam setiap kajian filsafat sebagai “*the fundamental structure of ideas*” dari suatu pemikiran yang sedang dikaji. Penemuan ini menjadi sangat penting, karena bisa menjadi dasar konstruksi teoritis dalam memahami keberislaman masyarakat Banjar.

## Manusia dan Dunia Sosialnya

Sebelum masuk pada persoalan yang menjadi inti bahasan makalah ini, ada baiknya penulis mencoba berilustrasi mengenai persoalan ini. Ilustrasi tersebut menyangkut saat masyarakat modern sekarang ini sedang menghadapi berbagai masalah yang diakibatkan oleh

---

1 Sosiologi pengetahuan adalah salah satu dari cabang-cabang termuda dari sosiologi; sebagai teori cabang ini berusaha menganalisis kaitan antara pengetahuan dan eksistensi; sebagai riset sosiologis-historis, cabang ini berusaha menelusuri bentuk-bentuk yang diambil oleh kaitan itu dalam perkembangan intelektual manusia. Lihat Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, diterjemahkan oleh F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1998), hlm.287. Lihat juga Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, (New York: Anchor Books, 1967), hlm. 47.

2 Fenomenologi secara etimologis adalah “ilmu tentang fenomen-fenomen atau yang tampak”. Ia merupakan “cara” untuk membicarakan apa saja yang dihayati oleh kesadaran. Oleh karena itu, urusan ilmu ini adalah hubungan antara “wilayah-wilayah realitas” dengan “proses-proses kesadaran”. Adapun fenomenologi disebut *eksistensial* jika fenomenologi dijadikan metode untuk dan diarahkan pada problematika eksistensi. Dalam hal ini, ia berangkat dari suatu perkembangan terakhir dari pemikiran Edmund Husserl yang sangat menekankan aspek yang menyangkut “manusia-ada-di-dalam-dunia”. Untuk selanjutnya, fenomenologi-eksistensial merupakan perjumpaan pemikiran terakhir fenomenologi Husserl dengan wacana pemikiran filsafat eksistensialisme yang menggunakan metode fenomenologi. Lihat penjelasan lebih rinci tentang perkembangan aliran pemikiran filsafat fenomenologi-eksistensial abad 20 ini pada, William A. Luijpen, O.S.A., *Existential Phenomenology*, transl. by Albert Dondeyne, (New York: Duquesne Univ. Press, 1960), hlm.1-3, dan pada Kees Bertens, *Fenomenologi Eksistensial*, (Jakarta: Gramedia, 1987), hlm. 1-14.

proses modernisasi yang berakibat pada perubahan sosial yang begitu cepat. Masalah itu terakumulasi menjadi semacam anomali nilai, yakni nilai-nilai lama yang pernah dipegang menjadi tidak berarti sementara nilai-nilai baru yang sedang ditawarkan belum mampu dicerna oleh kesadaran subjektif masyarakat tersebut. Jika anomali ini tetap dibiarkan berjalan, maka akibat yang ekstrem yang bisa terjadi adalah suatu proses disintegrasi dalam masyarakat. Hal ini dikarenakan apa yang disebut dengan masyarakat atau dunia sosial adalah suatu integrasi sistem nilai dan sistem sosial yang bisa dipegangi secara bersama.

Ilustrasi di atas sesungguhnya ingin menandakan bahwa dunia sosial sebagaimana yang terstruktur dalam suatu kebudayaan tidak pernah memiliki stabilitas yang kokoh sebagaimana dunia alamiah. Watak inheren dari dunia sosial adalah perubahan. Asumsi ini tampak sekali dari penjelasan Berger sebagai berikut:

“Kebudayaan ... tetap merupakan sesuatu yang sangat berbeda dari alam justru karena merupakan hasil dari aktivitas manusia sendiri ... Karena itu strukturnya secara inheren adalah rawan dan ditakdirkan untuk berubah ...”.<sup>3</sup>

Sampai pada asumsi ini, muncul pertanyaan tentang apa itu dunia sosial dan mengapa watak inherennya adalah perubahan? Di sinilah kira-kira persoalan, mengapa Berger merumuskan peran sosial agama sebagai *universum simbolik*. Adapun maksud yang paling sederhana dari istilah yang diberikan oleh Berger ini menyangkut kapasitas dari fungsi sosial agama sebagai simbol semesta masyarakat yang merefleksikan suatu matrik makna yang bisa menjadi pegangan bersama dalam masyarakat. Agama, dalam konteks *universum simbolik* ini, tidak semata-mata hanya sebagai ikatan kultural tapi lebih mendasar adalah kerangka kognitif individu-individu dalam masyarakat untuk suatu kemasuk-akalan dunia sosial objektif. Dengan kerangka kognitif ini, agama mampu menjadi dasar sekaligus alat legitimasi bagi individu untuk melakukan keterlibatan penuh ke dalam dunia sosialnya dan keutuhan berbagai pranata sosial dalam totalitas bersama.<sup>4</sup>

Jika ditelusuri lebih jauh tentang asumsi-asumsi dasar pemikiran Berger tentang peran sosial agama ini, maka sangatlah terkait dengan persoalan tentang dasar-dasar bagi eksistensi sosial manusia di dunianya. Adapun gagasan tentang dasar-dasar bagi eksistensi sosial manusia itu

---

<sup>3</sup> Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*, (New York: Anchor Books, 1969), hlm. 6.

<sup>4</sup> Irfan Noor, *Agama sebagai Universum Simbolik Menurut Peter L. Berger (Suatu Kajian dari Perspektif Fenomenologi Eksistensial)*, Tesis Magister untuk Program Studi Ilmu Filsafat, (Yogyakarta: Program Pascasarjana UGM, 2000), hlm. 59.

sendiri berangkat dari dua pokok sentral pemikiran Berger, yakni hakikat manusia dan sifat dari dunia sosial itu sendiri. Kedua pokok sentral pemikiran tersebut dalam konteks pemikiran Berger pada dasarnya saling terkait. Artinya, sifat dari dunia sosial yang dipandang Berger sebagai kenyataan konstruktif dan bukannya alamiah itu dikarenakan pada asumsi bahwa manusia pada hakikatnya secara ontogenetis tidak dilahirkan dalam keadaan yang “selesai”.<sup>5</sup> Oleh karenanya, ia tidak memiliki spesifikasi yang dekat dengan dunia alamiah seperti keadaan struktur biologis binatang. Dengan ketiadaan struktur biologis semacam itu, maka kebudayaan menjadi tempat yang penting bagi manusia, karena berfungsi sebagai perantara manusia yang tidak memiliki struktur biologis yang spesifik terhadap alam dengan keadaan dunia alamiah.<sup>6</sup>

Asumsi dasar inilah yang sesungguhnya telah mendasari *grand theory* Peter L. Berger tentang *social construction of reality* sebagaimana yang tergambar dalam tiga kerangka teoritisnya mengenai momentum proses konstruksi realitas sosial, yakni *eksternalisasi*, *objektifikasi*, dan *internalisasi*.<sup>7</sup>

Adapun maksud dari eksternalisasi itu adalah suatu pencurahan kedirian manusia yang terus-menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisik maupun mentalnya. Pencurahan ini menjadi keharusan antropologisnya karena manusia itu pada dasarnya dilahirkan dalam keadaan yang “tidak selesai”. Apa yang disebut dengan dunia-manusia, yakni kebudayaan haruslah diciptakannya sendiri karena manusia bukanlah makhluk yang diterminan dengan alam.<sup>8</sup>

Sementara itu, objektifikasi adalah proses transformasi yang menyertai pada setiap produk-produk aktivitas fisik dan mental manusia untuk menjadi suatu realitas yang berhadapan dengan manusia sendiri dalam bentuk kefaktaan (faktisitas) yang eksternal. Transformasi ini menjadi inheren dalam setiap aktivitas manusia karena adanya kecenderungan usaha untuk selalu mempertahankan tatanan yang telah dibangun yang fungsinya sebagai arah/orientasi bagi generasi baru.<sup>9</sup>

Adapun, internalisasi adalah penyerapan kembali realitas dunia objektif tersebut oleh

---

5 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 4.

6 Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the sociology of Knowledge*, (New York: Anchor Books, 1967), hlm. 47. Buku ini memang ditulis bersama temannya, tapi teori yang dikembangkan di dalamnya telah pernah diketengahkan dalam karyanya yang lebih awal, yakni *Invitation to sociology*, yang terbit pada tahun 1963.

7 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 4-20.

8 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm.4-5.

9 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 8-15.

manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur dunia objektif ke struktur kesadaran subjektif. Peresapan ini dilakukan agar realitas dunia objektif tidak bersifat asing bagi diri manusia. Dengan adanya penyerapan ini, kebudayaan yang ada mempunyai keseimbangan dengan kesadaran subjektif manusia, sehingga tatanan sosial yang telah dibuat mampu bertahan secara stabil dan mampu memberikan orientasi bersama. Muaranya, tentunya, terjadi kestabilan dan integrasi masyarakat.<sup>10</sup>

Dalam kerangka pikir yang demikian inilah, Berger menunjukkan melalui kerangka teori *eksternalisasi*-nya, bahwa dunia sosial sesungguhnya merupakan dunia yang dibangun oleh manusia sendiri (*constructed socially*). Ia dibangun dalam rangka memenuhi kebutuhan dasar manusia yang diciptakan dalam keadaan yang “belum selesai”. Oleh karena itulah, dunia sosial tidak merupakan bagian dari “kodrat alam”, dan tidak dijabarkan dari “hukum-hukum alam”. Artinya, dunia sosial bukanlah sesuatu yang hadir secara alamiah dan tumbuh dari suatu esensinya yang ontologis, namun merupakan buatan, konstruksi, dan produk manusia sendiri, yang hanya ada sebagai produk aktivitas manusia.<sup>11</sup> Dalam konteks inilah Berger kemudian menandakan suatu karakter dari masyarakat manusia yang menjadi inti dari realitas dunia sosial, sebagai berikut:

Masyarakat terdiri dan diselenggarakan oleh manusia yang melakukan aktivitas. Pola-polanya selalu berhubungan dengan ruang dan waktu, tidak tersedia di alam, tidak juga bisa disimpulkan secara apa pun dari “hakikat manusia”.<sup>12</sup>

Asumsi Berger tentang dunia sosial yang sifat konstruktif ini kemudian sangat terkait dengan asumsinya tentang apa yang menjadi hakikat manusia itu sendiri. Bagi Berger, hakikat manusia tidaklah dibentuk dari suatu substratum yang mendasari kodratnya, namun diandaikan atas eksistensi yang sadar akan dunia. Secara fenomenologis, eksistensi yang dikonsepsikan oleh Berger di sini, tentunya, mengandung arti ontologis, yakni suatu “keterlibatan” di-dalam-dunia. Hal ini dapat ditekankan karena makna kehadiran manusia di dunia bagi Berger adalah untuk “menjadi manusia”.<sup>13</sup> Artinya, manusia dalam konteks tersebut secara terus menerus harus melakukan suatu proses eksternalisasi diri, yang tidak lain merupakan proses bereksistensi secara sosial. Oleh karena itulah, kedirian manusia tidaklah bermakna “Aku” yang terisolasi, tetapi Aku yang selalu melibati dunia.

---

10 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 16-20.

11 Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, hlm. 52.

12 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 7.

13 William A. Luijpen, *Existential Phenomenology ...*, hlm. 19.

Berger merumuskan ungkapan ini sebagai berikut:

... tidak ada kodrat (*nature*) insani dalam arti suatu *substratum* yang telah ditetapkan secara biologis dan yang menentukan keanekaragaman bentukan-bentukan sosio-kultural. Yang ada hanyalah kodrat insani dalam arti konstanta-konstanta antropologis ... yang membatasi dan memungkinkan bentukan-bentukan sosio-kultural manusia. Tetapi bentuknya yang khusus dari keinsanian itu ditentukan oleh bentukan-bentukan sosio-kultural itu dan berkaitan dengan variasi-variasinya yang sangat banyak itu. Sementara bisa saja dikatakan bahwa manusia mempunyai kodrat, adalah lebih berarti untuk mengatakan bahwa manusia mengkonstruksi kodratnya sendiri; atau lebih sederhana lagi, bahwa manusia menghasilkan dirinya sendiri.<sup>14</sup>

Dalam konteks inilah, bisa dipahami bahwa eksternalisasi bagi manusia merupakan keharusan antropologis. Keberadaan manusia tidak mungkin berlangsung dalam suatu lingkungan interioritas yang tertutup dan tanpa gerak. Keberadaan manusia harus terus-menerus mengeksternalisasikan diri dalam aktivitas.<sup>15</sup>

Asumsi ini, tentunya, jika dilihat melalui perspektif Heidegger menunjukkan ciri hakiki dari manusia yang paling umum, yakni “ada-di-dalam-dunia”. “Ada-di-dalam”, dalam perspektif eksistensialisme, menunjukkan bahwa kedirian manusia sangat ditentukan oleh bentuk keterlibatannya dengan dunia. Tidak ada cara berada manusia yang dapat digambarkan tanpa keterlibatannya dengan dunia.<sup>16</sup> Heidegger menyatakan hal ini sebagai berikut:

“Dunia *Dasein* (manusia) adalah suatu dunia-bersama (*mitwelt*). ‘Ada-di-dalam’ adalah Ada-bersama yang lain. Dengan demikian, ada-dalam-diri-mereka-sendiri dalam dunia adalah *Dasein*-bersama (*mit Dasein*)”.<sup>17</sup>

Dengan demikian, tampak sekali posisi pemikiran Berger yang cenderung lebih mempertegas posisi pemikiran kaum eksistensialis yang menjadi kecenderungan kuat pada awal abad ke-20 atas kaum essensialis yang begitu mendominasi pemikiran Barat abad 18 dan 19. Posisi ini terekspresi secara eksplisit dalam ungkapan Sartre “*existence comes before essence*” yang menjadi adigium utama kalangan eksistensialis.<sup>18</sup> Secara lebih terbuka, Sartre menjelaskan maksudnya sebagai berikut:

“Tidak ada kodrat manusia yang bisa dipandang sebagai asasi. Manusia tidak lain dari apa

---

14 Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, hlm. 49.

15 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 70.

16 Martin Heidegger, *Being and Time*, transl. by John Macquarrie & Edward Robinson, (San Fransisco: Harper, 1962), hlm. 365.

17 Martin Heidegger, *Being and Time*, hlm. 155.

18 Jean Paul Sartre, *Existential and Human Emotion*, (New York: Castle, 1948), hlm. 26.

yang dia tuju. Dia ada sejauh dia menyadari dirinya. Manusia dengan demikian itu bukan apa-apa kecuali jumlah perbuatan-perbuatannya. Bukan apa-apa kecuali bagaimana hidupnya”.<sup>19</sup>

Sampai pada alur pembahasan di atas, tampak sekali Berger pada level teorinya tentang eksternalisasi selain ingin menunjukkan posisi manusia sebagai aktor dalam dunianya, ia juga ingin menunjukkan tentang asal-usul dunia sosial dan sifatnya yang konstruktif atau buatan. Karena sifatnya buatan, istilah “dunia” dalam konteks ini menjadi apa yang oleh kaum eksistensialis bermakna sebagai eksistensial karena merupakan tempat manusia melakukan proses eksistensi.<sup>20</sup>

Namun demikian, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Berger dalam teorinya tentang objektifikasi, walaupun dunia sosial merupakan konstruksi manusia, ia mempunyai potensi untuk menghasilkan berbagai konstruksi objektif yang independen, yang eksistensinya tidak bisa dinafikan atau diabaikan begitu saja. Bahkan, ada kecenderungan untuk mempengaruhi balik pola dan corak tindakan individu. Hal ini karena aktivitas manusia yang telah menjadi realitas objektif ini mampu mengkondisikan manusia, baik secara individu maupun sosial, untuk menyesuaikan diri dengan produknya. Masalah ini dapat terjadi karena bentang historis manusia individual lebih pendek jika dibandingkan dengan bentang historis masyarakat yang telah ada dengan berbagai tingkat keluasan unit yang berbeda.<sup>21</sup> Ini artinya, dunia adalah sekitarku yang tidak berada di sana begitu saja, tetapi dipengaruhi dan mempengaruhi aku.<sup>22</sup>

Kondisi ini bisa diilustrasikan melalui ungkapan Marx sebagai berikut:

“Manusia memang pembuat sejarahnya sendiri, tetapi mereka tidak membuatnya secara sesukanya; mereka tidak membuat sejarah dalam lingkungan yang mereka pilih sendiri, tetapi dalam lingkungan yang secara langsung dihadapi dari masa lalu. Tradisi dari semua generasi yang telah tiada menekan seperti suatu mimpi buruk dalam benak orang yang masih hidup”.<sup>23</sup>

Melalui kerangka inilah, dunia sosial dipahami oleh Berger secara dialektis sebagai kenyataan subjektif dan kenyataan objektif. Inilah yang dimaksud dengan manusia dan dunia sosial selalu mengalami proses dialektika yang terus-menerus. Oleh karena itulah, hubungan individu-

---

19 Jean Paul Sartre, *Existential and Human Emotion*, hlm. 50.

20 Irfan Noor, *Agama sebagai Universum Simbolik.*, hlm. 169.

21 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 8.

22 Karlina Leksono-Supeli, *Aku dalam Semesta: Suatu Kajian Filsafat atas Hubungan Subjek-Objek di dalam Kosmologi*, (Tesis MA), (Jakarta: Program Pasca sarjana UI, 1994), hlm. 64.

23 Dikutip dari kutipan langsung Ritzer dalam George Ritzer, *Classical Sociological Theory*, (New York: McGraw-Hill Int., 1996), hlm. 154.

manusia dengan sosialitasnya tidak bisa dipahami dalam kerangka kausalitas linear, sebagaimana kecenderungan kuat yang muncul pada pemahaman “ilmu-ilmu positif” terhadap realitas sosial.<sup>24</sup> Karena kedua proses tersebut bukan merupakan hubungan kausal linear, tidak tepat jika dinyatakan bahwa proses yang satu merupakan sebab dan proses yang lain merupakan akibat. Dalam kerangka pemikiran dialektis-fenomenologis sebagaimana yang diformulasikan oleh Berger ini, setiap momentum proses merupakan sebab sekaligus akibat, atau akibat sekaligus sebab. Artinya, “sebab” dan “akibat” di tingkat sosial selalu bersifat saling mengandaikan.<sup>25</sup>

Sampai pada masalah ketidak-linear hubungan “sebab” dan “akibat” antara manusia dan dunianya inilah, dan ditambah lagi oleh sifat dari dunia sosial yang memiliki watak untuk berubah, muncullah persoalan yang sangat fundamental dalam wilayah eksistensi manusia. Persoalan tersebut adalah suatu kenyataan yang memiliki dimensi ganda. *Pertama*, justru karena watak inheren manusia adalah selalu memberi keharusan pada proses eksternalisasi dan watak inheren dunia sosial adalah perubahan, maka selalu terbuka kemungkinan bagi manusia untuk menerima dan menyesuaikan diri dengan realitas objektifnya atau menolaknya sama sekali realitas objektif yang ada dihadapannya. Penolakan berarti bahwa melalui momentum proses eksternalisasi, manusia dimungkinkan membentuk realitas objektif yang baru. *Kedua*, dengan penolakan pula bahwa dunia sosial selalu dihadapkan pada tingkat kerawanan yang tinggi terhadap berbagai gejala instabilitas. Artinya, tidak ada jaminan yang bisa menetapkan bahwa tatanan sosial objektif yang sekarang ini bisa tetap bertahan dan terus-menerus menjadi pegangan bersama masyarakat. Dengan demikian, wilayah eksistensi manusia dalam suatu dunia sosial selalu rawan terhadap anomi dan chaos.<sup>26</sup>

Potensi anomali ini semakin rentan lagi, karena titik-tolak pengalaman manusia yang sesungguhnya dalam dunia sosial adalah pengalaman sehari-hari, sementara rentang historis yang melingkupi kehidupan sosialnya berada di luar jangkauan pengalaman sehari-hari tiap individu

---

24 Lihat penjelasan yang lebih rinci pada kedua buku Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, (England: Penguin Books, 1963), dan Peter L. Berger, *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation*, (England: Penguin, 1963).

25 Finn Collin, *Social Reality*, (London: Routledge, 1997), hlm. 64-79. Lihat juga penjelasan yang paling baru tentang masalah dialektika sosial ini dalam perspektif teori strukturasi yang dikembangkan oleh Anthony Giddens dalam Anthony Giddens, *The Constitution of Society; Outline of the Theory of Structuration*, (Cambridge: Polity Press, 1984), khususnya bab I & II, hlm. 1-109. Lihat juga beberapa kajian kritis tentang masalah ini dalam David Held (ed.), *Social Theory of Modern Societies*, (New York: Cambridge Univ. Press, 1989).

26 Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, hlm. 70-89.



yang tinggal di dalamnya. Dalam konteks inilah, manusia dalam kehidupan sosialnya selalu dihadapkan dengan apa yang oleh kaum eksistensial sebagai “pengalaman batas”.<sup>27</sup> Berger sendiri menyebut situasi ini dengan “keberhinggaan eksistensial”, dimana manusia dalam memasuki dunia sosial yang memiliki rentang waktu yang luas tidak mampu terlibat secara penuh karena ia dibatasi oleh titik-tolak pengalaman sehari-harinya.<sup>28</sup>

Menurut perspektif sosiologi pengetahuan Bergerian, bahwa masalah yang sangat fundamental yang terjadi di atas lebih menyangkut persoalan dasar legitimasi dunia sosial objektif atas individu-individu yang mendiaminya. Legitimasi di sini berfungsi sebagai struktur dasar kemasuk-akalan (*plausibility*) dunia sosial objektif di tingkat individu-individu yang mendiaminya.<sup>29</sup> Masalah ini yang sering mempengaruhi pada setiap proses penerimaan atau penyerapan yang terus-menerus realitas objektif dalam struktur kesadaran subjektif individu-manusia dalam tahap *internalisasi*-nya, sehingga mengganggu kesesuaian pengetahuan individu dengan cadangan pengetahuan yang ada pada masyarakat. Jika ini terjadi, maka muncul suatu a-simetri antara masyarakat dan individu yang menghuninya. Dalam konteks ketidak-simetrian inilah, sesungguhnya, gejala-gejala anomali dan chaos menjadi sesuatu yang tidak dapat dihindarkan. Dan, dalam konteks inilah, persoalan legitimasi menjadi sangat penting.

### **Agama dan Eksistensi Sosial Manusia**

Sampai pada konteks persoalan tentang legitimasi inilah, Berger merumuskan ide sentralnya tentang univesum-simbolik. Ide ini dirumuskan oleh Berger berkaitan dengan suatu asumsinya tentang arti penting legitimasi bagi dunia sosial atas individu-manusia yang menghuni di dalamnya. Artinya, manusia berada dalam kondisi yang selalu dihadapkan dengan proses marjinalisasi situasi-situasi kehidupan, yakni keluar dari batas-batas tatanan yang telah ditentukan, sangatlah memerlukan legitimasi atas tatanan sosial objektifnya yang di diaminya.

Legitimasi di sini menyangkut “prosedur” yang mampu membangun struktur kemasuk-akalan (*plausibility structure*) dunia sosial objektif di hadapan individu-individu yang mendiaminya, sehingga mampu memberikan padanya kelangsungan yang terus-menerus. Begitu pentingnya prosedur seperti ini karena dunia sosial itu sendiri merupakan kenyataan historis, yang sampai

---

<sup>27</sup> Alfred Schutz, *On Phenomenology and Social Relation*, Edited and with Introduction by Helmut R. Wagner, (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1970), hlm. 252-254.

<sup>28</sup> Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, hlm. 21-23.

<sup>29</sup> Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, hlm. 92.

pada generasi baru sebagai tradisi, sementara bentang historis manusia-individual lebih pendek dibandingkan dengan bentang historis dunia sosial dengan berbagai tingkat keluasan unit yang berbeda. Sehingga demikian, Ia merupakan prosedur untuk tetap “berorientasi realitas (tetap berada dalam realitas yang didefinisikan secara resmi) dan “kembali ke realitas (kembali dari situasi marjinal ke nomos yang ditetapkan).<sup>30</sup> Prosedur ini dijalankan untuk memberikan kesahihan kognitif kepada tatanan yang sudah diobjektifikan.<sup>31</sup>

Sampai pada level bahasan di atas, ada berbagai bentuk dan tingkatan legitimasi, dari yang paling sederhana sampai yang paling lengkap, yang diperlukan oleh suatu tatanan sosial. Di antara berbagai bentuk dan tingkatan legitimasi tersebut, adalah legitimasi dalam bentuk “universum-simbolik” yang terbukti sepanjang sejarah sangat penting dalam sejarah masyarakat-manusia. Dianggap sangat penting karena luasnya kemampuannya dalam mengintegrasikan berbagai bidang makna dan tatanan kelembagaan untuk diabsahkan secara kognitif dalam suatu totalitas simbolis.<sup>32</sup> Atas dasar kemampuan dari bentuk legitimasi inilah, ia mampu menentukan batas-batas kenyataan sosial,<sup>33</sup> sehingga secara lebih jauh mampu bertindak sebagai pedoman kognitif sosial individu dalam masyarakat.<sup>34</sup>

Sementara di antara sekian banyak instrumen legitimasi tingkat universum simbolik itu sendiri adalah agama. Hal ini karena agama, secara historis, mampu menciptakan naungan berupa tata lambang demi keterpaduan masyarakat. Tata lambang ini memuat berbagai makna, nilai, dan kepercayaan dalam suatu masyarakat yang “disatupadukan” dalam penafsiran atas realitas. Ia menghubungkan hidup manusia dengan kosmos sebagai keseluruhan.

Kemampuan tersebut didasarkan atas kemampuan dari agama dalam mentransendir dan menintegrasikan manusia atas berbagai “batas-batas” realitas yang melingkupi wilayah eksistensi hidupnya sehari-hari. Dengan kemampuan inilah, agama bisa menjadi dasar dari proyeksi manusia dalam mengatasi keberhinggaan eksistensialnya (*to transcend the finitude of individual existence*). Keberhinggaan eksistensial di sini adalah “situasi batas” yang merupakan apa yang disebut oleh Schutz sebagai “daerah-daerah makna yang terbatas” (*the finite provinces of meaning*).<sup>35</sup>

Dalam situasi ini, terjadi semacam diskontinuitas hubungan manusia dengan asumsi-

---

30 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 24.

31 Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality*, hlm. 93.

32 Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality*, hlm. 137.

33 Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality*, hlm. 146.

34 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 21-22.

35 Alfred Schutz, *On Phenomenology and Social Relation*, hlm. 253.

asumsi dasar yang melandasi tatanan masyarakat yang dihuninya. Pada situasi inilah, manusia sering diganggu penerimaannya yang begitu saja terhadap karakteristik kenyataan hidup sehari-hari sebagai “yang tertib dan tertata”. Problem ini muncul sangat penting dalam bangunan pemikiran Berger tentang dunia sosial yang sifatnya konstruktif, karena keberadaan manusia sangat ditentukan oleh batas-batas historis dan makna yang ia terima selama menjalani kehidupan sehari-hari. Hal ini, tentunya, agar kehadiran dunia sosial bagi individu menjadi kewajiban yang semestinya.<sup>36</sup>

Dengan kemampuan ini, konstruksi-konstruksi historis dari aktivitas manusia dengan sendirinya dapat dibimbing oleh agama untuk dilihat dari suatu titik yang tertinggi, yang meng-atas-i (*transcend*) sejarah maupun manusia.<sup>37</sup> Agama, melalui titik tertinggi tersebut, menempatkan semua pengalaman-pengalaman individu dan berbagai tatanan sosialnya dalam konteks suatu sejarah yang meng-atas-i mereka semua.<sup>38</sup> Hal ini bisa dilakukan karena agama mampu memberikan realitas-realitas itu suatu status kognitif yang *lebih tinggi*, yang secara total mampu memberi dasar dalam meng-atas-i semua dimensi yang hanya manusiawi.<sup>39</sup> Oleh karena itu, jelaslah sampai pada konteks ini, bahwa apa yang dimaksud dengan tujuan fundamental dari legitimasi agama adalah transformasi produk manusia menjadi faktisitas supramanusiawi dan nonmanusiawi.<sup>40</sup>

Sampai pada konteks bahasan tentang dimensi transendentalitas agama ini, tampak sekali persoalan yang sangat fundamental bagi setiap proses eksistensi sosial manusia, yakni kebutuhan akan transendensi itu sendiri. Kebutuhan akan transendensi ini tidak lain, sebagaimana yang dijelaskan di atas, merupakan ungkapan atas “pengalaman batas” yang selalu melingkupi setiap proses eksistensi sosial manusia. Adapun transendensi yang dilakukan oleh manusia itu sendiri tidak bisa bersifat total tanpa disandarkan pada “Yang Mutlak Lain” yang bersifat kudus sebagai tujuannya yang paling purna. Dalam hal inilah agama menjadi sangat penting karena suasana keagamaan mampu menciptakan situasi yang bersifat demikian.<sup>41</sup>

Dalam konteks inilah, Van der Leeuw, menggambarkan fungsi sosial agama sebagai:

---

36 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 24.

37 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 33.

38 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 40.

39 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 43-82.

40 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 89.

41 Norman Geisler & Corduan Winfried, *Philosophy of Religion*, (Michigan: Grand Rafids, 1988),

Perluasan kehidupan sampai batas-batas yang paling jauh. Manusia religius ingin suatu kehidupan yang lebih kaya, lebih dalam dan lebih luas; ia menginginkan kuasa untuk dirinya. Dengan kata lain, manusia ingin mencari di dalam dan pada kehidupan suatu keunggulan agar ia dapat menggunakan atau agar ia dapat memujanya”.<sup>42</sup>

Asumsi ini ditekankan karena menyangkut apa yang telah dijelaskan sebelumnya tentang karakter kedirian manusia, yang dianggap masih selalu dalam proses “menjadi”. Manusia, singkatnya, merupakan makhluk yang “belum selesai”. Manusia, dalam hal ini, menerima kehidupan tidak begitu saja. Ia mencari kuasa untuk meningkatkan kehidupannya, untuk memberi makna yang lebih luas dalam dan pada kehidupannya.<sup>43</sup> Pencarian manusia akan kuasa ini tidak hanya membawanya sampai ke batas, tetapi manusia juga tahu bahwa ia sampai ke daerah asing. Manusia sadar bahwa ada sesuatu yang me-nyambutnya, sesuatu “Yang Mutlak Lain”.<sup>44</sup>

Dalam konteks kapasitas itulah, agama mampu memberikan apa yang disebut oleh Paul Tillich *the universal ultimate concern*. Agama dengan demikian sebagaimana Eliade ungkapkan juga merupakan solusi paradigmatis bagi setiap krisis eksistensial. Hal ini mengingatkan agama dipercaya mampu membawa ke asal-usul yang transenden, sehingga memungkinkan manusia mentransendir situasi personal dan akhirnya memperoleh akses dengan dunia lain.<sup>45</sup>

Apa yang telah menjadi asumsi tentang kapasitas transendensi agama di atas, sesungguhnya, tidaklah bisa dilepaskan dari pola struktur pengalaman agama itu sendiri. Artinya, sebagaimana yang diungkapkan oleh Rodolf Otto dalam bukunya *The Idea of the Holy*, pengalaman agama itu memiliki kekhasan tersendiri dalam keseluruhan pengalaman manusia karena merupakan pengalaman yang terjadi dalam “ruang bagian sebelah dalam” (*inner space*) manusia. Dalam “ruang sebelah dalam” tersebut, ada suatu struktur *a-priori* terhadap sesuatu yang irasional. Struktur ini persis sebagaimana struktur *a priori* terhadap rasionalitas manusia sebagaimana yang dikemukakan oleh Kant dalam filsafat-nya mengenai akal-budi manusia. Struktur tersebut, menurut Otto, terletak dalam “perasaan hati”. Salah satu struktur *a priori* yang irasional yang merupakan perlengkapan jiwa manusia ini adalah “kesadaran beragama” (*sensus religiosus*). Jika setiap kesadaran itu sifatnya intensional, maka kesadaran beragama pun bersifat demikian. Artinya, manusia dalam kesadaran beragama keluar dari dirinya sendiri menuju “Yang Maha Lain” yang

---

42 Van deer Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, (New York: Gloucester, 1967), hlm. 112.

43 Van deer Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, hlm. 150.

44 Van deer Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, hlm. 160.

45 Mircea Eliade, *The Sacred and The Profan*, (New York: Harper and Row Publ., 1957), hlm. 210-

mampu menciptakan kekudusan. Kesadaran beragama, dengan demikian, adalah kesadaran akan “Yang Kudus”. Ini artinya, kesadaran beragama adalah bentuk kepekaan kepada “Yang Kudus”. Kesadaran beragama inilah yang membuat manusia mengalami hal-hal yang sifatnya duniawi sebagai petunjuk dari hal-hal “Yang Ilahi”. Pengalaman inilah yang menyediakan bahan untuk “mengisi” gagasan “Allah”, yang menurut Kant semata-mata formal. Artinya, ia dirumuskan begitu saja, dan manusia melalui ini secara intuitif dan afektif mampu melihat misteri “Yang Ilahi” melalui penampakan simbol-simbol duniawi.<sup>46</sup>

Dari semua struktur pengalaman keagamaan tersebut, secara fenomenologis, cenderung menciptakan perasaan “ketergantungan yang total”. Itulah sebabnya Schleiermacher menggambarkan pengalaman agama sebagai “perasaan ketergantungan mutlak” (*feeling of absolute dependence*).<sup>47</sup> Perasaan ini muncul karena manusia terhadap “Yang Kudus” mengalami suatu perasaan *mysterium tremendum* (menakutkan) dan *mysterium fascinans* (mempesona).<sup>48</sup>

Perasaan yang saling bertentangan itu timbul dari sifat-sifat objek perasaan-perasaan keagamaan manusia. Di satu pihak, objek perasaan itu dialami sebagai bersifat tak terhampiri, dahsyat, dan luar biasa. Sesuai dengan sifat-sifat ini, manusia merasa dirinya sebagai “mahluk”, merasa dirinya sebagai ciptaan saja. Perasaan keterciptaan (*creature-consciousness*) ini merupakan pantulan subjektif dari sifat yang dimiliki oleh objek pengalaman beragama itu. Di pihak lain, Yang Ilahi dialami sebagai suatu misteri yang menentramkan hati manusia yang gelisah.<sup>49</sup> Perasaan-perasaan inilah yang sesungguhnya memungkinkankan agama menjadi prosedur bagi suatu transendensi dalam “pengalaman batas”.

Agama, dengan kemampuan transendensi ini, pada akhirnya mampu memberikan basis legitimasi bagi eksistensi sosial manusia. Peralpnya, melalui transendensi ini, terjadi semacam transformasi produk-produk sosial yang sekedar manusiawi menjadi faktisitas supramansiawi dan non-mansiawi. Muaranya adalah terbentuk dasar kognitif dan ontologis bagi kestabilan dunia sosial yang menjadi tempat tinggal manusia untuk jangka waktu yang lebih lama. Dengan demikian, berbagai bentuk kerawanan dari anomie dan chaos dapat dihindari sebagai fakta kestabilan dunia sosial dan proses eksistensi sosial manusia yang di dalamnya.

---

46 Rodolf Otto, *The Idea of the Holy*, (England: Penguin Books, 1959), hlm. 143-148.

47 Rodolf Otto, *The Idea of the Holy*, hlm. 9.

48 Rodolf Otto, *The Idea of the Holy*, hlm. 12-13.

49 Rodolf Otto, *The Idea of the Holy*, hlm. 19-24.

## Memahami Islam dan Masyarakat Banjar; Sebuah Rekonstruksi Teoritis

Jika kerangka teori di atas dijadikan kerangka pikir untuk memahami keterkaitan yang begitu kuat antara Islam dan masyarakat Banjar sebagaimana yang selama ini diasumsikan oleh banyak pakar, tentunya, sedikit banyak akan menjawab persoalan yang mendasar tentang mengapa Islam itu menjadi begitu identik bagi masyarakat Banjar, dan juga mengapa masyarakat Banjar menjadikan agama sebagai identitas simboliknya.

Atas dasar kerangka teori yang menjelaskan bahwa realitas sosial itu sifatnya konstruktif, maka begitu pula dengan masyarakat Banjar itu sendiri. Masyarakat Banjar bukanlah suatu yang hadir begitu saja, tapi ia merupakan konstruksi historis secara sosial suatu kelompok manusia yang menginginkan suatu komunitas tersendiri dari komunitas yang ada di kepulauan Kalimantan ini. Artinya, masyarakat Banjar bukanlah suatu kodrat alamiah yang dijabarkan dari “hukum-hukum alam”, tapi merupakan produk aktivitas manusia.

Hal ini bisa dilihat melalui gambaran historisnya sendiri bahwa cikal-bakal nenek moyang orang-orang Banjar adalah para imigran Melayu. Dari cikal-bakal inilah nantinya yang menjadi dasar bagi pembentukan struktur sosial dalam masyarakat Banjar. Struktur masyarakat yang berkembang belakangan itu adalah masyarakat *bubuhan*.<sup>50</sup>

Alfani Daud menjelaskan perihal tentang struktur masyarakat Banjar ini sebagai berikut:

Pada abad ke-16 ... masyarakat Banjar terdiri dari kelompok-kelompok keke-rabatan ambilinal *bubuhan*, yang menempati wilayah pemukiman tertentu dan yang masing-masing merupakan unit pemerintahan sendiri-sendiri yang otonom. Beberapa pemukiman *bubuhan* membentuk sebuah kampung, dan salah seorang tokoh *bubuhan* yang paling berpengaruh dalam kampung itu diakui sebagai penguasa dalam kampung tersebut. Beberapa buah kampung dikordinasi oleh seorang *lurah*, yaitu tokoh *bubuhan* yang paling berpengaruh dalam lingkungan tersebut. Beberapa *kelurahan* (tempat kedudukan seorang *lurah*) ditempatkan dalam koordinasi seorang *lalawangan*, yang dapat disamakan dengan bupati di kerajaan-kerajaan *bubuhan* yang paling terkemuka dalam wilayahnya. Puncak dari semuanya ini ialah *bubuhan raja-raja*, yaitu kaum bangsawan tinggi kerabat dekat raja. Demikianlah masyarakat Banjar diatur dalam kelompok-kelompok kerabat *bubuhan* secara hirarkis.<sup>51</sup>

Karena sifatnya yang konstruktif atau merupakan suatu konstruksi secara sosial inilah,

---

<sup>50</sup>Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, (Jakarta: Rajawali Press, 1997), hlm. 504-505. Buku ini menurut Azyumardy Azra merupakan buku terbaik untuk dijadikan sumber referensi dalam memahami fenomena keberagaman dalam masyarakat Banjar. Lihat Azyumardy Azra, “Interaksi Islam dengan Budaya Melayu Kalimantan” dalam Aswab Mahasin, *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa; Aneka Budaya Nusantara*, (Jakarta: Yayasan Festifal Istiqlal, 1996), hlm. 184-194.

<sup>51</sup> Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar...*, hlm. 541.

maka pada masyarakat Banjar awal muncul suatu usaha untuk dapat memelihara struktur ini melalui suatu mekanisme tertentu. Mekanisme yang dibangun dalam usaha tersebut tidak lain adalah membangun bentuk-bentuk perilaku sosial tertentu, yang pada awalnya sesungguhnya hanya diberi sifat religius dan belakangan berkembang menjadi bersifat religius.<sup>52</sup>

Pemberian sifat religius dan akhirnya menjadi bersifat religius ini, sesungguhnya, mencerminkan apa yang dinyatakan Berger sebagai berikut:

“ ... apapun bentuk konstelasi yang sakral pada akhirnya secara empiris konstelasi tersebut adalah produk aktivitas dan keberartian manusiawi -- yaitu merupakan proyeksi manusiawi ... Proyeksi-proyeksi ini kemudian diobjektivisasikan dalam dunia bersama masyarakat manusia”.<sup>53</sup>

Dengan asumsi demikian, agama pada dasarnya merupakan usaha manusia untuk membentuk suatu kosmos sakral. Dengan kata “sakral” dimaksudkan sebagai kualitas yang berada di luar tatanan manusiawi, yang tujuan sebagai mekanisme pemelihara struktur yang dibangun secara sosial.<sup>54</sup>

Adapun bentuk-bentuk perilaku sosial yang bersifat religius tersebut akan semakin menemukan bentuknya dalam suatu masyarakat ketika ada suatu proses identifikasi secara sosial kepada sistem keagamaan formal tertentu. Proses identifikasi ini kadang-kadang diperlukan dalam suatu masyarakat sebagai suatu yang merefleksikan simbolisasi kesatuan sosial tempat individu-individu itu mengikatkan diri di dalamnya berhadapan dengan kesatuan lainnya. Adapun pola ikatannya ini sendiri mencerminkan apa yang dimaksud Durkheim dengan kesatuan mekanis, dimana suatu agama identik dengan masyarakat tertentu sebagai kelompok yang berbeda dengan kelompok masyarakat lainnya.<sup>55</sup> Proses di atas semakin menjadi keharusan historis dan sosial ketika suatu masyarakat tertentu lebih mendasarkan pola hidup-bersamanya pada struktur budaya pesisir yang cenderung bersifat sangat kosmopolitan terhadap pengaruh budaya lain, sebagaimana yang tercermin pada struktur budaya Banjar. Sisi negatif dari kecenderungan sistem budaya ini adalah ketiadaan daya resistensinya yang dapat memperkokoh struktur budaya tersebut.<sup>56</sup> Posisi

---

52 Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar...*, hlm. 506-508.

53 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, ... hlm. 88.

54 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, ... , hlm. 25.

55 Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, diterjemahkan oleh Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya 1981), hlm.14-18.

56 Azyumardi Azra, “Interaksi dan Akomodasi Islam ...”, hlm.187. Bandingkan dengan ulasan Nurcholish Madjid tentang ciri khas dan perbedaan antara budaya pesisir dan budaya pedalaman pada Nurcholish Madjid, “Potensi Dukungan Budaya Nasional Bagi Reformasi Sosial-Politik” dalam *Cita-cita*

ini, tentunya, sangatlah memerlukan perangkat daya rekat yang tinggi agar mampu memperkokoh kestabilan budaya tersebut di hadapan ancaman dari luar. Dalam posisi inilah, sesungguhnya, Islam harus dilihat dalam memerankan fungsi sosialnya dalam struktur masyarakat Banjar.

Fungsi sosial agama yang demikian inilah yang pada akhirnya menempatkan agama menjadi identitas simbolik suatu masyarakat. Dalam konteks fungsi sosial ini, agama tidak lagi sekedar berfungsi sebagai aspek integratif, tapi lebih jauh mampu bertindak sebagai aspek kognitif sekaligus ontologis. Hal ini, sebagaimana Clifford Geertz ungkapkan, karena simbol-simbol keagamaan tertentu yang telah dibangun dalam masyarakat mampu memuat makna dari hakikat dunia dan nilai-nilai yang diperlukan seseorang untuk hidup di dalam masyarakatnya. Simbol-simbol keagamaan macam begitu mampu untuk menggiring bagaimana seseorang merasa *cocok* untuk dunianya. Bilamana *kecocokan* sudah dijadikan kepercayaan umum, maka tidak mengherankan jika tujuan utama sebuah masyarakat diperteguh kembali dan diulang-ulang dalam berbagai bentuk perilaku keagamaan.<sup>57</sup>

Demikianlah posisi Islam dan masyarakat Banjar bisa dipahami. Artinya, Islam dalam konteks asal-usul dan konstruksi masyarakat Banjar selain berfungsi sebagai sesuatu yang merefleksikan tempat ikatan sosial itu dikokohkan, juga secara lebih mendasar menjadi landasan transenden yang memberi dasar onto-logis dan eksistensial bagi individu-individu yang mendiami komunitas ini.

Hal ini bisa dibuktikan oleh kenyataan sejarah bahwa sejak berabad-abad *urang* Banjar selalu diidentikkan dengan Islam,<sup>58</sup> walau dalam banyak kasus praktek-praktek keagamaan yang terjadi dalam masyarakat Banjar tidaklah seluruhnya dapat dicari referensinya dalam ajaran Islam.<sup>59</sup> Bahkan, kasus-kasus orang-orang Dayak memeluk agama Islam dikatakan sebagai “menjadi orang Banjar”.<sup>60</sup> Asumsi ini sesungguhnya ingin menegaskan bahwa keberislaman selain merupakan aspek integratif tapi juga lebih mendasar lagi sebagai aspek ontologis dan kognitif *urang* Banjar dalam bermasyarakat.

Alfani Daud menegaskan hal tersebut sebagai berikut:

Islam telah menjadi ciri masyarakat Banjar sejak berabad-abad yang silam. Islam juga telah

---

*Politik Islam Era Reformasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 131-159.

57 Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, diterjemahkan oleh F. Budi Hardiman dari bab 4 - 6 pada buku *The Interpretation of Cultures*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 1-48.

58 Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, hlm. 4.

59 Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, hlm. 5.

60 Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, hlm. 5.



menjadi identitas mereka, yang membedakannya dengan kelompok-kelompok Dayak di sekitarnya, yang umumnya masih menganut religi sukunya. Memeluk Islam merupakan kebanggaan tersendiri, setidak-tidaknya dahulu, sehingga berpindah agama di kalangan masyarakat Dayak dikatakan sebagai “babarasih” (membersihkan diri) di samping sebagai “menjadi orang Banjar”.<sup>61</sup>

Dalam konteks yang demikian itulah, fungsi sosial Islam dalam masyarakat Banjar menjadi universum simbolik. Namun demikian, ketika Islam berfungsi demikian, maka Islam tidak lagi dapat dipandang hanya sebagai agama *an sich* dalam pengertian sistem keyakinan, tapi sudah menjadi semacam kerangka kognitif kebudayaan masyarakat tersebut. Dalam kerangka kognitif ini, proses yang berjalan bukanlah tetap bertahannya secara ketat skriptualisme agama, namun justru terjadi proses domestifikasi agama atas sistem budaya setempat. Hal ini mengingat, semakin besar perbedaan atau bahkan antagonisme antara nilai-nilai doktrinal dengan nilai-nilai sosial, maka akan semakin tinggi resistensi bagi daya penerimaan masing-masing aspek. Oleh karena itulah, sangat diperlukan upaya-upaya yang bersifat akomodatif dari kedua belah pihak.<sup>62</sup>

Melalui kerangka inilah, agama dalam konteks universum simbolik ini, bisa dipahami mengapa sering terjadi ketidak-simetrian antara agama di tingkat doktrin dengan agama di tingkat perilaku sosial, sebagaimana yang terjadi dalam banyak kasus masyarakat Banjar. Ketidak-simetrian ini terjadi karena agama di tingkat doktrin harus selalu melakukan proses kontekstualisasi yang terus-menerus dengan kondisi sosial yang melingkupinya. Hal ini karena apapun yang menjadi dasar dialektika agama dan masyarakat menyangkut bentuk penerimaan masing-masing elemen tersebut. Inilah yang sering terlupakan dalam setiap diskusi tentang “keharusan menerapkan syariat Islam” yang akhir-akhir ini marak di Banjarmasin. Bahwa Islam dan masyarakat Banjar identik memang benar adanya, namun yang perlu digarisbawahi keberislaman masyarakat Banjar lebih mencerminkan apa yang disebut A. D. Nock sebagai *adhesi*, yakni menerima Islam dengan bersandarkan pada kerangka kontekstualisasi yang terus-menerus.<sup>63</sup>

---

61 Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, hlm. 504.

62 Azyumardi azra, “Interaksi dan Akomodasi Islam dengan Budaya Melayu Kalimantan”, dalam Aswab Mahasin, dkk. (ed), *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa; Aneka Budaya Nusantara*, (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996), hlm.192.

63 Azyumardi azra, “Interaksi dan Akomodasi Islam dengan Budaya Melayu Kalimantan”, hlm. 192-193.

## **Kesimpulan**

Posisi agama dalam masyarakat, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam bahasan sebelumnya, sesungguhnya menunjukkan arti penting keabsahan dasar bagi proses eksistensi sosial manusia dalam dunia sosial. Tanpa adanya dasar yang absah tersebut, manusia akan selalu mengalami proses marginalisasi dari seluruh keterlibatan penuhnya dengan dunia sosial sebagai makhluk sosial yang paling purna di muka bumi ini. Peran penting agama adalah memberikan perangkat legitimasi bagi suatu keterlibatan sosial yang penuh. Inilah yang ditunjukkan oleh agama dalam setiap strata sosial dan historis manapun. Ini artinya pula, manusia secara filosofis sangatlah membutuhkan dasar bagi proyeksi dan transendensinya dalam menjalani proses-proses sosial. Hal ini karena, eksistensi manusia bukanlah eksistensi tanpa batas-batas eksistensial []