

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a solid blue rectangular background.

POSITIFIKASI ASKETISME DALAM ISLAM DENGAN PENDEKATAN PARADIGMA KLASIK DAN MODERN

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	Nurkhalis
Publisher	UIN Sumatera Utara
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-16 08:09:33
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/234944

POSITIFIKASI ASKETISME DALAM ISLAM DENGAN PENDEKATAN PARADIGMA KLASIK DAN MODERN

Nurkhalis

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry
Jl. Syeikh Abd. Rauf Kopelma Darussalam, Banda Aceh, 23111
e-mail: nurkhalis_sf@yahoo.com

Abstrak: Asketisme identik sebagai moral tertinggi atau pencapaian asketis dalam menghiasi kehidupan agar memaknai eksistensi agama dalam keyakinannya. Asketisme sebanding dengan ketinggian etika atau ketinggian ethos. Asketisme dipersepsikan tidak diarahkan kepada keengganan untuk bekerja adalah gejala dari kurangnya karunia. Asketisme dalam Islam dipersepsikan sebagai *zuhud* yaitu alienasi diri serta diidentikkan dengan *faqîr*, *jû'i* atau *'uzlah* menjauhkan diri dari kebersamaan. Dengan demikian pengenalan asketisme Islam dengan *zuhud* masuk dalam kekangan masa lalu, sedangkan asketisme Islam yang kontemporer mesti masuk dalam *ironcage* modernitas. Asketisme Islam dilatar belakangi oleh ethos dan etik yang bersifat sosiosentris bukan egosentris hanya mendambakan kesempurnaan dan kesalehan diri. Corak asketisme Islam tidak bersifat *zuhud* stagnan akan tetapi *zuhud* moderat. Dengan demikian *zuhud* moderat sama dengan *zuhud* produktif dan partisipatif.

Abstract: Positivication of Asceticism in Islam in Classical and Modern Paradigm Approaches. Asceticism is known as the highest moral or the ascetic achievement in order to interpret the existence of religious life in his conviction. Asceticism is comparable with the height ethical or altitude ethos. Asceticism is perceived not turn to unwillingness to work is symptomatic of lack of grace. Asceticism in Islam is perceived as an ascetic self-alienation and identified with *faqîr*, *jû'i* or *'uzlah*. Thus the introduction of asceticism in Islam called *zuhud* can do ironcage entry in the past, whereas contemporary Islamic asceticism must be included in ironcaging modernity. Islamic asceticism motivated by ethos and ethic which is sociocentric not egocentric only for self-perfection and self-righteousness. The style of Islamic asceticism is not be stagnant *zuhud* but moderate *zuhud*. Thus moderate *zuhud* is identical with productive and participatory *zuhud*.

Kata Kunci: tasawuf, asketisme, Islam, klasik, modern

Pendahuluan

Kebanyakan orang terkadang bertukar penggunaan kata estetis dengan asketis, asketis berbeda dengan estetis, estetis tertarik pada keindahan sedangkan asketis menghindari dari kesenangan. Asketisme identik sebagai moral tertinggi atau pencapaian asketis dalam mengarungi kehidupan dalam memaknai eksistensi agama dalam keyakinannya. Asketisme juga dikenal dengan *askese* di Barat, *asrama* dalam agama Budha, *yoga* menurut agama Hindu, sedangkan Islam dengan istilah *zuhud*. Semua agama memiliki kecenderungan polarisasi asketisme *compatible* dengan ajaran kehidupan.

Asketisme merupakan motivasi pembentuk perubahan sikap dari kealpaan) menuju keselamatan. Kehidupan manusia selalu menimbulkan titik jenuh akibat pencarian euforia kehidupan berakhir pada titik krusial yaitu terjatuh dalam dekadensi moral, maksiat, korupsi, prostitusi, gaya hidup bebas dan lainnya. Semua tindakan manusia terpatron dalam siklus kehidupan antara baik dan buruk yang saling bertabrakan karena kecenderungan manusia lebih dominan disibukkan oleh hal yang menyenangkan sehingga luput dari perbaikan diri secara kontinuitas antara pilihan melakukan introspeksi dalam semua kesibukan. Kehidupan menawarkan berbagai performa negatif yang kadang diselimuti wajah positif. Maka manusia memilih pesona kehidupan yang cemerlang dengan mengabaikan nilai-nilai positif dalam koridor asketisme.

Perkembangan global telah menempatkan manusia pada puncak kebahagiaan materi seperti ungkapan Max Weber manusia modern menginginkan '*the orgy of materialism*' (pesta pora materialisme).¹ Evolusi fasilitas modern telah mendorong pertumbuhan konsumtif manusia meningkat yang ditandai peningkatan sampah di tengah masyarakat. Kehidupan modern telah membangkitkan spirit ego sektoral terhadap kebebasan dalam menentukan arah hidup antara hedonisme, liberal ataupun kesalehan dalam istilah Max Weber yaitu panggilan jiwa (*calling*).²

Asketisme merupakan dasar manifestasi spirit Islam yang mencorakkan kehidupan dalam posisi kesiapan meraih esensi kehidupan seperti keteraturan, kealpaan dosa besar dan kecil, kesabaran dan kesalehan, mencintai dan mengingat Tuhan di mana pun keberadaannya.³ Ada tiga kesalahan pada asketisme selama ini yaitu perasaan tidak boleh berlebihan mencintai barang berharga, kekhawatiran berlebihan pada kehilangan kenikmatan duniawi, perasaan tidak menyenangkan membatasi (memenjarai) jiwa dari kesenangan, tidak suka kritikan dan abstain memperhambakan diri kepada Tuhan.⁴ Deviasi jiwa manusia cenderung

¹If capitalism begins as the practical idealism of the aspiring bourgeoisie, it ends, Weber suggests in his concluding pages, as an orgy of materialism'. Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), h. 3.

²Max Weber, *Sociology of Religion*(t.t.p.: Routledge Taylor & Francis Group, t.t.), h. 117.

³Fathullah Gulen, *Key Concept in the Practice of Sufism: Emiral Hills of Heart*, terj. Ali Unal, (New Jersey: The Light Inc., 2006), h. xvi.

⁴*Ibid*, h. 43.

mengikuti asketisme semacam ini sebagai sikap penegasian hidup yang menyebabkan pola pikir manusia berada dalam kulminasi kegagalan selalu memilih pasif sehingga terjatuh dalam *stagnan*.

Asketisme dalam Islam menurut pandangan Ibnu Khaldun lebih dipersepsikan sebagai *zuhud* yaitu alienasi diri dari masyarakat dan mengasingkan jiwanya untuk lebih fokus melakukan ibadah murni (*mahdhah*).⁵ Sedangkan Mawdudi mencoba mengkritisi kedudukan sufi asketisme terkadang perilaku sufi tersebut terjerumus antara atheisme dan politeisme hingga terjatuh ke dalam konflik kekaburan Islam. Asketisme dalam perkembangan Islam dihiasi oleh tindakan rasional sufi baik terkesan sebagai sugesti dari sifat sufi atau bawaan konsep interpolasi dari pribadi seorang sufi. Hingga jadilah konsep tersebut sebagai kekuatan tanpa daya pengaruh terhadap pergumulan sosial keagamaan akibat konsep tersebut terindikasi antara keyakinan, doktrin ataupun aturan hidup saja. Sebenarnya dasar asketisme dalam Islam secara umum berpandangan sesuai dengan apa '*the Divine Will offers*' (usaha-usaha sesuai kehendak Tuhan). Asketisme mengandung kekuatan ilahiyah untuk ditanamkan ke dalam pribadi yang menjunjung tinggi nilai asketis. Persyaratan asketisme yang berat adalah '*the denial of luxuries*' (melenyapkan kemewahan).⁶ Asketisme tidak bertujuan merubah keyakinan melainkan merubah dunia menjadi akumulasi ethos dan etik yang diwujudkan dominan dalam kehidupan kebaikan sosial tidak hanya monoton pada kebaikan untuk dirinya.

Pengertian Asketisme

Asketisme berasal dari bahasa Yunani yaitu *askesis* yang diartikan sebagai latihan spiritual yaitu kontrol terhadap jiwa dan akal yakni praktek mengurangi makan dan tidur, membujang dan alienasi.⁷ Asketis itu sendiri diartikan sebagai melatih diri meningkatkan nilai-nilai spiritual seperti halnya melatih fisik dengan memperbanyak senam dan atletik. Ada dualisme pandangan asketisme yang terinspirasi dari agama Hellenistik Yahudi dan filsafat Philo yang mengatakan *askesis* bermakna melenyapkan dunia lahir ataupun penolakannya. Asketisme sering berkoneksi dengan praktek monastik untuk membangkitkan sikap-sikap seperti memelihara ucapan, menahan jiwa, kekurangan pangan, mengasingkan diri dan membatasi keperluan.⁸ Asketisme membuat pemikiran individu kembali kepada primitif dengan tidak menghiraukan tujuan-tujuan jangka pendek. Konsentrasi asketik berusaha menciptakan kebaikan atau keutamaan kekuatan lahiriyah, emosi dan suasana hati. Maka perubahan tersebut dipengaruhi dari akibat tindakan jiwa, ucapan dan akal.⁹ Asketisme

⁵Ibn Khaldûn, *Tarîkh Ibn Khaldûn: Muqaddimah*, Jilid I (Beirût: Dâr al-Kutâb al- 'Alâmiyah, t.t), h. 541.

⁶David B. Perrin, *Studying Christian Spirituality* (New York: Routledge, 2007), h. 244.

⁷Carl Olson, *Religious Studies: the Key Concept* (New York: Routledge, 2011), h. 194.

⁸Juan E. Campo, *Enciclopedia of Islam* (New York: Facts on File Inc., 2009), h. 65.

⁹Randi Fredricks, *Fasting: an Exceptional Human Experience* (Bloomington: All Things Well Publications, 2013), h. 175.

membatasi jiwa, ucapan dan akal ke arah lebih satis meninggalkan cara berpikir dinamis atau ide-ide pencerahan.

Asketisme didefinisikan secara umum yakni penyangkalan diri secara tersistem terhadap keinginan-keinginan yang ideal ataupun dapat dipandang sebagai doktrin agama di mana seseorang dapat mencapai keadaan spiritual yang lebih tinggi dengan ketat disiplin diri dan penyangkalan diri. Walaupun asketisme dipahami sebagai pencapaian kesempurnaan diri dalam artian menahan jiwa, ibadah, memelihara perkataan dari hawa nafsu yang terlarang.¹⁰ Asketisme lebih bersifat penyangkalan, pengingkaran dan pelenyapan idealisasi kehidupan yang berhenti pada kesederhanaan konsep kehidupan.

Asketik lebih bersifat mengkoordinir keinginan yang tak akan terpenuhi bagaikan adagium '*Ignis probat ferrum, et tentatio justum*' (bagai api membakar besi sebagaimana pula godaan membakar keinginan manusia).¹¹ Sebagian orang theosofi dan mistik menganggap kehidupan duniawi tidaklah menjanjikan bagi kehidupan akhirat sehingga paradigma berpikir digeser untuk beralih bersikap asketisme. Sebenarnya asketisme mengajak orang untuk berdiri di atas kaki sendiri baik dengan cara memobilisasi, kepekaan, perasaan dan sewaktu-waktu dapat menjadi korban dari putusan yang diambilnya dalam kehidupan.¹² Asketisme merupakan teori yang tergantung bagaimana digerakkan oleh penunjuk jalan, dapat saja asketisme menjadi positif dan negatif. Pada dasarnya nilai asketisme tidak terindikasi mal moral.

Perkembangan Asketisme Modern

Pemikiran asketisme modern terlihat lebih dominan dari implementasi gaya berpikir Max Weber. Selama ini asketisme dikonotasikan sebagai sikap abstain dari kesenangan dan penaklukan terhadap cita-cita penghematan. Weber menggunakan asketisme sebagai potensi transformatif terhadap '*the monastic empowerment of the self*' (pemberdayaan kekuatan monastik pada diri). Karena Asketisme metode pelatihan diri untuk tujuan transendental. Weber tertarik pada asketisme rasional yang berlawanan dengan '*planless world flight*' (menerbangkan dunia tanpa rencana) ataupun mendambakan asketisme yang sensual (*Gefuhlsaskese*). Akhirnya Weber mencetuskan pengembangan asketik Protestan dan kebangkitan monastik.¹³ Weber menarik asketisme dari diskursus keagamaan yang sifat metafisi dikembangkan menjadi ide asketisme yang realistis. Indikator sukses seseorang dalam beragama tergantung dari suksesnya hidup di dunia.

¹⁰Udo Schaefer, *Baha'i Ethics in Light of Scripture: an Introduction*, Vol. I (Oxford: George Ronald Publisher, 2007), h. 194.

¹¹Geoffrey Galt Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture And Criticism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), h. 56.

¹²*Ibid.*

¹³Lutz Kaelber, *Schools of Asceticism: Idiology and Organization in Medieval Religious Communities* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2003), h. 40.

Dorongan asketisme selama ini berupaya abstain dalam persoalan duniawi sehingga menahan dan mengekang diri dari berbagai pengaruh melalui dorongan diciptakan secara sistematis dari dalam diri jiwa. Adakah asketisme merupakan bahagian dari agama tetapi juga masuk dalam bidang sosial bahkan ekonomi? Persepsi Weber menegaskan bahwa asketisme merupakan '*a rational method of living*' (cara hidup rasional). Di Barat, konsep agama yang ditanam dalam bentuk spirit '*beruf*' dalam bahasa Weber ia menyebutkan dengan kata '*calling*' (panggilan jiwa) seperti yang dinyatakan Weber dalam bukunya *Protestant Ethic* yakni asketisme yang dilandasai '*beruf*' dan '*calling*' sekarang melangkah ke tempat pemasaran (*market-place*) dan melakukan penetrasi dalam rutinitas kehidupan sehari-hari untuk menemukan pencerahan diri (*enlightenment*) dengan melenyapkan sikap anasir dalam kehidupan. Kehidupan yang bermakna hanya dapat diraih oleh diri sendiri melalui pencerahan yang dimulai dari kegiatan-kegiatan sederhana menuju kepada penguasaan pasar maupun pemasaran yang ada di sekitar tempat tinggal lambat laun menjadi perkembangan pesat. Asketisme dipahami sebagai persepsi bertujuan merubah dunia menurut keyakinannya. Asketisme yang berkembang di Barat merubah pola pikir agama menjadi orientasi pasar sehingga panggilan hati (*beruf*) melalui orientasi tersebut dapat dicapai secara mudah. Karena itu *beruf* dan *calling* tersebut bertujuan perbaikan nasib ketimbang perbaikan kesalehan. Urgensinya gagasan Weber untuk mengklasifikasikan antara asketisme dunia dalam (*inner-worldly/inner-weltliche askese*) lebih identik dengan ajaran calvinisme dan asketisme dunia lain (*other-worldly/ausserweltliche askese*) tidak bertujuan merubah dunia. Pandangan ini sesuai dengan ajaran monastisisme. Asketis monastik terbagi pada dua jenis yaitu setiap individu mencari keselamatan dan hirokratik organisasi untuk melatih kependetaan pada diri.¹⁴ Tindakan Weber telah mensponsori lahir berbagai ide-ide ekonomi modern untuk mengalih perhatian agama yang statis kepada pencerahan ekonomi sosial.

Asketisme monastik merupakan suatu cara membangkitkan melalui pengendalian serta menundukkan sensualitas, hingga diraihnya dengan proses kerja keras sebagai perbaikan panggilan agama melalui peningkatan praktek dalam kebajikan dan berpegang teguh perintah agama, bahkan sebagai sikap semangat juang (*heroic*) untuk membangkitkan jiwa secara khusus.¹⁵ Ide puritan dalam agama Kritten Protestan digerakkan oleh panggilan jiwa (*calling*) agar orang menjadi '*acquire goods and earn a living*' (mendapatkan barang dan mencari nafkah).¹⁶ Asketisme dalam agama mempengaruhi keputusan dalam menghadirkan atau memanifestasikannya agar menjadi paling efektif diharuskan masuk dalam kelompok *calling* seperti yang dimaksudkan Weber.¹⁷ Weber menyatakan konsisten individu sesekali ada penyatuan antara mistisisme dengan etik yakni *calling* dalam makna menciptakan

¹⁴Richard Swedberg dan Ola Agevall, *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts* (California: Stanford University Press, 2005), h. 10.

¹⁵Kaelber, *Schools of Asceticism*, h. 40.

¹⁶Weber, *The Protestant Ethics*, h. 100.

¹⁷*Ibid.*

sebuah disiplin hidup.¹⁸ Asketisme menurut Max Weber yaitu peka pada kepastian apa yang dimilikinya sebagai perhatian untuk membentuk motivasi yang dapat mengorganisir kehidupannya melalui metode yang ada dalam interpersonal.¹⁹

Weber mengharapkan semua hak-hak dasar manusia menemukan justifikasi melalui keyakinan terhadap pencerahan (*enlightenment*) dengan aktifnya rasio individual karena setiap individu adalah sangat kompetensi mengetahui benar ketertarikannya sendiri terhadap keinginan yang akan dicapai. Weber menyatakan terdapat dasar makna hidup yang dimiliki pada setiap individu seperti Weber menyandarkan dasar makna hidup sama dengan karakteristik masyarakat modern yaitu ingin melepaskan diri dari ketertinggalan.²⁰ Weber memberikan perhatian besar tentang apa yang diamatinya yaitu asketisme dalam elemen bisnis modern yang dipersepsikannya harus dikembalikan ke dalam paham Puritanisme (kemurnian). Dalam mencapai kesuksesan harus menolak tujuan lain ataupun kepentingan lain, bahkan mengabaikan anjuran agama yang sifatnya mengarah kepada ketertinggalan. Inilah bentuk sekuler dari Puritanisme dengan menggiringkan asketisme ke dalam istilah lain yaitu panggilan jiwa (*calling*).²¹ Agama mengajak kepada *askese* tetapi Weber mengajak kepada *calling* yang diasumsikannya sebagai cara menumbuhkan motivasi melebihi dari anjuran agama itu sendiri. Kebahagiaan hidup bisa saja datang dari keduanya tetapi Weber lebih menekankan panggilan jiwa (*calling*) untuk merubah sikap pasif individu agar tumbuh ethos dalam kinerjanya. Kemudian Weber menggeser kedudukan agama sebagai musuh rasionalitas asketisme,²² seperti ungkapan Weber yang mengatakan '*modern work in a calling is ascetic in character is not a new one*' (karya modern dalam suatu panggilan jiwa adalah asketik dalam watak yang tidak baru).²³ Akhirnya Weber menegaskan dalam pernyataan lainnya yakni '*unwillingness to work is symptomatic of lack of grace*' (keengganan untuk bekerja adalah gejala dari kurangnya karunia).²⁴ Kesalahan memahami asketisme ditanggapi Weber sebagai ketiadaan karunia Tuhan. Tuhan memberikan daya pencerahan dari mereka yang mau melakukan upaya apapun demi sukses kehidupannya di dunia.

Asketisme menurut Weber memainkan peranan '*spirit of modern rational capitalism*' (semangat kapitalisme rasional modern). Di mana konsep ini membantu membangkitkan manuver manusia untuk menumbuhkan spirit kerja keras, memperhatikan apa yang dapat dijadikan usaha sebagai celah manifestasi asketik dengan terus menginvestasikan berulang

¹⁸Kaelber, *Schools of Asceticism*, h. 40.

¹⁹Weber, *The Protestant Ethics*, h. 100.

²⁰Roland Robertson, *The Sociological Interpretation Of Religion* (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1972), h. 35.

²¹Max Weber, "Socialism," dalam W.G. Runciman (ed.), *Max Weber: Selections in Translation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), h. 117.

²²Weber, *The Protestant Ethic*, h. 167.

²³Weber, "Socialism" dalam W.G. Runciman (ed.), *Max Weber*, h. 170.

²⁴Weber, *The Protestant Ethic*, h. 159

kali demi keuntungan.²⁵ Keuntungan selalu dibarengi oleh sebuah usaha keras, tidak mungkin keuntungan datang tanpa kreatifitas. Asketik dalam format Weber tidak menunggu akan tetapi penjabaran kreatifitas yang memungkinkan dilakukan tekad bulat akan sebuah kepastian mengenai tindakan melahirkan keuntungan. Maka keuntungan yang paling dekat yakni menjangkau *market-place* dengan latar belakang menguasai produk atau mobilisasi produk. Itulah kemudian dikenal sebagai tindakan ekonomi yang ditimbulkan dari spirit agama. Agama tanpa ekonomi nihil, tidak mungkin orang menunggu datangnya pencerahan diri tanpa usaha. Dalam konsep Weber, orang memiliki *calling* yang tinggi dapat dicerminkan dari keadaan ekonomi seseorang.

Pentingnya rasionalitas menginterpretasi dunia melalui nilai-nilai yang didapat dari analisis historis mengevaluasinya sendiri sebagai pertimbangan untuk melahirkan gagasan pengalaman tak terbatas. Ini merupakan sebuah refleksi ide tentang theodesi penderitaan (*theodicy of suffering*) sebagai akibat universal dari motif agama.²⁶ Agama dapat memompa semangat manusia untuk tujuan yang diinginkan sampai kehebatan manusia menghadapi penderitaannya sekalipun. Spirit ini dijadikan Weber untuk membakar spirit manusia bahwa kesuksesan harus dibakar dengan susah payah harus diraih walaupun tubuh manusia terkadang tidak bisa menemukan itu namun tetap diupayakan sampai tercapai. Inilah dasar theodesi penderitaan dalam memotivasi kehidupan sukses hanya diraih dari tangan atau kreatifitas sendiri. Hal ini pula yang mengidentikkan pemikiran Weber dalam tataran eksistensi kebebasan nilai yang didasari pada etiket dalam perilaku kehidupan.²⁷ Manusia mampu menentukan nilai kebebasan dari nilai universal tersebut tergantung pada sebuah idiologi subjektif yang diambil dalam melihat peluang-peluang yang tersedia pada lingkungan hidupnya. Weber secara etis mengagumi semua orang punya kharisma dan bertanggungjawab menembus terpenjarai (*iron cage*) dirinya sebagai orang-orang yang lebih dulu mengarahkan dirinya menjadi '*new re-enchantment in the future*' (kembali persona baru masa depan).²⁸

Asketisme telah terbukti tidak begitu berkembang pada masyarakat tradisional. Masyarakat tradisional lebih dikenal sebagai masyarakat feodal sedangkan masyarakat sekarang digantikan oleh masyarakat yang terdiri atas kelas-kelas yang pada prinsipnya menjadikan masyarakat yang memiliki kelas-kelas tersebut akan dihadapkan dalam kompetisi terbuka hingga lebih besar persamaan kesempatannya. Masyarakat tradisional unit dasarnya adalah kelompok kecil disebut *Gemeinschaft*. Setelah adanya konsep modernisasi maka terbentuknya masyarakat besar yang impersonal disebut *Gesellschaft*. Sejarah tidak lazim berkembang dari *Gemeinschaft* (kelompok kecil) menuju ke *Gesellschaft*

²⁵Richard Swedberg dan Ola Agevall, *The Max Weber Dictionary*, h. 10.

²⁶Weber, *The Social Psychology*, h. 273–277.

²⁷Max Weber, *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology*, Vol. I (California: University of California Press., 1978), h. 111-112.

²⁸Weber, "Socialism," h. 351–369.

(masyarakat besar).²⁹ Masyarakat kecil sering tidak sepadan tantangan yang dihadapi seperti dalam masyarakat besar. Karena itu masyarakat kecil tidak semudah masyarakat besar dalam melakukan perubahan atas dirinya. Masyarakat besar lebih banyak pilihan aktifitas menuju perubahan dan pencerahan akibat banyak tersedia *market-place*.

Dalam modernitas modus kehidupan manusia dirasionalkan atas dasar mekanik, ketika asketisme dipahami sebagai upaya membangun kembali dunia sebagai ekspresi diri dalam kehidupan, kebutuhan dunia eksternal dijamin akan meningkatkan pemenuhan kebutuhan yang pada akhirnya tak terhindarkan tenaga atas manusia (*power over men*) untuk meraih sesuatu yang belum pernah dicapai dalam sejarah hidupnya.³⁰ Kehidupan secara mekanik dalam artian semakin tinggi aktifitas semakin tinggi pula tingkat pemenuhan diri tercapai. Maka rasionalitas kehidupan memberikan motivasi agar ekspresi diri tetap dinamis dengan melakukan improvisasi dalam memanfaatkan kehidupan dunia dalam untuk dicapai puncak kesuksesan. Asketisme dunia dalam menjadikan agama sebagai motivasi penggerak agar pekerjaan yang dilakukan berimbas pada pahala. Spirit kerja tinggi bila dibangkitkan motif pahala pada diri dengan sendirinya akan membungkus prasangka agar kerja tanpa pamrih hanya untuk memperbaiki taraf hidup diri.

Setiap individu melakukan rasionalisasi tentang perilaku sehari-hari walau bagaimanapun diarahkan untuk pengaturan sistem kehidupan sipil untuk merancang pemenuhan diri sebagai cara hidup.³¹ Masyarakat sipil memiliki keinginan besar melalui rasionalisasinya dipastikan menemukan cara hidup sendiri-sendiri tanpa harus bergantung pada kehidupan orang lain. Prototip perkembangan ini adalah etika yang merupakan rasionalisasi sebagai metodologi yang melakukan penetrasi terhadap perilaku dalam kehidupan sehari-hari melalui produksi dan reproduksi, di mana dorongan sudah ada dalam perintah agama yang mengatur amal duniawi melalui kesadaran terhadap akuisisi uang (*acquisition of money*) sebagai cerminan asketisme duniawi.³² Asketisme duniawi lebih dominan terhadap kemampuan menguasai atau memperoleh uang. Walaupun demikian sesuatu yang tidak rasional dipahami dalam dimensi dorongan konsistensi kemurnian religius yang membawa kepada kekecewaan dunia (*disenchantment of the world*).³³ Banyak tawaran agama tidak secara langsung menganjurkan cari uang akan tetapi cari amal untuk kebahagiaan. Hal ini dikritisi Weber sebagai cikal bakal memunculkan kekecewaan terhadap dunia karena secara empiris tidak pernah orang-orang sebelumnya merasakan sukses dengan fokus dalam amal semata.

²⁹Guenther Roth, "Introduction," dalam Max Weber, *Economy and Society*, h. lxxiv.

³⁰Max Weber, *The Sociology of Religion*, h. 117.

³¹Weber, *Economy and Society*, h. 524.

³²Weber, *The Protestant Ethic*, h. 83.

³³*Ibid*, h. 221.

Asketisme dalam Perspektif Islam

Asketisme memiliki dua muatan nilai yakni *qanu'*, *iqna* (merasa cukup dengan apa yang dimilikinya) dan *tawassuth* (keseimbangan kebutuhan). Istilah pertama dipahami sebagai keseimbangan dalam usahanya yang maksimal untuk memperbaiki masa depan serta memuaskan diri dalam semua kebutuhan dasar manusia dalam batas kelayakan standar hidup minimum. Sedangkan istilah kedua dimknai sebagai upaya menahan diri dari segala kebutuhan moderat yang banyak ditawarkan dalam kehidupan modern yang sifatnya euphoria yang ekstrem pengaruh dunia material.³⁴ *Iqna'* dan *tawassuth* tidak memotifasi diri ke arah pencarian kelebihan hanya saja merasa tentram dan nyaman dalam kepemilikan yang sudah ada di hadapannya. Sesungguhnya manusia dalam dirinya merasa tidak terpuaskan dengan apa yang dimilikinya menyebabkan *Iqna'* dan *tawassuth* hanya singgah sebentar lalu berpindah karena terbakar semangat dengan indahnya hidup dengan penguasaan materi lebih banyak.

Istilah yang tepat mengenai asketisme dalam Islam yaitu dikenal dengan kata '*zuhud*'. Sedangkan istilah yang lama dikenal dengan pemutusan dengan hal-hal duniawi (*tabattul*). Sedangkan istilah klasik mengenai asketik lebih identik dengan sebutan kesalehan (*shalihât*).³⁵ Sayyed Hossein Nasr mengidentikkan kata asketisme sama dengan *zuhud*.³⁶ Asketisme lebih dikenal dalam mayoritas Muslim menyebutnya dengan istilah *zuhud* sedangkan praktek asketisme adapula yang menyamakan dengan kerelaan (*riyâdhah*).³⁷ Kata-kata tersebut di atas merupakan elemen-elemen yang dapat disandarkan pada sikap asketisme dalam Islam. Namun dalam perjalanan sejarah Islam kata *zuhud* lebih masyhur disebutkan terutama dalam diskursus kehidupan tokoh-tokoh sufi. Para sufi selalu meraih hidupnya dalam memaksimalkan pencapaian *zuhud* sebagai sebuah idealisasi kehidupan dalam menempatkan kepentingan manusia di hadapan Tuhan.

Asketisme dalam Islam secara implisit dapat diyakinkan sebagai tindakan filterisasi terhadap keserakahan materialisme. Manusia tidak mampu menempatkan dalam posisi ideal antara mencintai harta dengan kebutuhan memenuhi harta secukupnya. Pencarian dan penguasaan harta secara fantastis tidak membawa hikmah dalam kehidupan mengingat harta yang dimilikinya disinyalir merupakan bahagian dari hak fakir miskin. Maka dari itu penguasaan harta berlebihan diiringi dengan kewajiban menunaikan perintah zakat dan infaq selanjutnya melakukan revolusi nafkah terhadap kaum dhuafa diharapkan dapat

³⁴James T. Robinson, *Asceticism, Eschatology, oppotion to Philosophy: The Arabic Translation and Commentary of Salmon Ben Yerohan on Qohelet (Ecclesiastes)* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012), h. 120.

³⁵G. B. Gupts (ed.), *Religious Asceticism* (India: Global Vision Publishing House, 2003), h. 107.

³⁶Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (New York: George Allen & Unwin, 1972), h. 79.

³⁷Muhammad 'Ali Sabzari, *Tuhfah Yi-Abbasi: The Golden Chain of Sufism in Shi'ite Islam*, terj. Mohammad H. Faghfoory (Amerika: University Press of America, 2008), h. 122

menumbuhkan keseimbangan psikologi untuk meredamkan sikap keserakahan. Hal ini dianjurkan al-Qur'an untuk introspeksi diri terhadap kelebihan harta bahkan percampuran harta antara harta yang didapat dengan jalan benar maupun keliru seperti yang terungkap dalam al-Qur'an sebagai berikut:

وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ۖ وَتُحِبُّونَ الْأَمَْالَ حُبًّا جَمًّا ۝

Dan kamu memakan harta pusaka dengan cara mencampur baurkan (yang halal dan yang batil). Dan kamu mencintai harta benda dengan kecintaan yang berlebihan. (Q.S: al-Fajr/ 89: 19 dan 20)

Dalam interpretasi pada ayat di atas menjelaskan bahwa asketisme dalam Islam memprioritaskan dalam koridor mencermati semua kepemilikannya dipastikan halal. Sedangkan batas minimum dan maksimum standar kehidupan Muslim tidak ditentukan dalam al-Qur'an secara konkrit berarti secara analogi ummat Muslim dibenarkan menguasai harta yang banyak akan tetapi tidak dalam keadaan mencintai harta tersebut secara berlebihan. Hal ini dimaksudkan bahwa pada harta yang banyak terdapat kepedulian pada zakat, *infâq*, *shadaqah*, *hibah*, *waqâf*, *qurbân* merupakan termasuk bahagian ibadah sosial. Sementara itu *waqâf*, *hibah* dan *shadaqah* dapat diimplementasikan secara tak terbatas nilai harganya bahkan tidak terikat. Sementara zakat, *infâq* dan *qurbân* memiliki nilai harga standar serta terikat dengan posisi kelebihan seseorang. Karena itu penumpukkan harta tidaklah relevan dalam kehidupsan Muslim mengingat penumpukkan itu sendiri tidak mendatangkan banyak hikmah dan kemaslahatan. Di sini diperlukan jiwa besar untuk menumbuhkan spirit kontribusi terhadap kesalehan sosial dengan mengalihkan *hub al-mâl* (cinta harta) menuju kepada *hub al-nâs* (mencintai manusia). Hal ini meng-indikasikan ibadah sosial sebanding dengan ibadah lainnya hanya saja ibadah sosial lebih identik dengan kontributif dan partisipatif.

Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa asketisme dalam Islam selalu dipertahankan sejalan dengan syari'at hingga anjuran yang mesti dilakukan adalah meninggalkan setiap sesuatu yang tidak bermanfaat untuk Hari Akhiratmu. Kemudian tetap konsisten dengan keyakinan yang tinggi dalam hati ditanamkan kerelaan penerimaan terhadap apa yang ada di sisinya yang diperoleh secara apa adanya.³⁸ Akhirnya asketisme ditujukan sebagai upaya motivasi menghindari dari segala penguasaan materi dalam batas yang dilarang karena takut pada efek hukuman dunuiawi serta menghargai diri dengan sebesar-besarnya mengenai penguasaan yang boleh dimiliki manusia agar tumbuh sikap kehati-hatian dalam setiap pertimbangannya karena tersugesti dalam takut adanya pembalasan (*azâb*).³⁹

³⁸Ibn Taimiyah, *Majmu'ah al-Fatawâ Syaikh al-Islâm*, (Riyâdh: Matabi' Riyâdh, 1963), h. 361.

³⁹Sabzari, *Tuhfah Yi-Abbasi*, h. 122.

Asketisme dalam Dimensi Klasik

Asketisme dalam Islam sering dipraktekkan oleh para sufi pada abad klasik yang dipopulerkan dengan diistilahkan dengan *zuhud*. *Zuhud* secara etimologi diartikan dengan ‘penolakan (*al-harab*), eksaminasi (*al-jarâb*) dan memperindah (*al-‘arâb*) terhadap jiwa’.⁴⁰ *Al-jarâb* dimaksudkan di sini mengecilkan kedudukan tidak agresif dalam upaya menguasai duniawi lewat materi ataupun kedudukan dengan asumsi lebih mementingkan memperoleh kebaikan karena dipandang memiliki manfaat lebih daripada tujuan klimaks ujian (*jarâb*) itu sendiri.⁴¹ *Zuhud* identik dengan perilaku sufisme Islam yang mengingkari kesenangan duniawi hingga merubah sikap hidup memilih di bawah bayang-bayang kelezatan Ilahiyah. Orang yang lebih dekat dengan *zuhud* yaitu orang yang mengabaikan ‘*madâhinât*’ (prestise), dalam artian tidak dapat dibedakan antara *ridhâ* manusia dengan *ridhâ* Tuhan.⁴² Ibn Taimiyah mempersepsikan tingkat minimum asketisme dalam Islam bahwa setiap individu yang mengatur hidupnya untuk berbuat meraih kecintaan Allah dalam hati, akal dan jiwanya sudah dapat dikategorikan sebagai *zuhud*.⁴³

Asketisme dalam Islam dibedakan dengan yang lain dengan sebutan *mukmin muzahid*, di mana individu yang menghiasi diri dengan asketisme sehingga terus-menerus mendorong kepribadiannya dalam sugesti sedikit harta dan sedikit makan. Sedangkan *zuhud* menurut *syara’* yaitu memenuhi kadar untuk menghilangkan kemudharatan dalam hidup yang diperolehnya dari segala yang halal dengan memastikan kehalalannya. Sementara *zuhud* orang sufi yang arifin yakni meninggalkan segala sesuatu yang dipastikan *syubhat* artinya tidak bergelimang makannya dengan yang diragukan kesucian (*thaharah*) serta halalnya, menerima pemberian dari orang yang dipastikan benar cara memperolehnya, berusaha dengan cara tidak menghimpit orang lain serta tidak menimbun sebagai sikap khawatir akan masa depan jatuh miskin. Sementara maqam *zuhud* tertinggi yaitu *zuhud mutaqqaribin* yaitu *zuhud* yang tidak bergantung pada sesuatu selain Allah (*mâ siwâ allâh*) karena orang *zuhud mutaqqaribin* memiliki maksud sampai kepada Tuhan dan dekat (*qurbah*) denganNya.⁴⁴

Secara terminologi terdapat beberapa pengertian *zuhud* diantaranya *zuhud* diartikan dengan membawa pergi hati (*safar al-qalb*) dari pengaruh duniawi dengan mengambil fokus pada kecenderungan akhirat.⁴⁵ Sedangkan essensi *zuhud* itu adalah kezuhudan hati (*zuhud qalb*) yakni *zuhud* dengan cara meninggalkan kreatifitas tangan atau anggota tubuh lainnya. Maka *zuhud* semacam ini lebih dominan hanya ingin mencari pencapaian

⁴⁰Muhammad Ibn Abi Bakar Ibn Qayyim al-Jawdzjyah, *Tahzîb Madârij al-Sâlikîn* (Kairo: Dâr al-Salâm, 1991), h. 96.

⁴¹*Ibid.*

⁴²Al-Ghazâlî, *Adâb al-Shahâbat Wa al-Mu‘âsyirah* (t.t.p.: t.p, t.t.), h. 79.

⁴³Ibn Taimiyah, *Majmu‘ah al-Fatawâ*, h. 135.

⁴⁴Muhammad ‘Âli al-Tahânawî, *Mawsu‘at Kasyfu Ishtilâhat al-Funûn wa al-‘Ulûm*, tahqîq. ‘Âli Dahruj, Juz. I (Beirût: Maktabah Libanûn Nasyîrûn, 1996), h. 914.

⁴⁵Al-Jawdzjyah, *Tahzîb Madârij*, h. 92.

kezuhudan hati (*takhalli qalb*) mengabaikan pentingnya interaksi sosial bahkan *zuhud* ini hanya mendorong diri ke dalam pesona sikap kekosongan kreatifitas (*khalwul yad*).⁴⁶

Al-Tahanawi seperti dikutip dari Sofyan Suri mengatakan *zuhud* diartikan dengan memendekkan harapan (*qashr al-'amal*) dengan tidak makan yang bercampur (lauk-pauk) dan tidak pula memakai pakaian megah atau mahal. Menurut Ahmad ibn Hambal yaitu memendekkan harapan (*qashr al-'amal*) serta mawas diri terhadap barang yang ada pada tangan manusia dengan melakukan *mahabbah* kepada Tuhan dengan tidak terpengaruh duniawi.⁴⁷ Junaid berpendapat *zuhud* sebagai cerminan mengosongkan hati (*khuluww al-qalb*) dengan menjauhi dari keterpautan kreatifitas tangan.⁴⁸ *Zuhud* terkadang juga dipahami sebagai mengerdilkan dunia (*istisghâr al-dunya*).⁴⁹ Hakikat *zuhud* memusatkan hatinya dengan membuat penuh ingatan dengan orientasi ikhlas terhadap Tuhan. *Zuhud* yang paling sederhana adalah meningkatkan pengetahuan dan praktek mengenai hakikat iman dan musyadah untuk akhirat.⁵⁰ Karena itu akumulasi interpretasi *zuhud* di dalam dunia terdapat beberapa persepsi di antaranya dipandang sebagai '*thaib al-kasb* (memperbagus usahanya), *qashr al-'amal* (memendekkan cita-cita), *laisa bi akli al-ghalith* (tidak memakan makanan bercampur/lauk-pauk) dan *la lubsi al-'abayah* (tidak berpakaian jubah/kebesaran)'.⁵¹

Al-Jarrah mengutip Ibnu Qayyim berpendapat bahwa *zuhud* terdapat klasifikasinya yaitu pertama, *zuhud* pada katagori perbuatan haram merupakan perbuatan wajib dihindari termasuk katagori kewajiban pokok (*fardhu 'ain*). Kedua, *zuhud* pada katagori diragukan kepastian halal (*syubhat*) dengan perhitungan tingkat *syubhat* maka mengamati secara detail adalah wajib namun bila tidak dapat dipastikan maka hal tersebut menjadi disunatkan (*mustahabban*) untuk memastikannya kembali. Ketiga, *zuhud* pada perbuatan keutamaan (*fadhail*) yakni *zuhud* yang tidak menghendaki perdebatan (*kalam*) dan argumentasi (*nadhar*). *Zuhud* secara umum yakni kezuhudan bagi dirinya dengan standar memudahkan dirinya kepada Allah. Keeempat, *zuhud jami* yaitu *zuhud* terhadap sesuatu selain Allah (*mâ siwâ Allâh*). *Zuhud* maksimal yaitu sikap yang menyembunyikan *zuhud*, sedangkan *zuhud* minimal yaitu adanya peningkatan sedikit demi sedikit.⁵² Sementara itu kata *zuhud* yang terdapat dalam al-Qur'an seperti yang ada dalam Q.S. Yûsuf di bawah ini:

⁴⁶*Ibid*, h. 94.

⁴⁷Al-Tahânawi, *Mausu'at Kasyfu*, h. 915.

⁴⁸Abu al-Qâsim Junaid Ibn Muḥammad Su'âd al-Ḥakîm, *Taj al- 'Ârifin al-Junaid al-Baghdâdî* (Beirût: Dâr al-Syurûq, 2004), h. 131.

⁴⁹Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Arabî, *Kitâb fi Ma'nâ al-Zuhd wa al-Maqâlat wa Sifat al-Zâhidîn* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1998), h. 63.

⁵⁰Al-Ḥakîm, *Taj al-'Ârifin al-Junaid*, h.142.

⁵¹Imâm Waki' Ibn al-Jarrah, *Kitâb al-Zuhud*, Juz. I (Saudi Arabia: Dâr al-Shami'î, t.t.), h. 222.

⁵²*Ibid.*, h. 125. Lihat pula Ibn Qayyim al-Jawdzayah, *al-Fawâ'id*, taḥqîq 'Ishâmu al-Dîn al-Shabâbithy (Beirût: Dâr al-Nafa'is li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawdzi', 1994 M/1415 H), h. 247.

وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴿٢٠﴾

Dan mereka menjual Yusuf dengan harga yang murah, yaitu beberapa dirham saja, dan mereka merasa tidak tertarik hatinya kepada Yusuf” (Q.S. Yûsuf/12 : 20)

Dalam ayat ini ditegaskan bahwa kata *al-zâhidin* dimaksudkan bahwa *zuhud* dipahami dengan batasan mengerdilkan dunia (*qillat al-rughbah*).⁵³ Kebencian minimum itu sendiri mengindikasikan tidak tertarik untuk membeli apa yang diinginkan untuk menampilkan kelebihan seperti tersurat dalam ayat di atas. Dengan demikian *zuhud* tidak menumbuhkan ketertarikan untuk membeli apapun yang diinginkan dari semua yang tersedia di dunia sekalipun benda material tersebut halal dimanfaatkan hanya saja dimanfaatkan sesuatu yang dibutuhkan hidup tetapi untuk berlebihan. *Zuhud* dengan sendiri berkonsentrasi pada yang halal karena meninggalkan perbuatan haram adalah diwajibkan (*fardhu*). Dengan demikian *zuhud* berlaku pada orientasi menjaga haram. Sedangkan halal adalah nikmat Allah maka Allah mencintai bagi orang yang memanfaatkannya serta bersyukur kepadaNya serta tidak digunakan untuk euphoria kehidupan.⁵⁴

Ada beberapa corak pengkatagorian *zuhud* yang disandarkan pada perilaku asketisme dalam Islam. Katagori pertama mengklasifikasikan *zuhud* terbagi dua yaitu *zuhud wajib* (*zuhud farhu*) dan *zuhud sunat* (*zuhud nâfilat*). Maka *zuhud wajib* diutamakan dalam memberantas sikap keangkuhan (*al-fakhr*), takabbur (*kibru*) dan kesombongan (*‘uluww*), riya, mencari muka (*sum‘ah*) dan perasaan sempurna (*tazayyin*).⁵⁵ Sementara *zuhud sunat* memiliki beragam pilihan sehingga tergantung pada alternatif pilihan dalam ruang lingkup pekerjaan baik dalam perintah agama. Ibnu Qayyim membagi *zuhud* menjadi 4 yaitu *zuhud* pada haram itu adalah kewajiban pokok (*fardhu ‘ain*), *zuhud* pada masalah keraguan halal/boleh (*syubhat*) maka ditinjau dari sudut tingkatan *syubhat* sehingga *syubhat* dapat diklasifikasi kepada ringan, sedang dan berat, sedangkan *syubhat* berat mesti dicoba keras menghindarinya. Selanjutnya *zuhud* pada perbuatan keutamaan (*fudhul*) tidak terjadi perdebatan karena dipandang masih ruang lingkup katagori baik bahkan ingin menjadi lebih baik sehingga tidak ada persoalan dan hambatan padanya. Asketisme dalam dimensi *zuhud* diupayakan agar manusia didorong kuat untuk memperoleh kezuhudan dengan mempermudah dirinya terhadap pencerahan Ilahiyah.

Keadaan *Zuhud* otomatis membatasi diri secara kuat dari terjebak dalam perbuatan haram, seperti perbuatan Nabi juga menikah, mengendarai, memakai pakaian, memakan

⁵³http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=48&surano=12&ayano=20, diakses 13 September 2014.

⁵⁴Ahmad ibn al-Husain Bayhaqî, *Kitâb al-Zuhd al-Kabîr*, tahqîq Syaikh Amîr Ahmad Haidâr (Beirût: Dâr Multazâm al-Thab‘i wa al-Nasyr wa al-Tawdî‘ Dâr al-Jinân wa Mu’assasat al-Kitâb al-Tsaqâfiyah, 1987M /1408 H), h. 189.

⁵⁵Ahmad Ibn Hambal, *Kitâb al-Zuhd* (Beirût: Dâr al-Basyâ‘ir al-Islâmiyah, 1999), h. 54.

makanan akan tetapi Nabi mencegah diri dari yang haram.⁵⁶ Nabi memberikan contoh melakukan semua perbuatan makruf hanya saja perbuatan tersebut memberikan gambaran efek positif terhadap dorongan untuk tidak melakukan perbuatan haram sekecil apapun sehingga perbuatan makruf dengan sendirinya dapat mengurangi sebanyak mungkin melenyapkan atau menghilangkan perbuatan haram itu dapat dicegah dalam jiwa seseorang. Sikap dan perilaku manusia dalam kepentingan *zuhud* maka setiap prioritas pekerjaan yang dilakukan selalu menjaga perintah (*amar*), menolak sekecil apapun perbuatan yang diharamkan dan menjauhkannya.⁵⁷

Kategori kedua menempatkan *zuhud* terbagi pada tiga yaitu *zuhud fardhu* yaitu pertama, melenyapkan syirik mayor yaitu menghindari persekutuan Tuhan baik secara imajinasi maupun perbuatan yang mendangkalkan akidah. Kedua, dilanjutkan dengan melenyapkan syirik minor yaitu setiap manusia ketika menjalankan amal ibadah baik berupa perkataan atau perbuatan yang ditujukan tidak selain kepada Tuhan. Dalam keyakinan manusia bahwa setiap amal tidak diarahkan untuk mencari popularitas, sensasionalitas ataupun emosional lainnya mengingat praktek amal secara mudah dapat digerakkan untuk sebuah kepentingan lainnya. Asketisme dalam aktifitas *zuhud* diupayakan penghilangan riya pada amal ataupun mencari pengaruh (*sum'ah*) pada amal yang sifatnya perkataan ataupun ucapan. Ketiga, melenyapkan dorongan perbuatan yang mendatangkan maksiat. Sementara menjaga *zuhud* pada perbuatan haram merupakan otonomisasi yang harus menjadi kesiapan semua orang. Kemudian asketisme dalam Islam sifatnya suplemen menghendaki perlunya menghayati serta memperbanyak dua aspek yang perlu dihindari yaitu meninggalkan intensitas pekerjaan yang diragukan akan kebolehan (*syubhat*) bahkan anjuran untuk tidak menguasai berlebihan dalam memiliki yang halal. Karena itu tidak dikatakan *zuhud* kalau tidak mengurangi apapun yang dibolehkan (*mubah*) sekalipun sesuatu itu sudah nyata akan kehalalan dan kebaikannya.⁵⁸

Landasan asketisme dalam Islam adalah harapan satu-satunya yaitu meraih kerelaan (*ridhâ*) Tuhan. Dalam memperoleh kerelaan Tuhan harus mengikuti aspek-aspek terpenting seperti pertama, *zuhud* diidentikkan dengan kemandirian pribadi maksudnya orang-orang yang dapat memastikan keyakinannya dengan mempercayai keras pada perintah Allah dan ridha dengan pengaturanNya (*tadbir*), dengan tidak memerlukan manusia lain, tidak ada baginya sesuatu dari perkara duniawi. Kedua, *zuhud* memiliki kesempurnaan keyakinan bahwa Allah telah menjanjikan tidak mensia-siakan bagi orang-orang tidak melakukan maksiat dan taat kepada Allah.⁵⁹

Kategori ketiga memposisikan *zuhud* terbagi dua yaitu *zuhud* positif (*ijâb*) dan negatif (*salab*), yakni *zuhud* positif di mana individu hidup bersama masyarakat serta menyibuk-

⁵⁶Aḥmad Farîd, *Min A'lam al-Salaf* (t.t.p.: Dâr al-'Aqîdah li al-Turats, t.t.), h. 78.

⁵⁷Jamal Bana, *Da'wah al-Ihya al-Islâmi* (Beirût: Dâr al-Fikr al-Islâm, 2005), h. 25.

⁵⁸Al-Tahânawî, *Mausu 'at Kasyf*, h. 914.

⁵⁹*Ibid.*

kannya mencari halal semata dalam persoalan kehidupannya tanpa mengharapkan katinggian kelas di dalam kehidupan bermasyarakat. *Zuhud* negatif lebih bersifat memutuskan cita-cita (*tabattul*) sekaligus melemahkan pengharapan. Tidak ada upaya apapun untuk melihat masa depan sebagai sebuah harapan akan tetapi dilihatnya sebagai harapan semu yang tak berdampak sehingga memunculkan sikap pasif dan mandeg. *Zuhud* positif dirasakan terabainya sikap berbagi antar sesama manusia (*al-'athiyah*) bahkan lebih cenderung memberdayakan kesucian jiwa dalam kesendiriannya.⁶⁰

Asketisme dalam Islam terdapat perbedaan pendapat mengenai *zuhud* dalam cara menzuhudkan diri, sebagian sufi mengatakan mengabaikan harta, sebagian lagi mengatakan mengurangi makan, minum, pakaian dan tempat, sebagian lagi mengatakan meninggalkan kelezatan duniawi dan syahwat yang dapat melalaikan jiwa manusia. Karena itu permasalahan *zuhud* sesuai dengan hadis yang diambil dari Ibn Majjah yaitu

(Zuhud di dunia bukanlah mengharamkan yang halal dan bukan pula melenyapkan harta).⁶¹ *Zuhud* dalam dunia menghapuskan kecenderungan pada duniawi yakni menggugurkan kemauan manusia dalam hati dan menguatkan *mahabbah* pada kebenaran serta mencari *ridhâ* di atas *ridhâ* lainnya. *Zuhud* pada harta dengan syarat tidak menjadi senang dalam kelebihan hartanya.

Essensi *zuhud* mempertahankan kezuhudannya pada apa yang dimilikinya. Adapun fakir (orang miskin harta) dalam pandangan *zuhud* memunculkan kekhilafan karena terdapat persepsi bahwa fakir selalu identik dengan tidak ada kepemilikan padanya. Pada orang fakir dimungkinkan tidak adanya sikap membenci (*rughbah*) kepada duniawi serta didapati pada orang fakir masih mencari akal untuk menghasilkannya walaupun tidak berhasil. Kalau demikian 'meninggalkan angan-angan (*ta'ammul*), tuntutan (*thalab*) dan kegemaran (*raghbah*) itu dinamakan *zuhud*'.⁶² Perbedaan antara *zuhud* dan fakir dinyatakan bahwa fakir itu tidak otomatis setara dengan *zuhud*. Sama halnya pula bagi individu yang memiliki cita-cita (*'azam*) ingin batinnya membenci duniawi. Sedangkan *zuhud* tidak diharuskan menjadikan diri dalam keadaan fakir, seperti orang memiliki sebab-sebab hal duniawinya akan tetapi tidak juga membencinya. Begitupula hal dengan ahli ibadah (*'abid*) belum tentu dikategorikan sebagai *zuhud* sekalipun mengingkari duniawi.⁶³ Karena itu tidaklah absah kezuhudan seseorang bila hatinya terikat syahwat (*mu'allaq bi al-syahwat*).⁶⁴

⁶⁰Abd al-Sattar al-Sayyid Mutawallî, *Adâb al-Zuhd Fi al-'Ashr al-'Abbâs: Nasy'atuhu wa Tathawwuruhi wa 'Asyhur Rijâlihi* (Amman: al-Hai'at al-Mishriyah al-'Ammat li al-Kitâb, 1984), h. 317-320.

⁶¹Muhammad Nashîr al-Dîn al-Banî, *Dhaif Sunân Ibn Majjah* (Riyâdh: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tawdî', 1417 H/1997 M), h. 4175.

⁶²Muhammad 'Ali Hajj Yusûf, *Syamsu al-Maghrib: Sirah Syaikh al-Akbar Muhy al-Din Ibn 'Arabi Wa Madzhabihi*, cet. 2 (Kairo: Darâsat wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 2006), h. 108.

⁶³Al-Tahânawî, *Mausu'at Kasyf*, h. 459.

⁶⁴Imam Waki' Ibn al-Jarrah, *Kitab al-Zuhud*, h. 125.

Kategori keempat mengkhususkan *zuhud* dengan mengelompokkan kepada dua klasifikasi yaitu *zuhud* terukur (*maqdur*) yaitu *zuhud* yang meninggalkan tuntutan apapun yang tidak boleh ada di sisinya dan melenyapkan apapun yang ada di sisinya dengan meninggalkan tuntutan pada batin (hati). Sedangkan *zuhud* yang kedua yaitu *zuhud* tidak terukur (*ghairu maqdur*) yakni meninggalkan dengan penolakan hati terhadap duniawi dengan anggapan bahwa dunia ini hanyalah fatamorgana bangkai (*kilabah*) maka tidak dicintai padanya sekali-kali.⁶⁵ Dunia ini disadari hanya sebuah duplikat bangkai sehingga apapun yang dimiliki, dipakai dan dicari pada dasarnya akan habis dimakan usia. Sehingga kesan hidup untuk menghiasi diri dari pelbagai sisi materi hanya untuk menyenangkan sesaat selagi sesuatu itu masih utuh ketika dihadapkan dengan kelapukan, ketuaan, karatan dan kesirnaan, maka kemudian keyakinan itu datang mengakui bahwa semua persoalan hidup hanya mengurus barang, umur dan meteri lainnya hanya selagi masih diperlukan. Setelah semua menjadi bangkai maka tidak ada lagi yang berharga di mata manusia.

Kategori kelima mengajak *zuhud* dalam posisi pilihan berat dalam kehidupan yaitu memisahkan diri dari sosial. *Zuhud* dalam pandangan sufi ini diidentikkan dengan mengasingkan diri (*'uzlah*) dan menyendiri (*halwat*) memilih mengisolasi diri dalam mengutamakan kesempurnaan personal. Dalam pandangan Gulen seharusnya sufi melalui asketisme juga ikut mengadvokasi aktifitas kebersamaan, perhatian kolektif dan melakukan koreksi sosial.⁶⁶ Kebaikan sosial tidak akan tercapai tanpa diikuti oleh kebaikan secara individual. Sosial keagamaan dan sosial kemasyarakatan sama-sama ditopang oleh asketisme yang dikendalikan secara seksama. Kejahatan sosial sering dimunculkan akibat kelemahan asketisme dalam masyarakat itu sendiri. Karena itu nilai-nilai asketisme ditumbuhkan dalam masyarakat sosial secara satu per satu sampai masyarakat berdikari dalam estetis dan etik.

Al-Ghazali menegaskan tidak ada manfaatnya bila *'uzlah* dilakukan oleh orang *'awwam* ataupun orang tanpa ilmu yang diistilahkannya dengan *juhhal* (dungu) hingga al-Ghazali mempersepsikannya tidak bagus ibadah mereka dalam *halwat*. Hal ini akibat ketidakmampuan mereka dalam *halwat* sehingga dalam *halwat* terkadang mengalami sakit, sebenarnya si *juhhal* belum tahu pengobatan yang tepat dalam pengalaman sakit kesendirian. Alhasil tidak layak *'uzlah* bagi mereka yang tidak punya ilmu.⁶⁷ *'Uzlah* dari masyarakat dapat saja dilakukan di rumah ataupun bersabar dengan mengurangi keterlibatan aktif di dalam majlis publik ataupun perbincangan publik.⁶⁸ Keadaan *halwat* diartikan dengan pengasingan sama pula dengan 'sendiri (*wahda*), terasing (*infirâd*) dan terputus jalinan (*inqithâ'*).⁶⁹

⁶⁵Al-Tahânwî, *Mausu'at Kasyf*, h. 914.

⁶⁶M. Enes Ergene, *Tradition Witnessing The Modern Age: An Analysis of The Gulen Movement* (New Jersey: Tughra Books, 2008), h. 160

⁶⁷Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabîyah al-Kubrâ, 1961), h. 210.

⁶⁸*Ibid.*, h. 198.

⁶⁹Alexander Knysh, *Mysticism: Ashort History* (Netherland: Koninklijke Brill NV, 2010), h. 311.

Eksistensi *zuhud* bersifat pengutamaan seseorang dalam meninggalkan sesuatu yang tidak diperlukannya di dunia dan penolakannya terhadap sesuatu yang mengganggu perhelatan akhiratnya.⁷⁰ Kezuhudan artinya memelihara tanggung jawab amanah yang sampai kepadanya atau tinggal mencintai dunia (*hub al-dunya*), adakalanya *zuhud* dengan cara memprioritaskan pada sesuatu selain daripada Allah (*mâ siwâ Allâh*). Ketercapaian asketisme dalam Islam seperti *zuhud* dengan cara mengukur diri sampai kepada kesimpulan bahwa ketidakmampuan manusia mengjangkau zat hakikat (*'ainu al-haqîqah*) sehingga semestinya manusia mencari sikap *zuhud* sebagai eksistensi diri dalam menemukan zat hakikat tersebut. Karena itu tidaklah *zuhud* melainkan pada perbuatan keutamaan (*fadhla'il*).⁷¹

Urgensitas *zuhud* secara implisit dapat diinterpretasikan dari nilai Qur'ani bahwa kehidupan dunia memiliki sifat-sifat yang pada dasarnya tidak membawa kepada ketakwaan dan ketaatan. Adapun jalan untuk menuju ke arah itu diperlukan pendekatan lain yaitu *zuhud* agar kehidupan manusia tidak bergelombang dengan persoalan yang dilarang secara tidak tegas seperti ungkapan *la'ib*, *lahw*, *zînah* dan *tafakhur* seperti dalam ungkapan al-Qur'an di bawah ini:

أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ...

Ketahuiilah, bahwa sesungguhnya kehidupan dunia ini hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-banggaan tentang banyaknya harta dan anak. (Q.S. al-Hadîd/57 : 20)

Maksud pada ayat di atas bahwa untuk menghindari *la'ib*, *lahw*, *zînah* dan *tafakhur* diperlukan *zuhud syar'î* yang diimplementasi dalam terapan *zuhud* terpuji (*Mahmud*). *Zuhud Mahmud* yang membedakan dengan yang lain yaitu kegemaran pada syari'at. Dengan sendirinya seseorang akan cenderung pada kegemaran pada yang terpuji. Hal ini dapat membedakan antara keserupaan dengan perilaku *zuhud* dengan sebab malas, bosan dan batal menjauhi perintah-perintah syari'at. Sebagaimana ungkapan al-Ghazali *Wa nahy al-nafsa 'an al-hawâ fa inna al-jannata hiya al-ma'wâ*. *Hawâ* adalah lafazh plural' artinya bahagian-bahagian unsur duniawi.⁷²

Adapun *zuhud* pada eksoterik yaitu meninggalkan kelebihan materi dan immateri yang tidak membantu menuju jalan ketaatan kepada Allah baik makan, minum, pakaian, harta dan lain-lain sama ibaratnya makan yang bukan makan atau pakai yang bukan pakaian.⁷³ Zun Nun mengatakan sifat *zuhud* tidak pernah menuntut kemampuannya

⁷⁰Muhammad Ibn 'Abdillâh al-Jurdân al-Damyathî, *al-Jawâhir al-Lu'lu'ah* (Beirût: t.p. t.t), h. 21.

⁷¹Yusûf, *Syamsu al-Maghrib*, h. 36.

⁷²Muhammad Ruhani Ghazâlî, *Tafsîr Imâm al-Ghazâlî* (t.t.p.: Mu'assasat al-Buhuts wa al-Darâsah al-'Alâmiyah, 2010), h. 235.

⁷³Ibn Taimiyah, *Majmu'ah al-Fatawâ*, h. 361.

menjadi terealisasi. Sa'îd al-Kharrazî mengatakan orang *zuhud* adalah orang menghilangkan pengaruh duniawi pada dirinya serta membuang sikap kecenderungan dunia dalam hatinya. Ibnu Masyruq mengatakan orang *zuhud* yaitu orang yang tidak memiliki sesuatu beserta Allah. Orang *zuhud* memakan makanan apa yang ada padanya, memakai apa yang bisa tertutup, sedangkan tempatnya menurut apa adanya. Dengan demikian orang *zuhud* yaitu meninggikan hatinya dari apa yang membuatnya fana serta terikat dengan apa yang kekal dengan cara mensucikan Tuhan (*tanzîh*) dalam kerahasiaan hidupnya. *Zuhud* pada akhirnya dapat dirasakan sebagai cerminan *tajarrud*, *tajallud* dan *tabarrî* yakni hilang rasa pada duniawi (*tajarrud min al-dunya*), konsentrasi utuh pada perintah Allah (*tajallud li 'amrillâh*) dan tidak terkontaminasi dari selain Allah (*tabarrî min mâ siwâ Allâh*).⁷⁴

Kritisasi Asketisme Islam Kontemporer

Zuhud selama ini lebih bersifat antithesis terhadap pembentukan etos pada masyarakat bahkan lebih cenderung melahirkan etik individualistis. Dalam kenyataan *zuhud* meruntuhkan idealisasi kehidupan. Semua individu setelah mengalami metamorfosis dengan dunia, dominan tidak melepaskan efek dunia dalam cara berpikir dan menatap masa depan. *Zuhud* identik sebagai harapan individu jangka tertentu di mana semua pembebanan kehidupan hanya berkisar di dalam kesalehan individual. Ketika individu melihat agama dalam perspektif dunia maka disimpulkan pekerjaan agama dihipnotis oleh aktifitas duniawi. Karena itu *zuhud* dihidupkan dengan cara familiar yang mengesankan bahwa nilai asketisme ada dalam berbagai bentuk lain yang lebih daripada *zuhud* itu sendiri. Setiap individu dapat memilih sesuai dengan kehendak dan keahlian yang mungkin diabdikan dalam hidupnya asalkan nilai asketisme dalam Islam masih menjadi motivasi ukhrawinya.

Selama ini asketisme dalam Islam tidak memiliki dampak terhadap sosial dan politik. Kehidupan modern tidak terisolir dari dampak sosial dan politik yang begitu hebat yang ditawarkan oleh cara berpikir politik melalui demokrasi sedangkan ekonomi berkembang secara liberal. Dunia modern lebih cepat terciptakan perbedaan kelas, strata dan budaya yang didorong kuat oleh tumbuhnya politik dan ekonomi dalam berbagai aspek perkembangan hidup manusia. Murtadha Muthahhari mengatakan batas asketisme positif itulah dikenal dengan *zahid* sedangkan asketisme negatif yaitu pendeta Kristen (*rahib*). Asketisme yang relevan dengan era sekarang yaitu aktif melibatkan diri dengan partisipasi kesadaran diri dalam masalah sosial dan politik.⁷⁵

Zuhud tidak lagi dominan didorong ke alam alienasi tetapi masuk ke alam ekspansif menciptakan nilai-nilai kebersamaan dalam mengarungi kehidupan yang sebagian orang

⁷⁴Abu al-Hasan al-Sirjanî, *Kitâb al-Bayâd wa al-Sawâd: min Khashâ'is Hikâm al-'Ibâd fi Na't al-Murîd wa al-Murâd* (t.t.p: t.p, t.t), h. 97-98.

⁷⁵Hamid Dabashi, *Theology Of Discontent: The Ideological Foundation of the Imamic* (New Jersey: New Brunswick, 2006), h.193.

tergelincir dan kebahagiaan lagi harus mengupayakan penyelamatan eko sosial yang semakin hari terpacu dalam sikap liberalisme, modernisme dan hedonisme tanpa arah. Asketisme Islam sebagai sebuah solusi jangka panjang dalam rangka menciptakan Islamisasi sosial atau sosialisasi '*calling*' bagi tumbuhnya ethos dan etik dalam ekosistem masyarakat. Sosial yang kaku disebabkan ethos yang nihil sedangkan deviasi sosial diakibatkan oleh etik yang nihil. Tidak ada suatu peradaban di dunia tumbuh tanpa ethos dan etik.

Asketisme dalam Islam harus dilakukan elaborasi *ego*hood yakni kerbersatuan jiwa manusia dalam Ilahiyah yang hanya dapat dirasakan oleh sebahagian orang yang memiliki kedudukan sufistik yang dipahaminya melampaui pemahaman orang lain. Didasari pada masalah tersebut maka sebaiknya asketisme pada umat Muslim sangat relevan dengan konsep kekinian bila spirit Islam ditumbuhkan dalam suatu tatanan *sosio*hood. Terdapat deviasi struktur sosial yang pincang akibat kelompok ataupun klas tertentu terusik oleh kehadiran pihak lain akibat ego sektoral manusia bertabrakan dengan ego individualistik lainnya. Maka kehadiran individu yang memiliki sikap asketisme membentuk etos dan etik dapat merubah karakter melalui kekayaan interpersonal. Kesalehan individu lebih utama untuk meraih kesuksesan hidup akan tetapi kesalehan sosial lebih utama dalam kehidupan dewasa ini. Kesalehan sosial sebagai langkah *wisdom* agar wacana kesempitan, kepincangan, ketertinggalan dan ketidak-adilan dapat diselesaikan secara manusiawi.

Transformasi realitas *zuhud* menjadi terapan pada semua orang maka diperlukan berbagai performa agar *zuhud* harus direkonstruksi tidak lagi menjadi suatu konsep apatis dengan mengupayakan nilai-nilai asketisme modern ditanamkan dalam saintifikasi *zuhud* yang dapat direpresentasikan dalam ethos yang memungkinkan orang menjalankan syari'at yang peduli pada eko sosial seperti dalam al-Qur'an mengajak umat Muslim mengeluarkan zakat, wakaf, *nafaqah*/*infaq*, *shadaqah*, *qurban*, *aqiqah* dan *hibah*. Di sisi lain terdapat anjuran berantas kemiskinan, maksiat dan ketidak-adilan. Perintah semacam ini tidak menjadi perhatian serius bagi orang *zuhud*. Sementara syari'at menganjurkan hal-hal demikian ada yang dalam kapasitas wajib dan sunat. Bukankah perintah semacam ini dimanifestasikan dari ethos sedangkan etik menumbuhkan kasih sayang sebagai akibat interaksi umat Muslim antar sesama agar deviasi sosial dapat terciptanya *equilibrium social* (keseimbangan sosial).

Asketisme dalam Islam semata-mata mengajak orang masuk dalam *zuhud* sebagai dunia sufistik tentu tidak menarik bagi mereka yang paham pada modernitas bahkan sebagian umat Muslim tidak kentara terhadap *zuhud* semacam ini. Modernitas menawarkan berbagai aktifitas provit, benefit dan ethos tindakan positif lainnya yang menarik perhatian terpacu dalam melepaskan diri dari terpenjarai masa lalu atau memilih masuk memenjarai diri dalam modernitas. Tawaran ini tentu *zuhud* masuk dalam terpenjarai diri dalam masa lalu (historis), sedangkan asketisme Islam yang kontemporer mesti masuk terpenjarai diri dalam modernitas. Asketisme Islam dilatar belakangi oleh ethos dan etik yang bersifat sosiosentris bukan egosentris hanya mendambakan kesempurnaan dan kesalehan diri. Asketisme dalam

kerangka sosiosentris mengakibatkan penyelamatan kerusakan di mana pun terjadi deviasi sosial dengan berbagai cara hidup yang ditempuh secara bersama-sama.

Asketisme dalam Islam diperlukan sebuah rekonstruksi berdasarkan saintifikasi maupun Islamisasi agar *zuhud* menjadi familiar bagi ummat Muslim dewasa ini dengan mengupayakan sikap *zuhud* yang dapat diterima bagi perkembangan dunia modern maka *zuhud* moderat sebagai solusi agar tidak lagi asketisme dalam Islam mengalami stagnan. Dengan demikian akan lahir *zuhud* produktif dan partisipatif di antara tawaran sufisme *zuhud* atau sufisme yang ingin berusaha merubah nasib diri (*muktasib*).

Penutup

Asketisme merupakan dasar *Islamic spiritual life* yakni keteraturan, kealpaan dosa besar dan kecil, kesabaran dan kesalehan, mencintai dan mengingat Tuhan di mana pun keberadaannya. Asketisme klasik sangat berkembang pada masyarakat tradisonal. Masyarakat tradisional telah digantikan oleh masyarakat modern yang terdiri atas kelas-kelas, yang lebih besar persamaan kesempatannya. Masyarakat tradisional unit dasarnya adalah kelompok kecil (komunitas) disebut *Gemeinschaft*. Setelah adanya konsep modernisasi maka terbentuknya masyarakat luas yang impersonal disebut *Gesellschaft*. Sejarah tidak lazim berkembang dari *Gemeinschaft* (kelompok kecil) menuju ke *Gesellschaft* (masyarakat luas). Maka asketisme juga mengikuti pola kehidupan semakin besar masyarakat semakin kompleks sikap asketisme perlu dikembangkan dalam masyarakat itu sendiri.

Asketisme Islam seperti pemahaman *zuhud* selalama ini masuk dalam *ironcage* masa lalu (historis), sedangkan asketisme Islam yang kontemporer mesti masuk dalam *ironcage* (tepenjarai) modernitas. Asketisme Islam dilatar belakangi oleh ethos dan etik yang bersifat sosiosentris bukan egosentris hanya mendambakan kesempurnaan dan kesalehan diri. Dorongan asketisme dalam Islam lebih pro aktif memunculkan sikap kesalehan sosial yang *concern* pada kondisi kekinian masyarakat.

Semua orang semestinya hidup dalam standar kelayakan hidup yang diraihinya melalui *occupation* (pekerjaan tetap) menjadi bukti nyata dari bantuan Tuhan untuk kehidupannya. Namun konsepsi pemenuhan diri (*Bewahrung*) dalam *calling* (*Beruf*) berkenan kepada Tuhan, dalam arti asketisme *innerweltliche Askese* (batin duniawi), artinya adanya kebaikan yang tinggi di dalam *lifeworld* (kehidupan dunia) ini yang dapat dicapai oleh manusia berdasarkan kepada etos (kerja keras). Maka etos akan memberikan dorongan pencarian provit seperti pencarian provit yang paling dekat yakni menjangkau *market-place* dengan latar belakang menguasai produk atau mobilisasi produk. Itulah kemudian dikenal sebagai tindakan ekonomi yang ditimbulkan dari spirit agama. Agama tanpa ekonomi nihil, tidak mungkin orang menunggu datangnya pencerahan diri tanpa usaha.

Akhirnya asketisme dalam Islam diperlukan sebuah rekonstruksi berdasarkan saintifikasi maupun Islamisasi agar *zuhud* menjadi familiar bagi ummat Muslim dewasa

ini dengan mengupayakan sikap *zuhud* yang *acceptable* bagi perkembangan dunia modern maka *zuhud* moderat sebagai solusi agar tidak lagi asketisme dalam Islam mengalami stagnan. Dengan demikian akan lahir *zuhud* produktif dan partisipatif di antara tawaran sufisme *zuhud* atau sufisme *muktasib*.

Pustaka Acuan

- Al-Banî, Muḥammad Nashîr al-Dîn. *Dhaif Sunân Ibn Majjah*. Riyâdh: Maktabah al-Ma‘arif li al-Nasyr wa al-Tawdzi‘, 1997 M.
- Al-Damyathî, Muḥammad Ibn ‘Abdillâh al-Jurdân. *al-Jawâhir al-Lu‘lu‘ah*. Beirut: t.p. t.t.
- Al-Ghazâlî. *Adâb al-Shahâbat Wa al-Mu‘âsyirah*. t.t.p : t.p, t.t.
- Al-Ghazâlî. *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*. Kairo: Dâr al-Kutub al-‘Arabîyah al-Kubrâ, 1961.
- Al-Hakîm, Abû al-Qâsim Junaid Ibn Muḥammad Su‘âd. *Taj al- ‘Ârifîn al-Junaid al-Baghdâdî*. Beirut: Dâr al-Syurûq, 2004.
- Al-Jawdzîyah, Ibn Qayyim. *al-Fawâ'id*. tahqîq. ‘Ishâmu al-Dîn al-Shabâbithy. Beirut: Dâr al-Nafa’is li al-Thaba‘ah wa al-Nasyr wa al-Tawdzi‘, 1994.
- Al-Jawdzîyah, Muḥammad Ibn Abi bakar Ibn Qayyim. *Tahzîb Madârij al-Salikîn*. Kairo: Dâr al-Salâm, 1991.
- Al-Sirjanî, Abu al-Ḥasan. *Kitâb al-Bayâd wa al-Sawâd: min Hasha‘is Hikâm al-‘Ibâd fî al-Murîd wa al-Murâd*. t.t.p: t.p, t.t.
- Al-Syabi‘, ‘Abd al-Ilâh Ibn ‘Utsmân. *Fatawâ ‘An al-Katûb*. Saudî Arabia: Dâr al-Shami‘î li al-Natsar Wa al-Tawqî‘, 2003.
- Al-Tahânawî, Muḥammad ‘Âli. *Mawsu‘at Kasyfu Ishtilâhat al-Funûn Wa al-‘Ulûm*. tahqîq. ‘Âli Dahruj, Juz I. Beirut: Maktabah Libanûn Nasyîrûn, 1996.
- Banâ, Jamal. *Da‘wah al-ihyâ’ al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Islâm, 2005.
- Bayhaqî, Aḥmad ibn al-Ḥusain. *Kitâb al-Zuhd al-Kabîr*: tahqîq. Syaikh Amîr Ahmad Haidâr. Beirut: Dâr Multazâm al-Thab‘i wa al-Nasyr wa al-Tawdzi‘ Dâr al-Jinân wa Mu‘assasat al-Kitâb al-Tsaqâfiyah, 1987.
- Behr, John. *Asceticism And Antropology In Irenaeos and Clement*. New York: Oxford Of University Press, 2000.
- Burton-Christie, Doglas. *The World In The Desert*. New York: Oxford Of University Press, 1996.
- Campo, Juan E. *Enciclopedia Of Islam*. New York: Facts On File Inc., 2009.
- Dabashi, Hamid. *Theology of Discontent: The Idiologial Foudation of the Imamic*. New Jersey: New Brunswick, 2006.
- Farîd, Aḥmad. *Min A‘lam al-Salaf*. t.t.p. : Dâr al-‘Aqîdah li al-Turats, t.t .
- Fredricks, Randi. *Fasting: An Exceptional Humn experience*. Bloomington: All Things Well Publications, 2013.

- Ghazâlî, Muḥammad Ruḥani. *Tafsîr Imâm al-Ghazâlî*. t.t.p. : Mu'assasat al-Buhuts wa al-Darasah al-'Alâmiyah, 2010.
- Gulen, Fathullah. *Key Concept in the Practice of Sufism: Emiral Hills of Heart*, terj. Ali Unal. New Jersey: The Light Inc., 2006.
- Gupts, G. B. (ed.). *Religious Asceticism*. India: Global Vision Publishing House, 2003.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Kitab al-Zuhd*. Beirut: Dâr al-Basya'ir al-Islamiyah, 1999.
- Harpham, Geoffrey Galt. *The Ascetic Imperative in Culture And Criticism*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1993.
- Ibn al-Jarrah, Imâm waki'. *Kitâb al-Zuhud*. Saudî Arabia: Dâr al-Shami'î, t.t. juz. I.
- Ibn A'rabî, Aḥmad Ibn Muḥammad. *Kitâb fi Ma'nâ al-Zuhd wa al-Maqâlat wa Sifat al-Zâhidîn*. Kairo: Dâr al-Kutâb al-Mishriyah, 1998.
- Ibn Khaldûn. *Tarîkh Ibn Khaldûn: Muqaddimah*, Jilid I. Beirut: Dâr al-Kutâb al-'Alâmiyah, t.t.
- Ibn Taimiyah. *Majmu'ah al-Fatawâ Syaikh al-Islâm*. Riyâdh: Matabi' Riyâdh, 1963.
- Kaelber, Lutz. *Schools of Asceticism: Idology and Organization in Medieval Religious Communities*. Pennsylvania: Pennsylvania Tate University Press, 2003.
- Knysh, Alexander. *Mystism: Ashort History*. Netherland: Koninklijke Brill NV, 2010.
- Mutawallî, 'Abd al-Sattar al-Sayyid. *Adâb al-Zuhd Fi al-'Ashr al-'Abbâs: Nasy'atuhu wa Tathawwuruhi wa 'Asyhur Rijâlihi*. Amman: al-Hai'at al-Mishriyah al-'Ammat li al-Kitâb, 1984.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays*. New York: George Allen & Unwin, 1972.
- Olson, Carl. *Religious Studies: the Key Concept*. New York: Routledge, 2011.
- Perrin, David B. *Studying Christian Spirituality*. New York: Routledge, 2007..
- Robertson, Roland. *The Sociological Interpretation of Religion*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1972.
- Robinson, James T. *Asceticism, Eschatology, oppotion to Philosophy: The Arabic Translation and Commentary of Salmon Ben Yerohan on Qohelet (Ecclesiastes)*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012.
- Runciman, W.G. (ed.). *Max Weber: Selections in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Sabzari, Muhammad Ali. *Tuhfah Yi-Abbasi: The Golden Chain Of Sufism In Shi'ite Islam*. terj. Mohammad H. Faghfoory. Amerika: University Press of America, 2008.
- Schaefer, Udo. *Baha'i Ethics in Light of Scripture: an Introduction*. Oxford: George Ronald Publisher, 2007. vol. 1.
- Swedberg, Richard Dan Ola Agevall. *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. California: Stanford University Press, 2005.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Weber, Max. *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociolog*, Vol. I. California: University of California Press., 1978.

Weber, Max. *Sociology of Religion*. Routledge Taylor & Francis Group, t.t.

Yusûf, Muḥammad 'Ali Ḥajj. *Syamsu al-Maghrib: Sirah Syaikh al-Akbar Mahyu al-Din Ibnu 'Arabi Wa Madzhabihi*. cet, 2. Cairo: Darasat wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 2006.

[Http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=48&surano=12&ayano=20](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=48&surano=12&ayano=20)