

POSITIFIKASI ASKETISME DALAM ISLAM DENGAN PENDEKATAN PARADIGMA KLASIK DAN MODERN

Nurkhalis

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia
Email:nurkhalis_sf@yahoo.com

Diterima tgl, 02-09-2014, disetujui tgl 23-09-2014

Abstract: Asceticism in Islam is perceived as an ascetic (*zuhd*), the alienation of self and soul to be more focus in practicing pure worship (*ibadah mahdhah*). It is not logical if asceticism in Islam is synonymous with *faqir* (the poor) or *ju'i* (hungry) or distancing oneself from the crowd and togetherness. The concentration of asceticism attempts to create goodness and virtue, physical strength, emotion and mood. Thus, the introduction of Islamic asceticism to *zuhd* is included in the historical iron cage, whereas contemporary Islamic asceticism should be included in iron cage of modernity. Islamic asceticism is motivated by ethos and ethics that are socio-centric, not egocentric who only wants perfection and self righteousness. The pattern of Islamic asceticism is not stagnant *zuhd* but moderate *zuhd* as the attitude that promotes excellence and achieves all lawful things by performing various contributions to social salvation. Therefore, moderate *zuhd* equals to productive and participatory *zuhd*.

Abstrak: Asketisme dalam Islam dipersepsikan sebagai *zuhud* yaitu alienasi diri dari masyarakat dan mengasingkan jiwanya untuk lebih fokus melakukan ibadah *mahdhah* (murni). Tidaklah logis asketisme Islam identik dengan *faqir* ataupun *ju'i* ataupun menjauhi diri dari kebersamaan. Konsentrasi asketisme berusaha menciptakan kebaikan atau keutamaan kekuatan lahiriyah, emosi dan suasana hati (*moods*). Dengan demikian pengenalan asketisme Islam dengan *zuhud* masuk dalam *ironcage* (tepenjarai) masa lalu (historis), 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. Maka corak asketisme Islam tidak bersifat *zuhud* stagnan akan tetapi *zuhud* moderat sebagai sikap mengutamakan *fadhail* serta meraih semua yang halal dengan melakukan berbagai kontribusi terhadap *social salvation*. Dengan demikian *zuhud* moderat sama dengan *zuhud* produktif dan partisipatif.

Keywords: 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 *higher morals* atau *ascetic achievements* 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 *ignorence* (kealpaan) menuju *salvation* (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 lain lain. 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 *good attitude* (amal saleh) atau *bussines* (kesibukan).

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 '*calling*'.

Namun di sisi lain hanya agama Islam yang menekankan bahwa asketisme memiliki efek bagi masa depan setelah kematian (*immortalitas*). Sementara agama lain tidak menyatakan secara jelas cenderung mengelaborasi asketisme sebanding dengan *ultimed ethics* (etika tertinggi) atau *ultimed ethos* (motivasi kerja tertinggi). Asketisme lebih kuat mendorong internalisasi individu terhadap pengembangan *ultimed value* (nilai tertinggi) menjadikan nilai asketisme sangat abstrak tanpa konkritisasinya, lebih bersifat teoritis ketimbang praktis di era global dan modern. Tantangan asketisme dalam retorika *ultimed ethics* (etika tertinggi) atau *ultimed ethos* telah membentuk karakter perilaku manusia hanya mencari kesuksesan hidup dalam tingkatan tertinggi yaitu menjadi seorang miliarder ataupun borjuis yang kadang dalam meraihnya dicapai dengan cara menghimpit sosial lainnya melalui kredit, korupsi, rentenir, riba, dll sebagai akibat dorongan egoistis.

Asketisme merupakan dasar *Islamic spiritual life* yakni keteraturan, kealpaan dosa besar dan kecil, kesabaran dan kesalehan, mencintai dan mengingat Tuhan di mana pun keberadaannya.² 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.³

Asketisme dalam Islam menurut pandangan Ibnu Khaldun lebih dipersepsikan sebagai *zuhud* yaitu alienasi diri dari masyarakat dan mengasingkan jiwanya untuk lebih fokus melakukan ibadah *mahdhah* (murni).⁴ 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 sufi *order* atau bawaan konsep interpolasi dari *privacy* sufistik. Hingga jadilah konsep tersebut sebagai kekuatan tanpa daya pengaruh terhadap pengumpulan sosial keagamaan akibat konsep tersebut terindikasi antara keyakinan, doktrin ataupun *way of life* saja. Sebenarnya dasar asketisme dalam Islam secara umum berpandangan sesuai dengan apa *the Divine Will offers* (usaha-usaha sesuai kehendak Tuhan) dan *the denial of luxuries* (melenyapkan kemewahan).⁵ Asketisme tidak bertujuan merubah keyakinan melainkan merubah dunia menjadi akumulasi ethos dan etik yang diwujudkan dominan dalam kehidupan *social good* tidak hanya monoton pada *self good*.

Selama ini asketisme yang berkembang di dunia modern tidak dapat dipungkiri bahwa konsep '*calling*' yang dikembangkan Max Weber terbukti telah menggiring pencapaian dalam penguasaan materialisme yang dalam persepsi mereka bahwa Tuhan mencintai orang borjuis.

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), 3.

² Fathullah Gulen, *Key Concept In The Practice Of Sufism: Emiral Hills Of Heart*, tras. Ali Unal, (New Jersey: The Light Inc., 2006), xvi.

³ Fathullah Gulen, *Key Concept...*, 43.

⁴ Ibnu Khaldun, *Tarikh Ibn Khaldun: Muqaddimah*, Jilid. 1, (Beirut: Dar Al-Kutab al- 'Alamiyah, t.t), 541.

⁵ David B. Perrin, *Studying Christian Spirituality*, (New York: Routledge, 2007), 244.

Sedangkan asketisme dalam Islam selama ini mengarah kepada *faqir* (mengurangi harta) dan *ju'i* (mengurangi makan). Sebenarnya sufi modern tidaklah mengajar asketisme ke arah demikian. Tidaklah logis asketisme Islam identik dengan *faqir* ataupun *ju'i* ataupun menjauhi diri dari kebersamaan bahkan hidup di sebuah tempat yang menyembunyikan dirinya.⁶ Ajakan asketisme Islam diimplementasikan dalam sikap *zuhud* tidak terpatron pada semua insan Muslim yang ingin mengabadikannya dalam kehidupan tetapi mencari jalan tengah mengadopsi sebagian tindakan *zuhud* dengan mengkolaborasi dengan ajakan-ajakan manifestasi dunia dalam merubah paradigma dari konsumtif ke kontributif terhadap mobilisasi sosial. Dari gambaran di atas artikel ini ingin menunjukkan bahwa asketisme Islam dapat dipahami secara positif meski dengan pendekatan paradigma klasik.

Asketisme Dalam Diskursus Modern

1. 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 Askesis 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 *abstinence* (memelihara ucapan), *fasting* (menahan jiwa), *poverty* (kemiskinan), *vigils* (mengasingkan diri) dan *retreats* (membatasi keperluan).⁸ Konsentrasi asketik berusaha menciptakn kebaikan atau keutamaan kekuatan lahiriyah, emosi dan suasana hati (*moods*). Maka perubahan tersebut dipengaruhi dari akibat tindakan jiwa, ucapan dan akal.⁹

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 (*self-discipline*) dan penyangkalan diri (*self-denial*). Atau pun asketisme dipahami sebagai pencapaian *self-perfection* dalam artian menahan jiwa, ibadah, memelihara perkataan dari hawa nafsu yang terlarang dll.¹⁰

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). 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.¹¹

2. 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

⁶ 'Abd al-Allah Ibn 'Utsman al-Syabi', *Fatawa 'An al-Katub*, (Saudi Arabia: Dar al-Shami'i li al-Natsar Wa al-Tauqi', 2003 M/1423 H), 249.

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

⁸ Juan E. Campo, *Enciclopedia Of Islam*, (New York: Facts On File Inc., 2009), 65.

⁹ Randi Fredricks, *Fasting: An Exceptional Humn experience*, (Bloomington: All Things Well Publications, 2013), 175.

¹⁰ Udo Schaefer, *Baha'i Ethics In Light Of Scripture: An Introduction*, Vol. 1, (Oxford: George Ronald Publisher, 2007), 194.

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

transformatif terhadap *the monastic empowerment of the self* (pemberdayaan kekuatan monastik (teologi) 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.¹²

Asketisme berupaya abstain 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 *market-place* dan melakukan penetrasi dalam rutinitas kehidupan sehari-hari untuk menemukan *enlightenment* (pencerahan diri) dengan melenyapkan sikap *detachment* dalam kehidupan. Asketisme dipahami sebagai persepsi bertujuan merubah dunia menurut keyakinannya. Asketisme yang berkembang di Barat merubah pola pikir agama menjadi orientasi pasar sehingga *beruf* (panggilan hati) 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 (*salvation*) dan birokratik organisasi untuk melatih kependetaan pada diri.¹³

Asketisme monastik adalah metode kebangkitan, pengendalian dan menundukkan sensualitas, proses kerja keras sebagai perbaikan panggilan agama, cara praktek dalam kebajikan dan berpegang teguh perintah agama, metode *heroic* dan kebangkitan jiwa khusus.¹⁴ Ide puritan dalam agama Krite Protestan digerakkan oleh *calling* (panggilan jiwa) agar orang menjadi *acquire goods and earn a living* (mendapatkan barang dan mencari nafkah). Asketisme agama mempengaruhi keputusan untuk menghadiri atau memmanifestasikannya dengan cara yang paling efektif adalah masuk dalam kelompok yang dimaksudkan Weber.¹⁵ Weber pernah menyatakan sesekali ada penyatuan antara mistisisme dengan etik yakni *calling* dalam makna menciptakan sebuah disiplin hidup.¹⁶ 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.¹⁷

Weber mengharapkan semua hak-hak dasar manusia menemukan justifikasi melalui keyakinan terhadap pencerahan (*enlightenment*) dengan aktifnya rasio individual karena setiap individu adalah sangat *qualified* mengetahui benar *interestnya* sendiri. Weber menyatakan dasar makna hidup, yang dianggapnya sebagai karakteristik masyarakat modern yang ingin

¹² Lutz Kaelber, *Schools Of Asceticism: Ideology And Organization In Medieval Religious Communities*, (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2003), hal. 40

¹³ Richard Swedberg Dan Ola Agevall, *The Max Weber Dictionary: Key Words And Central Concepts*, (California: Stanford University Press, 2005), 10.

¹⁴ Lutz Kaelber, *Schools Of Asceticism...*, 40.

¹⁵ Max Weber, *The Protestant ...*, 100.

¹⁶ Lutz Kaelber, *Schools Of Asceticism...*, 40.

¹⁷ Max Weber, *The Protestant ...*, 100.

melepaskan diri dari ketertinggalan.¹⁸ Weber memberikan perhatian besar tentang apa yang diamatinya yaitu asketisme dalam elemen bisnis modern yang ia kembalikan ke dalam paham Puritanisme (kemurnian). Dalam mencapai kesuksesan harus menolak tujuan lain ataupun kepentingan lain, maksudnya adalah agama. Inilah bentuk sekuler dari Puritanisme dengan menggiringkan asketisme ke dalam istilah lain yaitu *calling* (panggilan jiwa).¹⁹

Kebahagiaan hidup merupakan datang dari keduanya baik dari *calling* (panggilan) sedangkan agama adalah musuh rasionalitas asketisme,²⁰ seperti tegas Weber *Modern work in a calling is ascetic in character is not a new one.*²¹ Akhirnya Weber menegaskan *unwillingness to work is symptomatic of lack of grace*²² (Keengganan untuk bekerja adalah gejala dari kurangnya karunia).

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 meinvestasikan kembali demi *provit* (keuntungan).²³ Asketik dalam format Weber tidak *wait and see* melainkan penjabaran kreatifitas yang memungkinkan dilakukan *trial and error* mengenai tindakan melahirkan *provit* (keuntungan). Maka 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. 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 sebagai *judgements* pengalaman tak terbatas. Ini merupakan sebuah refleksi ide tentang theodesi penderitaan (*theodicy of suffering*) sebagai akibat universal dari motif agama.²⁴ Identik pemikiran weber adalah eksistensi kebebasan nilai (*value freedom*) yang didasari pada etiket dalam perilaku kehidupan (*special ethic and life conduct*).²⁵ Weber secara etis mengagumi semua orang punya kharisma dan bertanggungjawab menembus terpenjarai (*iron cage*) dirinya sebagai *last man* (orang-orang terdahulu) serta mengarahkan dirinya menjadi *new re-enchantment in the future* (kembali pesona baru masa depan).²⁶

Dalam hidup manusia sebelum merasakan kesuksesan pasti didahului oleh semua denominasi sebagai situasi khusus yaitu *state of grace* (dambaan rahmat) dari kebobrokan keinginan fisik dari “dunia ini”. Pilihan keterpaksaan terhadap *state of grace* tidak secara sukarela tetapi melalui *magical-sacramental*, walaupun melalui keyakinan menemukan pengakuan tersebut walau diaplikasikan melalui *good work* (kerja yang baik). Hal ini serbagai tuntutan *a testifying to belief* (ujian terhadap keyakinan). *Ascetic style of live* (gaya hidup asketis) berimplikasikan suatu formasi rasional untuk *the entire being* (dasein) sedangkan orientasi yang sempurna diarahkan oleh *God's Will*.²⁷

¹⁸ Roland Robertson, *The Sociological Interpretation Of Religion*, (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1972), 35.

¹⁹ Max Weber, *Socialism* dalam W.G. Runciman (ed.) *Max Weber. Selections in Translation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 117.

²⁰ Max Weber, *The Protestant Ethic ...*, 167.

²¹ Max Weber, *Socialism...*, 170.

²² Max Weber, *The Protestant Ethic ...*, 159.

²³ Richard Swedberg Dan Ola Agevall, *The Max Weber Dictionary: Key Words And Central Concepts*, (California: Stanford University Press, 2005), 10.

²⁴ Max Weber, *The Social Psychology...*, 273-277.

²⁵ Max Weber, *Economy ...*, 111-112.

²⁶ Max Weber, *Socialism...*, 351-369.

²⁷ Max Weber, *The Protestant...*, 100-101.

Asketisme tidak begitu berkembang pada masyarakat tradisional. Masyarakat tradisional lebih dikenal sebagai masyarakat ‘*estate*’ (sistem tuan tanah, *lord*) telah digantikan oleh masyarakat 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).²⁸

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*) berkenaan 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).²⁹

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 *power over men* (tenaga atas manusia) untuk meraih sesuatu yang belum pernah dicapai dalam sejarah hidupnya.³⁰

Rasionalisasi tentang perilaku sehari-hari (*conduct of everyday life*) bagaimanapun diarahkan untuk pengaturan sistem terhadap sipil untuk merancang metodologi cara hidup (*way of life*).³¹ 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 dalam *acquisition of money* (akuisisi uang) ataupun asketisme duniawi.³² Namun sesuatu yang tidak rasional terletak dalam konsistensi kemurnian religious yang membawa kepada kekecewaan dunia (*disenchantment of the world*).³³

Asketisme Dalam Diskursus Islam

1. Asketisme Dalam Perspektif Islam

Asketisme memiliki dua nilai yaitu *contentment* yakni *qanu, iqna* (merasa cukup dengan apa yang dimilikinya) dan *tawassuth* (keseimbangan kebutuhan). Pertama adanya keseimbangan dalam usahanya yang maksimal untuk memperbaiki masa depan serta memuaskan diri dalam semua kebutuhan dasar manusia dalam batas kelayakan standar hidup minimum. Kedua menahan diri dari segala kebutuhan moderat yang banyak ditawarkan dalam kehidupan modern yang sifatnya euphoria yang ekstrem pengaruh dunia material.³⁴

Istilah yang tepat mengenai asketisme dalam Islam yaitu dikenal dengan kata *zuhud*. Sedangkan istilah yang lama *tabattul* (pemutusan dengan hal-hal duniawi). Adapun istilah klasik mengenai asketik yaitu *shalihah* (kesalehan).³⁵ Sayyed Hossein Nasr mengidentikkan

²⁸ Max Weber, *Economy and Society*..., lxxiv.

²⁹ Max Weber, *Socialism*..., 497.

³⁰ Max Weber, *The Sociology*..., 117.

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

³² Max Weber, *The Protestant Ethic*..., 83, 155-183.

³³ Max Weber, *The Protestant Ethic*..., 221.

³⁴ James T. Robinson, *Asceticism, Eschatology, opposition To Philosophy: The Arabic Translation And Commentary Of Salmon Ben Yerohan On Qohelet (Ecclesiastes)*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012), 120.

³⁵ G. B. Gupts (Ed.), *Religious Asceticism*, ed. 1, (India: Global Vision Publishing House, 2003), 107.

kata asketisme dengan *zuhud*.³⁶ Asketisme lebih dikenal dalam Islam sebagai *zuhud* sedangkan *ascetic practices* dikenal dengan *riyadhah* (kerelaan).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.

Asketisme dalam Islam secara implisit dapat diyakinkan sebagai tindakan filterisasi dari keserakahan materialisme seperti yang terungkap dalam Surat al-Fajr ayat 19 sebagai berikut:

وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا. وَتُحِبُّونَ الْمَالَ 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". (QS: Al-Fajr : 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, infaq, shadaqah, hibah, waqaf, qurban dll merupakan termasuk bahagian ibadah sosial. Sementara itu waqaf, hibah dan shadaqah dapat diimplementasikan secara tak terbatas nilai harganya. Karena itu penumpukkan harta tidaklah relevan dalam hidup Islam 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-mal* kepada *hub al-nas*. Hal ini mengindikasikan ibadah sosial sebanding dengan ibadah lainnya hanya saja ibadah sosial lebih identik dengan kontributif dan partisipatif.

Ibnu Taimiyah menjelaskan bahawa asketisme dalam Islam sesuai syari'at adalah meninggalkan setiap sesuatu yang tidak bermanfaat pada Hari Akhirat, keyakinan tinggi pada hati dengan apa yang ada di sisi Allah.³⁸ Asketisme adalah upaya menghindari dari apa yang dilarang karena takut hukuman dunuawi serta menghargai diri dari apa yang yang dibolehkan agar kehati-hatian pertimbangan karena takut adanya pembalasan (azab).³⁹

2. 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 *al-harabu* (perang), *al-jarabu* (eksaminasi) dan *al-'arabu* (memperindah). *Al-jarabu* dimaksudkan di sini mengecilkan kedudukan untuk memperoleh kebaikan lebih daripada tujuan *jarabu* itu sendiri.⁴⁰ *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 *madahinat* (prestise), dalam artian tidak dapat dibedakan antara *ridha* (disenangi) makhluk dengan *ridha*

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

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

³⁸ Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah al-Fatawa Shaikh al-Islam*, (Riyadh: Matabi' Riyadh, 1963), 361.

³⁹ Muhammad Ali Sabzari, *Tuhfah Yi-Abbasi...*, 122.

⁴⁰ Muhammad Ibnu Abi bakar Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Tahzib Madarij al-Salikin*, (Cairo: Dar Al-Salam, 1991), 96.

Tuhan.⁴¹ Ibnu Taimiyah mempersepsikan asketisme dalam Islam bahwa siapapun yang ada dalam perbuatan mencintai Allah dalam hati, akal dan jiwanya dikategorikan sebagai *zuhud*.⁴²

Asketisme dalam Islam menyatakan bahwa *mukmin muzahid* artinya dikenal dengan sedikit harta dan sedikit makan. Sedangkan *zuhud* menurut *syara'* yaitu mengambil *qadar* dharurat dari segala yang halal dengan memastikan kehalalannya. Sementara *zuhud* orang sufi yang '*arifin* yakni meninggalkan yang *syubhat*. Maqam *zuhud* tertinggi yaitu *zuhud mutaqqaribin* yaitu *zuhud* yang tidak bergantung pada *ma siwa allah* (sesuatu selain Allah) karena orang *zuhud mutaqqaribin* memiliki maksud sampai kepada Tuhan dan *qurbah* (dekat) denganNya.⁴³

Secara terminologi terdapat beberapa pengertian *zuhud* diantaranya *zuhud* diartikan dengan *safarul qalbi* (membawa pergi hati) dari pengaruh duniawi dengan mengambil fokus pada kecenderungan akhirat.⁴⁴ Essensi *zuhud* itu adalah *zuhud qalbi* yakni *zuhud* meninggalkan kreatifitas tangan atau anggota tubuh. Maka *zuhud* adalah pencapaian *takhalli qalbi* (menghiasi hati) ketimbang *mubasyarah* (interaksi sosial) bahkan *zuhud* semacam ini lebih bersifat *khalwul yad* (kosong tangan).⁴⁵

Al-Tahanawi seperti dikutip dari Sofyan Suri mengatakan *zuhud* diartikan dengan *qashrul amal* (memendekkan harapan) dengan tidak makan yang bercampur (lauk-pauk) dan tidak pula memakai yang megah. Menurut Ahmad ibn Hambal yaitu *qashrul amal* (memendekkan harapan) serta mawas diri terhadap barang yang ada pada tangan manusia dengan melakukan *mahabbah* kepada Tuhan dengan tidak terpengaruh duniawi.⁴⁶ Junaid berpendapat *zuhud* sebagai cerminan *khuluwwul qalbi* (kekosongan hati) dengan menjauhi dari keterpautan kreatifitas tangan.⁴⁷ *Zuhud* terkadang juga dipahami sebagai *istisgharu al-dunya* (mengerdilkan dunia).⁴⁸ Hakikat *zuhud* memusatkan hatinya dengan membuat penuh ingatan dengan orientasi ikhlas terhadap Tuhan. *Zuhud* cerminan dari hakikat *iman* dan *musyadah* untuk akhirat.⁴⁹ *Zuhud* di dalam dunia yaitu *thaib al-kasb* (memperbagus usahanya), *qashru al-amal* (memendekkan harapannya), *laisa bi akli al-ghalith* (tidak memakan makanan bercampur (lauk-pauk), dan *la lubsi al-'abayat* (tidak berpakaian jubah (kebesaran)).⁵⁰

Al-Jarrah mengutip Ibnu Qayyim berpendapat bahwa *zuhud* terdapat klasifikasinya yaitu pertama, *zuhud* pada katagori perbuatan haram adalah *fardhu 'ain*. Kedua, *zuhud* pada katagori *syubhat* dengan perhitungan tingkat *syubhat* maka memastikannya adalah wajib namun bila tidak dapat dipastikan maka hal tersebut menjadi *mustahabban* (disunatkan) untuk memastikannya kembali. Ketiga, *zuhud* pada *fadhail* (perbuatan keutamaan), yakni *zuhud* yang tidak menghendaki *kalam* (perdebatan) dan *nadhar* (pikiran). *Zuhud* secara umum yakni *kezuhudan* bagi dirinya dengan standar memudahkan dirinya kepada Allah. Keeempat, *zuhud jami'* yaitu *zuhud* terhadap *ma siwa Allah* (sesuatu selain Allah). *Zuhud* maksimal yaitu sikap yang menyembunyikan *zuhud*, sedangkan *zuhud* minimal yaitu adanya peningkatan sedikit

⁴¹ Al-Ghazali, *Adab al-Shahabat Wa al-Mu'asyirat*, (t.tp : t.p, t.t), 79.

⁴² Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah al-Fatawa...*, 135.

⁴³ Muhammad 'Ali al-Tahanawi, *Mausu'at Kasfu Ishtilihat al-Funun Wa al-'Ulum*, tahqiq . 'Ali Dahruj, (Beirut: Maktabah Libanun Nasyirun, 1996), I: 914.

⁴⁴ Muhammad Ibnu Abi bakar Ibnu Qayyim al-Jaujiyah, *Tahzib ...*, 92.

⁴⁵ Muhammad Ibnu Abi bakar Ibnu Qayyim al-Jaujiyah, *Tahzib ...*, 94.

⁴⁶ Muhammad 'Ali al-Tahanawi, *Mausu'at Kasfu ...*, 915.

⁴⁷ Abu Abu al-Qasim Junaid Ibnu Muhammad Su'ad al-Hakim, *Taj al-'Arifin al-Junaid al-Baghdadi*, (Beirut: Dar al-Syuruq, 2004), 131.

⁴⁸ Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu A'rabi, *Kitab Fi Ma'na al-Zuhd Wa al-Maqalat Wa Sifat al-Zahidin*, (Cairo: Dar al-Kutab al-Mishriyah, 1998), 63.

⁴⁹ Abu al-Qasim Junaid Ibnu Muhammad Su'ad al-Hakim, *Taj al-'Arifin...*, 142.

⁵⁰ Imam waki' Ibn al-Jarrah, *Kitab al-Zuhud*, (Saudi Arabia: Dar al-Shami'i, t.t), I: 222.

demi sedikit.⁵¹ Sementara itu kata *zuhud* yang terdapat dalam al-Qur'an seperti yang ada dalam Surat Yusuf di bawah ini:

وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ

“Dan mereka menjual Yusuf dengan harga yang murah, yaitu beberapa dirham saja, dan mereka merasa tidak tertarik hatinya kepada Yusuf”.(QS. Yusuf : 20)

Dalam ayat ini ditegaskan bahwa kata *al-zahidin* dimaksudkan bahwa *zuhud* dipahami dengan batasan *qillatu al-rughbah* (kebencian minimum).⁵² Kebencian minimum itu sendiri mengindikasikan tidak tertarik untuk membeli apa yang 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. *Zuhud* dengan sendiri berkonsentrasi pada yang halal karena meninggalkan perbuatan haram adalah *difardhukan*. Dengan demikian *zuhud* berlaku pada orientasi menjaga haram. Sedangkan halal adalah nikmat Allah maka Allah mencintai bagi orang yang memanfaatkannya serta bersyukur kepadaNya.⁵³

Ada beberapa corak pengkatagorian *zuhud* yang disandarkan pada perilaku asketisme dalam Islam. Katagori pertama mengklasifikasikan *zuhud* terbagi dua yaitu *zuhud fardhu* dan *zuhud nafilat*. Maka *zuhud fardhu* terbebaskan dari *al-fakhru* (keangkuhan), *kibru* (takabbur) dan *'uluwwu* (kesombongan), *riya*, *sum'ah* dan *tazayyin* (percaya diri).⁵⁴ Ibnu Qayyim membagi *zuhd* menjadi 4 yaitu *zuhud* pada haram itu adalah fardhu 'ain, *zuhud* pada syubhat yakni menurut tingkatan syubhat, *zuhud* pada fudhul yakni tidak ada perdebatan, persoalan dan hambatan padanya, *zuhud* pada manusia yakni menzuhdkan dirinya dengan mempermudah dirinya terhadap Tuhan, *zuhud* pada *ma siwa Allah* dengan tidak mempersibukkan diri pada apa melupakan Allah.⁵⁵

Zuhud membatasi diri secara kuat dari terjebak pada haram, seperti perbuatan Nabi juga menikah, mengendarai, memakai pakaian, memakan makanan akan tetapi Nabi mencegah diri dari yang haram.⁵⁶ Sikap dan perilaku manusia dalam batasan *zuhud* maka menjalani seutuhnya *amar* (perintah), menolak sekecil apapun perbuatan yang diharamkan dan menjauhkannya.⁵⁷

Katagori kedua menempatkan *zuhud* terbagi pada tiga yaitu *zuhud fardhu* yaitu pertama, penafian syirik mayor. Kedua, dilanjutkan dengan penafian syirik minor yaitu dipahami bahwa sesuatu yang termasuk amal pada perkataan, perbuatan yang ditujukan tidak selain kepada Tuhan. Hal ini diupayakan penghilangan *riya* pada *amal* dan *sum'ah* pada perkataan dan ucapan. Ketiga, penafian pada perbuatan yang mendatangkan maksiat. Inilah *zuhud* pada haram. Kemudian ditambahkan dua aspek yang perlu dihindari yaitu meninggalkan pangkal *syubhat* (pokok) dan kelebihan memiliki yang halal. Karena tidak dikatakan *zuhud* kalau hanya mengurangi *mubah* semata-mata.⁵⁸

⁵¹ Imam Waki' Ibn al-Jarrah, *Kitab al-Zuhud...*, 125. Lihat Ibn Qayyim Al-Jauziyah, *Al-Fawa'id*, tahqiq. 'Ishamu al-Din al-Shababithy, (Beirut: Dar al-Nafa'is li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1994 M/1415 H), 247.

⁵² http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=48&surano=12&ayano=20, diakses 13 September 2014.

⁵³ Ahmad ibn al-Husainy Bayhaqi, *Kitab al-Zuhd al-Kabir*, tahqiq. Syaikh Amir Ahmad Haidar, (Dar Beirut: Multazam al-Thab'i wa al-Nasyr wa al-Tauzi' Dar al-Jinan wa Mu'assasat al-Kitab al-Tsaqafiyah, 1987M/1408 H), 189.

⁵⁴ *Kitab al-Zuhd*, (Dar al-Basya'ir al-Islamiyah, 1999), 54.

⁵⁵ Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Al-Fawa'id*..., 246.

⁵⁶ Syaikh Ahmad Farid, *Min A'lam al-Salaf*, (Dar al-'Aqidah li al-Turats, t.t), 78.

⁵⁷ Jamal Bana, *Da'wah al-ihya al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Islam, 2005), 25.

⁵⁸ Muhammad 'Ali al-Tahanawi, *Mausu'at Kasfu* ..., 914.

Secara garis besar asketisme dalam Islam direpresentasikan di dalam tindakan *zuhud* sebagai rasa pengingkaran diri dalam mensiasati dan menjauhkan pengaruh syahwat dengan meninggalkan pelbagai tuntutan. Menurut al-Junaid secara tegas mengatakan *zuhud* tidak lain adalah konsentrasi mengasingkan diri secara abadi terhadap kepemilikan harta agar tidak adanya pengaruh hati pada semua tuntutan kehidupan. Akumulasi *zuhud* tidak menganggap senang dengan sebab efek sesuatu yang berasal dari duniawi serta tidak gundah akibat kekurangannya bahkan tidak menghiraukan selain sesuatu yang dapat meningkatkan ketaatan kepada Tuhan sekalipun sesuatu itu dibenarkan oleh agama untuk dimanfaatkan. Intensitas *zuhud* selalu menjaga keberlanjutan zikir, *muraqabah* dan *tafakkur* mengenai akhirat. Dalam artian bahwa *zuhud* tersebut mengosongkan hatinya dari target tertentu. Secara garis besar bahwa *zuhud* memanfaatkan sesuatu dari duniawi sebatas *qutan* (standar pokok) saja.⁵⁹ Landasan asketisme dalam Islam adalah harapannya *ridha* Tuhan. Pertama, *zuhud* diidentikkan dengan *confidence* maksudnya orang-orang yang dapat memastikan keyakinannya dengan mempercayai keras pada perintah Allah dan ridha dengan takdirNya, dengan tidak memerlukan manusia lain, tidak ada baginya sesuatu dari perkara duniawi. Kedua, *zuhud* memiliki kesempurnaan keyakinan bahwa Allah telah menjanjikan bagi orang-orang tidak melakukan maksiat dan taat kepada Allah.⁶⁰

Kategori ketiga memposisikan *zuhud* terbagi dua yaitu *zuhud ijabi* (positif) dan *salabi* (negatif), yakni *zuhud ijabi* hidup bersama masyarakat dan mencari halal saja dalam persoalan kehidupannya tanpa mengharapkan katinggian kelas di dalam kehidupan bermasyarakat. *Zuhud salabi* lebih bersifat memutuskan cita-cita (*tabattul*) sekaligus melemahkan pengharapan. *Zuhud ijabi* tidak merasakan sikap *al-'athiyah* (berbagi) lebih cenderung memberdayakan kesucian jiwa dalam kesendiriannya.⁶¹

Adanya perbedaan pendapat mengenai *zuhud* dalam menzuhudkan diri dalam dunia, 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 diambil dari Ibnu Majjah yaitu

لَيْسَ الزُّهَادُ فِي الدُّنْيَا بِتَحْرِيمِ الْحَلَالِ وَلَا فِي إِضَاعَةِ الْمَالِ

(Zuhud di dunia bukanlah mengharamkan yang halal dan bukan pula melenyapkan harta).⁶² *Zuhud* dalam dunia menghapuskan kecenderungan pada duniawi yakni menggugurkan kemauan manusia dalam hati dan menguatkan *mahabbah* pada kebenaran serta mencari *ridha* di atas *ridha* lainnya. *Zuhud* pada harta dengan syarat tidak menjadi senang dalam kelebihan hartanya.

Essensi *zuhud* mempertahankan kezuhudannya pada apa yang dimilikinya. Adapun orang *faqir* pada *zuhud* terdapat pandangan khilaf bahwa *faqir* yaitu orang tidak yang tidak ada kepemilikan padanya. Orang *faqir* dimungkinkan tidak *rughbah* (membenci) kepada duniawi serta mencari akal untuk menghasilkannya walaupun tidak berhasil. Kalau demikian meninggalkan *ta'ammul* (angan-angan), *thalab* (tuntutan) dan *raghbah* (*dislike*) itu dinamakan *zuhud*.⁶³ Perbedaan antara *zuhud* dan *faqir* dinyatakan bahwa *faqir* itu tidak otomatis setara dengan *zuhud*. Sama halnya pula bagi individu yang memiliki *'azam* (cita-cita) ingin bathinnya membenci duniawi. Sedangkan *zuhud* tidak diharuskan menjadikan diri dalam keadaan *faqir*,

⁵⁹ *Ibid.*, 915.

⁶⁰ *Ibid.*, 915.

⁶¹ Abd al-Sattar al-Sayyid Mutawalli, *Adab al-Zuhd...*, 317-320.

⁶² Muhammad Nashir al-Din al-Bany, *Dhaif Sunan Ibn Majjah*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1417 H/1997 M), 4175.

⁶³ Muhammad 'Ali Haj Yusuf, *Syamsu al-Maghrib...*, 108.

seperti orang memiliki sebab-sebab hal duniawinya akan tetapi tidak juga membencinya. Begitupula hal dengan 'abid (ahli ibadah) belum tentu dikategorikan sebagai *zuhud* sekalipun mengingkari duniawi.⁶⁴ Karena itu tidaklah absah kezuhudan seseorang bila hatinya *mu'allaq bi al-syahwat* (terikat syahwat).⁶⁵

Zuhud tidak relevan dengan karakteristik *khumul* (unpopularitas), *inhizaman* (ketertinggalan), *futuran* (ketenangan), *dhi'fan* (lemah) dan bukan pula *tafakulan* (konsentrasi), *hawanana* (keinginan-keinginan) melainkan *quwwatan* (daya), *nidhalan* (perjuangan), *makrifah* (kebenaran) dan *iman* (keyakinan). *Zuhud* merupakan gerak hati karena *makrifah* dan *yaqin* tersebut.⁶⁶

Kategori keempat mengkhususkan *zuhud* dengan mengelompokkan kepada dua klasifikasi yaitu *zuhud maqdur* (terukur) yaitu *zuhud* yang meninggalkan tuntutan apapun yang tidak boleh ada di sisinya dan melenyapkan apapun yang ada di sisinya dengan meninggalkan tuntutan pada bathin (hati). Sedangkan *zuhud* yang kedua yaitu *zuhud ghairu maqdur* (tidak terukur) yakni meninggalkan dengan penolakan hati daripada duniawi dengan anggapan *kilabah* (bangkai) maka tidak dicintai padanya sekali-kali.⁶⁷

Essensi *zuhud* bersifat pengutamaan seseorang dalam meninggalkan sesuatu yang tidak diperlukannya di dunia dan penolakannya terhadap sesuatu yang mengganggu perhelatan akhiratnya.⁶⁸ Kezuhudan artinya memelihara amanah yang sampai kepadanya atau tinggal *hub al-dunya* (kecintaan dunia). Atau *Zuhud* pada tiap-tiap *ma siwa lla*. *Zuhud* yaitu ketidakmampuan pada 'ainu al-haqiqat (zat hakikat). Karena itu tidaklah *zuhud* melainkan pada perbuatan *fadhail* (keutamaan).⁶⁹

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ

“Ketahuilah, 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”. (QS. Al-Hadid : 20)

Maksud pada ayat di atas bahwa *zuhud syar'i* yang membedakan yang lain termasuk asketisme adalah *zuhud Mahmud* (pada perbuatan terpuji). *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 nahan nafsā 'anil hawa fa inna al-jannata hiya al-ma'wa*. *Hawa* adalah lafath *jama'* artinya bahagian-bahagian unsur duniawi.⁷⁰

Adapun *zuhud* pada eksotrik yaitu meninggalkan *fudhul* (kelebihan materi dan immateri) yang tidak membantu kepada jalan ketaatan kepada Allah baik makan, minum, pakaian, harta dan lain-lain sama ibaratnya makan yang bukan makan atau pakai yang bukan pakaian.⁷¹ Zun Nun mengatakan sifat *zuhud* tidak pernah menuntut kemampuannya menjadi terealisasi. Sa'id al-Kharrazi mengatakan *zahid* adalah orang menghilangkan pengaruh

⁶⁴ Muhammad 'Ali al-Tahanawi, *Mausu'at Kasfu* ..., 459.

⁶⁵ Imam waki' Ibn al-Jarrah, *Kitab al-Zuhud*..., 125.

⁶⁶ 'Abd al-Sattar al-Sayyid Mutawalli, *Adab al-Zuhd Fi al-'ashr al-Abbasi: Nasy'atuhi wa Tathawwuruhi wa 'Asyur Rijalihi*, (Amman: al-Hai'at al-Mishriyah al-'Ammat li al-Kitab, 1984), 321.

⁶⁷ Muhammad 'Ali al-Tahanawi, *Mausu'at Kasfu* ..., 914.

⁶⁸ Syaikh Muhammad Ibn Abdillah al-Jurdani al-Damyathi, *al-Jawahir al-Lu'lu'ah*, 21.

⁶⁹ Muhammad 'Ali Haj Yusuf, *Syamsu al-Maghrib: Sirah Syaikh al-Akbar Mahyu al-din Ibnu 'Arabi Wa Mazhabih*, cet. 2, (Cairo: Darasat wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 2006), 36.

⁷⁰ Muhammad Ruhani Ghazali, *Tafsir Imam al-Ghazali, (Mu'assasat al-Buhuts wa al-Darasati al-'Alamiyah, 2010)*, 235.

⁷¹ Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah al-Fatawa*..., 361.

duniawi pada dirinya serta membuangnya sikap kecenderungan dunia dalam hatinya. Ibnu Masyruq mengatakan *zahid* yaitu orang yang tidak memiliki sesuatu beserta Allah. Orang *zahid* memakan makanan apa yang ada padanya, memakai apa yang bisa tertutup, sedangkan tempatnya menurut apa yang ada. Dengan demikian *zahid* yaitu meninggikan hatinya dari apa yang membuatnya *fana* serta terikat dengan apa yang kekal dengan cara *tanzih* (mensucikan Tuhan) dan *sirri* (kerahasiaan). *Zuhud* pada akhirnya dapat dirasakan sebagai cerminan *tajarrud*, *tajallud* dan *tabarri* yakni *tajarrud min al-dunya* (hilang rasa pada duniawi), *tajallud li amrillah* (konsentrasi utuh pada perintah Allah), dan *tabarri min ma siwa Allah* yakni tidak terkontaminasi dari selain Allah.⁷²

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 kesalahan individual.

Selama ini asketisme dalam Islam tidak memiliki *impact* 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 *gap*, *class*, *strata* dan *differensiation* yang didorong kuat oleh tumbuhnya politik dan ekonomi dalam berbagai aspek perkembangan hidup manusia. Murtadha Muthahhari mengatakan asketisme positif itulah dikenal dengan *zahid* sedangkan asketisme negatif yaitu *rahib* (*a Christian monk*). Asketisme yang relevan dengan era sekarang dengan aktif dan *conscious participation* dalam masalah sosial dan politik.⁷³

Asketisme dalam Islam semestinya tidak terjatuh dalam diskursus individualistis yang terkesan sangat sempit hanya dalam batas pengontrolan diri secara ketat. Dalam era modern, konsep asketisme semacam ini tidak terimplementasi secara baik walaupun dalam wacana kesalahan itu merupakan jalan terbaik yang sangat mudah mencapai tingkatan pembersihan jiwa secara berkelanjutan namun banyak orang mengabaikannya. Faktor penyebabnya dapat disinyalir bahwa pergantian paradigma berpikir keagamaan semakin hari bergeser ke arah *worldview agreegat*. Hal demikian mengingat sesuatu gagasan aktifitas semacam ini tidak relevan dengan gagasan kontemporer. Rekonstruksi asketisme dalam Islam diarahkan lebih kepada menggiring asketisme menuju diskursus sosial yang lebih kompleks.

Zuhud tidak lagi dominan didorong ke alam alienasi tetapi masuk ke alam ekspansif menciptakan nilai-nilai kebersamaan dalam mengarungi kehidupan yang sebagian orang tergelincir dan sebahagiaan 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 *egohood* yakni kerbersatuan jiwa manusia dalam Ilahiyah yang hanya dapat dirasakan oleh sebahagian orang yang memiliki

⁷²Abu al-Hasan al-Sirjani, *Kitab al-Bayad wa al-Sawad: min Hasha'is Hikam al-'Ibad fi Na' al-Murid wa al-Murad*, (t.tp: t.p, t.t), 97-98.

⁷³Hamid Dabashi, *Theology Of Discontent: The Ideological Foudation Of The Imamic*,(New Jersey: New Brunswick, 2006), 193.

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 *sosiohood*. Terdapat deviasi struktur sosial yang pincang akibat kelompok ataupun kelas 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. Kesalahan individu lebih utama untuk meraih kesuksesan hidup akan tetapi kesalahan sosial lebih utama dalam kehidupan dewasa ini. Kesalahan 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 *concern* pada eko sosial seperti dalam al-Qur'an mengajak umat Muslim mengeluarkan zakat, waqaf, 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).

Sikap asketisme dalam Islam tidak lagi membiarkan perkembangan euphoria materialisme mendominasi individu tetapi didorong untuk melakukan manuver pemerataan materialime bagi sesama kelompok Muslim. Asketisme dalam Islam melahirkan spirit ego sosial yang tidak ditopang oleh sikap prestisius tetapi simpati dan empati sosial bagi kemaslahatan. Ketimpangan ego individual akan melahirkan berbagai kejahatan sosial, sebaliknya perkembangan ego sosial berbanding lurus terhadap eko sosial yang tentram akibat tumbuhnya equalitas yang setara. Di era modern sering terjadi sosial yang kaku akibat permasalahan semakin hari semakin bertambah terutama kesempitan dan kriminal sementara mungkinkan penantian menunggu datangnya 'zorro' atau sekelas bandit sosial lainnya.

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 *ironcage* (terpenjarai) masa lalu atau memilih masuk *ironcage* (memenjarai) dalam modernitas. Tawaran ini tentu *zuhud* 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 kesalahan diri.

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*.

Kesimpulan

Tidaklah logis asketisme Islam identik dengan *faqir* ataupun *ju'i* ataupun menjauhi diri dari kebersamaan bahkan hidup di sebuah tempat yang menyembunyikan dirinya. Ajakan asketisme Islam diimplementasikan dalam sikap *zuhud* tidak terpatron pada semua insan

Muslim yang ingin mengabadikannya dalam kehidupan tetapi mencari jalan tengah mengadopsi sebagian tindakan *zuhud* dengan mengkolaborasi dengan ajakan-ajakan manifestasi dunia dalam merubah paradigma dari konsumtif ke kontributif terhadap mobilisasi sosial.

Istilah yang tepat mengenai asketisme dalam Islam yaitu dikenal dengan kata *zuhud*. Sedangkan istilah yang lama *tabattul* (pemutusan dengan hal-hal duniawi). Atau pun istilah klasik mengenai asketik yaitu *shalihah* (kesalehan). Asketisme lebih dikenal dalam Islam sebagai *zuhud* sedangkan *ascetic practices* dikenal dengan *riyadhah* (kerelaan). 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 diskursus kehidupan tokoh-tokoh sufi. Orang yang lebih dekat dengan *zuhud* yaitu orang yang mengabaikan *madahinat* (prestise).

Essensi asketisme klasik memperkenalkan *zuhud* itu adalah *zuhud qalbi* yakni *zuhud* meninggalkan kreatifitas tangan atau anggota tubuh. Maka *zuhud* tersebut lebih meningkatkan pencapaian *takhalli qalbi* (menghiasi hati) ketimbang *mubasyarah* (interaksi sosial) bahkan *zuhud* semacam ini lebih bersifat *khalwul yad* (kosong tangan).

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. Karena itu asketisme sebagai potensi transformatif terhadap *the monastic empowerment of the self* (pemberdayaan kekuatan monastik (teologi) pada diri). Karena Asketisme metode pelatihan diri untuk tujuan transendental. Asketisme rasional yang berlawanan dengan *planless world flight* (menerbangkan dunia tanpa rencana) ataupun mendambakan asketisme yang sensual (*Gefuhlsaskese*). Asketisme merupakan *a rational method of living* (cara hidup rasional).

Asketisme dalam Islam dipersepsikan sebagai *zuhud* yaitu alienasi diri dari masyarakat dan mengasingkan jiwanya untuk lebih fokus melakukan ibadah *mahdhah* (murni). Asketisme mendorong menumbuhkan kharisma dan tanggungjawab untuk menembus terpenjarai (*iron cage*) dirinya sebagai *last man* (orang-orang terdahulu) dengan peran serta mengarahkan dirinya menjadi *new re-enchantment in the future* (kembali pesona baru masa depan).

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).

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*.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abu al-Hasan al-Sirjani, *Kitab al-Bayad wa al-Sawad: min Hasha'is Hikam al-'Ibad fi Na'at al-Murid wa al-Murad*, (t.tp: t.p, t.t).
- 'Abd al-Aziz Sayyid Hasyim al-Zajuli, *Ibnu al-Jauzi*, (Jeddah: Dar al-Basyir, 2002 M/1420 H)
- 'Abd al-illah Ibn 'Utsman al-Syabi', *Fatawa 'An al-Katub*, (Saudi Arabia: Dar al-Shami'i li al-Natsar Wa al-Tauqi', 2003 M/1423 H).
- 'Abd al-Sattar al-Sayyid Mutawalli, *Adab al-Zuhd Fi al-'ashr al-Abbasi: Nasy'atuhu wa tathawwuruhi wa 'asyhur Rijalihi*, (Amman: al-Hai'at al-Mishriyah al-'Ammat li al-Kitab, 1984)
- 'Abd al-Sattar al-Sayyid Mutawalli, *Adab al-Zuhd Fi al-'ashr al-Abbasi: Nasy'atuhu wa tathawwuruhi wa 'asyhur Rijalihi*, (Amman: al-Hai'at al-Mishriyah al-'Ammat li al-Kitab, 1984)
- Abu al-Qasim Junaid Ibnu Muhammad Su 'ad al-Hakim, *Taj al- 'Arifin al-Junaid al-Baghdadi*, (Beirut: Dar al-Syuruq, 2004).
- Abu al-Qasim Junaid Ibnu Muhammad Su 'ad al-Hakim, *Taj al- 'Arifin al-Junaid al-Baghdadi*, (Beirut: Dar al-Syuruq, 2004).
- Ahmad ibn al-Husainy Bayhaqi dan Taqi al-Din al-nadwi Mazahiri, *Kitab al-Zuhd al-kabir*, al-Mujma' al-Tsaqafi, 2004).
- Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu A'rabi, *Kitab Fi Ma'na al-Zuhd Wa al-Maqalat Wa Sifat al-Zahidin*, (Kairo: Dar al-Kutab al-Mishriyah, 1998).
- Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu A'rabi, *Kitab Fi Ma'na al-Zuhd Wa al-Maqalat Wa Sifat al-Zahidin*, (Kairo: Dar al-Kutab al-Mishriyah, 1998)
- Al-Ghazali, *Adab al-Shahabat Wa al-Mu'asyirat*, (t.tp : t.p, t.t)
- Carl Olson, *Religious Studies: The Key Concept*, (New York: Routledge, 2011)
- David B. Perrin, *Studying Christian Spirituality*, (New York: Routledge, 2007).
- Doglas Burton-Christie, *The World In The Desert*, (New York: Oxford Of University Press, 1996).
- Fathullah Gulen, *Key Concept In The Practice Of Sufism: Emiral Hills Of Heart*, tras. Ali Unal, (New Jersey: The Light Inc., 2006)
- G. B. Gupts (Ed.), *Religious Asceticism*, ed. 1, (India: Global Vision Publishing House, 2003)
- Hamid Dabashi, *Theology Of Discontent: The Idiological Foudation Of The Imamic*, (New Jersey: New Brunswick, 2006).
- Geoffrey Galt Harpham, *The Ascetic Imperative In Culture And Criticism*, (Chicago: The University Of Chicago Press, 1993).

- Ibnu Khaldun, *Tarikh Ibn Khaldun: Muqaddimah*, Jilid. 1, (Beirut: Dar Al-Kutab al-‘Alamiyah, t.t).
- Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ah al-Fatawa Shaikh al-Islam*, (Riyadh: Matabi‘ Riyadh, 1963)
- Imam waki‘ Ibn al-Jarrah, *Kitab al-Zuhud*, Juz. 1, (Saudi Arabia: Dar al-Shami‘i, t.t).
- Jamal Bana, *Da‘wah al-ihya al-Islami*, (Kairo: Dar al-fikr al-Islam, 2005)
- James T. Robinson, *Asceticism, Eschatology, oppotion To Philosophy: The Arabic Translation And Commentary Of Salmon Ben Yerohan On Qohelet (Ecclesiates)*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012)
- John Behr, *Asceticism And Antropology In Irenaeos and Clement*, (New York: Oxford Of University Press, 2000)
- Juan E. Campo, *Enciclopedia Of Islam*, (New York: Facts On File Inc., 2009)
- Kitab al-Zuhd, (Dar al-Basya’ir al-Islamiyah, 1999)
- Lutz Kaelber, *Schools Of Asceticism: Idilogy And Organization In Medieval Religious Communities*, (Pennsylvania: Pennsylvania tate University Press, 2003).
- Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (New York: Charles Scribner’s Sons, 1958).
- _____, *Economy and Society*, Vol. , Ed. Guenter Roth and Claus Wittich, (CA: University of California Press., 1978).
- _____, *Socialism dalam W.G. Runciman (ed.) Max Weber. Selections in Translation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Muhammad ‘Ali al-Tahanawi, *Mausu‘at Kasfu Ishtilihat al-Funun Wa al-‘Ulum*, Juz. 1, tahqiq . ‘Ali Dahruj, (Beirut: Maktabah Libanun Nasyirun, 1996)
- Muhammad ‘ali Haj Yusuf, Syamsu al-Maghrib: Sirah Syaikh al-Akbar Mahyu al-din Ibnu ‘Arabi Wa Mazhabihi, Thaba‘ah tsnaiyah, 2013
- Muhammad Ruhani Ghazali, *Tafsir Imam al-Ghazali*, (mu‘assasat al-buhuts wa al-darasati al-‘alamiyah, 2010).
- Randi Fredricks, *Fasting: An Exceptional Humn experience*, (Bloomington: All Things Well Publications, 2013)
- Richard Swedberg Dan Ola Agevall, *The Max Weber Dictionary: Key Words And Central Concepts*, (California: Stanford University Press, 2005).
- Roland Robertson, *The Sociological Interpretation Of Religion*, (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1972)
- Sayyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, (New York: George Allen & Unwin, 1972)
- Syaikh Muhammad Ibn Abdillah al-Jurdani al-Damyathi, *al-jawahir al-Lu‘lu‘ah*, (Beirut: t.p, t,t)
- Udo Schaefer, *Baha’I Ethics In Light Of Scripture: An Introduction*, Vol. 1, (Oxford: George Ronald Publisher, 2007).