

**Reinterpretasi Makna Masjid: Kontribusi Ajaran
Tasawuf Falsafi dalam Membangun Fungsi Positif
Masjid Bagi Kemanusiaan.**

**Reinterpretation of the Meaning of the Mosque: The
Contribution of Philosophical Sufism Teachings in
Building Positive Functions of Mosques for Humanity.**

Abd. Muid Nawawi

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta DPK
Universitas Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta
e-mail: abd.muid@uinjkt.ac.id

Mulyani

Universitas Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta
e-mail: muhammadmulyanidr@gmail.com

Artikel diterima 17 Maret 2023, diseleksi 04 April 2023
dan disetujui 11 Juli 2023

***Abstrak:** Penelitian ini merespon wacana pemberdayaan masjid yang bergerak secara superfisial, dengan langsung masuk pada wilayah pemberdayaan dan produktivitas masjid tanpa menekankan pentingnya aspek realisasi pada tataran personal yang menjadi pusat perbaikan. Realisasi pada tataran personal ini menuntut menyingkap makna manusia secara filosofis dan sufistik. Berangkat dari jati diri manusia dan bentuk-bentuk manifestasinya, baru kemudian dapat menangkap makna masjid. Fungsi masjid sebagai pusat*

ibadah spiritual dan pendidikan umumnya terarah sebatas kajian fiqh yang berisi manual pelaksanaan ibadah syariat lahiriah. Sementara poros mental kepribadian yaitu fenomena esoterik hati manusia, tidak diletakkan pada tempat fundamentalnya. Implikasinya memperdayakan manusia yang lemah secara kepribadian, melalui ibadah, akan menemukan banyak kendala. Karena hati manusia juga harus beribadah bukan hanya fisiknya, maka hati manusia juga memiliki tempat sujud (masjid). Penelitian ini berupaya melakukan reinterpretasi makna masjid dalam rangka menemukan esensi masjid sehingga dapat menjadi prinsip fundamental bagi program pemberdayaan masjid. Esensi masjid ada pada sosok manusia yang mewarisi mata rantai batin kerasulan Islam (silsilah murşid). Masjid semestinya dibimbing manusia seperti ini sehingga melalui bimbingannya manusia dapat meraih ketinggian nilai-nilai luhur kemanusiaan yang beradab. Sosok yang dengan kejeniusannya (faianah) mampu melakukan kohesi akulturatif terhadap jenis situasi kehidupan manusia apapun yang dijumpainya. Penelitian kualitatif kepustakaan ini menggunakan pendekatan tasawuf falsafi. Data-data sosiologis, antropologis dan historis terkait masjid dari kepustakaan yang relevan, ditafsirkan menurut cara pandang tasawuf falsafi hermeneutika Henry Corbin.

Kata Kunci: Masjid; Tasawuf Falsafi; Kohesi Akulturasi; Silsilah Murşid.

Abstract: *This research elaborates on the mosque superficial empowerment discourse, which directly focuses on the area of empowerment and mosque productivity rather than emphasizing the importance of the personal level development as the center of improvement. This development at the personal level demands revealing the meaning of humans as philosophic and sufistic beings. Embarking from human identity and its forms of manifestation, only then can we understand the importance of the mosque. The function of the mosque as a center for spiritual worship and education is generally limited to the study of fiqh which offer guidelines for implementing outward sharia worship. Meanwhile, the mental axis of personality, namely the esoteric phenomenon of the human heart, is extraneous to its fundamental place. The implication for human development having futile personality through worship would encounter many obstacles. It is because a human's heart should worship, not only physically, but it should also have a place*

of prostration (mosque). This research seeks to reinterpret the meaning of the mosque's fundamental principle to become the mosque's empowerment program. The fundamental meaning of the mosque lies in a figure who inherits the inner chain of Islamic apostolate (silsilah murşīd). Mosques ought to be led by a figure in this way so that people achieve the virtuous principles of civilized humanity under the figure's guidance. A genius (faṣṣānah) to carry out acculturative cohesion towards any type of human life situation the figure's encounters. This qualitative research uses a Philosophical Sufism approach. Sociological, anthropological, and historical data related to mosques from relevant literature that are then interpreted according to the Philosophical Sufism perspective as used by Henry Corbin's Hermeneutics.

Keywords: Mosque; Mistico-Philosophy of Islam; Acculturative Cohesion; Silsilah Murşīd.

A. Pendahuluan

Aktivitas yang diselenggarakan di masjid menjadi citra keislaman pengurus dan jamaahnya. Kehadiran masjid secara teori berpotensi membangun kemanusiaan namun faktanya tidak sedikit pelanggaran hukum melibatkan para pengurus dan jamaah masjid. Korupsi, konflik internal, intoleransi dan kekerasan terhadap komunitas lain, pelanggaran hukum serta agitasi menyulut perpecahan, paham radikal dan terorisme, serta berbagai problem kemanusiaan dan kemasyarakatan lainnya.

Di antara berbagai problem tersebut, kasus korupsi menjadi persoalan yang mendapat perhatian tertinggi publik. Pemberitaan media nasional menunjukkan hal ini. Operasi Tangkap Tangan (OTT) pejabat dan anggota legislatif, pusat maupun daerah, menjadi *trending topic*. Kasus pemukulan oleh salah seorang anak Direktorat Jenderal (selanjutnya disebut Dirjen) Pajak, kemudian merembet terbongkarnya persoalan korupsi Dirjen Pajak. Tidak berhenti di sana, kasus ini kemudian menggelinging menjadi

seruan sebagian masyarakat untuk jangan membayar pajak, sebagai bentuk protes. Presiden kemudian menunjuk Menteri Hukum dan HAM beserta tentu saja menteri keuangan, untuk mengevaluasi Instansi Dirjen Pajak. Kasus korupsi pengadaan tower BTS melibatkan banyak pihak termasuk Kementerian Komunikasi dan Informatika (Menkominfo), menjadi kasus besar terbaru dan terhangat. Fenomena masjid menjadi sumber masalah dapat dilihat dari data berikut:

Pertama, Kasus korupsi bukan hanya terjadi pada wilayah sekular namun juga menimpa institusi-institusi keagamaan termasuk masjid. Lembaga Survei Indonesia (LSI) bertajuk “Korupsi, Religiositas, dan Intoleransi”, pada 16-22 Agustus 2017, mengeluarkan kesimpulan bahwa perilaku korup tetap berjalan dan tidak ada hubungannya dengan praktik keagamaan seseorang.¹ Laporan ICW November 2021 bertajuk “Marak Korupsi Dana dan Proyek Keagamaan: Penodaan Agama dalam Arti Sebenarnya” , menempakan korupsi pembangunan masjid pada poin pertama di samping penyelenggaraan haji, Al-Quran, dan bantuan kepada lembaga keagamaan.² Sebagai contoh, kasus korupsi yang melibatkan pengelola masjid terjadi pada tiga tahun terakhir seperti pada kasus korupsi pengadaan barang tanggap darurat covid-19 oleh sekretaris DKM Masjid Agung Ash-Shiddiq Kabupaten Bandung Barat (2020),³ korupsi uang kas Masjid Jami’ Muqodas di Tumpangkrasak, Kudus oleh ketua Dewan Kesejahteraan Masjid (selanjutnya disebut DKM) (2021),⁴ korupsi dana infak dan peringatan hari besar Islam Masjid Raya Sumatera Barat (2021),⁵ dan korupsi dana hibah oleh pengurus Masjid Baiturrahman Banyuwangi, Jawa Timur (2022).⁶ Ini adalah contoh dari sederet data korupsi yang masuk ke ranah hukum dan terliput media, belum lagi kasus korupsi yang belum diungkap atau hanya diselesaikan secara tertutup di tingkat desa atau kecamatan.

Kedua, Kehadiran masjid sering muncul sebagai pertanda kehadiran warna Islam tertentu. Masjid diidentifikasi berdasarkan afiliasi aliran keislaman organisasi kemasyarakatan muslim tertentu seperti, Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, PERSIS, Al-Irsyad, Nadhatul Wathan, dan seterusnya. Masjid tertentu diberi logo organisasi atau terkadang sekaligus menjadi pusat aktivitas organisasi. Tidak ada yang keliru dengan hal ini, namun ketika warna pemahaman keislaman ini menjadi benih bagi perilaku kemazhaban tertutup dan ekstrem. Tidak jarang kemudian sebuah organisasi kemasyarakatan atau aliran tertentu yang dianggap tidak sejalan dengan ortodoksi yang dianut, ditentang dan dimusuhi. Perilaku semacam ini membawa pada konflik internal jamaah masjid. Hal itu seperti kasus kisruh salat Jumat di Masjid Jami Assalam, Cengkareng, Jakarta Barat oleh sekelompok jamaah Muhammadiyah yang mengambil alih mimbar karena berbeda pandangan pelaksanaan praktik ibadah,⁷ Kasus konflik antar jamaah Masjid Nurul Badiah, Banyumulek Barat, Lombok, yang dilatari perbedaan paham keagamaan, meski setelah puluhan tahun berhasil di mediasi oleh tokoh pemuda, menariknya bukan dari kalangan agamawan.⁸ Ini merupakan contoh kasus konflik internal masjid dari sekian banyak kasus yang ada.

Di Barat, masjid lebih pada pertanda kehadiran komunitas muslim. Seàn McLoughlin mengutip penelitian Werbner (1996) dan Kalra (2000) menunjukkan, masjid berfungsi sebagai ruang islami yang aman bagi migran muslim (Werbner, 1996), sekaligus ruang kondusif merawat budaya keagamaan akibat migrasi dan situasi peminggiran sosial bermotif rasisme dan problem pengangguran.⁹ Pertanyaannya, mengapa masjid-masjid ini mengalami rasisme dan peminggiran sosial? Ternyata, pemahaman keagamaan komunitas muslim itu sendiri sebagai biang masalah. Nanti akan ditampilkan data, respon sebaliknya dari masyarakat mayoritas yang justru dapat mencapai kohesi sosial alamiah dengan

komunitas minoritas muslim, karena cara pandang keislaman kohesif akulturatif. Penelitian Ihsan Bagby (2009) menjelaskan, Masjid menjadi ruang bersama untuk menjelaskan apa itu Islam pasca peristiwa horor 9/11. Saat itu, fungsi masjid lebih sebagai ruang mengurangi ketegangan antara komunitas muslim dengan komunitas mainstream.¹⁰ Namun jika didalami lebih jauh, hanya sebagian masjid yang konsisten dengan prinsip ini, sebagian hanya melakukan itu karena didesak situasi. Penelitian Ann W. Nguyen, Robert Joseph Taylor, Linda M. Chatter, Aaron Ahuvia, Elif Izberk-Bligin, dan Fiona Lee (2013) terhadap masjid di tenggara Michigan, menjelaskan bahwa masjid berfungsi sebagai institusi religius sekaligus institusi sosial. Masjid bukan hanya sebagai tempat menyembah tetapi juga sebagai tempat pertemuan dan penggalangan dana.¹¹ Faktanya, penggalangan dana hanya bagi anggota komunitas menyebabkan masjid kemudian menjadi ajang pengentalan identitas dan eksklusivitas komunitas. *Counter argument* ini nanti akan dimunculkan dalam pembahasan. Penelitian Harbi Hayette (2018) menyimpulkan, melalui ajaran keagamaan yang diajarkan, masjid berperan sebagai agen yang bekerja membangun kohesi sosial meski mendapat banyak tantangan dari masyarakat mayoritas tempatan.¹² “Kohesi sosial” sering kali hanya sebagai jargon kepada eksternal komunitas, sehingga keresahan terhadap islamisasi diaktori masjid komunitas muslim, tetap menjadi ketakutan laten dalam kesadaran mayoritas non muslim di Barat.

Ketiga, Intoleransi dan kekerasan terhadap komunitas lain melibatkan masjid, terjadi seperti kasus Masjid Jami' Al Kautsar, Bintara, Bekasi Barat, yang dilatari protes warga terhadap pemahaman radikal dan ekstrem dari pengurus DKM.¹³ Atau seperti kasus kekerasan antara komunitas Sunni dan Syiah di Sampang, Jawa Timur, yang kemudian pecah menjadi kekerasan terbuka pada Desember 2011-Agustus 2012.¹⁴

Keempat, Pelanggaran hukum serta agitasi menyulut perpecahan yang melibatkan masjid, tampak ke permukaan pada Pilkada DKI Jakarta 2017 dan pemilihan presiden 2019. "Aksi bela Islam 212" menjadi alat politik kontestasi Pilkada Jakarta 2017 namun berpotensi besar menyulut perpecahan bangsa, yang residunya masih terasa hingga pemilu presiden 2019. Covid-19 yang memaksa pemerintah dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan himbauan membatasi bahkan melarang pelaksanaan salat berjamaah di masjid menimbulkan friksi dari residu politisasi agama sebelumnya. Sebagian menerima himbauan, namun tidak sedikit yang menolak. Mereka yang menolak cenderung lebih menekankan masjid sebagai simbol kehadiran aliran keislamannya ketimbang realisasi ajaran Islam. Ekspresi sikap intoleran dari para pengurus dan jamaah masjid ini termanifestasi menjadi ketidaktaatan terhadap kebijakan pemerintah dan hukum serta agitasi menyulut perpecahan. Data terkait hal ini tidak perlu lagi ditampilkan karena sudah menjadi fenomena masif ditengah-tengah publik.

Kelima, Sementara kasus masjid dijadikan tempat bagi menyemai benih terorisme ditunjukkan oleh banyak penelitian salah satunya, penelitian dari Tim peneliti *Center for the Study of Religion and Culture* (CRCS) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buku berjudul "Benih-Benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo". Buku ini menyimpulkan bahwa sejak tahun 70-an, pendanaan masjid bukan hanya didanai pengusaha atau penduduk lokal namun juga oleh aliran dana antar negara. Situasi ini menjadi lahan subur bagi gerakan Islam radikal trans-nasional untuk menjadikan masjid sebagai basis aktivitasnya. Pendanaan dari luar yang memiliki misi politik dan ideologis dari tafsir keagamaan ekstrem, kemudian menjadi benih potensial bagi aksi-aksi terorisme.¹⁵

Berbagai laporan dan data-data ini menunjukkan bahwa konotasi positif masjid sebagai tempat ibadah dalam rangka membangun kemanusiaan, pada faktanya tidak seluruhnya benar. Banyak masjid justru menjadi biang masalah kemanusiaan dan sosial kemasyarakatan. Problem-problem ini menjadi latar yang dirasa perlu untuk membongkar makna masjid. Penelitian ini ingin menjelaskan konsepsi esensi masjid dalam hubungannya membangun poros kemanusiaan berdasarkan cara pandang tasawuf falsafi (*mistico-filosofi* Islam). Esensi masjid yang dapat menjadi fondasi dalam memahami fenomena masjid dan transendensi kemanusiaan secara umum.

Sejauh penelusuran penulis, belum ada penelitian yang meletakkan esensi masjid pada transendensi dimensi esoterik manusia (perjalanan ruhani manusia). Sejauh ini, *pertama*, Penelitian Sean McLoughlin (2005) menyimpulkan meski secara teori, masjid memberi dukungan terhadap kewarganegaraan aktif yang terlibat memberi kebaikan bagi masyarakat umum, namun pada kenyataannya, masjid hanya terlibat membantu kebaikan komunitas muslim saja. Perubahan dari situasi general ini, terjadi pada generasi lanjut komunitas muslim masjid York Road, Bredford, setelah adanya *genuine* dialog dan kerjasama dari para anak-anak muda terdidik dan profesional yang memiliki etos keislaman sufi tradisional yang membuka kemungkinan bagi kehidupan berdampingan yang aman dengan non-muslim.¹⁶ Penelitian ini belum menyentuh ranah bagaimana sufi tradisional dapat membimbing manusia di dalam masjid untuk membangun dimensi kemanusiaan universal. *Kedua*, Penelitian Siti Nurlaili Muhadiyatiningih, dkk. (2022) mengkaji tentang makna filosofis dibalik arsitektur bangunan Masjid Agung Keraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat dan Masjid Gede Keraton Kasultanan Yogyakarta Hadiningrat. Meski penelitian ini berada dalam wilayah kajian seni arsitektur namun karena penelitian ini meneliti

makna filosofis dari kreasi seni arsitektur maka berpotensi untuk menyingkap esensi masjid dalam *mistico*-filosofi Jawa. Ternyata tidak sampai ke sana, Penelitian ini hanya menyimpulkan bahwa pada kedua bangunan masjid tersebut terdapat simbol-simbol yang memuat nilai filosofis pandangan hidup masyarakat Jawa, khususnya Masyarakat Jawa-Islam. Arsitektur kedua bangunan masjid ini memuat nilai spiritual dan etika. Nilai spiritual filsafat Jawa yang dimaksud adalah mencari kesempurnaan atau disebut *Ngudi kasampurnan* sementara nilai etika adalah etika Jawa yang memuat pandangan dunia dengan menjalin keselarasan antara manusia, alam dan Tuhan. Namun demikian penelitian ini membuat “jarak” dalam bentuk identitas keislaman Jawa dengan tradisi Hindu-Budha sebelumnya. Penelitian ini menyatakan “*meskipun ada sebagian bangunan yang terinspirasi dari arsitektur bangunan candi, tetapi dari segi maknanya dapat ditinjau dari perspektif Islam*”.¹⁷ Artinya masih ada kecemasan teologis yang menghalangi sehingga tidak bisa melihat kesamaan dimensi perenial yang dicapai semua agama meski dengan jalur yang berbeda. Kesamaan dimensi perenial ini penulis tegaskan sehingga membuatnya berbeda dengan penelitian ini. *Ketiga*, Syamsul Kurniawan tentang masjid dalam lintasan sejarah menyimpulkan, masjid hanya dilihat dalam artian fisiknya saja yaitu sebagai tempat ibadah ritual, tempat menuntut ilmu, tempat memberi fatwa, tempat mengadili perkara, tempat menyambut tamu (rombongan atau utusan), tempat melangsungkan pernikahan, tempat layanan sosial, tempat latihan perang, serta tempat layanan medis atau kesehatan.¹⁸ Umumnya penelitian yang memberi pemaknaan terhadap esensi masjid memberikan gambaran sebagaimana yang ditampilkan Syamsul Kurniawan ini. Penelitian ini belum menyentuh relasi antara masjid dengan manusia yang menjadi patron spiritualnya.

Ruang kosong yang masih terbuka lebar dalam riset tentang masjid adalah esensi masjid sudah seharusnya dikembalikan

kepada kekuatan spiritual manusianya bukan pada bangunan fisiknya. Artinya masjid dan seluruh pemberdayaannya harus berangkat dari poros dasar kemanusiaan yaitu pada sosok 'Ārif Billāh yang nyata esensi "tempat sujud" pada batinnya. Sosok yang mewarisi mata rantai batin kerasulan Islam (*silsilah mursīd*). Merekalah yang mampu memberi perbaikan terhadap manusia tepat pada poros kemanusiaannya. Hal itu karena seluruh apa yang tampak pada ekspresi permukaan diri manusia, berpangkal pada sesuatu yang ada di dalam batinnya, maka perbaikan harus berangkat dari sini (ruh). Riset ini akan fokus pada ranah ini.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif, dengan pendekatan tasawuf falsafi hermeneutika Henry Corbin. Data-data sosiologis, antropologis dan historis terkait masjid, kemudian ditafsirkan menurut cara pandang tasawuf falsafi hermeneutika Henry Corbin. Hermeneutika Fenomenologi esoterik Corbin menyorot makna tersembunyi dari fenomena yang mendorong orientasi dan intensi manusia untuk mengalami dan menghayati dunia.¹⁹ Dalam hal ini hermeneutika Corbin bertugas menyingkap fenomena transenden esoterik yang menjadi esensi masjid, yang letaknya bukan pada bangunan fisik tapi pada hati manusia. Data dianalisis menggunakan metode deskriptif-analitis dan kritis. Teknik pengumpulan data menggunakan studi pustaka dengan langkah-langkah berikut: *Pertama*, penulis mengidentifikasi dan menelaah sumber-sumber yang relevan dari: buku, jurnal, dan sumber-sumber elektronik lainnya. *Kedua*, setelah mengumpulkan data, penulis menganalisis, mengkritisi dan mensintesis informasi tersebut untuk mendapatkan pemahaman yang memadai terkait topik penelitian ini. *Ketiga*, Data yang telah diseleksi dan telah disimpulkan melalui suatu bentuk interpretasi hermeneutik kemudian disajikan dalam bentuk laporan penelitian atau tulisan ilmiah yang sesuai dengan format yang telah ditentukan.

B. Hasil dan Pembahasan

1. Akar Persoalan Masjid

Masjid merupakan tempat bagi realisasi ajaran Islam sehingga tidak perlu adanya penegasan akan eksistensi komunitas. Eksistensi ajaran Islam, seharusnya disebarakan secara alamiah melalui realisasi ajarannya, sementara keberadaan komunitas atau aliran hanya berfungsi sebagai atribut bagi hadirnya realitas ajaran Islam. Ajaran Islam harus dimengerti bukan dari atribut melainkan dari nilai-nilai yang diperjuangkan untuk hidup, “di sini” (kategori eksistensial) dan “kini” (kategori aksidental). Begitulah seharusnya relasi Islam sebagai ajaran dan komunitas aliran yang menjadi atribut identitas luarannya.

Penelitian Seàn McLoughlin (2005) tentang masjid di Britania Raya menjadi menarik karena mengamati dialektika antara teori ajaran keislaman dengan dinamika praktik ajaran tersebut pada komunitas muslim. McLoughlin menyimpulkan meski secara teori, masjid memberi dukungan terhadap kewarganegaraan aktif yang terlibat memberi kebaikan bagi masyarakat umum namun, pada kenyataannya, masjid hanya terlibat membantu kebaikan komunitas muslim saja. Masjid bukan ruang universal namun justru hanya merefleksikan etnisitas, kelas sosial, gender dan organisasi tertentu yang menjadi konstituennya (jamaah).²⁰ Situasi ini berpotensi untuk melahirkan pengentalan identitas dan benih ekstremisme. Implikasinya, Islamisasi yang menyasar ruang publik, memberi ketakutan bagi warga mayoritas karena khawatir runtuhnya nilai-nilai pandang hidup British. Komunitas muslim lebih menonjolkan identitas ketimbang ajaran. Islam tidak dipandang sebagai sesuatu yang setara dengan kemanusiaan, implikasinya Islam bersifat ideologis dan eksklusif yang hanya menyasar komunitas, sehingga “jarak” tidak pernah terlampaui, “jarak” yang membatasi karakter universal dari Islam. Beragam

bentuk dialog terus dilakukan namun karena cara pandang keislaman yang eksklusif dan dominatif ini membuat kohesi sosial yang menjadi agenda penting minoritas muslim di Barat, tidak terwujud. Ternyata, masjid bertipikal seperti ini, dalam penelitian McLoughlin digerakkan oleh organisasi-organisasi gerakan Islam “revivalis” yang memiliki misi sosial politik dan ideologi tertentu. Organisasi-organisasi ini bukan hanya menyulut konflik eksternal namun juga konflik internal di dalam komunitas muslim.²¹ Ini merupakan akar persoalan masjid yang dilihat Seàn McLoughlin sebagai gejala umum pada komunitas muslim di Barat.

Seàn McLoughlin baru kemudian melihat adanya perubahan dari situasi general ini, pada generasi lanjut komunitas muslim masjid York Road, Bredford, setelah adanya *genuine* dialog dan kerjasama dari para anak-anak muda terdidik dan profesional yang memiliki etos keislaman sufi tradisional. Ini merupakan fenomena unik bagi Seàn McLoughlin. Melalui praktik cara hidup dan etika (*adab*) Islam sufi tradisional, mereka membuka kemungkinan bagi kehidupan berdampingan yang aman dengan non-muslim.²² Keberhasilan cara pandang keislaman sufi tradisional dalam membangun koeksistensi dan kohesi sosial dengan komunitas lain, berangkat dari keunikan paradigma dan praktik keislaman sufi tradisional. Sufi tradisional memandang komunitas lain sebagai manusia bukan melalui atribut tradisi, agama dan ideologi. Perbedaan identitas, hanya bersifat aksidental luaran, sementara pada dimensi yang lebih fundamental, kita menyatu pada esensi kemanusiaan yang identik. Karena agama di dalam cara pandang sufi tradisional merupakan sesuatu yang setara dengan kemanusiaan maka mereka tidak menemukan kesulitan untuk menemukan jalan bagi kohesi sosial, yang pusatnya ada pada substansi jiwa manusia.

Sebagai konsepsi ajaran, masjid penting karena masjid adalah tempat sentral aktualisasi pelaksanaan ajaran Islam namun terkadang menjadi ajang pengukuhan eksklusivitas aliran

keagamaan tertentu. Problem masjid yang menjadi tempat eksklusivitas aliran keagamaan terjadi di Barat sebagaimana ditampilkan Sean McLoughlin; dan juga terjadi di Indonesia seperti kasus kisruh salat Jumat di Masjid Jami Assalam, Cengkareng, Jakarta Barat dan Kasus konflik antar jamaah Masjid Nurul Badiah, Banyumulek Barat, Lombok, sebagaimana dijelaskan di atas. Kasus-kasus ini menggambarkan bagaimana praktik kehidupan komunitas muslim ini lebih menonjolkan eksistensi komunitas ketimbang realisasi ajaran Islam. Sudah selayaknya masjid menjadi tempat bagi realisasi ajaran Islam ketimbang eksistensi komunitas, sehingga masjid dapat berharmoni sekaligus memberi kontribusi membangun personal, komunitas dan kehidupan publik sekaligus, melalui karakter islamisasi kultural bersifat alamiah, harmonis dan beradab. Dalam artian, memanusiaikan manusia.

2. Pengaruh Tasawuf Falsafi dalam Membangun Kemanusiaan dan Kohesi Sosial Akulturatif Melalui Masjid

Masjid merupakan sentral kehidupan Islam, karena menjadi tempat bagi kegiatan ibadah penghambaan kepada Tuhan.²³ Di Indonesia, kata masjid merujuk bangunan yang di dalamnya dapat dilaksanakan salat Jum'at, di samping aktivitas ibadah lainnya. Sementara bangunan yang tidak dipergunakan untuk salat Jum'at memiliki istilah tersendiri, musala misalnya. Musala di berbagai daerah di Indonesia memiliki istilah beragam seperti *langgar* (Jawa Tengah), *tajug* (Jawa Barat), *meunasah* (Aceh), *surau* (Minangkabau), dan *Langgara* (Sulawesi Selatan).²⁴ Karena Islam dalam cakrawala *mistico*-filosofi Islam mesti berakulturasi dengan pandangan dunia dan budaya masyarakat yang dijumpainya maka akulturasi ini berlangsung hingga tampak pada fenomena luaran. Aksesoris pakaian, bentuk dan ornamen masjid, instrumen dan media komunikasi ajaran Islam, termasuk aspek yang sangat adaptif dengan pandangan dunia dan budaya lokal yang dijumpai.

Manifestasi masjid dalam wujud fisik bangunan yang merupakan akulturasi Islam dengan budaya,²⁵ mendapat perhatian besar dari para peneliti arsitektur.

Masjid-masjid awal di Nusantara, terutama di Jawa, memiliki kesamaan dari sisi bentuk atap dan lantainya meski memiliki corak yang berbeda dalam banyak sisi. Tiga tingkatan atap dengan satu poros puncak dan lantai bertingkat tiga (lantai teras, serambi dan utama), menampilkan bentuk visual akulturasi estetika budaya Jawa Kuno, budaya Islam (Arab) dan warisan Hindu-Buddha. Masjid Agung Keraton Surakarta yang dibangun pada masa pemerintahan Paku Buwono IV (1788-1820), merupakan bentuk nyata akan hal itu. Arsitektur atap (*tajuk*) memiliki *tajuk* bertingkat tiga, dengan satu *mustika* sebagai poros puncak, menyerupai candi Jawa-Hindu (nuansa Majapahit). Bentuk *tajuk* masjid ini merupakan manifestasi dari akulturasi budaya pada tingkat pandangan dunia antara Islam dan Hindu-Buddha sebelumnya.²⁶

Para sufi *mistico*-filosofi Islam yang mengayuh proses islamisasi nusantara, memiliki kedalaman dan keluasan ajaran Islam sehingga mampu menangkap dimensi perenial ajaran agama lain yang dijumpainya sekaligus mengadaptasikannya dengan budaya yang melingkupinya. Para mistikus berbagai agama memiliki paradigma yang sama dalam memandang (pertama) bahwa, budaya apa pun dapat dihidupkan oleh ruh ajaran agama, di samping itu (kedua), bahwa setiap agama dapat berjumpa pada dimensi fundamentalnya yaitu dimensi sakral sekaligus perenialnya.

Budaya merupakan ekspresi dan kreasi luar (penampakan lahiriah) dari manusia, sementara agama adalah nilai fundamental yang membangun keluhuran kemanusiaan pada wilayah esoterik transendental jiwanya (dimensi batiniyah). Apa yang lahir (budaya) adalah citra dari tingkat perjalanan batinnya (agama). Karena itu agama dan budaya adalah dua dimensi berbeda dari

kemanusiaan yang sama itu sendiri. Orang yang mendaku ateis sekali pun pada dirinya memiliki agama dengan caranya sendiri, dalam artian agama sebagai kenyataan konkret, proses jiwa dalam pergumulan aktualisasi nilai-nilai keluhuran kemanusiaan. Ajaran agama-agama besar di dunia merupakan hasil “ketersingkapan” perjalanan jiwa manusia menembus batas aktual kemanusiaan. Ajaran yang hidup pada manusia yang dikenal sebagai Rasul itu, kemudian memanifestasikan rasa kasih sayangnya terhadap nasib manusia lain sehingga muncul kemudian ajakan untuk mengaktualkan seluruh potensi kemanusiaannya. Inilah realitas sesungguhnya dari agama. Jika agama adalah pusat realitasnya sementara budaya adalah manifestasi historisnya.

Berangkat dari cakrawala yang dalam dan luas ini, para sufi *mistico*-filosofi Islam sangat dinamis dan senantiasa bersifat kontemporer pada masanya. Karena itu sebagai contoh, mereka tidak kesulitan dalam menangkap *triloka* dalam *mistico*-filosofi Hindu yang sesungguhnya berjumpa pada dimensi perenial, dengan syariat, tarekat, hakikat dan makrifat sebagai wilayah ajaran Islam. Apa yang diajarkan melalui *triloka* mistik Hindu, merupakan esensi yang identik dengan apa yang diajarkan melalui ajaran *mistico*-filosofi Islam, melalui syariat, tarekat, hakikat dan makrifat. Diluar dari dimensi perenial itu, kedua ajaran agama berbeda dalam metodologi realisasi wujud diri namun mengarah pada poros realitas eksistensi yang sama. Itulah yang menjadi paradigma akulturatif yang kemudian memanifestasikan diri ke luar dalam wujud fisik bangunan masjid. Mereka memaknai tiga tingkat *tajuk* ajaran Hindu sebelumnya menggunakan sistem formalasi baru, ajaran Islam. Tingkat terbawah bermakna syariat yang merupakan perilaku lahiriah, kemudian *tajuk* tingkat kedua bermakna tarekat, berarti jalan mencapai keridhoan Tuhan. *Tajuk* tingkat teratas bermakna hakikat, yang merupakan rasa batin setelah melaksanakan ajaran Islam pada wilayah syariat dan tarekat.

Sedangkan mustika bermakna makrifat, yakni wilayah di mana hati mampu mengenal Allah, sebagai hasil dari perjalanan diri hamba.²⁷ Hal ini setara dan identik dengan simbol *triloka* dalam *mistico-filosofi* Hindu. tingkatan paling bawah disebut *bhurloka*, bermakna alam manusia, tingkat kedua disebut *bhuwarloka* bermakna alam perantara antara dunia dan alam kematian (akhirat), tingkat ketiga disebut *swarloka*, merupakan alam para dewata.²⁸

Ajaran *mistico-filosofi* Jawa Islam sebagaimana terekam di dalam *Serat Wedhatama*, menyerap ajaran perenial Hindu dan Islam. Tiga dimensi alam ini hadir pada diri manusia. Tiga wilayah kehadiran manusia itu adalah kehidupan lahir, kehidupan batin, dan kehidupan alam gaib. Manusia harus menyembah Tuhan dalam tiga wilayah kehadiran ini, melalui *sembah raga* (syariat-Islam), *sembah cipta* (tarekat-Islam), *sembah rasa* (hakikat-Islam) dan *sembah jiwa* (makrifat-Islam).²⁹ Wilayah kehidupan lahir (syariat-Islam) mencakup kehidupan individual dan sosial. Sementara wilayah kehidupan batin (tarekat-Islam) merupakan wilayah esoterik personal yang menjadi alam perantara yang menjadi lokus manifestasi alam gaib yang tinggi (hakikat dan makrifat-Islam). *sembah jiwa (Jawa Hindu) yang setara dengan ajaran Islam wilayah makrifat merupakan poros mengenal jati diri. Serat Chentini* menjelaskan bahwa manusia dapat hidup sempurna dan mati pun sempurna manakala memegang prinsip hidup dengan melaksanakan tahapan-tahapan tersebut. Laku kaagamaan hanya semata-mata agar dapat meraih *manunggaling kawula gusti*.³⁰ Estetika arsitektur masjid-masjid tua di Jawa yang memuat simbol-simbol sakral *mistico-filosofi* Jawa ini di samping simbol bagi perjalanan mencari kesempurnaan (*ngudi kasampurnan*), sekaligus memuat etika penyelarasan antara manusia, alam dan Tuhan. Masjid Kagungan Dalem Panepen (leksikalnya, menyendiri/*khalwat*) di Keraton Yogyakarta, digunakan Sultan untuk berkhalwat pada momen tertentu, atau pada saat Sultan ingin memohon petunjuk kepada

Tuhan terkait fungsi kesultanannya.³¹

Kegeniusan kohesi akulturatif bukan hanya tampak pada arsitektur masjid namun juga tampak pada sistem pananggalan hibrid Jawa Kuno-Hijriah dan hibriditas bahasa. Sultan Agung pewaris kerajaan Mataram, memperkenalkan ajaran esoterik Islam yang secara simbol literernya digali dari literatur-literatur *mistico-filosofi* Islam, seperti kitab *Usulbiyah*. Ia juga memperkenalkan sistem penanggalan hibrid Jawa Kuno dan Hijriah mengganti penanggalan Kuno era sebelumnya. Kegeniusan akulturasi juga belangsung dalam hibriditas bahasa. Hibriditas bahasa yang merepresentasikan beragam pandangan dunia yang bersemayam dalam budaya. Tuhan, jiwa, sembahyang, dan surga adalah realitas eksistensi kunci di dalam Islam, namun istilah-istilah itu tetap dipertahankan sebagaimana disediakan oleh tradisi Sanskrit Hindu-Buddha sebelumnya.³² Akulturasi pada fenomena arsitektur masjid dan bahasa ini merupakan tanda bagi keberhasilan, yang bukan hanya kohesi sosial luaran, namun kohesi pandangan dunia dan nilai dasar fondasi kemanusiaan. Fenomena esoterik kesadaran semacam ini, membuat data-data antropologi budaya dari para peneliti Indonesianis dapat dipahami dalam cakrawala yang lebih luas.

Kegeniusan kohesi akulturatif ini pada generasi para *founding fathers* terutama Soekarno, terus berlangsung. Ramuan jati diri kebangsaan Indonesia, bermula dari gelombang reformasi agama di Nusantara. Islamisasi awal yang tidak teridentifikasi secara dokumen sejarah, sampai era Syekh Siti Jenar merupakan islamisasi yang sangat "halus", "senyap" dan "harmonis". Gelombang reformasi berikutnya dijalankan wali songo, ditandai dengan berdirinya kesultanan Demak sebagai otoritas politik. Sejak saat itulah masyarakat Jawa mengalir dalam dua arus keagamaan. Di era wali songo, batas identitasnya masih dalam bentuk perbedaan karakter dalam mengekspresikan Islam dalam situasi politik baru

(dominasi politik Islam) namun dalam evolusinya mengalami suatu dinamika pengentalan identitas yang pasang surut. Berangkat dari perbedaan dalam mengekspresikan ajaran agama pada ekspresi permukaan ini melahirkan dua arus aliran keagamaan. Kelompok pertama adalah kalangan yang melakukan reformasi terhadap Islam yang sebelumnya telah berakulturasi dengan budaya Jawa. Mereka disebut kaum *Putihan* yang “saleh”. Di sisi lain, golongan lebih besar, yang tidak “siap” menerima versi Islam reformis, karena memandang Islam sudah hidup dalam “kejawaan” mereka. Reformis *Putihan* menyebut mereka dengan nuansa sindiran, sebagai kaum *Abangan*, yang dengan senang hati pula, itu diterima. *Abangan* dalam bahasa *Kromo* diistilahkan dengan *abritan* (merah). Istilah *abangan* (golongan merah) ini, dinisbatkan kepada *Lemah Abang* yang *Kromo* nya (“Jawa tinggi”) adalah *Siti Jenar*.³³ Ajaran tasawuf falsafi yang dianggap menyimpang oleh umumnya kalangan pesantren (*Putihan*) pasca wali songo sebagaimana banyak didapati dalam percakapan publik baik di dalam pesantren maupun di luar pesantren.

Evolusi kedua aliran ini kemudian di tahun 1880 digambarkan Carel Poesen, terjadi dinamika ke arah realitas berbeda. Kalangan *Putihan* mendapat pengaruh cukup besar, sementara kaum *Abangan* mengalami pelemahan komitmen terhadap ajaran Islam, situasi yang kemudian membuat sebutan *Abangan* merujuk pada kalangan awam akan Islam. Namun latar dari pelemahan komitmen ini adalah respon terhadap *Putihan*, reformasi *Putihan* yang dalam kaca mata kaum *Abangan* sebagai bentuk ajaran Islam yang naif. Situasi dialektik yang menyebabkan *Abangan* cenderung meninggalkan forma-forma syariat luar, yang sebelumnya memang mereka minimalisir. Jika kalangan *Putihan* antusias mendalami karya-karya keagamaan dalam bahasa Arab, sebaliknya *Abangan* cenderung menonton pementasan wayang demi menangkap filosofi Islam dan Hindu-Budha sekaligus, melalui pentas

budaya dan kesenian.³⁴ Perbedaan mengekspresikan pemukaan ajaran Islam yang dianggap sebagai situasi kemerosotan nilai-nilai Islam karena masih bercampur dengan animisme pada *abangan* inilah, yang membuat Clifford Geertz mengajukan tesis disparitas *abangan*, *santri*, *priayi* (ejaan lama: *prijaji*).³⁵ Kalangan *abangan* sangaja menghindari dari sikap “narsis” keagamaan, yang terkadang menjadi penghalang menangkap dimensi lebih dalam, dimensi fundamental esoterik transendental (perennial) agama. Ini merupakan ruang perbedaan di antara kedua aliran, namun pada realitas yang sama terdapat ruang penyatuan keduanya, sebagaimana akan dijelaskan.

Reformasi *Putihan* berbeda dengan reformisme Padri (Sumatra Barat) yang mengandung unsur Wahabisme, anti sufisme. Reformasi *Putihan* yang lahir dari ajaran tasawuf yang sama dengan *Abangan*, serta dalam batas tertentu, juga melakukan sintesis akulturatif dengan budaya yang dijumpai, namun karena ajaran reformasi *Putihan* memiliki keketatan tertentu dalam praktik eksoterik syariat, membawa mereka pada evolusi historisnya tersendiri. Sementara di sisi lain, Islam *Abangan* relatif “longgar”, lebih tepatnya tidak suka menampakkkan atribut luar keislaman mereka. *Abangan* yang melakukan “sintesis mistik”, di era sebelumnya juga merupakan kelompok reformis terhadap pandangan Hindu-Buddha. Reformis dalam artian memperbaiki kemanusiaan melalui metode agama baru pada saat itu, Islam. Animisme pada *abangan*, Hinduisme pada *priayi* dan Islam pada *santri*, telah mengalami kohesi akulturatif. Perbedaan hanya ada dalam cara mengekspresikan “ramuan” ini dan pengetahuan pada dimensi tertentu. Melalui sumber ajaran yang sama yaitu tasawuf, *abangan* dan *putihan* dalam puncak perjalanan pengalaman keagamaan mereka secara personal, tidak jarang mengalami titik perjumpaan kebijaksanaan. Fenomenologi antropologi budaya menggambarkan fenomena tarekat-tarekat lokal yang sebetulnya juga berasal dari ajaran tarekat, sulit

dibedakan dengan aliran kebatinan lokal. Di sisi lain, “banyak aliran kebatinan, bahkan yang tampaknya “anti Islam”, dan mengaku bersumber pada kepercayaan leluhur, sesungguhnya sangat dipengaruhi oleh tasawuf”.³⁶ Cakrawala studi antropologi hanya menangkap gejala luar ini dan belum mampu menangkap dimensi perjalanan esoterik transendental jiwa yang berekspresi dengan beragam kondisi namun kian bergerak ke arah konvergensi. Kondisi beragam perjalanan jiwa manusia itu alamiah namun manakala terhubung dengan mata rantai kerasulan Islam (*silsilah mursīd*), akan bergerak ke arah pengalaman realitas eksistensi yang sama. Mata rantai kerasulan menentukan suatu tarekat dikatakan sah sekaligus dikenal (*mu'tabarāh*). Dikenal bukan oleh publik, namun saling “bersaksi” di antara para pejalan “Cinta”.

Kohesi akulturatif itu merupakan hasil dari perjalanan diri yang kian mendekat dan berjumpa. Itulah mengapa sensitifitas kegeniusan para *founding father* bangsa, merepresantasikan elemen penting kearifan bangsa ini (*Putihan-Abangan*) menjadi lambang negara, sangsaka Merah-Putih. *Putihan* yang kemudian kita kenal sebagai *santri* (Islam Republikan) dan *Abangan* yang kemudian merepresentasikan kalangan Nasionalis Republikan. Kedua aliran kebangsaan ini lahir dari ajaran tasawuf Islam sehingga berjumpa dalam membangun Islam dalam bentuk manifestasi kebangsaan Indonesia kontemporer dengan bersikap cerdas dalam menyerap modernitas (nilai-nilai kemajuan yang dicapai Barat).

Perbedaan model ekspresi keislaman *abangan* dan Islam *santri* juga berelasi dengan apa yang dikenal luas sebagai polarisasi tasawuf falsafi dengan tasawuf sunni yang memiliki keketatan ortodoksi. Tasawuf falsafi dikatakan mengadopsi unsur-unsur filsafat sementara tasawuf sunni berpegang pada Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber pengetatan pada akidah, syariat dan tasawuf.³⁷ Pandangan semacam ini hanya menyingkap permukaan, karena al-Ghazālī sebagai representasi tasawuf sunni lebih fokus

menjelaskan etika perjuangan para *sālik* sehingga tidak terlalu menyentuh persoalan filosofis sementara Ibn 'Arabī (representasi tasawuf falsafi) fokus menjelaskan situasi pengalaman esoterik perjalanan *sālik*, yang memang bersifat filosofis. Pada saat menganalisis bahasa teks Al-Qur'an, Ibn 'Arabī sangat *rigid* memegang makna kata. Artinya Ibn 'Arabī, pada wilayah ini sangat berpegang kepada makna lahir (*zāhiri*) dari Al-Qur'an. Sebetulnya, perbedaan keduanya terletak pada ekspresi keislaman, mengikut stase perjalanan masing-masing. Tasawuf falsafi lebih cenderung menyembunyikan keislamannya kecuali pada saat *fana'* (ekstase ketaksadaran), sementara tasawuf sunni karena banyak memiliki latar belakang syariat yang kuat sehingga model Islamnya lebih tampak kepermukaan. Ini bukan berarti keduanya identik namun sebagaimana *abangan* dan *santri*, perbedaan keduanya berpotensi menuju titik konvergensi yang sama. Dua tipologi keislaman ini dibimbing oleh ajaran tasawuf melalui tarekat-tarekat sufi, sejak Islam menginjakkan "kaki" di Nusantara. Semuanya berasal dari bimbingan ajaran Islam yang berangkat dari masjid.

Inilah bentuk kohesi akulturatif yang menyentuh relung terdalam fundamental kemanusiaan, bersifat lembut, natural dan harmonis terhadap tradisi *lian* apa pun yang dijumpai. Ajaran *mistico*-filosofi Islam yang dibawa manusia "keren" sebagai ahli yang paling memiliki otoritas pada masjid. Masjid bukan dalam artian bangunan masjid tempat salat syariat seperti yang dikenal umum. Namun masjid dalam artian eksistensial (*wujūdī*), pada dirinya dalam dada manusia.

3. Esensi Masjid dalam Pandangan Tasawuf Falsafi

Setiap jengkal tanah di atas permukaan bumi adalah masjid. Hal itu digambarkan dalam riwayat (hadis).³⁸ Allah SWT meliputi segala sesuatu sehingga untuk menyembahnya dapat dilakukan di mana pun dan tidak terikat tempat tertentu. Namun dalam manifestasi

masjid pada wujud fisik tempat atau bangunan tertentu, secara historis tercatat, dua kali Rasulullah Saw membangun masjid. Itu terjadi pasca hijrah ke Madinah. Pertama, Masjid Qubā, sebuah masjid yang dibangun sebelum Nabi Muhammad Saw sampai di Madinah, terletak sekitar 5 kilometer sebelah tenggara Madinah. Masjid kedua adalah Masjid Nabawī di Madinah. Di era berikutnya, Masjid dalam wujud fisik ini didirikan dan dikembangkan bersamaan meluasnya ajaran Islam di wilayah diasporanya di dunia.

Fungsi utama masjid adalah tempat memperbaiki serta membangun nilai-nilai dasar kemanusiaan melalui bimbingan guru secara langsung terhadap praktik agama personal, meski terselenggara secara komunal. Agama yang dimaksud adalah nilai-nilai fundamental berfungsi membangun seluruh dimensi kemanusiaan, lahir dan batinnya, sosial dan personalnya. Premis dasar yang harus ditegaskan terlebih dahulu adalah agama merupakan sesuatu yang setara dengan kemanusiaan sehingga ketika berbicara agama tidak lain berbicara kemanusiaan itu sendiri. Perlu diingat bahwa proses pembersihan bukan pada mesjid sebagai tempat atau bangunan, namun masjid merupakan tempat bagi seorang guru menempa para pejalan spiritual untuk memperbaiki diri hingga tegak adab. Tegak adab terhadap diri, Tuhan dan seluruh makhluk Tuhan. Prinsip ini ingin menggambarkan peran sentral agama berpusat pada perbaikan wilayah personal yang kemudian bermanifestasi ke wilayah komunal dan masyarakat. Karena itulah *Babad Tanah Jawi* menginformasikan bahwa wali songo memfungsikan Masjid Agung Demak dan Masjid Cirebon sebagai tempat musyawarah persoalan sosial dan keagamaan.³⁹

Esensi masjid sebagai sarana realisasi ajaran Islam berupa ketundukan kepada Tuhan, tidak bisa lepas dari ahli yang membimbing kepada ajaran tersebut. Ahli yang membimbing realisasi hingga sampai pada aktualitas pengalaman agama sebagai

praksis yang hidup, bukan berasal dari orang yang memiliki banyak pengetahuan informatif (baik hafalan maupun penalaran) tentang agama. Ahli yang memiliki otoritas dalam mengajarkan agama adalah manusia hidup pada dirinya nilai-nilai ideal universal kemanusiaan. Mereka adalah ahli dan pewaris mata rantai (*silsilah*) batin kerasulan yang di dalam tradisi sufi dikenal dengan *murşid* (pembimbing). Keliru jika measosiasikan *murşid* sebagai pembimbing spiritual hanya dalam lingkup personal terbatas yang tidak memiliki implikasi pada wilayah sosial kemasyarakatan.

Priayi Jawa terlihat *Abangan* seperti Sultan Agung dan banyak penerusnya hingga pengeran Diponegoro dan Hamengkubuwono IX adalah pengamal ajaran tarekat yang taat, namun karena tidak “narsis”, hubungan mereka dengan guru-guru tarekat, tetap tersembunyi. Syamsuddin as-Sumatrani menjadi hakim agung sultan Iskandar Muda kerajaan Aceh Darussalam. Syaikh Isma`il Minangkabawi, guru Naqsyabandiah, menjadi guru dari Raja Ali, *Yang Dipertuan Muda* kesultanan Riau. Sultan-sultan Pontianak, juga menjadi murid Syaikh Muhammad Salih al-Zawawi (guru Naqsyabandi). Sultan Deli dan Pangeran Langkat sekitar tahun 1880-an merupakan murid Syaikh Abdul Wahhab Rokan (Guru Naqsyabandiyah) di Besilam. Gerakan revolusi kemerdekaan Indonesia banyak digerakan oleh tarekat sufi. Di Banten, tertangkapnya Sultan Ageng Tirtayasa, memaksa Syaikh Yusuf Makassar (tarekat Khalwatiyyah) sebagai penesehat Sultan, mengobarkan perang gerilya selama dua tahun terhadap kolonial sebelum kemudian tertangkap dan diasingkan ke Ceylon (Sri Lanka). Syaikh Abdussamad al-Palimbani (tarekat Samaniyyah) pernah menulis surat kepada Sultan Mataram, Hamengkubuwono I, dan Susuhunan Prabu Jaka, putra Amangkurat IV, mendukung untuk terus berjihad melawan kolonial Belanda. Di Banjarmasin sekitar tahun 1860-an pemberontakan anti-Belanda terjadi setelah seorang guru mulai membaiat dan mengajar amalan *beratip be`amal*

(penyebutan lokal bagi amalan tarekat Sammaniyah). Hal serupa terjadi pada kasus perang Menteng di Palembang tahun 1819.⁴⁰ Data-data historis ini hanya sebagian kecil data yang menunjukkan dominannya peran strategis ulama tarekat yang menjadi guru sekaligus penasihat sultan, ketimbang para *fuqaha*. Tarekat-tarekat sufi punya andil dalam perubahan besar kehidupan beragama maupun sosio-politik nusantara baik di era kesultanan maupun Indonesia modern.

Jika kita perhatikan, pentingnya masjid bukan dari sisi bangunan fisiknya. Hal itu karena bangunan fisik tidak memberi apa pun bagi nilai kemanusiaan. Masjid menjadi bernilai karena di dalamnya terdapat sosok manusia yang telah mengaktualkan seluruh dimensi kemanusiaannya yang itu hanya mungkin melalui agama. Mereka adalah para Rasul Tuhan, yang sebelum diutus memperbaiki fondasi kemanusiaan, mereka ditempa dengan kekayaan pengalaman kehidupan pada seluruh dimensi kemanusiaan, lahir-batin. Data sejarah menampilkan, bilik kediaman Rasulullah SAW ada di dalam masjid Nabawi. Artinya, masjid Nabawi secara fisik sama dengan bangunan masjid lainnya, sosok Rasulullah SAW yang ada di dalamnya yang membuatnya memiliki status kesucian dan ketinggian. Begitulah seharusnya seluruh masjid dipandang. Jika di dalamnya ada sosok manusia yang mewarisi silsilah kerasulan Islam (*mursīd*) yang membimbing fondasi dasar kemanusiaan menuju manusia yang beradab, barulah masjid bernilai. Jika tidak, saksikanlah problem-problem kemanusiaan sebagaimana ditampilkan pada pengantar tulisan ini sangat potensial akan muncul.

Kebijakan yang muncul dari mata rantai kerasulan saja yang mampu membimbing kepada aktualitas seluruh tingkat dimensi kemanusiaan. Arif yang ahli sekaligus pewaris batin kerasulan, memiliki daya spiritual dan daya psikologis untuk memperbaiki dan membangun fundamental diri personal manusia.

Melalui bimbingan agama manusia dibimbing untuk berjuang mengendalikan ego kebinatangannya melalui perjalanan spiritual agama. Terkendalinya ego kebinatangan menjadi jaminan tegaknya hukum, keteraturan, tanggung jawab dan harmoni. Manusia yang telah tegak hukum, dan bertanggung jawab pada wilayah personal inilah menjadi lokus bagi efektifitas proses pemberdayaan dan produktifitas manusia. Karena itu ide pemberdayaan masjid mesti berangkat dari proses bimbingan perjalanan perbaikan ruhani personal ini.

C. Kesimpulan

Temuan penelitian ini mengungkapkan bahwa Masjid dalam artian bangunan fisik tidak memiliki status nilai apa pun kecuali sebagai alat fisik material. Sosok manusia yang mengaktualkan ajaran Islam yang ada di dalamnya yang menjadi esensi dari masjid yang sesungguhnya. Sosok manusia yang mampu membimbing manusia untuk berjuang agar dapat sujud tunduk kepada Tuhan sehingga meraih ketinggian adab. Adab dalam artian mampu meletakkan segala sesuatu pada tempat realitas eksistensinya sebagaimana mestinya berdasarkan cakrawala luas perjalanan diri sebagaimana dibimbing Tuhan melalui agama. Sosok yang dengan kegeniusan (*fatimah*) mampu melakukan kohesi akulturatif terhadap jenis situasi kehidupan manusia apapun yang dijumpainya. Inilah adab. Sosok manusia yang menjadi esensi dari masjid inilah yang dapat membimbing manusia menyelesaikan problem kemanusiaan hingga nyata nilai-nilai luhur kemanusiaan yang beradab. Sosok yang mewasi mata rantai batin kerasulan Islam (*silsilah murşid*). Mereka memberi perbaikan manusia tepat pada poros kemanusiaannya. Hal itu Karena seluruh apa yang tampak pada ekspresi permukaan diri manusia, berpangkal pada sesuatu yang ada di dalam batinnya sebagai poros kemanusiaannya, maka perbaikan harus berangkat dari sini (ruh). Meletakkan realitas

masjid dan seluruh pemberdayaannya harus berangkat dari poros dasar kemanusiaan ini dan pada sosok 'Ārif Billāh yang nyata esensi "tempat sujud" pada batinnya.

Namun pada kenyataannya banyak masjid bukan menjadi solusi bagi persoalan-persoalan kemanusiaan, justru sebaliknya menjadi biang masalah bagi kemanusiaan itu sendiri. Itu semua karena cara memahami Islam dan memahami esensi masjid sebagai sentral kehidupan Islam. Islam merupakan ajaran kerasulan yang membawa misi untuk mengaktualkan seluruh potensi-potensi kemanusiaan. Islam merupakan agama yang setara dengan kemanusiaan itu sendiri. Sementara Masjid adalah tempat manusia berjuang tunduk kepada Tuhan dalam rangka mengaktualkan ajaran Islam.

Daftar Pustaka

- Azwandi, "Konflik Dan Resolusi Konflik Jama'ah Masjid Kembar Menara Tunggal Di Desa Banyumulek Kecamatan Kediri Lombok Barat," *Schemata* 7, No. 1. 2018.
- Seàn McLoughlin, Mosques and the Public Space: Conflict and Cooperation in Bradford, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31, No. 6. 2005.
- Ihsan Bagby, "The American Mosque in Transition: Assimilation, Acculturation and Isolation," *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35, No. 3. 2009.
- Ann W. Nguyen, Robert Joseph Taylor, Linda M. Chatter, Aaron Ahuvia, Elif Izberk-Bligin, and Fiona Lee, "Mosque-Based Emotional Support Among Young Muslim Americans," *Rev Relig Res*, No. 55. 2013.
- Harbi Hayette "The Role of the Mosques in Promoting Cohesion in the American Community," *Revue des études humaines et sociales*, No. 19. 2018.
- Muhammad Afdillah, *Dari Masjid ke Panggung Politik: Melacak Akar-akar Kekerasan Agama Antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang, Jawa Timur*, Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies, 2016.
- Ridwan al-makassary dan Ahmad Gaus AF (eds), *Benih-Benih Islam Radikal Di Masjid: Studi Kasus Jakarta Dan Solo*, Ciputat: Center for the Study of Religion and Culture, 2010.
- Yulianto Sumalyo, *Arsitektur Masjid dan Monument Sejarah Muslim* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2006.
- Moh. E. Ayub, dkk. *Manajemen Masjid Petunjuk Praktis Bagi Para Pengurus*

- Jakarta : Gema Insani Press, 1996.
- Juliadi, *Masjid Agung Banten, Nafas Sejarah dan Budaya* Yogyakarta: Ombak, 2007.
- Dwi Ratna Nurhajirini dan Tim Penulis. *Sejarah Kerajaan Tradisional Surakarta*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999.
- Masinambow dan Rahayu S. Hidayat, *Semiotika: Mengkaji Tanda dalam Artifak*, Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Serat Wedhatama* terkait hal ini sebagaimana dikutip oleh Cipto Prawiro. Lihat; Abdullah Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1986.
- Serat Centhini* terkait hal ini sebagaimana dikutip oleh Fauzan Naif. Lihat; Fauzan Naif, "Syekh Amongraga Tokoh Mistik Jawa dalam Serat Centhini", *Jurnal Refleksi* 16, No.1. 2016.
- Cipto Wardoyo dan Asep Suleman, "Etnolinguistik pada Penamaan Nama-Nama Bangunan di Keraton Yogyakarta," *Jurnal Al-Tsaqafah* 14, No. 1. 2017.
- M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.
- Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (USA: University of Chicago Press, 1976), 5-6.
- Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*, Bandung: Mizan, 1994.
- Syamsyun Ni'am, "The Debate of Orthodox Sufism dan Philosophical Sufism: The Study of Maqāmāt and Sirāj Al-Tālibīn of Syaykh Iḥsān Jampes", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 58, No. 1. 2020.
- Sidi Gazalba, *Masjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Pustaka Antara, 1983.

Martin Van Bruinessen, "Tarekat Dan Politik: Amalan Untuk Dunia Atau Akherat?".

Tajuk Rencana, "Marak Korupsi Dana dan Proyek Keagamaan: Penodaan Agama dalam Arti Sebenarnya," <https://antikorupsi.org/id/article/marak-korupsi-dana-dan-proyek-keagamaan-penodaan-agama-dalam-arti-sebenarnya>

POLKAM, "KPK Gali Aliran Uang Aa Umbara via Sekretaris DKM," <https://epaper.mediaindonesia.com/detail/kpk-gali-aliran-uang-aa-umbara-sekretaris-dkm>

Jamaah Nusantara, "Gelapkan Uang Kas Masjid, Mantan Pengurus Masjid Dilaporkan ke Polisi," <https://mediaindonesia.com/nusantara/430428/gelapkan-uang-kas-masjid-mantan-pengurus-masjid-dilaporkan-ke-polisi>

Andi Saputra, "Korupsi Infak Rp 1,7 M, Eks Bendahara Masjid Raya Sumbar Tetap Dibui 7 Tahun," <https://news.detik.com/berita/d-5534834/korupsi-infak-rp-17-m-eks-bendahara-masjid-roya-sumbar-tetap-dibui-7-tahun>

Kompas.com, "Takmir Masjid di Banyuwangi Dilaporkan ke Polisi Diduga Selewengkan Dana," <https://surabaya.kompas.com/read/2022/09/23/155034078/takmir-masjid-di-banyuwangi-dilaporkan-ke-polisi-diduga-selewengkan-dana?page=all>.

Marselinus Gual, "Ini Penyebab Keributan di Masjid Assalam saat Salat Jumat," <https://www.merdeka.com/peristiwa/ini-penyebab-keributan-di-masjid-assalam-saat-salat-jumat.html>

Endnotes

1. Media Indonesia, "Kaum Intoleran Anggap Korupsi Wajar," <https://mediaindonesia.com/politik-dan-hukum/132330/kaum-intoleran-anggap-korupsi-wajar>
2. Tajuk Rencana, "Marak Korupsi Dana dan Proyek Keagamaan: Penodaan Agama dalam Arti Sebenarnya," <https://antikorupsi.org/id/article/marak-korupsi-dana-dan-proyek-keagamaan-penodaan-agama-dalam-arti-sebenarnya>
3. POLKAM, "KPK Gali Aliran Uang Aa Umbara via Sekretaris DKM," <https://epaper.mediaindonesia.com/detail/kpk-gali-aliran-uang-aa-umbara-sekretaris-dkm>
4. JamaahNusantara, "Gelapkan Uang Kas Masjid, Mantan Pengurus Masjid Dilaporkan ke Polisi," <https://mediaindonesia.com/nusantara/430428/gelapkan-uang-kas-masjid-mantan-pengurus-masjid-dilaporkan-ke-polisi>
5. Andi Saputra, "Korupsi Infak Rp 1,7 M, Eks Bendahara Masjid Raya Sumbar Tetap Dibui 7 Tahun," <https://news.detik.com/berita/d-5534834/korupsi-infak-rp-17-m-eks-bendahara-masjid-roya-sumbar-tetap-dibui-7-tahun>
6. Kompas.com, "Takmir Masjid di Banyuwangi Dilaporkan ke Polisi Diduga Selewengkan Dana," <https://surabaya.kompas.com/read/2022/09/23/155034078/takmir-masjid-di-banyuwangi-dilaporkan-ke-polisi-diduga-selewengkan-dana?page=all>.
7. Marselinus Gual, "Ini Penyebab Keributan di Masjid Assalam saat Salat Jumat," <https://www.merdeka.com/peristiwa/ini-penyebab-keributan-di-masjid-assalam-saat-salat-jumat.html>

8. Azwandi, "Konflik Dan Resolusi Konflik Jama'ah Masjid Kembar Menara Tunggal Di Desa Banyumulek Kecamatan Kediri Lombok Barat," *Schemata* 7, No. 1 (2018), 34.
9. Seàn McLoughlin, "Mosques and the Public Space: Conflict and Cooperation in Bradford," *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31, No. 6 (2005): 1048.
10. Ihsan Bagby, "The American Mosque in Transition: Assimilation, Acculturation and Isolation," *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35, No. 3 (2009): 476.
11. Ann W. Nguyen, Robert Joseph Taylor, Linda M. Chatter, Aaron Ahuvia, Elif Izberk-Bligin, and Fiona Lee, "Mosque-Based Emotional Support Among Young Muslim Americans," *Rev Relig Res*, No. 55 (2013): 538.
12. Harbi Hayette "The Role of the Mosques in Promoting Cohesion in the American Community," *Revue des études humaines et sociales*, No. 19 (2018): 79-80.
13. <http://www.dakta.com/news/7004/tengahi-konflik-warga-dan-yayasan-al-kautsar-bintara-jaya-walikota-bekasi-minta-semua-berdamai>
14. Muhammad Afdillah, *Dari Masjid ke Panggung Politik: Melacak Akar-akar Kekerasan Agama Antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang, Jawa Timur*, (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies, 2016) vi-ix.
15. Lihat: Ridwan al-makassary dan Ahmad Gaus AF (eds), *Benih-Benih Islam Radikal Di Masjid: Studi Kasus Jakarta Dan Solo*, (Ciputat: Center for the Study of Religion and Culture, 2010)
16. Seàn McLoughlin, "Mosques and the Public Space: Conflict and Cooperation in Bradford," 1063

17. Siti nurlaili muhadiyatiningasih, dkk., "Makna Filosofis Bangunan Masjid Agung Keratin Kasunanan Surakarta dan Masjid Gede Kraton Yogyakarta", *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 24, No. 1 (2022), 43.
18. Syamsul Kurniawan, "masjid dalam lintasan sejarah Umat Islam" *Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies* 4, No. 2 (2014), 182.
19. Renée Spencer, dkk., "Philosophical Approaches to Qualitative Research", dalam. Patricia Leavy (ed.), *The Oxford Handbook for Qualitative Research*, Oxford: OUP, 2014, hal. 88-89.
20. Seàn McLoughlin, "Mosques and the Public Space: Conflict and Cooperation in Bradford," 1063.
21. Seàn McLoughlin, "Mosques and the Public Space: Conflict and Cooperation in Bradford," 1046.
22. Seàn McLoughlin, "Mosques and the Public Space: Conflict and Cooperation in Bradford," 1063.
23. Yulianto Sumalyo, *Arsitektur Masjid dan Monument Sejarah Muslim* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2006), 4.
24. Moh. E. Ayub, dkk. *Manajemen Masjid Petunjuk Praktis Bagi Para Pengurus* (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), 4.
25. Juliadi, *Masjid Agung Banten, Nafas Sejarah dan Budaya* (Yogyakarta: Ombak, 2007), 5-6.
26. Siti nurlaili muhadiyatiningasih, dkk., "Makna Filosofis Bangunan Masjid Agung Keratin Kasunanan Surakarta dan Masjid Gede Kraton Yogyakarta", *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 24, No. 1 (2022), 31-32.
27. Dwi Ratna Nurhajirini dan Tim Penulis. *Sejarah Kerajaan Tradisional*

- Surakarta, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999), 74.
28. Masinambow dan Rahayu S. Hidayat, *Semiotika: Mengkaji Tanda dalam Artifak*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), 140.
 29. *Serat Wedhatama* terkait hal ini sebagaimana dikutip oleh Cipto Prawiro. Lihat; Abdullah Cipto Prawiro, *Filsafat Jawa*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), 50.
 30. *Serat Centhini* terkait hal ini sebagaimana dikutip oleh Fauzan Naif. Lihat; Fauzan Naif, "Syekh Amongraga Tokoh Mistik Jawa dalam Serat Centhini", *Jurnal Refleksi* 16, No.1 (2016): 99.
 31. Cipto Wardoyo dan Asep Suleman, "Etnolinguistik pada Penamaan Nama-Nama Bangunan di Keraton Yogyakarta," *Jurnal Al-Tsaqafah* 14, No. 1 (2017)
 32. M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013), 30 dan 50-51.
 33. M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013), 49-50.
 34. M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013), 50-51.
 35. Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (USA: University of Chicago Press, 1976), 5-6.
 36. Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*, (Bandung: Mizan, 1994), cet. 2, 16.

37. Syamsyun Ni'am, "The Debate of Orthodox Sufism dan Philosophical Sufism: The Study of Maqāmāt and Sirāj Al-Tālibīn of Syaykh Iḥsān Jampes", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 58, No. 1 (2020), 3.
38. Sidi Gazalba, *Masjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Pustaka Antara, 1983), 75.
39. Juliadi, *Masjid Agung Banten, Nafas Sejarah dan Budaya* (Yogyakarta: Ombak, 2007), 57.
40. Martin Van Bruinessen, "Tarekat Dan Politik: Amalan Untuk Dunia Atau Akherat?", 3-14.