

BAB II STOISISME

A. Historisitas Kemunculan dan Periode Perkembangan Stoisisme

1. *Setting* Sosial dan Kultur Intelektual Masa Hellenisme

Hellenisme dapat diartikan sebagai sebuah periode dalam sejarah Yunani yang dimulai ketika masa penaklukan yang dilakukan oleh Alexander (w. 323 SM) dan berakhir sampai masa keruntuhannya oleh kerajaan Romawi¹, atau ketika periode emperium Romawi dimulai.

Pada masa Yunani klasik, pamor sekolah filsafat masih menonjol dalam kultur masyarakat waktu itu. Anak-anak muda yang belajar tidak hanya terdiri dari anak laki-laki saja, ada juga beberapa sekolah untuk anak perempuan. Selain itu, orang-orang dewasa juga tertarik untuk ikut belajar filsafat di samping anak-anaknya. Sebagian yang lain melanjutkan belajar filsafat karena di waktu mudanya ia pernah belajar di sekolah yang sama.

Beberapa orang-orang dewasa ini memang tertarik belajar filsafat. Selain bertujuan mencari pengetahuan, beberapa diantaranya diduga memiliki motif tersamar yaitu mereka mengikuti kuliah di sekolah filsafat untuk diambil ide filosofisnya lalu mereka gunakan dalam pengajaran sekolah mereka sendiri.²

¹ Paul Edward (Ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol 3, hlm. 469.

² Pada kasus ini, Polemo dari Academy Plato pernah menuduh motif Zeno datang pada kuliah-kuliah di Academy adalah untuk mengambil doktrin-doktrinnya. Lih. William B. Irvine, *A guide to the good life : the ancient art of Stoic joy* (New York: Oxford University Press, 2009), hlm. 26.

Adapun gambaran keadaan sekolah filsafat waktu itu sebagai berikut³; pertama di sekitaran Agora, yang pada sekitar satu abad sebelumnya Sokrates berfilsafat dengan warga Athena. Di sebelah utara Agora terdapat *Stoa Poikile* dimana aliran Stoisme pertama kali muncul.

Di Athena kita akan bertemu dengan aliran Sinisme. Namun meskipun Sinisme pertama berada di dekat Gimnasium Cynosarges, mereka dapat ditemui dimana-mana di kota Athena. Mereka biasa mengajak orang-orang untuk berdiskusi filosofis bersama mereka. Kemudian ke arah barat laut meninggalkan kota, akan berjumpa dengan aliran *Epicurian* yang dipimpin oleh Epicurus sendiri. Suasana lebih bernuansa pedesaan dimana orang-orang Epikurus menanam sayur-sayuran di kebun mereka sendiri. Lalu masih ke arah barat laut, sekitar satu mil dari Agora adalah letak Akademi Plato yang didirikan pada 387 SM.

Di pinggiran kota sebelah timur kota Athena, terdapat Lyceum. Di wilayah ini, dekat dengan tempat suci Apollo Lykeios adalah sekolah Parepatetiknya Aristoteles. Dekat dari situ juga ada Theophrastus. Selain itu masih banyak sekolah lainnya seperti Cyrenaic, Skeptisisme, Megarian, sekolah Elia. Lalu juga Eretrian, Annicerean, dan Theodorean dan lain sebagainya.

Di kota-kota besar seperti Rhodes, Pergamum, Alexandria, Athena dan lainnya terdapat sekolah retorika yang pembiayaannya dari

³ William B. Irvine, *A guide to the good life*, hlm. 24.

dana publik atau lembaga swasta. Pendidikan retorika hanya terbuka untuk kalangan kecil saja, seperti hal itu pula pada sekolah-sekolah filsafat. Sekolah filsafat menjadi kompetitor utama sekolah retorika ini.

Beberapa kota juga memiliki auditorium. Ruangan ini selain dipakai untuk perlombaan puisi, orasi dan menyanyi, juga sering digunakan sebagai tempat kuliah dan tempat diskusi. Hal ini juga mencirikan pergerakan aktifitas filsafat yang tidak melulu di tempat yang sakral. Bahkan Zeno mendirikan Stoisisme berawal dari sini.

Stoisisme lahir pada akhir abad ketiga sebelum masehi. Ia lahir di bawah tekanan oleh runtuhnya kota Yunani dan dinasti Alexander⁴. Aliran filsafat yang lahir pada masa ini memang berkenaan dengan penumbuhan kedamaian batin akibat pergolakan politik dan sosial yang terjadi⁵, Stoisisme menjadi salah satu di antaranya. Karen Armstrong mengatakan, ajaran filsafat yang dikembangkan di masa ini pada umumnya melihat teori sebagai hal yang sekunder dan bergantung pada praktik, dan semua menganggap filsafat sebagai cara hidup transformatif bukannya sistem teoritis murni.

Stoisisme berkembang dalam periode ketika keadaan negara kehilangan kekuasaan dan pengaruhnya dalam kehidupan rakyat Yunani. pada saat itu, agama bagi orang-orang Yunani mulai memudar, sedangkan penelitian ilmiah dalam berbagai bidang berkembang di Alexandria,

⁴ H Richard Popkin dan Avrum Stroll, *Philosophy Made Simple*, hlm. 18.

⁵ Karen Armstrong, *Masa Depan Tuhan: Sanggahan Terhadap Fundamentalisme dan Ateisme* (Jakarta: Mizan, 2011), hlm. 151.

Antioch, dan Pergamum. Dengan kata lain, kota Athena pada saat itu sudah dianggap bukan lagi sebagai pusat peradaban dunia.⁶

Meskipun begitu, warisan filsafat dari masa Hellenisme memiliki arti penting sampai saat ini. Dalam kosakata bahasa Inggris, penggunaan kata *Stoic(al)*, *sceptic(al)*, *epicurean(al)* dan *cynic(al)* biasanya digunakan untuk menggambarkan karakter, sikap dan tabiat.⁷ Ini membuktikan bahwa pengaruh pemikiran dari beberapa aliran masa Hellenisme tetap terabadikan dalam kosakata-kosakata yang merujuk pada karakter ajaran yang mereka kembangkan. Artinya pengaruh pemikiran mereka sangat berkesan hingga nama aliran mereka dijadikan sebagai kosakata yang mewakili gambaran dari kondisi karakter, sikap dan tabiat seseorang.

2. Zeno dan Pendirian Sekolah Stoa

Zeno (333-261 SM)⁸ adalah pendiri pertama sekolah Stoa, ia berasal dari kota Kition atau *Citium*, suatu tempat di pulau Siprus. Ayahnya adalah seorang saudagar yang ketika pulang dari perjalanannya sering membawa buku-buku untuk dibaca Zeno. Di antaranya adalah buku-buku filsafat yang dibawa dari Athena. Dari sinilah membuat Zeno tertarik terhadap filosofi dan Athena.

⁶ Paul Edward (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* vol. 8, hlm. 19.

⁷ A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, hlm. 3.

⁸ William B. Irvine, *A guide to the good*, hlm. 29.

Pada suatu waktu ia berlayar, kapalnya pecah di tengah laut. Jiwanya tertolong, namun hartanya habis sama sekali. Karena itu kemudian ia berhenti berniaga dan mulai belajar filosofi.⁹ Setelah kejadian itu Zeno mendapatkan dirinya di Athena. Itu terjadi ketika ia berusia 22 tahun. Dalam perjalanannya di kota tersebut, ia pergi ke kios buku dimana ia mendapatkan naskah *Memorabilia of Socrates* karya Xenophon. Sambil melihat-lihat buku ini, Zeno bertanya kepada penjual buku dimana orang-orang seperti Sokrates dapat ditemukan. Pada saat itu Crates yang seorang *Cynic* lewat, lalu penjual buku tersebut berkata “ikuti orang itu”. Sejak setelah itu Zeno kemudian menjadi murid Crates. *Highlight* terhadap masa lalunya, ia berkata “*I made a prosperous voyage when I suffered shipwreck*”.¹⁰

Di masa awal Zeno belajar filsafat, kita akan melihat pengaruh dari berbagai ajaran filosofis sebelumnya yang dipelajari Zeno. Karena secara tidak langsung hal tersebut berpengaruh terhadap pandangan filosofis Stoisisme awal. Crates yang merupakan seorang Sinisme¹¹ adalah guru pertama Zeno dalam belajar filsafat. Zeno banyak belajar mengenai

⁹ Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 148.

¹⁰ William B. Irvine, *A guide to the good life*, hlm. 29.

¹¹ Menurut Sinisisme, dunia pada dasarnya adalah buruk, untuk hidup dengan baik seseorang harus menarik diri dari kehidupan dunia. Orang-orang Sinisisme, Diogenes misalnya, mempraktekkan hidup sederhana bahkan menyedihkan sampai sedemikian rupa sehingga mereka disamakan dengan binatang dalam cara hidup mereka. Lih. H Richard Popkin dan Avrum Stroll, *Philosophy Made Simple*, hlm. 17. Oleh karena itu Diogenes of Sinope diberi julukan sebagai “*Dog Philosophers*”. Diogenes of Sinope dan Antisthenes adalah tokoh utama dalam aliran Sinisisme. Paul Edward (Ed.), dalam *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol 2, hlm. 284.

sikap atau gaya hidup seorang filosof. Sinisisme terkenal dengan ajarannya untuk hidup selaras dengan alam dan bertentangan dengan hidup biasa dan konvensional pada waktu itu. Filsafat bagi aliran ini lebih pada praktik langsung (*philosophical lifestyle*) daripada hanya sebuah teori seperti ajaran filsafat lainnya pada waktu itu.

Setelah belajar kepada Crates, Zeno kemudian tertarik untuk belajar teori filsafat. Maka ia mempelajari teori filsafat bersama Stilpo di sekolah Megarian, juga kepada Polemo yang pada waktu itu menjadi ketua dari Akademi yang didirikan oleh Plato. Dari keduanya lalu Zeno menggabungkan sebetulnya konsep etika mereka (terutama masalah filsafat teoritis) dengan gaya hidup filosofis dari Crates. Hal tersebut kemudian yang menjadi ciri khas dari ajaran filsafatnya. Mengubah dari sekedar filsafat praktis menjadi teoritis.

Adapun pandangan yang mengatakan bahwa akar dari aktifitas filsafat Stoisisme adalah dari Socrates¹² memiliki dasar yang cukup relevan. Sejak masih muda, Zeno yang mendirikan Stoisisme tertarik dengan buku-buku Socrates yang dibawa oleh ayahnya dari Yunani. Maka ketika ia sampai di Athena, ia mencari sosok seperti idolanya tersebut yang kemudian ditunjukkan untuk mengikuti Crates. Maka ketika sekolah Zeno mulai berdiri, sekolah-sekolah yang mengajarkan ajaran Socrates yang dipimpin oleh Stilpo ataupun Diodorus mulai mengalami kemunduran. Hal

¹² Brad Inwood, *The Cambridge Companion to The Stoics* (New York: Cambridge University Press, 2003), hlm. 1.

tersebut diduga karena Stoa berhasil menggantikan pengaruh mereka dalam mengajarkan ajaran-ajaran Sokrates.

Zeno kemudian mulai mendirikan sekolahnya dan mengajarkan konsep-konsep filsafatnya kepada murid-muridnya. Di antara murid-muridnya yaitu Persaeus, Herillus, Dionysius, Sphaerus, Aristo and Cleanthes. Pada awalnya perkumpulan yang ikut belajar kepada Zeno disebut *Zenonians*.¹³ Tapi karena tempat yang digunakan untuk mereka belajar adalah sebuah ruang yang penuh dengan ukiran¹⁴ (*Stoa Poikile*), maka kemudian mereka lebih dikenal dengan sebutan orang-orang Stoa atau Stoisisme.¹⁵ Tempat tersebut terletak di tepi utara Agora (pasar) di Athena. Bisa dikatakan bahwa Stoisisme di masa awal berdirinya berkembang di dalam lingkungan masyarakat urban.

3. Periodisasi Perkembangan Stoisisme

Stoisisme merupakan salah satu aliran filsafat yang berkembang cukup lama, sekitar kurang lebih lima ratus tahun sejak pertama kali ia muncul, yaitu sekitar abad ke-3 SM, sampai akhir perkembangannya pada abad ke-2 M. meskipun demikian, pengaruh pemikiran dan ajarannya terus berjalan hingga abad modern. Stoa lahir di dataran Yunani, tempat dimana tradisi filsafat berkembang dengan pesat waktu itu. Pada perkembangan selanjutnya, ajaran Stoisisme mampu mengekspansi hingga keluar Yunani.

¹³ John Sellars, *Stoicism* (Durham: Acumen Publishing Limited, 2006), hlm. 5.

¹⁴ Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 148.

¹⁵ Dalam bahasa Inggris, kata *Stoa* sepadan dengan *Porch*. Lih Samuel Enoch Stumpf dan James Fieser, *Socrates to Sartre and beyond*, hlm. 97.

Banyak tokoh utama Stoisisme yang bukan berasal dari Yunani lagi. Sebagian dari mereka lahir di bawah imperium Romawi, tempat dimana sekolah Stoa mengalami perkembangan signifikan sebelum kemudian berakhir.

Secara umum, periodisasi Stoa dibagi ke dalam tiga fase¹⁶ yaitu:

Pertama, dikenal dengan masa Stoisisme awal (*early Stoicism*).

Dimulai sejak abad ke-3 SM hingga akhir abad ke-2 SM. Dalam fase yang pertama ini, dasar doktrin Stoisisme mulai dibangun. Terdapat tiga tokoh penting pada fase yang pertama ini yaitu; Zeno dari Kition sebagai pendiri sekolah Stoa. Kemudian Cleanthes (331-232 SM) dari Assos, daerah Asia kecil (sekarang Turki). Ia menjadi pemimpin Stoa sekitar 263 SM. Cleanthes pernah menuliskan ajaran fisika Zeno sebanyak dua volume, dan empat volume dari Heraclitus. Boleh jadi melalui kerja dari Cleanthes inilah ajaran fisika Heraclitus mempengaruhi doktrin fisika Stoisisme.

Chrysippus merupakan pemimpin sekolah Stoa yang ketiga (sekitar tahun 232 SM) setelah Zeno dan Cleanthes. Ia berasal dari Soli, sebuah kota di Cilicia, Asia kecil. Melalui Chrysippus, filsafat Stoa menjadi lebih sistematis sehingga menjadi dasar dari Stoisisme Ortodoks. Diogenes Laertius mengatakan 'jika tidak ada Chrysippus, maka tidak

¹⁶ John Sellars, *Stoicism*, hlm. 4-19.

akan ada Stoa'.¹⁷ Oleh karena itu ia kemudian sering dipanggil sebagai pendiri kedua dari Stoisme¹⁸.

Ketiga tokoh Stoa tersebut dikenal sebagai peletak dasar dari filsafat Stoisme. Mereka telah menyumbangkan isi dan bentuk dasar dari Stoisme. Adapun setelah Chrysippus, Pemimpin Stoa digantikan oleh Zeno dari Tarsus. Penerusnya adalah Diogenes dari Babylonia (literatur lain menyebutkan Diogenes of Seleucia). Diogenes merupakan salah seorang dari tiga filosof Athena yang pergi ke Roma sebagai delegasi untuk membebaskan Athena dari hukuman denda pada tahun 155 SM. Kedua rekan filosof yang lainnya adalah Critolaus, seorang Paripatetik, dan Carneades seorang Skeptik. inilah momentum filsafat Yunani mulai diperkenalkan di Imperium Romawi.

Kedua, yaitu fase Stoa pertengahan (*middle Stoicism*). Pada fase ini ajaran Stoa mengalami banyak perkembangan dan 'perubahan', bahkan ada yang mengatakan berbeda dengan dogma Stoa lama. Tokoh yang menonjol selama periode ini adalah Panaetius dari Rhodes (185-110 SM), dan Posidonius dari Apamea (135-51 SM). Keduanya dikenal sebagai pengagum Plato dan Aristoteles, sehingga membawa beberapa aspek ajaran Plato ke dalam doktrin Stoisme.

Meskipun begitu, Panaetus maupun Posidonius banyak menyumbangkan perkembangan signifikan dalam ajaran Stoisme.

¹⁷ John Sellars, *Stoicism*, hlm .7.

¹⁸ Paul Edward (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* vol. 8, hlm. 20.

Panaetus misalnya berhasil memperhalus ajaran asketisme dengan melekatkan nilai lebih terhadap benda-benda eksternal. Sedangkan Posidonius yang dijuluki sebagai ‘Chrysippus’nya Stoa pertengahan, telah berhasil meletakkan detail dan ketelitian dalam sistem Stoisisme.

Ketiga, disebut fase Stoa akhir (*late Stoicism*, disebut juga *Roman Stoicism*).¹⁹ Dalam fase yang ketiga ini fokus perhatian Stoisisme lebih pada bidang etika praktis daripada logika maupun fisika. Selain itu, mereka juga melanjutkan ajaran Panaetus tentang bagaimana menjadi anggota masyarakat yang lebih berarti. Tiga tokoh Stoa yang menonjol pada fase ini adalah Seneca, Epictetus dan Marcus Aurelius. Selain itu terdapat juga tokoh Stoa yang lain seperti Musonius Rufus yang merupakan guru dari Epictetus (dijuluki pendiri Stoa yang ketiga setelah Zeno dan Chrysippus), kemudian ada Cornutus, Hierocles dan Cleomedes. Dalam bab ini hanya dijelaskan riwayat Seneca, Epictetus dan Marcus Aurelius.

Lucius Annaeus Seneca (4 SM – 65 M) lahir di Cordoba, Spanyol.²⁰ Seneca mengembangkan etika Stoa dalam dua kutub, yaitu terkait ketenangan batin dan peran sosial. Reputasi Seneca dikenal tidak terlalu bagus. Ia dituduh munafik karena ketidaksesuaian antara ajaran moralnya dengan perjalanan hidupnya (Seneca selain menjadi senator, dia juga merupakan guru dan penasihat utama dari kekaisaran Nero yang

¹⁹ Brad Inwood, *The Cambridge Companion to The Stoics*, hlm. 7.

²⁰ William B. Irvine, *A guide to the good life*, hlm. 44.

tirani). Selain itu, ia juga dituduh eklektis²¹, sehingga kredibilitasnya dipertanyakan sebagai sumber mengenai Stoisisme ortodoks.

Epictetus (50-138 M) adalah tokoh Stoa selanjutnya yang berasal dari Asia kecil. Ia merupakan seorang budak dari kekaisaran Nero yang kemudian dibebaskan. Pada tahun 95 M, ia terpaksa melarikan diri pindah ke Nicopolis di pantai barat Yunani akibat tindakan Domitian yang mengusir semua filsuf dari Italia. Epictetus percaya pada kecenderungan moral bawaan yang dapat diaktualisasikan melalui pendidikan yang jika dibiarkan ia akan membusuk.

Marcus Aurelius (121-180 M) adalah seorang kaisar Romawi yang sangat mengagumi Epictetus. Ia menjadi kaisar dari tahun 161 M hingga ia meninggal. Marcus bukan guru filsafat profesional ataupun seorang bijak yang berkeliling di pasar-pasar (seperti citra seorang filsuf pada umumnya). Meskipun begitu, ia banyak berurusan dengan wacana spekulasi filosofis, salah satunya yaitu tentang hubungan individu dengan alam semesta. Marcus Aurelius memberikan bobot yang setara dalam sistem etika Stoa, antara *self-control* dan peran warga Negara di kosmopolis atau alam semesta.

Dalam setiap periode, doktrin filsafat Stoisisme mengalami perkembangan yang signifikan. Hal ini memang akibat beberapa tokoh Stoa terpengaruh oleh doktrin filsafat yang lainnya. Hal tersebut yang

²¹ Eklektisme adalah memilih gagasan (konsep, keyakinan, doktrin) dari bermacam sistem pikiran dalam proses menyusun sistem kita sendiri. Lih dalam Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 182.

kemudian dipertanyakan oleh sebagian kalangan akademisi terkait orisinalitas filsafat Stoisisme dalam setiap periodenya. Meskipun demikian, pendapat yang lebih dominan tetap meletakkan periodisasi sekolah Stoa seperti yang telah dikemukakan di atas.

B. Filsafat Stoisisme

1. Fondasi dan Sistem Filsafat Stoisisme

Pada dasarnya filsafat Stoisisme merupakan gabungan dari beberapa tradisi filsafat sebelumnya. Etikanya meneruskan tradisi Etika Sokrates, kemudian terpengaruh tradisi fisika dan materialis Heraklitus, serta tradisi dialektika Megarian dan Aristoteles.²² Crates yang seorang Sinisme merupakan guru pertama Zeno yang memberi pengaruh dominan dalam etika Stoa. Aliran Sinisme sebenarnya mewarisi tradisi filsafat praktis (*philosophical lifestyle*) dari Socrates melalui Antisthenes yang merupakan pengikut Socrates.²³ Oleh karena itu terdapat hubungan logis antara etika Stoisisme yang mewarisi etika Socrates melalui aliran Sinisme.

Stoisisme memulai belajar Logika dari Megarian.²⁴ Selain itu juga belajar teori filsafat dari Akademi Plato.²⁵ Maka di sini dapat dikatakan bahwa Stoisisme belajar berdialektika dengan orang-orang Megarian,

²² Pierre Hadot, *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*, terj. Michael Chase (London: Harvard University Press, 1998), hlm. 73.

²³ William B Irvine, *A guide to the good life*, hlm. 18-20.

²⁴ Paul Edward (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, hlm. 19.

²⁵ William B. Irvine, *A guide to the good life*, hlm. 32.

Akademi Plato dan juga Aristoteles. Pada periode ini memang kecenderungan filsafat banyak berlatih diskusi dan argumentasi, hingga berlatih dialektika.²⁶ Pada akhirnya Stoisisme mampu merumuskan sistem logika mereka sendiri, meskipun jejak pengaruh dari filosof sebelumnya tidak dapat dihilangkan sama sekali.

Salah satu karakter khas filsafat Stoisisme adalah mengkombinasikan filsafat praktis atau *philosophical lifestyle* dengan filsafat teoritis, sama dengan ajaran dari Socrates (oleh karena hal tersebut, orang Stoa sering mengklaim diri mereka sebagai penerus atau pewaris dari Socrates). Filsafat bagi Stoisisme bukan hanya wacana, melainkan praktek, seni hidup. Indikator terbaik dari filsafat seseorang menurut Epictetus bukanlah apa yang mereka katakan, melainkan bagaimana mereka berperilaku.

Untuk memahami sistem filsafat Stoisisme, selanjutnya akan diuraikan mengenai konsep logika, fisika serta etika yang menjadi komponen utama dalam struktur sistem filsafat mereka. Ketiga bagian tersebut saling terjalin satu sama lain, menjadi satu kesatuan yang komprehensif. Sehingga untuk memahami suatu bagian dari filsafat Stoa mensyaratkan pemahaman terhadap bagian yang lainnya juga.

²⁶ Pierre Hadot, *The inner citadel*, hlm. 74.

a. Logika

Bagian yang pertama dari sistem filsafat Stoisisme adalah logika. Logika dalam Stoisisme diibaratkan sebagai pagar yang melindungi dan memandu sistem filsafat mereka dengan mendasarkan kerangka nalar mereka pada aturan-aturan logika Stoa. Pada bagian ini pembahasannya meliputi dialektika, retorika, termasuk juga epistemologi serta filsafat bahasa. Namun di dalam bab ini tidak secara terperinci membahas semua topik tersebut.

1) Dialektika

Salah satu bagian penting ketika belajar filsafat adalah mengetahui tipe argumen. Pada umumnya untuk sampai pada tahapan ini, akan diperkenalkan bentuk silogisme terutama bentuk silogisme dari Aristoteles. Dalam sebuah silogisme terdiri dari dua proposisi (yaitu dua premis, premis yang pertama disebut premis mayor, sedangkan premis yang kedua

disebut premis minor), serta sebuah kesimpulan. Misalnya dalam sebuah bentuk silogisme *All A are B; All B are C; Therefore, all A are C*, dapat kita lihat contohnya dalam sebuah kalimat;

Semua manusia adalah binatang

Semua binatang akan mati

Oleh Karena itu manusia akan mati

Logika Aristoteles menggunakan empat kata kunci sebagai dasar term logika, yaitu; semua (*all*), beberapa (*some*), adalah (*is/are*), dan bukan (*is/are not*).

Kontras dengan logika Aristoteles, dalam silogisme Stoa huruf pengganti yang terdapat dalam rumusan silogisme bukan mewakili term, akan tetapi proposisi. Maksudnya adalah, dalam silogisme Aristoteles, yang dipakai adalah term-term (misalnya, 'manusia'), sedangkan dalam silogisme Stoisme yang digunakan adalah proposisi-proposisi (misalnya, 'sore ini hujan turun'). Proposisi ini disebut pernyataan atau yang dapat dinyatakan, disebut sebagai *assertible (axiomata)*. Adapun kata kunci yang dipakai sebagai dasar term logika Stoisme yaitu *if, or, and* dan *not*²⁷. Berikut ini adalah lima dasar silogisme Stoisme berdasarkan klasifikasi versi Chrysippus.²⁸

1. *If p, then q; p; therefore, q*
2. *If p, then q; not q; therefore, not p*
3. *Not p and q; p; therefore, not q.*
4. *Either p or q; p; therefore, not q*
5. *Either p or q; not q; therefore p*

Contohnya adalah seperti berikut ini;

Jika sore ini hujan, maka saya tidak akan pergi jalan-jalan;

Sore ini hujan;

²⁷ John Sellar, *Stoicism*, hlm. 60.

²⁸ Brad Inwood, *The Cambridge Companion to The Stoics*, hlm. 104.

Oleh karena itu saya tidak akan pergi jalan-jalan

‘sore ini hujan’ merupakan proposisi yang disebut “*assertibles*” (*axiomata*). Terdapat dua tipe pernyataan, yaitu pernyataan yang sederhana (*simple assertible*) dan pernyataan yang kompleks (*complex assertible*). *Complex assertible* merupakan pernyataan yang mengandung lebih dari satu *assertible*. Dalam silogisme Stoisisme, seperti pada contoh berikut ini, premis pertama terdiri dari *complex assertible*, karena mengandung dua *assertible*. Sedangkan premis kedua terdiri dari *simple assertible*;

Jika saat ini malam, maka akan gelap (premis I,

Complex Assertible)

Saat ini malam (premis II, *simple Assertible*)

Oleh karena itu gelap

Suatu argumen juga bisa bernilai benar atau salah.

Argumen bernilai benar jika memiliki premis-premis yang benar. Begitu pula akan bernilai salah jika memiliki premis-premis yang salah. Predikat kebenaran dan kesalahan didasarkan pada kebenaran *assertible*.. Nilai kebenarannya juga dapat berubah bergantung ‘kapan’ ungkapan itu dikatakan. Misalnya dalam contoh di atas, Proposisi ‘saat ini malam’ akan bernilai benar hanya saat malam, tidak saat siang. Relevansi

kebenarannya bersifat epistemik. Argumen yang benar akan menjamin kesimpulan yang benar

2) Epistemologi

Perhatian pokok penjelasan Epistemologi adalah mengenai kredibilitas sumber pengetahuan. Dalam epistemologi Stoa, hal ini menjadi titik tolak dalam mempertimbangkan pengetahuan yang patut diakui nilai kebenarannya dan disetujui untuk dipercaya sebagai suatu pengetahuan yang valid.

Dalam memperoleh pengetahuan, Stoisisme lebih dapat digolongkan sebagai kaum empiris karena lebih mendasarkan sumber pengetahuan mereka pada fakta empiris daripada pengetahuan *a priori*. Mereka menyangkal adanya pengetahuan bawaan, bagi mereka manusia yang baru lahir bagaikan selembar kertas putih,²⁹ pengetahuan diperoleh melalui pengalaman. Seperti yang dikatakan oleh Aetus:

When a man is born, the Stoics say, he has the commanding part of his soul like a sheet of paper ready for writing upon. On this he inscribes each one of his conceptions. The first method of inscription is through the senses" (4.11.1-2)³⁰

Jadi untuk memperoleh pengetahuan, seseorang perlu menfungsikan inderanya untuk menangkap suatu objek. Objek yang ditangkap kemudian tercetak di jiwa, disebut impresi

²⁹ Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoisisme* (Jakarta: Jurnal Filsafat Driyarkara, Th. XXXIV No. 1. 2013), hlm. 108.

³⁰ John Sellar, *Stoicism*, hlm. 75.

(*phantasia*). Impresi menurut epistemologi Stoa bukan berasal dari sensasi melainkan berdasarkan pengalaman empiris. Impresi diterima dari pikiran yang merupakan hasil penalaran. Impresi yang diterima tersebut kemudian menjadi proposisi.

Pikiran dapat melakukan tindakan persetujuan (*act of assent/sunkatathesis*), yaitu menerima atau menolak proposisi. Kita tidak mampu memilih impresi yang hadir dari objek eksternal. Dengan kata lain, impresi yang kita terima, yang merupakan representasi dari objek eksternal, tidak dalam kontrol kita. Kemampuan kita adalah menerima impresi tersebut atau menolaknya.

Ketika seseorang melakukan pengiyaan terhadap impresi eksternal, maka yang harus disetujui adalah impresi pertama tanpa dibarengi dengan putusan nilai (*value judgement*). Ketika seseorang berhadapan dengan impresi yang mengandung sebuah putusan nilai, ia harus menolaknya dan menganggapnya sebagai impresi yang salah. Pengiyaan terhadap suatu proposisi suatu kejadian dengan memasukkan penilaian tertentu terhadapnya akan mengantarkan pada sebuah kesalahan epistemologis.

Do not say more to yourself than the first impressions report. You have been told that someone speaks evil of you. This is what you have been told; you have not been told that you are injured. I see that the little child is ill; this is what I see, but that he is in danger I do not see. In this way, then, abide

*always by first impressions and add nothing of your own from within ...*³¹

Oleh karena itu, untuk menghindari kesalahan epistemologis kita perlu membedakan antara impresi yang benar dengan impresi yang salah. Karakteristik impresi yang benar menurut Stoa adalah impresi yang “adekuat” (*adequate*) atau “kognitif” (*kataleptike*).³² Maka tugas epistemologi selanjutnya adalah bagaimana mengenali impresi yang adekuat itu.

Impresi adekuat didefinisikan sebagai impresi yang berasal dari “*what is*”, disetujui dengan “*what is*”, dan tercetak sedemikian rupa bahwa impresi itu tidak berasal dari yang tidak.³³ Impresi tersebut mengacu pada objek real yang ada. Ia begitu jelas, hidup dan terpilah dan hal itu merupakan jaminan akan keakuratan impresi kita. Sesuatu tersebut tidak memerlukan bukti atau pembenaran lebih jauh di luar dirinya sendiri. Menurut Epictetus, pikiran secara alamiah akan menyetujui kebenaran, menolak yang salah dan menanggukkan penilaian pada sesuatu yang meragukan. Secara sederhana seseorang tidak mungkin menyetujui proposisi “saat ini malam

³¹ John Sellars, *Stoicism*, hlm. 68.

³² Penting dibedakan antara kognisi (*katalepsi*) yang merupakan sistem *assent* pada impresi yang adekuat, dengan pengetahuan (*episteme*) yang merupakan sistem *assent* pada impresi adekuat yang ‘terorganisir dan terstruktur’ (*systematic scientific knowledge*). Kognisi dapat diraih siapapun, tetapi pengetahuan sistematis terbatas hanya bagi orang bijak. Lih Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoisisme*, hlm. 113.

³³ John Sellar, *Stoicism*, hlm. 68.

hari” pada saat siang hari.³⁴ Impresi yang kita terima mengatakan bahwa sekarang siang hari sebagaimana pada tengah hari, matahari amat terik. Fakta ini terlalu kuat untuk disangkal.

Menurut Stoisisme, pikiran akan dapat membedakan impresi yang adekuat dengan yang bukan, ketika pikiran berada dalam kondisi normal. Kesalahan dengan menganggap impresi yang salah sebagai impresi adekuat jarang terjadi dan walaupun terjadi, kita akan dengan mudah mengoreksi kesalahan itu. Dengan demikian Stoisisme dapat mempertahankan klaim bahwa impresi adekuat dapat membentuk kriteria kebenaran.

b. Fisika

Dalam *encyclopedia of philosophy* disebutkan bahwa Heraclitus dari Ephesus merupakan ‘bapak’ fisika Stoa. Konsep fisika dalam Stoisisme erat hubungannya dengan konsep teologi mereka (meskipun kita akan melihat bahwa Stoa lebih dekat dengan paham pantheisme daripada religius).

Kosmos dalam fisika Stoa diidentifikasi sebagai sesuatu yang hidup, namun memiliki batas ruang. Dalam keadaannya itu, *pneuma* menyerap bersama dalam kehidupan alam. *Pneuma* ini diidentifikasi sebagai jiwa dunia, suatu prinsip organis rasional yang hidup dan berkesadaran. Maka sering juga disebut sebagai Tuhan

³⁴ Epictetus, *Discourse and selected Writings*, hlm. 66.

dan akal, yaitu kekuatan yang mencipta segala sesuatu dan mengharmonisasikannya. Ada beberapa penyebutan yang pada dasarnya sama; Tuhan (*God*), Zeus, api kreatif (*creative fire*), ether, *logos*, akal dunia (*reason of the world*), jiwa dunia (*soul of the world*), hukum alam (*law of nature*), takdir (*providence*), nasib (*destiny*) dan perintah (*order*).³⁵

Bagi Stoisisme, terutama Zeno, hanya yang fisik yang dapat diidentifikasi sebagai sesuatu yang eksis atau *being*. Untuk menjadi sesuatu yang eksis, maka harus memiliki karakteristik eksistensi. Sesuatu tersebut dapat dibilang sebagai fisik (*body*) jika dapat eksis atau memiliki kemampuan dan kapasitas untuk bertindak atau ditindaklanjuti (*act or be acted upon*).³⁶ Namun disamping itu, ada sesuatu yang secara ontologis tidak eksis akan tetapi nyata (*real*). Oleh karenanya, sesuatu sebagai sebuah realitas dalam fisika Stoisisme dibagi menjadi dua:

1. *Corporeal*, sesuatu yang eksis secara fisik. Misalnya pohon, manusia, api, alam dan sebagainya.
2. *Incorporeal*, suatu realitas yang secara fisik tidak eksis tapi dikatakan *subsist*. Ada empat hal yang masuk dalam kategori ini yaitu ruang, waktu, kehampaan (*void*), dan

³⁵ Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* vol. 8, hlm. 21.

³⁶ Ricardo Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism* (New York: Oxford University Press, 2009), hlm. 48 & 50.

*sayable*³⁷ atau *lekta*. Sesuatu yang masuk kategori ini nyata meskipun tidak eksis. Ide perumusan ini bertujuan untuk menjadikan sesuatu yang *incorporeal* tersebut dapat menjadi sebuah objek pemikiran. Untuk itu ia harus menjadi ‘sesuatu’ yang nyata atau riil.

Realitas yang *corporeal*, menurut definisi Zeno, adalah sesuatu yang dapat bertindak atau ditindaklanjuti, atau secara sederhana memiliki prinsip aktif dan prinsip pasif. Kedua prinsip ini kemudian diwakili dengan konsepsi Tuhan dan materi. Konsep ini kemudian yang menjadi fondasi seluruh ajaran Stoa tentang fisika.

Hubungan kedua prinsip tersebut menurut sumber klasik memang tidak secara konsisten sepakat dalam satu teori, yaitu mengenai apakah kedua prinsip tersebut merupakan dua entitas dalam sebuah percampuran total, atau merupakan dua aspek dari sebuah kesatuan material. Dalam hal tersebut, berikut akan dijelaskan sebuah hipotesis alternatif yang berpendapat bahwa kedua prinsip ini merupakan dua entitas materi yang berbeda yang bercampur satu sama lain dengan beberapa cara.

Aetius menyebutkan bahwa menurut Stoisisme, kosmos dideskripsikan sebagai materi yang bercampur dengan prinsip aktif,

³⁷ *Sayable* adalah makna yang mendasari segala yang kita katakan atau pikirkan, dan ia akan tetap eksis meski kita tidak benar-benar mengatakan atau memikirkannya. Brad Inwood, *The Cambridge Companion to The Stoics*, hlm. 85-86.

yaitu *pneuma*.³⁸ Mereka mengajukan tiga cara bagaimana keduanya tercampur bersama. Pertama, perpaduan keduanya secara sejajar, disebut *juxtaposition*. Dalam perpaduan ini, butir-butir dari masing-masing entitas tercampur bersama, tapi tetap menyisakan perbedaan satu sama lain seperti halnya garam dengan gula yang dicampur bersama dalam satu mangkok. Yang kedua adalah fusi atau peleburan dimana muncul entitas baru dari percampuran dua entitas asal yang keduanya kemudian secara independen berhenti eksis, seperti halnya ketika menggunakan bahan-bahan ketika memasak. Yang ketiga disebut *total blending*, kedua entitas tercampur bersama dalam sebuah titik dimana di setiap bagian dari percampuran tersebut mengandung entitas asal dari kedua entitas sebelumnya. Masing-masing kedua entitas asal tersebut tetap mempertahankan sifat aslinya yang berbeda, dan secara teori dapat diekstraksi dari percampuran tersebut. Misalnya dalam kasus ketika air dicampur dengan anggur, maka dimungkinkan mengekstraksi anggur dengan memakai spon yang direndam dalam minyak. Meskipun antara air dan anggur telah tercampur dengan sempurna, namun masih mungkin untuk memisahkan dua cairan tersebut dan mengidentifikasi sifat asal dari dua entitas tersebut.

Stoa dapat diklasifikasikan sebagai penganut Monism, yaitu konsep tunggal mengenai materi. Sehingga pembedaan terhadap dua entitas di atas berada pada tataran abstrak atau konsep. Menurut

³⁸ John Sellar, *Stoicism*, hlm. 88.

Sellars, tujuan dari konsepsi ini yaitu untuk menjelaskan bahwa untuk menerangkan pergerakan dan perkembangan materi dunia tidak perlu dikembalikan pada sesuatu di luar Alam, atau sesuatu yang supranatural. Materi dunia tidak sepenuhnya pasif. Dengan perbedaan ini mereka hendak mengatakan bahwa materi kosmos, yang aktif maupun yang pasif bertindak menurut mereka sendiri. Dalam paham Stoa, alam atau kosmos adalah sesuatu yang hidup dan sadar.

Kosmos juga mengalami kelahiran dan kehancuran. Pada momen kelahirannya, ada yang berpendapat bahwa ia diciptakan oleh akal ilahi (*Divine Reason*) yaitu *pneuma*, Aetus mengatakan bahwa Stoa mendeskripsikan Tuhan sebagai Api kreatif (*pur technikon*). Prinsip aktif *pneuma* berbeda dengan elemen api yang merupakan bagian dari prinsip pasif. Perhatikan ilustrasi berikut ini:

Api → udara → uap (air) { Bagian yang tebal → tanah
 { Bagian yang tipis → api

Ketika kosmos tercipta, substansinya berubah dari yang asalnya api, sebagian diubah menjadi udara, dan bagian dari itu diubah menjadi air, dan seterusnya hingga berakhir dengan campuran dari keempat elemen. Dari campuran keempat elemen inilah beragam bentuk mineral, sayur, dan hewan muncul. Ini menunjukkan bahwa pada saat kelahiran, kosmos terbentuk semata-mata oleh unsur api.

Pada masa kehancuran kosmik, Seluruh jagad pada suatu waktu akan melebur ke dalam api, disebut momen kebakaran kosmik. Pada proses kehancurannya kosmos akan kembali menjadi api murni. Seluruh prinsip pasif akan berubah kembali ke dalam prinsip aktif, api murni atau *pneuma* kemudian menunggu untuk dikonversi kembali pada saat kelahiran selanjutnya. Dalam hal ini akal dipahami memiliki prinsip pertumbuhan seperti halnya fenomena biologis. Dunia diproduksi ulang setelah peristiwa kehancurannya yang tidak terelakkan.³⁹ Begitulah siklus kosmik terjadi berulang yang diatur oleh Akal Ilahi.

c. Etika

Buah dari pohon filsafat Stoa berupa etika. Fondasi etika Stoisisme berangkat dari doktrin yang memiliki basisnya dalam fisika, yaitu doktrin *oikeiosis*. *Oikeiosis* adalah kodrat dasar atau dorongan pada semua makhluk hidup untuk mempertahankan diri.⁴⁰ Sejak awal hidupnya, semua makhluk hidup termasuk manusia telah memiliki kecenderungan untuk mempertahankan keberlangsungan hidupnya. Semua makhluk hidup secara naluriah akan memilih hal-hal yang dapat mendukung kelangsungan hidupnya, dan menghindari hal-hal yang dapat membahayakan dirinya. Inilah yang memungkinkan manusia membuat penilaian. Hal-hal yang dapat mendukung

³⁹ Ludwig Edelstein, *The Meaning of Stoicism* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), hlm. 32.

⁴⁰ John Sellar, *Stoicism*, hlm. 108.

kelangsungan hidupnya dinilai baik, sedangkan yang membahayakan dia nilai buruk.

Bagi kebanyakan makhluk yang tidak memiliki rasio seperti binatang misalnya, kebutuhan dasarnya untuk kelangsungan hidupnya adalah kebutuhan yang bersifat fisik, seperti makanan, air dan sebagainya. Manusia sebagai makhluk rasional, pemenuhan terhadap kebutuhan jiwanya tidak kalah penting seperti halnya memenuhi kebutuhan fisiknya. Pertahanan diri sebagai makhluk rasional sama pentingnya dengan mempertahankan diri sebagai makhluk bertubuh.

Stoisisme membagi etika dalam filsafat mereka ke dalam 7 bagian pokok persoalan, yaitu: topik tentang impuls (*impulse*), baik dan buruk (*goods and bads*), hasrat (*passions*), kebajikan (*virtue*), tujuan atau cita-cita (*the goal*), nilai dan tindakan utama (*primary value and actions*), fungsi yang tepat (*appropriate functions*), persuasi dan dissuasi (*persuasions and dissuasions*).⁴¹ Untuk membahas hal tersebut, marilah kita fokus pada salah satu persoalan, yaitu mengenai sesuatu yang dinilai baik dan buruk versi Zeno.

Zeno membagi sesuatu yang eksis menjadi tiga bagian: sesuatu yang baik, sesuatu yang buruk, dan sesuatu yang *indifferent*. Mungkin kita mengatakan bahwa sesuatu memiliki nilai, namun hal tersebut belum tentu dapat dikatakan baik (*good*). Air, makanan dan kesehatan memiliki nilai karena penting untuk tubuh kita, namun hal

⁴¹ Brad Inwood, *The Cambridge Companion to The Stoics*, hlm. 237.

tersebut belum dikatakan baik. Oleh karena itu, sesuatu yang bernilai belum tentu dapat dikatakan baik. Alasannya adalah karena hal yang bernilai tersebut dapat dibawa pada kebaikan maupun pada keburukan. Adapun sesuatu yang buruk atau jahat (*vice*) ataupun yang mendukung pada keburukan masuk dalam kategori buruk (*bad*), dan hanya kebajikan (*virtue*) yang dikategorikan sebagai yang baik. Kebajikan memiliki nilai karena ia mendukung kelangsungan kita sebagai makhluk rasional. Sedangkan sesuatu yang sifatnya eksternal seperti kesehatan atau kekayaan dikategorikan sebagai sesuatu yang *indifferent*, tidak secara konsisten dapat dikatakan baik karena juga dapat digunakan untuk tujuan yang buruk.

2. Relasi Individu Dengan Kosmos

Stoisisme merupakan salah satu aliran filsafat Helenisme yang mengajarkan bahwa dalam segala hal, manusia mesti tunduk kepada Rasio, tunduk terhadap apapun yang diputuskan oleh “*Divine Reason*” yang percikannya ada dalam diri kita. Bagi kaum Stoa, hal tersebut merupakan tindakan rasional. Tindakan inilah yang sering dipromosikan Stoa sebagai hidup yang senantiasa selaras dengan alam (*living accordance with nature*). Manusia ditakdirkan untuk hidup selaras dengan Rasio Universal. Konsep hidup semacam ini masuk dalam doktrin Stoa berasal dari pengaruh aliran Sinisme. Ia kemudian diadopsi hingga pada perkembangannya ‘hidup selaras dengan alam’ menjadi standar kriteria moral Stoisisme.

Dalam terminologi Stoa, alam (*Nature*) tidak diartikan sebagai dunia fisik yang bersifat eksternal seperti pada umumnya kita pahami. Tetapi ia adalah *logos*, suatu kebijaksanaan rasional yang merupakan kodrat sejati manusia. Rasio manusia dianggap identik dengan Rasio yang mengendalikan seluruh kosmos. Sehingga hidup selaras dengan alam (*according with nature*) sama halnya dengan hidup sesuai dengan rasio (*according with reason*).⁴²

Hidup selaras dengan alam dapat dipahami sebagai hidup selaras dengan dirinya sendiri (*one's own nature*) maupun dengan alam semesta secara keseluruhan (*nature of the cosmos*). Yang pertama lebih pada hidup sebagai makhluk rasional, harmoni dengan dirinya sendiri dan bebas dari konflik emosi internal serta tidak terpengaruh kekuatan eksternal. Yang kedua yaitu seseorang mampu hidup harmoni dengan alam secara keseluruhan. Sebagaimana dipahami bahwa alam semesta (*nature of the cosmos*) secara keseluruhan diatur oleh prinsip aktif yaitu Tuhan, dan kita (*one's own nature*) merupakan bagian darinya. Oleh karena itu tidak ada pertentangan antara hidup harmoni dengan diri sendiri dan hidup selaras dengan alam secara keseluruhan.

Jika melihat Stoisisme dari perspektif teologis, ia lebih tepat disebut sebagai aliran yang pantheistik, meskipun untuk hal ini terdapat

⁴² Helmut Koester, *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age* (New York: Walter De Gruyter, 1982), hlm. 149.

perbedaan pendapat yang kompleks.⁴³ Dalam Stoa dikenal beberapa istilah untuk merepresentasikan Tuhan (*God, Divine Reason, Zeus* dan yang lainnya), namun hal itu hanyalah merupakan cara simbolis yang merujuk pada prinsip aktif yang mengendalikan dunia ini, sesuatu yang nonpersonal. Stoa tidak mengenal suatu entitas yang supranatural. Segala kejadian dalam dunia ini didasarkan pada prinsip utama yang mengatur kendali alam ini, yaitu prinsip api aktif yang disebut *pneuma*. Setiap individu mengandung percikan dari Api kreatif (*pneuma*) dalam dirinya.

Pneuma sebagai sebuah kekuatan membentuk objek material dengan tingkat tekanan yang berbeda-beda. Perbedaan tekanan ini menandakan perbedaan level dari tekanan (*tonos*) itu sendiri. Pertama adalah kekuatan yang memberi kesatuan pada objek fisik, disebut *hexis* atau kohesi. Misalnya pada batu. Kedua disebut *phusis* atau *nature*, adalah kekuatan yang merupakan prinsip hidup pada organisme biologis seperti pada tumbuhan. Dan yang terakhir adalah *psuche* atau jiwa, prinsip hidup pada hewan yang memiliki kekuatan persepsi, impuls dan reproduksi.⁴⁴

Manusia mengandung ketiga bentuk dari *pneuma* ini (*hexis, phusis, psuche*). Jiwa manusia hanyalah bagian dari *pneuma* yang menyerap ke dalam tubuh kita. Kemudian ia terbagi ke dalam delapan bagian, yaitu lima

⁴³ A. A. Long. *Epictetus, A Stoic and Socratic Guide to Life* (Oxford University Press, 2002), hlm. 147.

⁴⁴ John Sellar, *Stoicism*, hlm. 91.

indera (merasa, mengecap, mendengar, melihat, mencium) ditambah fakultas bicara, reproduksi, dan fakultas pengendali “*hegemonikon*”.⁴⁵

Pada pengertian ini, Tuhan bagi Stoa adalah alam itu sendiri. Ia adalah prinsip aktif yang mencipta dan mengendalikan dunia. Alam dipahami sebagai prinsip pasif yang pada momen kehancuran akan dikembalikan pada prinsip aktif yang pertama. Meskipun begitu, kekuatan Tuhan juga terkandung dalam setiap individu dengan tingkat *tonos* yang berbeda-beda. Maka manusia sebagai individu yang memiliki rasio dan merupakan bagian dari Rasio Universal atau disebut juga *Logos*, harus selalu berusaha agar dapat selaras dengannya. Manusia diajak untuk “hidup sesuai dengan alam” berarti manusia meletakkan diri dalam perspektif *Logos* Universal. Dengan begitu ia akan dapat hidup dalam keutamaan. Tujuannya tentu saja untuk meraih kebahagiaan.

C. Asketisme Dalam Stoisisme

Dilihat dari sisi historisnya, filsafat Stoa lahir di zaman ketika keadaan Yunani mengalami tekanan setelah kemunduran dinasti Alexander. Meskipun begitu, ajaran filsafat tetap masih berkembang di sekolah-sekolah filsafat di sekitar kota Athena. Sebagian melanjutkan sekolah yang telah didirikan sebelumnya, sebagian yang lain muncul sebagai sebuah aliran filsafat yang baru sama sekali.

Dalam situasi tersebut, filsafat Stoa mengandung ajaran atau nasehat untuk seorang individu agar memperoleh keselamatan di tengah keadaan

⁴⁵ John Sellar, *Stoicism*, hlm. 105.

dunia yang kacau. Tujuan yang ingin dicapai adalah kebahagiaan yang terletak dalam keutamaan moral, dalam tekad melakukan kewajiban sebagai manusia, sebagai warga Negara dunia (*world citizen*) dalam ketaatan mutlak kepada *Logos* ilahi.⁴⁶

Untuk mencapai hal tersebut, maka kaum Stoa menganjurkan untuk hidup asketis. Hidup asketis dalam pengertian ini adalah latihan terus menerus (*exercice*) untuk dapat hidup bahagia, hidup sesuai dengan Rasio Universal⁴⁷ dengan terbebas dari emosi negatif. Kebahagiaan ini akan tercapai lewat *Apatheia*. Dengan kata lain, asketis merupakan sebuah metode yang diterapkan untuk mencapai *Apatheia*.

Filsafat bagi Stoisisme memang sebagai latihan sehari-hari, ia lebih bersifat praktis untuk mencapai kebahagiaan. Salah satu penyebab ketidakbahagiaan adalah karena kita sering terjebak dalam emosi negatif. Keadaan ini muncul karena kita tidak mampu mengendalikan hasrat kita terhadap sesuatu dengan disertai penilaian yang tidak lurus. Bagi orang yang baru memulai latihan (askesis) Stoisisme, seakan-akan hasrat ini dibuang sama sekali. Memang dalam tahap latihan yang pertama, filsafat Stoisisme hendak membawa kita terbebas dari emosi negatif ini. Namun pada tahap yang lebih lanjut, orang bijak Stoa tetap akan hidup dengan hasratnya, yaitu hasrat yang lurus dan selaras dengan *Logos* Universal.

⁴⁶ Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoisisme*, hlm. 30.

⁴⁷ Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoisisme*, hlm. 11 & 48.

1. *Apatheia*

Konsep *Apatheia* menjadi ajaran khas dari aliran Stoisisme yang membedakan dengan ajaran filsafat lainnya. Konsep etikanya mengajarkan manusia untuk dapat hidup bijaksana (*life of virtue*). Memang ajaran semacam ini dapat kita temukan dalam ajaran-ajaran etika dari filsuf lain seperti Socrates, Aristoteles dan yang lainnya. Ajaran tentang pengendalian diri yang bertujuan menjadi manusia bijaksana secara ideal. Hanya saja dalam Stoisisme, dalam hal ini etikanya sangat berkaitan erat dengan konsep logika dan fisiknya, menjadi satu kesatuan yang komprehensif. Bahkan pada pembahasan berikut ini, *Apatheia* bersinggungan langsung dengan emosi. Hal ini yang diyakini berpengaruh terhadap teori psikologi dan psikoanalisis modern.

Secara bahasa *Apatheia* berasal dari bahasa Yunani yang berarti *a* (tidak) dan *pathos* (menderita). Ia menunjukkan ketidakacuhan pada kesenangan dan penderitaan, keadaan tenang atau damai dalam pikiran dan badan sebagai akibat dari tidak terpengaruh oleh keadaan dunia sehari-hari.⁴⁸ *Apatheia* dapat berarti bebas dari emosi atau nafsu (*passion/pathos*)⁴⁹, manusia sering menderita karena terjatuh ke dalam emosi yang keliru. Epictetus membagi emosi menjadi empat: dua berkaitan dengan objek masa depan, yaitu menginginkan (*longing/epithumia*) dan takut (*fear/phobos*), dan dua lainnya berkaitan dengan objek masa kini,

⁴⁸ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 61.

⁴⁹ Ludwig Edelstein, *The Meaning of Stoicism* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), hlm. 2.

yaitu rasa senang (*intense pleasure/hedone*) dan kesedihan (*grief/lupe*).⁵⁰ Keempat emosi ini juga dapat dibagi berdasarkan penilaian manusia atas sesuatu. Menginginkan dan rasa senang adalah emosi yang muncul karena penilaian bahwa sesuatu itu “baik”. Sedangkan takut dan kesedihan adalah emosi yang muncul karena penilaian bahwa sesuatu itu “buruk”.

Bagi Stoisisme, emosi merupakan produk dari penilaian. Emosi bukan menyangkut aspek rasa seseorang atas sesuatu hal di luar dirinya, tetapi menyangkut suatu penilaian kita atas sesuatu hal tersebut. Ia melibatkan tindakan persetujuan yang sadar terhadap suatu kesan. Oleh karena itu ia sepenuhnya rasional, hanya saja tidak lurus. Emosi adalah kesalahan menalar (*error in reasoning*) atau kesalahan penilaian (*error of judgement*).⁵¹ Hal inilah yang kemudian menyebabkan emosi menjadi penyakit bagi jiwa. Sama halnya seperti pada tubuh, ia harus segera disembuhkan, dan adalah tugas filsafat untuk menyembuhkan penyakit ini.

Untuk lebih memahami dengan yang dimaksud kesalahan menalar ini, maka terlebih dahulu kita harus mengerti perbedaan antara

⁵⁰ A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, (New York: Oxford University Press, 2006), hlm. 381. Sebetulnya anggapan bahwa Stoisisme cenderung merepresi semua jenis emosi tidaklah sepenuhnya benar. *Apatheia* hanyalah merupakan *first step*, karena selain itu Stoisisme juga mengenal *eupatheia* sebagai emosi yang baik yang menjunjung keutamaan. Lihat dalam Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoisisme*, hlm. 28. Dan Ludwig Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, hlm. 4.

⁵¹ Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoisisme*, hlm. 9.

sesuatu yang *up to us* (*eph' hemin*) dan yang *not up to us* (*ouk eph' hemin*)⁵² menurut Epictetus.

*we are responsible for somethings, while there are others for which we cannot be held responsible. The former include our judgement, our impulse, our desire, aversion and our mental faculties in general; the latter include the body, material possessions, our reputation, status – in a word, anything not in our power to control.*⁵³

Bagi Epictetus, segala sesuatu yang ada dalam hidup kita dipetakan menjadi dua kategori, yaitu yang berada di bawah kontrol kita dan yang kita tidak punya kekuatan untuk mengontrolnya. Sesuatu yang *indifferent* dalam kategori Zeno termasuk dalam sesuatu yang *not up to us* dalam hal ini, yaitu sesuatu yang tidak berada dalam kekuasaan kontrol kita.⁵⁴ Diantara yang masuk dalam kategori ini yaitu tubuh, harta benda, reputasi, kedudukan. Sedangkan yang termasuk dalam kategori *up to us* (di bawah kontrol kita) antara lain penilaian, dorongan/impuls, hasrat/keinginan, dan keengganan.

Emosi negatif seperti telah dijelaskan di atas diakibatkan oleh kesalahan dalam penilaian. Kita sering tidak dapat membedakan mana yang *up to us*, dan mana yang *not up to us*. Misalnya dalam sebuah contoh, kita membuat janji bertemu dengan seseorang. Kemudian orang yang

⁵² Istilah *up to us* dan *not up to us* didasarkan pada terjemahan sebagaimana dikutip John Sellars dari *Enchiridion* 1.1-2. Lih dalam John Sellars, *Stoicism*, hlm. 113.

⁵³ Epictetus, *Discourse and selected Writings*, hlm. 221.

⁵⁴ Epictetus, *Discourse and selected Writings*, hlm. 75.

semestinya menemui kita ternyata tidak datang. Hal tersebut kemudian membuat kita merasa kecewa dan sedih.

Emosi ini muncul karena kita telah membuat kesan (*phantasia*) bahwa kita akan bahagia jika seseorang tersebut datang menemui kita. Kesan ini yang kemudian disetujui, ada tindakan *assent* yang disertai *value judgement* yang keliru, inilah *error in reasoning*. Seseorang tersebut datang menemui kita atau tidak sama sekali di luar pengaruh kita (*not up to us*) sehingga tidak seharusnya mempengaruhi kebahagiaan kita. Yang berada dalam kontrol kita (*up to us*) hanyalah rasio, pendapat, bayangan dan kesan-kesannya. Kita hanya cukup mengiyai bahwa seseorang tersebut tidak datang, tanpa ditambahi penilaian yang tidak tepat, yaitu ‘hal tersebut adalah hal yang buruk dan mengecewakan’.

Fokus kita adalah pada apa-apa yang berada di bawah kontrol kita seperti penilaian dan semacamnya. Sedangkan yang lainnya berada di luar kekuasaan kontrol kita. Ia diatur oleh *Logos* Universal. Bagi Stoa, *Logos* Universal adalah yang menata alam semesta ini dengan rasional. Sebagai manusia, kita harus menyesuaikan kodrat rasional diri kita dengan rasionalitas alam semesta.

Di sinilah letak penting dari praktik askesis, yaitu mendisiplinkan diri berlatih mengontrol sesuatu yang *up to us* dan tidak disibukkan dengan sesuatu yang *not up to us*. Karena pada hakikatnya menurut Stoisme, yang mengganggu kita bukanlah sesuatu hal, tetapi penilaian kita terhadap

sesuatu tersebut.⁵⁵ lalu bagaimana kita melatih hal tersebut agar tidak terjatuh pada penilaian yang keliru.

Yang perlu kita latih pertama adalah cara kita merepresentasikan sesuatu tersebut, lalu dilanjutkan dengan bagaimana kita membuat penilaian atasnya dan kemudian kita mengiyakan penilaian itu dalam ekspresi kata-kata yang benar.⁵⁶ Misalnya ada teman kita yang sedang mandi lama, maka katakanlah ‘ada teman saya yang mandi lama’, tidak perlu ditambahi dengan mengatakan ‘dan hal tersebut adalah hal yang buruk’.

Dalam pembahasan fisika Stoa sebelumnya telah dijelaskan bahwa dalam jiwa manusia ada sebuah prinsip pengendali atau prinsip komando yang disebut *hegemonikon*. Prinsip ini mampu memberitahu mana hal yang tergantung pada diri kita dan mana yang sepenuhnya di luar kuasa kita. Pada prinsip ini tindakan pengiyaan (*assent*) dikendalikan.⁵⁷ Sesuatu yang termasuk dalam kategori *up to us* berada pada posisi internal diri manusia. Sedangkan hal yang *not up to us* berada di wilayah eksternal. Askesis dalam hal ini adalah berlatih bersikap “*indifferent*” terhadap pengaruh eksternal.

⁵⁵ Pierre Hadot, *The inner citadel*, hlm. 107.

⁵⁶ Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoicisme*, hlm. 50.

⁵⁷ John Sellars, *Stoicism*, hlm. 105.

Bentuk askesis dalam mendisiplinkan hasrat selanjutnya disebut dengan *agree contra* (melakukan hal sebaliknya)⁵⁸, atau *negative visualization*.⁵⁹ Jika biasanya kita menggunakan hasrat dan keengganannya kita pada sesuatu yang tidak tergantung pada kita, maka harus dibuat sebuah kebiasaan sebaliknya. Harapannya agar kita senantiasa waspada terhadap yang bukan menjadi bagian kita. Karena sekeras apapun kita mencegah sesuatu yang buruk terjadi dalam hidup kita, beberapa diantaranya akan tetap terjadi juga.

Seperti yang dicontohkan Epictetus ketika misalnya akan menemui seseorang yang penting, maka kita harus mengkondisikan batin dengan membayangkan hal yang sebaliknya kita harapkan. Seperti kita tidak dapat bertemu dengan orang itu, atau ia menolak bertemu kita. Meskipun begitu, sebagai seorang yang memiliki ketenangan batin, maka kita harus siap menghadapi segala konsekwensi dengan tetap pergi menemuinya.⁶⁰

Epictetus mengajukan contoh lain yaitu ketika kita mencium anak kita misalnya, maka perlu diingat bahwa ia tidak kekal dan bukan milik kita selamanya. Kita harus membayangkan pada kemungkinan ia akan meninggal besok. Dengan begitu, ia akan bahagia dengan menghargai setiap momen bersamanya, juga ketika apa yang kita miliki benar-benar hilang dari kita. Persis seperti apa yang Seneca katakan bahwa apa yang

⁵⁸ Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoisisme*, hlm. 51.

⁵⁹ William B Irvine, *A guide to the good life*, hlm. 65.

⁶⁰ Epictetus, *Discourse and selected Writings*, hlm. 237.

kita miliki hanyalah pinjaman yang akan ditagih dan diambil tanpa persetujuan kita.⁶¹ Kita harus selalu waspada dengan membayangkan akan kehilangan apa yang kita miliki. Karena sesuatu yang eksternal tersebut sepenuhnya di luar kontrol kita. Ia berada di bawah pengaturan *Logos* semesta. Dan kita cukup memperhatikan sisi internal diri kita, sesuatu yang *up to us*, agar selalu selaras dan tidak bertentangan denganNya. *Don't hope that events will turn out the way you want, welcome events in whichever way they happen: this is the path of peace.*⁶²

Selain itu, Seneca juga memberi nasehat agar kita membayangkan kematian kita sendiri, kehilangan kehidupan kita. Kita menjalani kehidupan seakan-akan hari itu merupakan yang terakhir. Dengan berpikir demikian maka kita akan lebih menghargai betapa beruntungnya kita diberi kesempatan untuk hidup dan mengisi kehidupan dengan berbagai aktifitas. Tujuan dari latihan ini bukanlah merubah aktifitas kita, tetapi merubah *mindset* kita bagaimana kita membawakan aktifitas tersebut. Dengan menyadari bahwa kita akan kehilangan apa yang kita miliki akan membangkitkan penghargaan kita terhadap hal tersebut.

Memang filsafat bagi Stoisisme merupakan seni hidup.⁶³ Seni hidup yang dimaksudkan di sini adalah sebuah seni-keterampilan untuk mentransformasikan hidup seseorang. Hidup seorang individu merupakan

⁶¹ William B Irvine, *A guide to the good life*, hlm. 68.

⁶² Epictetus, *Discourse and selected Writings*, hlm. 224.

⁶³ John Sellars, *Stoicism*, hlm. 32. Juga dalam Ludwig Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, hlm. 71.

bahan atau materi bagi filsafat/seni hidup⁶⁴. Seni hidup dalam arti budi pekerti yang membuat seseorang bertindak layaknya seorang seniman yang terampil. Epictetus menekankan bahwa indikator dari filsafat seseorang bukan dari apa yang ia katakan, tetapi bagaimana mereka bertingkah laku. Meskipun begitu, kebahagiaan bagi Stoisisme tidak berada di luar sana, tetapi ia berada dalam diri kita. Dengan menyadari hal ini akan membawa seseorang waspada dari kemungkinan jatuh ke dalam emosi yang tidak seharusnya. Inilah *Apatheia* yang merupakan tujuan ideal Stoisisme untuk hidup bahagia. Bahagia dengan terbebas dari emosi produk rasio yang keliru, bahagia dengan hidup selaras dengan *Logos* semesta.

2. Tanggung Jawab Individu Terhadap Realitas Sosial

Hidup askesis yang diajarkan Stoisisme sekilas terkesan bersifat pesimisme terhadap dunia. Bagaimanapun Stoa mengajarkan untuk bersikap *indifferent* terhadap sesuatu yang eksternal. Jika demikian, maka menjadi sesuatu yang dipersoalkan mengenai tanggung jawab seorang individu terhadap kehidupannya (kehidupan sosial dalam hal ini dikategorikan termasuk yang eksternal). Bagaimana Stoa dengan ajaran askesisnya dapat menjawab permasalahan secara lebih konkret.

Anggapan bahwa ajaran Stoa lebih pada sikap individual yang tidak mementingkan tanggung jawab sosial tidak sepenuhnya benar. Bagi Stoisisme sendiri, manusia adalah makhluk sosial. Cita-cita tertinggi dari

⁶⁴ Epictetus, *Discourse and selected Writings*, hlm. 40.

jalan hidup Stoa adalah hidup dengan yang lainnya. Kewajiban sosial lebih diutamakan daripada pekerjaan pribadi. Oleh karena itu seseorang tidak harus terisolasi dari yang lainnya.⁶⁵ Berkaitan dengan hal ini Epictetus berkata: “*for I ought not to be unmoved like a statue, but I should maintain my natural and acquired relationships, as a dutiful man and as a son, brother, father, and citizen*”.⁶⁶

Kata ‘*unmoved*’ dipakai Epictetus merujuk pada kondisi mentalitas yang bebas dari kondisi emosi yang ‘irrasional’. Long menjelaskan, Epictetus tidak menganjurkan murid-muridnya menjadi emosional ketika berhubungan dengan orang lain. Namun mereka tetap harus bersikap terbuka terhadap orang lain, tidak seperti patung yang tidak menerima respon apapun. Intinya adalah, pada konteks pemilahan antara yang *up to us* dan *not up to us*, terdapat pertimbangan tentang yang layak atau sebaiknya dilakukan (*appropriate action*), ini disebut *kathekon*. Dengan begitu relasi antara manusia yang menata ketenangan internalnya tidak terputus dari kewajibannya sebagai makhluk sosial.

Pendasaran *kathekon* berasal dari insting terdalam manusia yang mendorong sifat alamiahnya yang rasional untuk bertindak mempertahankan diri.⁶⁷ Seperti layaknya semut dan lebah yang memiliki dorongan alamiah yang membuatnya mengusahakan kelangsungan

⁶⁵ Ludwig Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, hlm. 72.

⁶⁶ A. A. Long, *Epictetus, A Stoic and Socratic Guide to Life*, hlm. 232.

⁶⁷ Pierre Hadot, *The inner citadel*, hlm. 86.

hidupnya, manusia juga memiliki insting sosial untuk membentuk kelompok. Dengan demikian ketika seseorang mencintai kehidupan dan keturunannya, ia juga sedang mengikuti dorongan alamiahnya.⁶⁸ Oleh karena itu seseorang juga layak untuk terlibat dalam kehidupan sosial, bernegara, dalam hubungan keluarga dan hubungan antar manusia pada umumnya.

Menurut Stoa, manusia sebagai warga negara dunia (*world citizen*) berpartisipasi dengan Yang Ilahi dalam hukum yang sama apapun identitas lokal partikularnya, semua manusia adalah setara. Ia memiliki kemampuan memahami pengaturan ilahi (*divine administration*). Konsekuensinya adalah manusia memainkan peran dalam identitas lokal-partikularnya dalam rangka *in conformity with nature*. Dengan kata lain, menjadi *world citizen* berarti menjalankan peran-peran partikular sebaik-baiknya, tetapi pada saat yang sama tidak lekat terhadap peran-peran itu.⁶⁹ Epictetus mengibaratkan kita hidup layaknya seorang aktor:

*remember that you are an actor in a play, the nature of which is up to the director to decide. If he wants the play to be short, it will be shot, if he wants it long, it will be long. And if he cast you as one of the poor, or as a cripple, as a king or as a commoner – whatever role is assigned, the accomplished actor will accept and perform it with impartial skill. But the assignment of roles belongs to another.*⁷⁰

⁶⁸ Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoisisme*, hlm. 68.

⁶⁹ William B Irvine, *A guide to the good life*, hlm. 26.

⁷⁰ Epictetus, *Discourse and Selected Writings*, hlm. 227-228.

Jadi misalnya ketika kita berhadapan dengan orang yang sedang menderita. Meskipun Stoa terkesan merepresi perasaan, bukan berarti tidak mempedulikan orang yang menderita. Solusi dari hal tersebut bagi Stoa bukanlah ikut terbawa emosi ketika melihat situasi orang lain. Fokusnya adalah pada pengendalian diri dan tanggung jawab moral, apa yang sebaiknya dilakukan. Jika saat melihat seorang pengemis tanggapan kita adalah rasa kasihan, hal itu akan membahayakan kemampuan memilih kita. Daripada demikian, sebaiknya kita bertanya kepada diri sendiri, bagaimana sebaiknya aku menempatkan karakter moral dan integritasku terhadap orang ini?⁷¹

Whenever you see someone in tears, distraught because they are parted from a child, or have met with some material loss, be careful lest the impression move you to believe that their circumstances are truly bad.....you should not disdain to sympathized with them, at least with comforting word, or even to extent of sharing outwardly in their grief. But do not commiserate with your whole heart and soul.⁷²

Sampai di sini kita dapat melihat bahwa posisi Stoa dalam hal hubungannya dengan realitas sosial bersifat paradox. Satu sisi ia menganjurkan agar bersikap *indifferent* terhadap kehidupan duniawi, pada sisi yang lain seseorang yang mengambil ajaran Stoa tetap dapat berpartisipasi secara aktif dalam kehidupan sosial. Ia dapat beraktifitas sebagaimana orang pada umumnya, dapat menjadi politisi, menjadi hakim, raja, budak atau menjadi rakyat biasa. Seorang Stoa akan menyadari

⁷¹ Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoisisme*, hlm. 98.

⁷² Epictetus, *Discourse and selected Writings*, hlm. 227.

bahwa kondisi eksternal tersebut tidak menjadi faktor utama untuk menggapai kebahagiaan karena bagaimanapun kondisi tersebut dapat berubah tanpa dapat kita kontrol.

Kehidupan Seneca dapat menjadi pelajaran dalam hal ini. Sebagaimana kita ketahui ia merupakan penasihat dari kaisar Nero, seorang kaisar yang terkenal dengan kekejamannya. Seneca sendiri sebagai seorang Stoik dituduh munafik karena sebagai seorang Stoik yang mengajarkan pengekangan diri, ia sendiri hidup dengan harta yang berlimpah.

Kita harus ingat bahwa bagi Stoisisme tidak ada yang salah dengan menikmati kehidupan yang baik selama kita waspada terhadap cara kita menikmatinya. Seorang Stoa harus selalu siap ketika pada saatnya kehilangan itu semua. Tidak akan ada penyesalan ketika keadaannya berubah. Seneca sendiri pada akhirnya dihukum mati oleh kaisar Nero. Ketika teman-temannya menangisi nasibnya tersebut, Seneca mengatakan “*what had become of their Stoicism?*”⁷³.

Hal itu juga yang dipraktekkan oleh kaisar Romawi Marcus Aurelius. Sebagai seorang kaisar yang harus berkiprah dalam kehidupan politik dan kenegaraan, ia tetap memiliki keadaan batin yang tenang dengan tidak terganggu oleh keadaan yang bersifat eksternal. Menurutnya benda-benda tidak dapat menyentuh jiwa, ia tidak memiliki jalan menuju

⁷³ William B. Irvine, *A guide to the good life*, hlm. 47.

jiwa karena mereka berada di luar kita.⁷⁴ Mereka sebenarnya tinggal diam, kitalah yang pergi kepada mereka⁷⁵. Di sinilah peran *hegemonikon* sebagai prinsip komando dalam jiwa manusia untuk memilah representasi yang disetujui atau ditolak.

Hal tersebut yang membedakan seorang Stoik dengan orang pada umumnya. Ia dapat memilah mana yang bersifat *up to us* dan yang *not up to us*. Dengan begitu keadaan eksternal pada dasarnya tidak dapat mempengaruhi keadaan batin seorang Stoik. Ia tetap fokus pada ketenangan internalnya. Kebahagiaan yang sejati tidak bergantung pada kondisi kehidupan eksternal.

Kemampuan untuk tetap tenang dan memilih tindakan yang layak dilakukan dalam berbagai kondisi seharusnya dapat diterapkan dalam kehidupan sosial. Seseorang yang ingin bahagia dengan hidup sesuai *Logos* Universal tidak harus bersikap egois dan individualis. Berinteraksi secara sosial merupakan bagian dari dorongan alamiahnya untuk melangsungkan kehidupannya. Upaya untuk memelihara ketenangan batin (mencapai *Apatheia*) bukan dengan meninggalkan dunia dengan segala persoalannya. Fokusnya adalah pengendalian diri dan tanggung jawab moral. Seorang Stoik sejati harus mampu menjawab permasalahan secara lebih konkret dengan hal itu.

⁷⁴ Pierre Hadot, *The inner citadel*, hlm. 105.

⁷⁵ Pierre Hadot, *The inner citadel*, hlm. 107.

BAB III

TASAWUF

A. Pengertian Tasawuf dan Perkembangannya

1. Pengertian Tasawuf

Definisi Tasawuf sangat beragam diberikan oleh para ahli. Ibnu Khaldun mengatakan bahwa keragaman definisi tasawuf dikarenakan faktor perbedaan status atau kondisi spiritual tokoh yang mendefinisikannya. Bagi Annimarie Schimmel, definisi-definisi itu hanya sekedar petunjuk saja bagi kita. Sebab tujuan tasawuf adalah sesuatu yang tidak bisa dilukiskan, memang tidak bisa dipahami dan dijelaskan dengan ungkapan apapun, baik filsafat maupun penalaran.¹

Dr. Muhammad Fauqi Sajjaj membuat kategorisasi ragam definisi tasawuf menjadi lima bagian. Pertama yaitu definisi yang menjelaskan sisi penting Tasawuf. Kedua, definisi tasawuf yang menekankan aspek moral. Ketiga, definisi yang menekankan pada aspek *maqamat*. Keempat, definisi tasawuf yang menekankan aspek yang diistilahkan oleh kaum sufi sebagai *ahwal*. Dan kelima, definisi yang menekankan hal tertentu yang disebut sebagai *fana*.² Bagi Hajjaj, Tasawuf dalam pengertian umum berarti kecenderungan mistisme universal yang ada sejak dahulu kala, berasaskan sikap zuhud terhadap keduniaan, dan bertujuan membangun hubungan (*ittishal*) dengan *al-mala' al-a'la* yang merupakan sumber kebaikan, emanasi dan iluminasi.

¹ As. Asmaran, *Pengantar studi tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo persada, 1994), hlm. 48.

² Muhammad fauqi sajjaj, *Tasawuf Islam dan Akhlak* (Jakarta: Amzah, 2011), hlm. 7.

Sedangkan secara etimologis, para ahli juga berbeda pendapat terkait asal kata Tasawuf. Ada yang mengatakan tasawuf berasal dari kata *ash-shafa'* yang berarti bersih atau murni. Kemudian ada yang menisbatkan pada kata *shuffah* masjid atau serambi masjid yang dihubungkan dengan sahabat Nabi yang biasa tinggal di Masjid Nabawi, dikenal dengan ahli *Shuffah*. Sedangkan Al-Biruni dan Jirji Zaidan, mengatakan bahwa kata sufi diambil dari bahasa Yunani "sophia" yang berarti kebijaksanaan.³

Pendapat lain mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *saff*, artinya baris. Mereka dinamakan para sufi karena berada pada baris (*saff*) pertama di depan Allah dan kecenderungan hati mereka terhadapNya. Sementara yang lain lagi mengatakan tasawuf berasal dari kata *suf*, yaitu bulu domba atau wol. ini didasarkan pada pakaian seorang sufi yang terbuat dari kain kasar, *suf* (wol kasar), sebagai simbol kesederhanaan kelompok mereka. Dan pendapat yang terakhir ini banyak yang menilai paling mendekati asal dari kata tasawuf.⁴

Secara kaidah bahasa maupun istilah, kata *suf* atau lebih tepatnya *ash-shuf* dapat diterima sebagai asal kata dari sufi. Dalam hal ini Ibnu Khaldun memberi penekanan khusus bahwa hal tersebut bukan sekedar karena ia memakai pakaian yang terbuat dari bulu domba (*suf*) itu, maka seseorang disebut sufi. Point ini yang kemudian menjadi argumen bagi

³ DEPAG, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Medan: proyek Binpertaiss, 1982), hlm. 9.

⁴ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, hlm. 44.

mereka yang menolak pendapat ini dan mengatakan bahwa sufi tidak identik dengan pemakaian baju berbahan bulu domba. demikian halnya yang mendasarkan tasawuf pada kata *ash-shafa'*, *shuffah* dan *saff* memiliki titik lemah yaitu dinilai kurang tepat dari aspek tata bahasa. Khusus pendapat yang mengatakan sufi berasal dari kata Yunani "*sophia*", selain lemah dari aspek bahasa, menurut Dr. Abdul Halim Mahmud secara historis bangsa arab telah mengenal tasawuf sebelum era penerjemahan atau sebelum kata filsafat beredar di kalangan bangsa arab.

Penulis sendiri cenderung sepakat dengan penjelasan Imam Al-Qusyairi yang dalam hal ini mengatakan bahwa kata shufi tidak perlu dicari derivasi katanya sebab ia sudah menjadi seperti '*alam* (nama diri) bagi kelompok ini, istilah ini sudah menjadi *laqab* (julukan). Individunya disebut shufi, kelompoknya disebut shufiyyah. sementara orang yang berusaha mencapai ke sana disebut *mutashawwif* dan kelompoknya disebut *mutashawwifah*.⁵ Maka boleh jadi kata Tasawwuf diambil dari bentuk dasar dari kata ini.

2. Perkembangan Tasawuf

Lahirnya tasawuf dalam Islam bersamaan dengan kelahiran agama Islam itu sendiri, yaitu semenjak Muhammad SAW diutus menjadi Rasul untuk segenap umat manusia dan seluruh alam semesta.⁶ Fakta sejarah menunjukkan bahwa Muhammad SAW sebelum diangkat menjadi Rasul

⁵ Muhammad fauqi sajjaj, *Tasawuf Islam dan Akhlak*, hlm. 7.

⁶ DEPAG, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 35.

telah melakukan *tahannuts* dan *khalwat* di Gua Hira'. Hal tersebut bertujuan untuk memperoleh ketenangan jiwa, memperoleh petunjuk dan mencari hakikat kebenaran dari Pencipta Alam Semesta. Dalam situasi yang demikian Muhammad menerima wahyu dari Allah SWT berisi ajaran-ajaran dan peraturan-peraturan sebagai pedoman manusia dalam mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat.

Tahannuts yang dilakukan Muhammad di dalam Gua Hira' merupakan cahaya pertama dan utama bagi tasawuf. Pribadi Muhammad merupakan pola dasar dan gambaran lengkap bagi para sufi dalam pengamalan ajaran tasawuf. Momen *tahannutnya* Muhammad SAW pada saat itu menjadi rujukan legal para sufi dalam mengamalkan tasawuf sesuai ajaran Muhammad. Momen ini juga yang dijadikan dasar argumen bahwa tasawuf bukan berasal dari luar Islam, tetapi berdasarkan ajaran Rasul sesuai dengan kaidah yang telah ditetapkan oleh Allah SWT melalui wahyu-Nya dalam Al-Qur'an.

Tasawuf atau disebut sufisme oleh para orientalis, pada awalnya merupakan praktek kehidupan asketis atau hidup Zuhud, yaitu kehidupan yang lebih memperhatikan dan mementingkan hidup sederhana dalam rangka untuk ibadah kepada Allah. Dengan kata lain kelahiran tasawuf bermula dari gerakan hidup Zuhud⁷ yang dipraktekkan oleh umat Islam pada abad pertama dan kedua hijriah. Baru kemudian pada abad ketiga hijriah, Zuhud berkembang ke arah tasawuf sebagai ilmu yang lebih

⁷ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 228.

sistematis. Ajaran Zuhud dalam pengamalannya kemudian menjadi bagian dari Tasawuf itu sendiri.

Secara umum, periode perkembangan ajaran tasawuf dibagi ke dalam empat periode⁸. Pembagian periode ini didasarkan pada kategori waktu serta kecenderungan perbedaan karakter yang berkembang dalam setiap periodenya. Periode pertama menjelaskan perkembangan tasawuf pada abad pertama dan kedua Hijriah. Periode kedua perkembangan pada abad kedua sampai keempat Hijriah. Periode ketiga adalah perkembangan pada abad kelima Hijriah. Dan periode keempat adalah perkembangan yang terjadi pada abad keenam Hijriah dan seterusnya. Adapun karakteristik perkembangan pada setiap periodenya adalah sebagai berikut:

Asketisme yang berkembang pada abad pertama dan kedua Hijriah, dikategorikan sebagai periode perkembangan tasawuf yang pertama. Ajaran kaum sufi pada periode yang pertama ini bercorak akhlaki, yakni pendidikan moral dan mental dalam rangka pembersihan jiwa dan raga dari pengaruh-pengaruh duniawi. Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani meringkas bahwa asketisme atau Zuhud pada masa periode yang pertama ini memiliki karakteristik sebagai berikut:

Pertama, Zuhud ini berdasarkan ide menjauhi hal-hal duniawi, demi meraih pahala akhirat, dan memelihara diri dari azab neraka. Ide ini berakar dari ajaran-ajaran Al-Qur'an dan As-Sunnah, dan terkena dampak

⁸ Pembagian periode ini didasarkan pada penjelasan yang diuraikan oleh Asmaran As. Lih selengkapnya dalam Asmaran AS, *Pengantar Studi Tasawuf*, hlm. 249.

berbagai kondisi sosial-politik yang berkembang dalam masyarakat Islam ketika itu.

Kedua, ajaran Zuhud ini bercorak praktis, para pendirinya tidak menaruh perhatian untuk menyusun prinsip-prinsip teoritis atas ajarannya itu. Sarana praktisnya adalah hidup dalam ketenangan dan kesederhanaan, sedikit makan dan minum, banyak beribadah dan mengingat Allah, merasa sangat berdosa, tunduk mutlak kepada kehendak Allah, dan berserah diri kepadaNya. Ajaran Zuhud ini mengarah kepada pembinaan moral.

Ketiga, motivasi asketisme ini adalah rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh-sungguh. Sementara pada akhir abad kedua Hijriah, di tangan Rabi'ah al-Adawiyah, muncul motivasi cinta kepada Allah, yang bebas dari rasa takut terhadap azabNya, dan rasa harap terhadap pahalaNya.

Keempat, ajaran Zuhud yang disampaikan oleh sebagian kaum zahid pada periode terakhir, khususnya di Khurasan, dan pada Rabi'ah al-Adawiyah, ditandai kedalaman membuat analisa yang bisa dipandang sebagai fase pendahuluan tasawuf. Mereka dapat disebut sebagai cikal bakal para sufi abad ketiga dan keempat Hijriah.⁹

Selanjutnya, periode yang kedua adalah perkembangan tasawuf yang terjadi pada abad ketiga dan keempat Hijriah. Ajarannya tidak terbatas hanya pada pembinaan moral sebagaimana pada periode pertama. Meskipun sulit ditentukan secara tepat peralihan waktu dari gerakan Zuhud

⁹Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 90.

kepada tasawuf (sebab perkembangan pemikiran tidak tunduk di bawah batas waktu yang ketat), namun pada periode ini dari segi teoritis dan praktisnya para sufi telah merancang sistem yang sempurna tentang tasawuf.

Menurut al-Taftazani, pada masa ini mereka mulai cenderung membahas tentang konsep moral, jiwa, tingkah laku, maqam, hal, ma'rifat dan metodenya, tauhid, fana, dan hulul atau penyatuan. Dapat dikatakan, abad ketiga Hijriah adalah abad pertama kali tersusunnya ilmu tasawuf dalam arti yang luas. Sejak saat itu muncul karya-karya tentang tasawuf, seperti al-Muhasibi (w. 243 H), al-Kharraz (w. 277 H), al-Hakim at-Tirmidzi (w. 285 H), dan al-Junaid (w. 297 H), mereka dianggap sebagai penulis pertama dalam bidang tasawuf sekaligus sufi abad ketiga Hijriah.

Al-Taftazani kemudian membagi aliran tasawuf pada periode ini menjadi dua aliran. Aliran yang pertama adalah para sufi yang mempunyai paham moderat. Tasawuf aliran ini selalu bertindak timbangan syariah, ajarannya selalu merujuk pada Al-Qur'an dan al-Sunnah. Tasawufnya didominasi ajaran-ajaran moral. Aliran ini kemudian disebut sebagai Tasawuf Sunni. Kedua, aliran para sufi yang terpesona keadaan *fana*. Mereka sering mengucapkan kata-kata ganjil, dikenal sebagai *syatahat*. Mereka menumbuhkan konsep-konsep hubungan manusia dengan Allah seperti *hulul*. Sedikitnya tasawuf mereka bercirikan beberapa kecendrungan metafisis.¹⁰

¹⁰ Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 95.

Salah satu pelopor tasawuf model kedua yaitu Abu Yazid al-Bustami. Semenjak masanya, pendapat sufi cenderung kepada konsepsi “kesatuan wujud” atau paham mistik. Dengan munculnya perenungan tasawuf seperti ini, pembahasan tasawuf sudah lebih bersifat filosofis karena pembahasannya meluas ke arah metafisika¹¹. Tasawuf yang awalnya sebagai jalan ibadah, pada abad ketiga dan keempat Hijriah berfungsi sebagai jalan mengenal Allah. Namun demikian, Nicholson berpendapat mereka belum digolongkan sebagai filosof meskipun telah merancang sistem yang sempurna tentang tasawuf. Al-Taftazani membuat perbedaan jelas antara *fana* yang dialami al-Bustami dengan aliran sufi filosofis tentang tabiat wujud, seperti pada aliran Ibn ‘Arabi¹² yang berkembang pada abad keenam Hijriah. Al-Taftazani dalam hal ini menguatkan pendapat Nicholson bahwa ungkapan-ungkapan *fana* dari al-Bustami atau *hulul* dari al-Hallaj tidak termasuk kategori teori-teori filosofis tentang metafisika. Ciri dominan tasawuf mereka adalah psiko-moral. Oleh karena itu al-Taftazani menyebut kelompok ini sebagai aliran tasawuf semi-filosofis.

Periode yang ketiga adalah perkembangan tasawuf yang terjadi pada abad kelima Hijriah. Pada periode ini tasawuf Sunni mengalami pertumbuhan dan perkembangan yang berarti. Sedangkan tasawuf semi-filosofis mulai tenggelam, dan muncul kembali pada abad keenam dalam

¹¹ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, hlm. 252.

¹² Abu Al Wafa’ Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 120.

bentuk lain pada pribadi-pribadi sufi yang sekaligus filosof. Hal ini karena berjayanya teologi *Ahlu Sunnah Wal Jama'ah* dengan kritiknya yang keras terhadap keekstriman tasawuf semi-filosofis. Pada tahap ini, tasawuf cenderung dikembalikan pada landasan Al-Qur'an dan Sunnah.

Untuk memahami lebih jelas proses perkembangan tasawuf hingga menjadi bentuknya yang didominasi oleh tasawuf Sunni, ada baiknya kita melihat sejarah yang terjadi antara ulama sufi dengan para fuqaha dan mutakallimin. Sejak abad kedua Hijriah terjadi ketegangan antara ulama zahir, yaitu dari kalangan fuqaha dan mutakallimin, dengan ulama batin atau para sufi. Ketegangan yang terjadi antara golongan yang lebih berpegang pada syariat dengan golongan yang cenderung mementingkan batiniyah.

Ungkapan-ungkapan ganjil para sufi dan anggapan bahwa ulama batin lebih utama daripada ulama zahir semakin memperuncing ketegangan ini.¹³ Banyak kalangan sufi pada abad ketiga dan setelahnya dicap oleh kalangan fuqaha dan mutakallimin dengan *zindiq*, seperti pada Yazid al-Bustami, Zun al-Nun, Junaid al-Baghdadi bahkan al-Hallaj yang sampai dihukum mati.

Melalui upaya para sufi aliran Sunni, ketegangan-ketegangan ini diupayakan untuk dihilangkan. Al-Qusyairi dan al-Harawi dipandang sebagai tokoh sufi yang cukup penting dalam hal pembaharuan dan

¹³ Setidaknya ada lima point yang menyebabkan ketegangan antara sufi dengan kalangan fuqaha dan mutakallimin. Lih Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, hlm. 255.

membawa tasawuf ke arah aliran Sunni. Metode keduanya dalam hal pembaharuan kemudian diikuti oleh al-Ghazali pada penggal kedua abad itu. Karena itu, tasawuf sunni pada abad kelima Hijriah berada pada posisi yang menentukan.

Al-Ghazali dipandang sebagai tokoh utama dalam periode ini. Ia dinilai berhasil menyelamatkan tasawuf dari kehancuran. Karyanya *Ihya' 'Ulumuddin* diakui sebagai karya besarnya yang berhasil mengintegrasikan tasawuf dengan fiqih dan teologi menjadi suatu ajaran Islam yang utuh. Tasawuf pada periode ini dipandang sempurna di tangan al-Ghazali hingga pada akhirnya tasawuf dapat diterima oleh umumnya kaum *Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah*.

Periode yang terakhir atau keempat adalah perkembangan tasawuf yang terjadi pada abad keenam dan seterusnya. Tasawuf pada periode ini lebih kental dengan nuansa filosofisnya. Dalam ajarannya memadukan visi mistis dan visi rasional pengagasnya.¹⁴ Oleh karena itu ia lebih dikenal sebagai tasawuf filosofis atau tasawuf falsafi. Jika pada abad sebelumnya al-Ghazali dipandang sebagai tokoh yang menyempurnakan tasawuf Sunni ke dalam bentuknya yang final, maka tasawuf filosofis mencapai puncak kesempurnaannya dalam pengajaran Ibn 'Arabi. Ajaran sentral Ibn 'Arabi adalah tentang *wahdah al-wujud*. Karya besarnya dalam bidang ini antara lain yaitu *al-Futuhat al-Makiyah* dan *Fusus al-Hikam*.

¹⁴ Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 187.

Adapun ciri dari tasawuf filosofis yaitu penganutnya didasarkan pada latihan-latihan rohaniyah sebagai peningkatan moral. Selain itu tasawuf ini juga memandang iluminasi sebagai metode untuk mengetahui berbagai hakikat realitas, yang menurut penganutnya bisa dicapai dengan *fana*. Para pengikut tasawuf ini juga selalu menyamakan ungkapan-ungkapan tentang hakikat realitas dengan simbol, sehingga ajarannya tidak begitu saja bisa dipahami oleh orang lain di luar mereka. (Ibn Khaldun dalam al-Taftazani, 1997: 191). Istilah-istilah yang digunakan hanya bisa dipahami oleh mereka yang memahami ajaran tasawuf jenis ini.

Adapun penggunaan terminologi-terminologi filosofis dalam tasawuf falsafi berasal dari ajaran filsafat yang mempengaruhi tokoh-tokohnya. Selain mengkaji filsafat dari para filosof Islam seperti al-Farabi dan Ibn Sina, mereka juga mengenal dengan baik filsafat dari Yunani, Persia, India, dan dari agama Nasrani. Dalam hal ini, sufi dari tasawuf aliran ini menurut al-Taftazani begitu gigih mengkompromikan ajaran filsafat yang berasal dari luar Islam tersebut dengan tasawuf mereka. Namun demikian, mereka tetap menjaga orisinalitas tasawuf aliran mereka. Meskipun mereka menggunakan terminologi-terminologi filsafat, tetapi maknanya telah disesuaikan dengan ajaran tasawuf yang telah mereka anut. al-Taftazani menambahkan bahwa tasawuf filosofis tidak bisa dipandang sebagai filsafat, karena ajaran dan metodenya didasarkan pada rasa (*Dzawq*), tidak pula dikategorikan tasawuf dalam pengertiannya

yang murni, karena ajarannya sering diungkapkan dalam bahasa filsafat dan cenderung mendalam pada panteisme.

Para tokoh sufi-filosof bisa disebut bercorak ensiklopedis. Selain memahami filsafat sebagaimana telah dijelaskan di atas, mereka juga memiliki pemahaman yang luas dalam ilmu-ilmu agama seperti fiqh, kalam, hadist, serta tafsir. Bahkan mereka juga menelaah risalah-risalah Ikhwan al-Shafa serta terpengaruh sekte Isma'iliyah dari aliran Syi'ah.¹⁵ Tidak heran tasawuf ini memperoleh tanah yang subur terutama di Persia. Umumnya kalangan Syi'ah Isma'iliyah dan Syi'ah Duabelas dapat membenarkan paham ini. karena itu pulalah tasawuf falsafi ini bisa juga disebut sebagai tasawuf Syi'i, dengan pengertian tasawuf yang dapat diterima oleh umumnya kaum Syiah.¹⁶

Dari gambaran di atas kita dapat melihat bahwa Tasawuf sendiri pada awalnya berlandaskan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. A.J. Arberry berpendapat bahwa Al-Qur'an merupakan pewenang tertinggi yang darinya sufi mencari tuntunan dan kebenaran.¹⁷ Bahwa dalam perkembangan selanjutnya seiring ekspansi Islam mengadakan kontak dengan berbagai peradaban di berbagai belahan dunia turut memberi warna terhadap beberapa bagian Islam, tidak terkecuali tasawuf itu sendiri. Maka dalam hal ini Qamar Kailany menjelaskan ada dua unsur yang

¹⁵ Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 188.

¹⁶ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, hlm. 258.

¹⁷ A.J. Arberry, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, terj. Bambang Herawan. (Bandung: Mizan. 1985), hlm. 9.

mempengaruhi tasawuf, yaitu unsur dekat dan unsur jauh. Unsur dekat yaitu Al-Qur'an, Hadist, Sirah Nabi, Sirah Khulafaurrasyidin, struktur sosial dan firqah-firqah. Sedangkan unsur jauh ialah pengaruh agama Nasrani, Yahudi, Hindu, Budha dan Persia.¹⁸

B. Zuhud Dalam Ajaran Tasawuf

Dalam penejelasan pada bab sebelumnya sebenarnya kita sudah bisa sedikit melihat posisi Zuhud secara historis. Namun demikian perlu dijelaskan kembali secara lebih mendetail dan lebih spesifik terkait Zuhud dalam bab ini, terutama menyangkut dasar dari ajaran Zuhud itu sendiri. Namun sebelum itu, kita perlu memahami Zuhud baik dari akar bahasanya maupun pengertiannya secara terminologi.

Zuhud secara etimologis berarti meninggalkan dan tidak menyukai, *zahada fī asy-syai i aw 'anhu, raghiba 'anhu*.¹⁹ Orang yang Zuhud disebut sebagai *zāhid*, bentuk jamaknya *zuhhād* atau *zāhidūn*. Artinya yaitu orang yang meninggalkan kesenangan dunia dan mencintai kehidupan akhirat.²⁰

Adapun arti Zuhud secara terminologis, terdapat beberapa pengertian, di antaranya yaitu: menurut Mukti Ali, Zuhud berarti menghindar dari berkehendak terhadap hal-hal yang bersifat duniawi atau

¹⁸ DEPAG, *Pengantar ilmu tasawuf*, hlm. 40.

¹⁹ *Al munjid al abjadi* (Beirut: Dar Al Masyriq, 1968), hlm. 509.

²⁰ Ahmad Warsun Munawwir, *Al Munawwir Kamus Arab Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 588.

mā siwa Allah.²¹ Dalam hal ini, dunia dianggap sebagai hijab atau penghalang antara sufi dengan Tuhan.

Harun Nasution kemudian mengartikan Zuhud sebagai meninggalkan dunia dan hidup kematerian.²² Pengertian ini jelas tidak lepas dari pandangan orang-orang sufi yang menganggap dunia dan segala kemewahan serta kelezatannya adalah sumber kemaksiatan dan penyebab terjadinya perbuatan-perbuatan dosa.²³ Dunia dipandang sebagai penghalang (hijab) antara manusia dengan Tuhannya. Adapun sumber ajaran dan motivasi tumbuh dan berkembangnya Zuhud serta bagaimana posisi Zuhud dalam sistematika tasawuf akan dijelaskan berikut ini.

1. Dasar Ajaran Zuhud

Sebagaimana kita lihat dalam sejarahnya, Zuhud lahir bersamaan dengan lahirnya Islam itu sendiri. Ajaran Zuhud berlandaskan Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW, kemudian diikuti oleh para sahabat dan pengikutnya kemudian. Berikut ini akan dijabarkan dasar ajaran Zuhud baik berupa ayat-ayat Al-Qur'an, hadist Nabi, maupun perilaku para sahabat terdahulu serta para pengikutnya setelah itu.

Kata Zuhud dalam al-Qur'an hanya disebutkan satu kali yaitu dalam surat Yūsuf ayat 20:

²¹ Sebagaimana dikutip oleh H. M. Amin Syukur dalam *Zuhud di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 1.

²² Harun Nasution, *falsafat dan mistisme dalam islam*, hlm. 64.

²³ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, hlm. 112.

وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ

Artinya: "mereka menjualnya (Yūsuf) dengan harga rendah, yaitu beberapa dirham saja, sebab mereka tidak tertarik kepadanya".(QS. Yūsuf:20)

Menurut Tabātabā'ī, Arti zuhud (*zāhidīn*) dalam ayat tersebut memiliki makna sebagai berikut; ketika *damīr jama' muẓakkar* dalam kata *kānū* dalam ayat tersebut dikembalikan pada *ikhwatū Yūsuf*, maka ia memiliki arti *al-ragbah 'an al-syai'* (tidak tertarik), atau: *kināyah 'an al-ittiqā'ī* (sindiran untuk menjaga diri). Namun apabila *damīr* itu dikembalikan kepada kata *al-sayyārah* dalam ayat sebelumnya, maka zuhud berarti 'bahwa para musafir itu termasuk orang-orang yang tidak tertarik kepadanya, mereka menunjukkan sikapnya itu kepada Yūsuf, agar harganya tidak melambung tinggi'.²⁴

Ayat ini memang tidak secara tegas mengajarkan sikap zuhud seperti yang dipraktekkan oleh kaum Sufi. Namun kata *zāhidīn* dalam ayat tersebut memiliki akar kata yang sama dengan zuhud, menunjukkan makna 'tidak tertarik'. Zuhud dalam pandangan kaum Sufi memiliki arti tidak tertarik terhadap hal-hal keduniaan.

Ajaran zuhud secara implisit terdapat dalam Al-Qur'an. Beberapa ayat menjelaskan agar manusia berhati-hati dalam menjalankan kehidupan dunia, bahkan beberapa ayat mendiskreditkan dunia dan

²⁴ sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur dalam H. M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, hlm.149.

menerangkan tentang keutamaan negeri akhirat. Dalam surat An-Nāzi'āt Allah SWT berfirman:

“Maka adapun orang yang melampaui batas, dan lebih mengutamakan kehidupan dunia maka sungguh, nerakalah tempat tinggalnya. Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari (keinginan) hawa nafsunya, maka sungguh, surgalah tempat tinggal(nya)”. (QS: An-Nāzi'āt. 37-41)

Dalam hal ini, dunia (berupa harta dan anak-anak) dikatakan oleh Al-Qur'an sebagai perhiasan kehidupan dunia²⁵, di ayat yang lain juga dikatakan bahwa harta dan anak-anak sebagai *fitnah* atau cobaan²⁶. Kemudian Allah SWT menegaskan bahwa hanya di sisiNya kehidupan yang lebih baik untuk dijadikan harapan dan mendapat pahala yang besar. Kehidupan dunia hanyalah permainan belaka, ia tidak lebih baik dari kehidupan akhirat yang lebih kekal²⁷. Dalam ayatNya yang lain Allah SWT berfirman:

“Ketahuilah bahwa kehidupan dunia ini hanyalah permainan dan sesuatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-banggaan tentang banyaknya harta dan anak, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani, kemudian tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning

²⁵ Al-Qur'an Surat Al-kahfi: 46.

²⁶ Al-Qur'an Surat Al-anfāl: 28.

²⁷ Al-Qur'an Surat Al-ankabūt: 64. Dan surat Al-a'lā: 16-17.

kemudian menjadi hancur. Dan di akhirat (nanti) ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridhaan-Nya. Dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu.”(QS. Al-Hadīd: 20)

Menurut Al-Alūsī, sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur, satu sisi ayat ini menjelaskan sifat-sifat orang kafir terhadap dunia, yang sangat membangga-banggakan terhadap hal-hal yang bersifat keduniaan. Berbeda dengan sifat-sifat orang-orang mukmin, ketika melihat hal-hal yang mengherankan dirinya, mereka (orang-orang mukmin) kembali berpikir kepada penciptanya. Di samping itu, Sayyid Qutub menjelaskan bahwa dunia apabila dibandingkan dengan kehidupan akhirat akan tampak kecil dan tidak bernilai. Ia bagaikan permainan anak-anak dibandingkan apa yang ada di akhirat. Lebih jauh, kehidupan dunia itu digambarkan seperti hujan yang mengguyur tanaman, tumbuh subur menggiurkan orang kafir yang tenggelam di tengah-tengahnya, tetapi tiba-tiba kering. Di sini tampak bahwa dunia itu penuh tipu daya.²⁸

Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW dalam hal ini mengajarkan baik berupa sabda beliau maupun dalam contoh kehidupannya untuk bersikap zuhud terhadap dunia. Beliau bersabda, “Jauhilah kelezatan hidup di dunia, Allah akan mencintaimu, dan jauhilah apa yang ada di tangan orang banyak, supaya manusia pun cinta akan engkau” (HR. Ibn Majah, Thabrani, Baihaqi).

²⁸ H. M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, hlm. 151.

Sebagai contoh dalam kezuhudan Rasulullah SAW, misalnya seperti yang diriwayatkan oleh Anas r.a, bahwasanya “Rasulullah SAW makan makanan kasar, memakai pakaian berbahan kasar, dan hanya sesekali mengenakan pakaian dari bulu domba.” (HR. al-Hakim).

Allah SWT dalam Al-Qur’an menerangkan perihal kesenangan hidup di dunia, Ia berfirman:

“Dijadikan terasa indah dalam pandangan manusia cinta terhadap apa yang diinginkan, berupa perempuan-perempuan, anak-anak, harta benda yang bertumpuk dalam bentuk emas dan perak, kuda pilihan, hewan ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik”. (QS. Ali Imrān: 14)

Imam Ibn Katsir menafsiri ayat ini sebagai berikut; Allah memberitahukan jenis-jenis kenikmatan yang disukai oleh kebanyakan manusia, antara lain wanita dan anak-anak. Dia menempatkan wanita sebagai pesona dunia yang pertama karena efek fitnah yang diakibatkannya paling dahsyat. Nabi bersabda: *“tidak aku tinggalkan setelahku fitnah yang lebih berbahaya atas kaum laki-laki daripada (fitnah kaum) wanita”*. Adapun jika menyukai wanita dengan tujuan menjaga kehormatan diri dan memperbanyak keturunan, maka hal itu merupakan sesuatu yang disukai dan dianjurkan. Bahkan Nabi

memerintahkan untuk mengawini wanita yang subur karena ia akan bangga nanti di hari kiamat sebagai umat terbanyak.

Demikian pula dengan kecintaan akan kekayaan, jika dimaksudkan sebagai media kemegahan dan kesombongan, maka ia termasuk yang tercela. Namun jika niatnya untuk didermakan kepada karib kerabat, sarana silaturahmi, dan untuk tujuan baik lainnya, maka hal itu baik dan terpuji secara syara'.

Kecintaan terhadap kuda pilihan juga demikian. Jika diniatkan untuk persiapan menghadapi jihad di jalan Allah sehingga sewaktu-waktu dibutuhkan mereka dapat menggunakannya untuk berperang, maka mereka mendapat pahala. Namun jika diniatkan untuk tujuan kebanggaan dan kemegahan, maka pemiliknya berdosa.²⁹

Bagi Sajjaj, tafsir Ibnu Katsir di atas menjelaskan kepada kita bahwa Zuhud terhadap keduniaan bukanlah 'berpaling secara total'. Penafsiran yang tepat terhadap ayat tersebut dan ayat-ayat sejenis yang menyerukan Zuhud adalah agar hamba-hamba-Nya tidak sibuk mengurus kenikmatan hidup dunia hingga lalai menunaikan ibadah kepada Allah SWT. Sajjaj dalam hal ini kemudian mengutip ayat dalam Al-Qur'an surat Al-Munāfiqūn:

“Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah harta bendamu dan anak-anakmu melalaikan kamu dari mengingat Allah.

²⁹ Muhammad Nasib ar-Rifa'i, *Kemudahan Dari Allah: Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir* terj. Syihabuddin (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), hlm. 490-492.

Dan barangsiapa berbuat demikian, maka mereka itulah orang-orang yang rugi". (QS: Al-Munāfiqūn. 9)

Hal ini sependapat dengan al-Taftazani yang mengatakan bahwa seorang yang Zuhud tetap bekerja dan berusaha, akan tetapi kehidupan dunia itu tidak menguasai kecendrungan qalbu mereka, serta tidak membuat mereka mengingkari Tuhannya.³⁰ Karena apabila seseorang merasa puas dengan kehidupan dunia dan melalaikan dariNya, maka ancamannya adalah neraka.³¹

Baik al-Taftazani maupun Fauqi Sajjaj menyimpulkan bahwa al-Qur'an memberi perhatian besar terhadap perilaku Zuhud di dunia, namun Zuhud yang dituntut al-Qur'an dari seorang mukmin adalah Zuhud dalam batas-batas kewajaran dan moderat. Menurut Amin Syukur, zuhud Qur'ani adalah keseimbangan antara hidup di dunia dan akhirat.³² Apa yang diperolehnya dari hasil usahanya diperuntukkan bagi kehidupan akhirat, tanpa melupakan posisinya di dunia.

Rasulullah SAW melarang berlebihan dalam beribadah seperti puasa terus menerus atau hidup membujang seperti halnya para rahib Kristen. Rasulullah sebagai seorang yang paling takut kepada Allah melakukan puasa dan berbuka, selain itu beliau mengerjakan shalat pada malam hari, juga meluangkan waktu untuk tidur, juga kawin dan

³⁰ Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 54.

³¹ Al-Qur'an surat Yūnus: 7-8.

³² Pendapatnya ini ia dasarkan pada firman Allah SWT dalam al-Qur'an surat Al-Qasas ayat 77. Lihat dalam H. M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, hlm. 163.

bergaul dengan isteri beliau. Maka kemudian beliau bersabda bahwa barangsiapa yang tidak senang dengan cara beliau yang demikian, maka orang tersebut tidak termasuk golongan beliau.³³ Hal ini dipertegas oleh firman Allah SWT dalam Al-Qur'an:

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengharamkan apa-apa yang baik yang telah Allah halalkan bagi kamu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas”. (QS. Al-Māidah: 87).

Sajjaj menjelaskan, Al-Qur'an telah menggariskan bingkai zuhud yang tidak boleh dilanggar oleh siapapun, meski sebaik apapun tujuannya. Yaitu tidak mengharamkan sesuatu yang diharamkan Allah SWT atas nama zuhud. Ayat di atas, sebagaimana dikutip oleh Sajjaj, turun mengomentari beberapa orang yang mengharamkan untuk diri mereka beberapa hal yang mubah, seperti memakan daging dan menggauli isteri atas nama zuhud. Maka Allah SWT pun melarang hal itu.³⁴

Rupanya hal ini juga yang kita lihat dalam kehidupan Zuhud para sahabat Nabi. Abu Bakar misalnya yang terkenal Kezuhudannya sehingga diriwayatkan bahwa selama enam hari dalam seminggu dia selalu dalam keadaan lapar, baju yang dimilikinya tidak lebih dari

³³ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, hlm. 211-212.

³⁴ Muhammad fauqi sajjaj, *Tasawuf Islam dan Akhlak*, hlm. 36.

satu.³⁵ Namun demikian diceritakan dia yang paling banyak memberikan pengorbanan kepada Nabi dan Islam. Pernah Nabi bertanya siapa yang bersedia memberikan harta bendanya, Abu Bakar menjawab:”saya ya Rasulullah” lalu diserahkan 100 ekor unta, kemudian 100 ekor lagi, kemudian 100 ekor lagi.

Begitu pula jika kita membaca kehidupan Ustman bin Affan. Dalam hidupnya yang Zuhud, ia lebih suka mendermakan hartanya daripada menumpuknya. Meskipun dia mempunyai harta yang banyak (diriwayatkan ketika beliau meninggal, terdapat pada penyimpanan uang sebanyak 150.000 dinar, 1.000.000 dirham, dan tanah antara Haras dan Khaibar harganya tidak kurang dari 2.000.000 dinar³⁶), Dia yang membekali pasukan Nabi pada masa paceklik. Dia pula yang membeli sumur seorang yahudi yang melarang kaum muslimin menimba air di sumur itu.

Selain sahabat-sahabat Nabi di atas, masih banyak lagi sahabat Nabi yang lainnya seperti kehidupan Umar bin Khattab, Ali bin Abi Thalib dan sahabat yang di laur khulafa’ al-rasyidin seperti Abdullah bin Mas’ud, Abu Zar al-Ghiffari, Abdullah bin Umar dan lainnya. Kehidupan Zuhud ini juga tercermin dalam hidup para tabi’in abad pertama dan kedua hijriah, seperti Hasan al Basri, Rabi’ah al-Adawiyah, Sofyan al-Tsauri dan beberapa tokoh lainnya.

³⁵ Abu Al Wafa’ Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 48.

³⁶ Asmaran As, *Pengantar studi tasawuf*, hlm. 225.

Merujuk pendapat al-Taftazani mengenai faktor tumbuh dan berkembangnya Zuhud dalam Islam ialah karena dua hal, yaitu pertama berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah Nabi seperti telah dijelaskan di atas, dan yang kedua adalah kondisi sosio-politik yang terjadi pada abad pertama dan kedua Hijriah, yakni dimulai sejak kasus terbunuhnya Khalifah Ustman hingga pemerintahan Muawiyah yang dikenal tirani dan lalim.

Pada masa Dinasti Umayyah kehidupan sosial kaum Muslimin mulai berubah daripada masa Khalifah Rasyidin dan Rasulullah SAW. Kaum muslimin saat itu telah menaklukkan berbagai negeri, dan memperoleh banyak harta. Sehingga kehidupan yang penuh kemewahan mengakibatkan dekadensi moral. Oleh karenanya kaum muslimin yang shaleh – seperti Abu Dzar al-Ghiffari dari kalangan sahabat, dan Sa'id al-Musayyab dari kalangan Tabi'in merasa berkewajiban menyeru masyarakat pada kehidupan asketis, sederhana, shaleh, dan tidak tenggelam dalam hawa nafsu. Menurut Al-Taftazani, “Hal ini bisa dipandang sebagai protes bisu terhadap para penguasa”³⁷. Zuhud adalah sebagai revolusi rohaniah kaum muslim saat itu.

Dengan kata lain, kericuhan kondisi politik ketika itu mendorong sebagian kaum muslimin lebih memilih kehidupan asketis dan mengisolasi diri untuk beribadah serta menjauhi keterlibatan dalam

³⁷ Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 67. Lihat juga dalam H. M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 105.

konflik-konflik politik. Tidak ada yang dapat mereka lakukan kecuali menarik diri pada kehidupan ibadah dan asketis.

Dari hal ini kita dapat menyimpulkan bahwa dasar ajaran Zuhud pertama kali bersumber dari intern islam sendiri yaitu, berdasarkan ajaran Al-Qur'an dan sunnah nabi yang kemudian diikuti oleh sahabat sahabat beliau. Yang kedua. situasi politik umat islam terutama ketika masa pemerintahan Dinasti Umayyah turut mendorong umat Islam bersikap negatif terhadap kehidupan duniawi dengan hidup Zuhud dan berkonsentrasi dalam ibadah.

Menelusuri asal muasal Pratik Zuhud memang telah banyak dilakukan oleh beberapa kalangan. Dalam hal ini biasanya mereka menguraikan terakait motivasi lahirnya tasawuf itu sendiri, sehingga sedikit banyak akan bersinggungan dengan pembahasan zuhud sebagai bentuk awal dari tasawuf. Menurut Nicholson, sufisme atau tasawuf sedikit banyak terpengaruh oleh beberapa ajaran, diantaranya yaitu dari Nasrani, Neo-Platonisme, Gnostisisme, dan Buddhisme.³⁸

Praktik Zuhud sendiri misalnya memiliki persamaan dengan yang terdapat dalam Nasrani. Bahkan banyak ayat-ayat Bibel dan sabda Yesus yang dikutip ditemukan dalam karya-karya biografi Sufi yang cukup tua.³⁹ Dengan demikian, pendapat Nicholson mengarah pada pertimbangan bahwa asketisme Islam sedikit terpengaruh oleh Nasrani.

³⁸ Reynold A Nicholson, *Mistik Dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1998), hlm. 8-21.

³⁹ Reynold A Nicholson, *Mistik Dalam Islam*, hlm. 8.

Namun demikian, pendapat yang mengatakan Zuhud bersumber dari luar Islam tidak cukup memiliki alasan yang kuat. Taftazani dalam hal ini berpendapat bahwa dalam Islam tidak ada sistem kependetaan (rahbaniyah) atau yang semacamnya seperti terdapat dalam agama-agama lainnya. Zuhud atau asketisme dalam Islam tidak berarti menjauhi secara total kehidupan duniawi, tetapi bermakna menghindari terbuai olehnya. Nabi melarang sebagian sahabatnya berlebih-lebihan dalam ibadah mereka, “bukanlah yang terbaik di antara kalian itu yang meninggalkan dunia untuk akhirat saja, juga bukan yang meninggalkan akhirat untuk dunia saja, tapi yang terbaik diantara kalian adalah yang mengambil dari ini dan itu”. Banyak hadist selain itu yang melarang puasa terus menerus, tidak tidur sepanjang malam untuk ibadah, hidup membujang, dan seterusnya. (Goldziher dalam al-Taftazani, 1997:62).

Dengan kata lain, kemiripan antara Zuhud dengan rahbaniyah dalam agama Nasrani dan agama-agama lain tidak berarti Islam mengambil darinya, karena kehidupan semacam Zuhud merupakan kecendrungan universal yang terdapat dalam semua agama atau bisa juga dikatakan karena sumber agama adalah satu, sekalipun berbeda dalam detailnya,⁴⁰ dalam hal ini Islam dipandang sebagai penyempurna dari agama-agama sebelumnya.

⁴⁰ Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 63.

Zuhud sebagai praktik kerohanian Islam jelas memiliki pendasaran yang bersumber pada otoritas Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Bahwa pada perkembangan selanjutnya ditemukan persamaan dengan ajaran di luar Islam, maka perlu ditelusuri lebih mendalam sejauh mana keterpengaruhannya di dalamnya. Persamaan dengan ajaran lain mungkin saja terjadi sebab mereka berada pada satu tujuan yang sama, yaitu mendekat Zat Pencipta Yang Maha Esa.⁴¹ Namun hal ini tidak bisa dijadikan dalil bahwa motivasi lahirnya asketisme dalam Islam bersumber dari kebudayaan lain.

Lebih lanjut Islam tidak melampungkan dada bagi kependetaan Masehi dan kesederhanaan Hindu. Islam selalu mengajak berkarya demi meraih dan menikmati segala kenikmatan hidup yang diperolehnya dan yang memang diperbolehkan oleh Tuhan, Pemberi nikmat tersebut (Ibrahim Madkur dalam Asmaran, 1994:115).

2. Posisi Zuhud Dalam Tasawuf

Pada abad pertama Hijriah, Zuhud dan tasawuf belum secara jelas dibedakan bentuknya karena belum disusun dalam sistematika keilmuan tersendiri. Ia masih berupa ajaran ibadah praktis bagi umat Islam dalam pembentukan karakter moral. Baru pada abad ketiga Hijriah, setelah tasawuf disusun menjadi suatu keilmuan tersendiri seperti halnya tauhid dan fiqh, Zuhud menjadi bagian dalam kerangka

⁴¹ Hamka, *Tasawuf perkembangan dan pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), hlm. 59.

keilmuan tasawuf. Dalam kerangka ini posisi Zuhud dalam tasawuf akan dijelaskan.

Dalam dunia Tasawuf dikenal dua *term* yang berkaitan dengan pencapaian manusia, terutama dalam hal spiritualitasnya. Yang pertama yaitu *ihwal* dan yang kedua adalah *maqamat*. Kedua *term* ini memiliki makna yang berbeda. Melalui salah satu dari keduanya kita akan melihat dimana posisi Zuhud dalam tasawuf.

Sebelumnya kita perlu memahami makna dari kedua istilah tersebut. Kata *ihwal* merupakan bentuk jamak dari *hal* yang berarti kondisi atau keadaan. Menurut istilah ilmu tasawuf, *hal* berarti perasaan yang menggerakkan dan mempengaruhi hati yang disebabkan karena bersihnya dzikir. Sedangkan *maqamat* adalah bentuk jamak dari kata *maqam* yang berarti pangkat atau derajat, dalam bahasa Inggris disebut *stations* atau *stages*. Menurut istilah tasawuf *maqamat* adalah kedudukan seorang hamba di hadapan Allah, yang diperoleh melalui peribadatan, *mujahadah* dan lain-lain, serta latihan spiritual yang tidak ada putus-putusnya dengan Allah SWT.⁴²

Adapun perbedaan keduanya adalah, *hal* merupakan suatu keadaan mental yang diperoleh manusia tanpa bisa diusahakan.⁴³ Ia diperoleh tanpa sengaja, tanpa ada usaha dan upaya dari seseorang.. Sedangkan *maqam* diperoleh melalui usaha yang sungguh-sungguh.

⁴² Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014), hlm. 137.

⁴³ Atang Abd Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2008), hlm. 163.

Seorang sufi melakukan upaya dan usaha yang maksimal untuk meningkatkan kualitas spiritual dan kedudukannya (*maqam*) di hadapan Allah Swt. Al-Qusyairi mengatakan, setiap *maqam* adalah upaya, dan setiap *hal* merupakan karunia.

Perbedaan yang lainnya yaitu keadaan *hal* bersifat tidak tetap. Ia diibaratkan seperti kilat, apabila ia tinggal dalam diri seseorang, maka dialah yang mempengaruhi jiwa. Kalau dia sudah pergi maka kembalilah keadaan jiwa seperti semula. Sedangkan keadaan *maqamat* dapat dikatakan berlangsung dalam durasi yang lebih lama. Dikatakan bahwa seseorang yang memiliki *maqam* ada kemungkinan berada dalam *maqam* tersebut dalam jangka waktu yang lama.⁴⁴

Selanjutnya seperti apa *ihwal* ataupun *maqamat* tersebut. Pertama mengenai *ihwal*, Seperti diketahui bahwa ia adalah keadaan mental yang diperoleh tanpa diusahakan. *Ihwal* adalah suatu keadaan mental sufi yang sangat dekat bahkan menyatu dengan Tuhan. Dalam sufisme meyakini bahwa Tuhan pun berkehendak untuk menyatu dengan manusia. Proses ini disebut *tanazul*. Sedangkan rumusan para sufi terkait kedekatannya dengan Tuhan berbeda-beda. Rabi'ah merumuskan kedekatannya dengan Tuhan dalam *mahabbah*, Yazid al-Bustami merumuskannya dengan *al-ittihad*, al-Hallaj merumuskannya dengan *hulul*, sedangkan al-Ghazali merumuskannya dengan

⁴⁴ Abul Qasim al-Qusyairi an Naisabury, *Risalah Qusyairiyah*, hlm. 24.

ma'rifah.⁴⁵ Adapun bentuk-bentuk ihwal yang lainnya yaitu *muraqabah, qurb, khauf, raja', syauq, 'uns, ithmi'nan, musyahadah,* dan *yaqin*.⁴⁶

Kemudian *maqam* yang merupakan *station* yang harus ditempuh para sufi memiliki beberapa tingkatan. Menurut al-Qusyairi, seorang hamba tidak akan menaiki dari satu *maqam* ke *maqam* lainnya sebelum terpenuhi hukum-hukum *maqam* tersebut. Dalam artian bahwa syarat seseorang bisa naik pada *maqam* selanjutnya adalah setelah memenuhi syarat-syarat *maqam* sebelumnya. Adapun urutan tingkatan *maqam* bagi masing-masing sufi memiliki rumusan atau sistematika yang berbeda. Al-Ghazali misalnya dalam Ihya' 'ulum al-Din membuat urutan sebagai berikut: *al-taubah, al-sabr, al-faqr, al-zuhud, al-tawakkul, al-mahabbah, al-ma'rifah, dan al-rida*. Sedangkan menurut Abu al-Qasim Abdu al-Karim Al-Qusyairi urutannya adalah: *al-taubah, al-wara', al-zuhud, al-tawakkul, al-sabr dan al-rida*.⁴⁷

Dalam sistematika di atas, dapat dilihat bahwa Zuhud menjadi suatu *maqam* dalam tasawuf. *Maqam* Zuhud ini menjadi suatu tingkatan kondisi batin yang membimbing hati dan jiwa manusia kosong dari selain Allah SWT. Dalam pandangan sufi, dunia tidak bisa berada dalam satu *qalbu* secara bersamaan dengan Tuhan. Setelah melalui

⁴⁵ Atang Abd Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, hlm. 164.

⁴⁶ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, hlm. 155.

⁴⁷ Harun Nasution, *falsafat dan mistisme dalam islam*, hlm.62.

maqam Zuhud ini, maka selanjutnya ia akan berpindah pada *maqam* selanjutnya yang lebih tinggi sesuai urutan dan sistematika yang berbeda bergantung pada guru atau ulama sufi yang dia ikuti.

Dalam prosesnya, seseorang yang berada pada *maqam* ini rupanya memiliki karakteristik yang tidak seragam. Kadar kezuhudan seseorang sangat mungkin berbeda dengan yang lainnya yang berada pada *maqam* yang sama. Namun demikian, bukan berarti hal tersebut membuka peluang kita untuk menilai kadar kezuhudan orang lain. Fokusnya adalah mengidentifikasi seberapa dalam nilai kezuhudan yang diusahakan oleh pribadi masing-masing.

Al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya' 'ulumuddin* membagi tingkatan Zuhud berdasarkan kecenderungan hati seseorang terhadap Allah dan selainnya. Tingkatan yang pertama disebut Zuhud mutlak, yaitu orang yang membenci setiap barang selain Allah bahkan surga firdaus, ia tidak senang kecuali kepada Allah SWT. Tingkatan yang kedua yaitu orang yang tidak senang terhadap setiap keberuntungan dunia, namun ia tidak membenci terhadap keberuntungannya di akhirat. Ia menginginkan bidadari, istana, sungai dan buah-buahan di surga. Adapun tingkatan Zuhud yang terakhir yang tidak dapat disebut Zuhud mutlak menurut Al-Ghazali adalah orang yang meninggalkan sebagian keberuntungan dunia dan tidak meninggalkan sebagian yang lain. Misalnya orang yang meninggalkan berlebih-lebihan dalam makan dan minum, tetapi tidak meninggalkan dalam berbuat keindahan dan

berhias. Namun demikian hal itu juga termasuk Zuhud yang dibenarkan.⁴⁸

C. Asketisme Dalam Islam

1. Zuhud

Zuhud merupakan bagian dari aspek ajaran Islam dalam ranah moral-spiritual. Ajaran Zuhud sangat ditekankan baik dalam Al-Qur'an maupun dalam hadist Nabi SAW. Dalam aspek moral, ia menjadi patron dalam merespon realitas sosial yang terjadi. Sedangkan dalam aspek spiritual, ia menjadi *maqam* yang harus diusahakan seseorang dalam pendakian spiritualnya.

Penekanan utama dalam ajaran Zuhud adalah pada pengendalian hasrat diri terhadap dunia. Dalam hal ini motivasinya adalah memperoleh kebahagiaan ataupun kekayaan yang bernilai spiritual. Bagi seorang Zahid, kekayaan yang sebenarnya bukanlah kekayaan harta benda, tetapi kekayaan hati. Menurut Al-Karakhi, *thama'ninah* (ketentraman jiwa) merupakan tujuan dari tasawuf. Itulah kekayaan hati yang hanya didapat dengan ma'rifat. Apabila seseorang telah dapat ma'rifat kepada Allah, maka ia akan bahagia dan merasa tentram hatinya. Dan kecillah segala urusan kebendaan dalam penglihatan mata hatinya.⁴⁹

⁴⁸ Imam Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin: menghidupkan ilmu-ilmu agama Islam* terj. H. Moh. Zuhri (dkk.) (Semarang: Asy Syifa, 1994), hlm. 225.

⁴⁹ Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), hlm. 89.

Menurut Imam al-Qusyairi, seorang yang Zuhud berarti ia tidak merasa gembira atas apa yang dimilikinya di dunia, dan tidak pula bersedih atas apa yang tiada dimilikinya.⁵⁰ Seorang zahid akan selalu waspada dan tidak merasa terikat akan kondisi kehidupan duniawi. Asmaran mengatakan bahwa tekanan utama para sufi tentang Zuhud adalah mengurangi keinginan terhadap kehidupan duniawi, karena kehidupan ini bersifat sementara. Apabila manusia tergoda olehnya, ia akan jauh dari Tuhannya.

Adapun makna Zuhud menurut al-Taftazani secara jelas diterangkan sebagai berikut:

“Zuhud atau asketisme bukanlah kependetaan atau terputusnya kehidupan duniawi. Akan tetapi ia adalah hikmah pemahaman yang membuat para penganutnya mempunyai pandangan khusus terhadap kehidupan duniawi, di mana mereka tetap bekerja dan berusaha, akan tetapi kehidupan duniawi itu tidak menguasai kecendrungan kalbu mereka, serta tidak membuat mereka mengingkari Tuhannya”.⁵¹

Lebih lanjut al-Taftazani menjelaskan bahwa asketisme dalam Islam (yaitu Zuhud) tidak mensyaratkan kemiskinan. Terkadang seorang itu kaya dan pada saat bersamaan dia pun Zahid. “Asketisme dalam Islam”, lanjut al-Taftazani, “mempunyai makna hendaklah seseorang menjauhkan dirinya dari hawa nafsunya. Dengan kata lain, hendaklah ia

⁵⁰ Abul Qasim al-Qusyairy an Naisabury, *Risalah Qusyairiyah: Induk Ilmu Tasawuf* terj. Mohammad Luqman Hakiem (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 111.

⁵¹ Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 54.

membebaskan dirinya secara penuh dari segala hal yang menghalangi kebebasannya”.⁵²

Menarik untuk diperhatikan di sini bagaimana al-Taftazani mengaitkan asketisme dengan kebebasan. Dalam konteks ini tentu ia berbicara mengenai kebebasan batin manusia. Ia akan bebas jika ia tidak menjadi budak hawa nafsunya yang tergantung pada dunia, ia telah berhasil tidak terikat dengan sifat keduniawian. Di saat demikian, maka sama saja antara harta berada di tangannya atau tidak. Hal ini sejalan dengan pengertian Zuhud dari al-Qusyairi bahwa kita tidak merasa gembira terhadap apa yang dimiliki, dan tidak merasa sedih terhadap apa yang tidak dimiliki.

Konsekuensi lebih lanjut dari hal tersebut yakni seperti apa yang disampaikan oleh al-Ghazali, ketika dunia sudah tidak menjadi persoalan utama bagi seseorang, maka dalam hatinya akan selalu diisi dengan mengingat Allah. Orientasi dari hal tersebut bermuara pada nilai-nilai spiritual. Walaupun hal ini tidak berarti mengabaikan tugas-tugas keduniaan. Yang dilarang bukanlah memiliki harta benda, melainkan keterikatan terhadapnya yang dapat melemahkan kekuatan jiwa manusia.

Memang terdapat beberapa pendapat ulama yang mengkritik praktik zuhud yang dilakukan kaum sufi. Ibnu Taimiyah misalnya mengkritik sekelompok kaum sufi yang berlebih-lebihan dalam zuhud dan menolak rasionalisme pemikiran (*an-nazhr al-‘aqli*). Ia mengkritik para

⁵² Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 55.

ahli zuhud yang mengagung-agungkan *irādah*, *murīd*, dan jalan *ahl al-irādah*. Menurut Ibnu Taimiyah, banyak di antara mereka yang tidak bisa membedakan antara *irādah syar'i* yang sesuai dengan perintah Allah dan RasulNya dengan *irādah* yang bersifat *bid'ah*.⁵³

Dalam pandangan Sajjaj, pendapat Ibnu Taimiyah tersebut ditujukan khusus bagi kaum pseudo-sufi (sufi palsu) yang bodoh. Terhadap fenomena berlebih-lebihan yang dilakukan oleh sebagian kaum sufi dalam hal kezuhudan atau penyimpangan sebagian mereka dari rel-rel syari'at. Kritik Ibnu Taimiyah tersebut, menurut Sajjaj, bisa dimaknai sebagai upaya pelurusan atas fenomena penyimpangan yang menjadi kecendrungan sebagian kaum sufi belakangan.

Di sisi lain, Ibnu Taimiyah nampak menunjukkan penerimaannya terhadap tasawuf, apresiasinya tersebut terlihat dari pengakuannya terhadap *madlulat* 'pengertian' perilaku-perilaku *maqamat* dan *hal* yang juga digalakkan oleh al-Qur'an maupun sunnah. Mengenai zuhud Ibnu Taimiyah menjelaskan:

“Zuhud bisa bersanding bersama kekayaan dan bisa pula bersama kefakiran. Ada di antara nabi dan para tokoh terdahulu (*as-sābiqūn al-awwalūn*) yang menjadi *zāhid* di tengah kekayaan yang berlimpah. Zuhud yang disyari'atkan adalah meninggalkan segala yang tidak bermanfaat untuk hari kemudian (akhirat). Meninggalkan segala sesuatu yang dapat membantu seorang hamba dalam menjalankan ketaatan kepada Allah SWT bukanlah termasuk zuhud syar'i, akan tetapi yang disyari'atkan adalah meninggalkan

⁵³ Muhammad Fauqi Sajjaj, *Tasawuf Islam dan Akhlak*, hlm. 187.

kemewahan hidup yang bisa menyibukkan diri dari ketaatan kepada Allah SWT dan rasul-Nya.”⁵⁴

Oleh karena itu, bagi Ibnu Taimiyah zuhud tidak berarti serta merta menolak kekayaan atau ketertarikan pada kebutuhan-kebutuhan hidup yang bersifat primer, sebab dalam pemahaman yang benar, zuhud adalah meninggalkan kemewahan hidup dan menghindari segala hal yang bisa memalingkan diri dari Allah SWT. Zuhud syar’i menurut Ibnu Taimiyah juga mendorong pelakunya untuk tetap bekerja mencari rezeki dan memperbanyak infak untuk kepentingan kebaikan.

Zuhud tidak dapat dipandang sebagai asketisme yang memiliki pengertian “keadaan atau corak kehidupan yang dijalani oleh orang yang menolak-masalah-masalah duniawi”. Ia tidak sepenuhnya mengabaikan segi-segi duniawi dan menekankan segi ruhani dan moral saja. Zuhud merupakan aspek tasawuf yang pada masa awalnya tidak terlepas dari permasalahan-permasalahan yang dihadapinya.⁵⁵ Pandangan Al-Qur’an yang mendiskreditkan dunia, jika dibaca secara kontekstual dan sosiologis, ketika awal Al-Qur’an diturunkan kondisi masyarakat kafir arab mempunyai anggapan bahwa dunia ini adalah tempat yang kekal selamanya. Sehingga secara praktis, Al-Qur’an menganjurkan untuk bersikap

⁵⁴ Sebagaimana dikutip oleh Sajjaj dalam bukunya, Muhammad Fauqi Sajjaj, *Tasawuf Islam dan Akhlak*, hlm. 196.

⁵⁵ H.M. Amin Syukur, *Menggugat tasawuf*, hlm. 92.

Zuhud dan mengajarkan bahwa dunia ini adalah sarana bukan tujuan dan hati tidak boleh terpicat olehnya.⁵⁶

Zuhud khususnya ataupun tasawuf pada umumnya merupakan suatu jalan atau metode yang memiliki nilai-nilai moral yang bertujuan membersihkan jiwa. Salah satu karakter dari tasawuf menurut al-Taftazani ialah ketentraman dan kebahagiaan, ia sebagai petunjuk dan pengendali berbagai dorongan hawa nafsu, serta pembangkit keseimbangan psikis pada diri seorang sufi.⁵⁷ Hal ini tergambar jelas terutama pada asketisme Islam abad pertama dan kedua Hijriah yang lebih bercirikan pengamalan praktis dalam hidup dalam kesederhanaan. Suatu bentuk Asketisme yang mengarah pada tujuan moral.

Sebagai contoh adalah sahabat Abu Dzar al-Ghiffari yang sangat terkenal dengan kezuhudannya. Ketika berada di bawah pemerintahan Gubernur Muawiyah di Damaskus, ia dengan berani dan terus terang menentang penguasa yang mengumpulkan harta benda untuk kepentingan diri sendiri. Sebuah model kekuasaan yang jauh dari sikap kesederhanaan. Arberry menyebutkan bahwa pada masa pemerintahan Mu'awiyah, pandangan duniawi menggantikan aspirasi batiniah sebagai basis pemerintahan.⁵⁸ Sahabat Abu Dzar al-Ghiffari pun diasingkan karena dianggap melawan kekuasaan dan melemahkan semangat perjuangan serta

⁵⁶ H.M. Amin Syukur, *Menggugat tasawuf*, hlm. 81.

⁵⁷ Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 5.

⁵⁸ A.J. Arberry, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, hlm. 36.

mengganggu ketentraman umum. Ia diasingkan ke sebuah dusun bernama Rizbah.⁵⁹

Contoh lain kezuhudan sahabat yang berani memprotes penguasa adalah Sa'id Ibnu Zubair. Ia dikenal sebagai seorang yang zuhud, namun demikian ia tidak takut menegur yang salah meskipun yang salah itu adalah seorang penguasa Bani Umayyah.⁶⁰ Sebagaimana juga yang dilakukan oleh Hasan al-Basri yang terkenal dengan keasketisan dan kesederhanaannya.⁶¹ Melihat kekuasaan Dinasti Umayyah yang terlena dalam keduniawian, ia lebih memilih untuk tidak mendekat dengan penguasa yang zhalim dan lebih memilih untuk hidup Zuhud. Ia mengkonsentrasikan diri dalam kegiatan ibadah serta selalu menyeru agar kita ingat kepada Allah demi kebersihan jiwa kita.

Berkaitan dengann sikap Hasan al-Basri di atas Nurcholis Madjid memandangnya sebagai sikap oposisi terhadap rezim pemerintah waktu itu (Nurcholis Madjid dalam Syukur, 1999:99). Gerakan protesnya dengan sikap Zuhud dianggap mewakili kelompok gerakan oposisi terhadap Dinasti Umayyah yang dinilai kurang "religius". Gerakan ini diambil sebagai bentuk protes kepada pemerintahan yang sedang berkuasa. Hasan Al-Basri menjadi tokoh yang sangat dikenal dalam gerakan ini sebagai seorang zahid yang anti terhadap pemerintahan yang dzalim waktu itu.

⁵⁹ Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, hlm. 65.

⁶⁰ Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, hlm. 66.

⁶¹ Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 72. Lihat juga dalam A.J. Arberry, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, hlm. 37.

Sebab itu Arberry mengatakan, kehidupan penuh kemewahan yang mengakibatkan dekadensi moral serta kericuhan situasi politik mendorong kalangan yang berpikir serba agama untuk menyeru pada kehidupan asketis, sederhana, shaleh, dan tidak tenggelam dalam hawa nafsu. Karena yakin mereka benar, mereka tidak takut mencela terang-terangan dan mengancam bahwa hukuman dari Tuhan akan segera menimpa. Mereka menilai bahwa masyarakat saat itu nyata-nyata sedang menuju keruntuhan. Maka semenjak itu, terutama semenjak peristiwa yang dialami Abu Dzar al-Ghiffari, mulailah tumbuh kaum *Zahid* yang mengutamakan hidup kebatinan dan kerohanian, dan menjuruskan perhatian dan kehidupan ke sana.⁶²

Karakter tasawuf pada abad pertama hijriah memang lebih bercorak akhlaqi yang *concern* pada pembinaan moral dan mental untuk membersihkan jiwa dan raga dari pengaruh duniawi. Secara historis, dapat dikatakan Zuhud sendiri pernah menjadi sikap kelompok yang memprotes penguasa yang dianggap lalim dan tenggelam dalam kemewahan dunia serta jauh dari kehidupan religius, sederhana dan mengabaikan aspirasi batiniah. Gerakan hidup Zuhud yang dilakukan oleh kelompok oposisi seperti Hasan al-Basri dan yang lainnya dapat dianggap sebagai upaya

⁶² A.J. Arberry, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, hlm. 36. Lihat juga dalam Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, hlm. 66.

untuk mewujudkan kehidupan kerohanian yang merata, tidak dimotivasi oleh keinginan terhadap kekuasaan.⁶³

Dari hal ini kita dapat memahami bahwa Zuhud tidak berarti pasif dalam hal keduniaan secara total. Hal ini sangat berbeda dengan pendapat Nicholson yang mengatakan bahwa para Sufi pada awalnya seperti para pertapa yang banyak berdiam diri.⁶⁴ Pada kenyataannya, pendapat tersebut tidak sepenuhnya benar. Bagi Taftazani, seorang yang Zuhud tetap dapat bekerja dan berusaha, ia lebih menekankan pada pengendalian hawa nafsu agar kehidupan dunia tidak menguasai kecenderungan hati kita. Islam pada hakikatnya memelihara keseimbangan keperluan badani dan kebutuhan rohani.⁶⁵

Zuhud sebagai bagian dari ajaran Islam yang universal, dalam merespon keadaan zaman mengalami perkembangan dan penyesuaian dalam hal implementasi yang menyesuaikan dengan situasi zaman, namun tetap mempertahankan inti dan tujuan idealnya. Kondisi lingkungan dan situasi di suatu tempat pada keadaan tertentu memungkinkan ajaran tasawuf dibawakan dengan metode yang berbeda. Pada ranah implementasi, ajaran

⁶³ Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, hlm. 68.

⁶⁴ Reynold A Nicholson, *Mistik Dalam Islam*, hlm. 3.

⁶⁵ Sayyid Husein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, hlm. 203.

tasawuf dapat memakai metode yang beragam, bergantung pada keadaan lingkungan, waktu, tempat, ekologi, dan situasi ekonomi.⁶⁶

Melihat asketisme dalam Islam adalah sesuatu yang tidak kasat mata. Dimensinya berada pada sisi internal atau ruang batin manusia. Oleh karena itu tidak mudah mengidentifikasi seseorang sebagai seorang zahid hanya dengan melihat aspek *dhahir*-nya saja. Adakalanya seseorang yang secara sengaja meninggalkan harta, namun tidak dapat disebut sebagai seorang yang Zuhud. Seperti yang dikatakan al-Ghazali mengenai orang Padri yang setiap hari makan dengan kadar yang sedikit dan menetap dalam Biara yang tidak ada pintunya. Padahal sesungguhnya dalam diri mereka hanya senang jika manusia mengetahui keadaannya yang demikian, memandang kepadanya dan memujinya sebagai orang yang Zuhud.⁶⁷ Orang yang seperti ini tidak dapat dikatakan sebagai seorang yang Zuhud.

Oleh karena itu, kondisi Zuhud sebenarnya dapat terwujud dalam berbagai keadaan, termasuk ketika ia berperan secara aktif dalam urusan yang bersifat duniawi. Bahkan ada yang beranggapan, seorang zahid yang sudah berani hidup mewah dianggap sudah mencapai *maqam* yang tinggi karena *taqarrub* kepada Allah dalam kesenangan duniawi lebih sukar

⁶⁶ Shaykh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism* (London: Element Book Limited, 1993), hlm. 45.

⁶⁷ Imam Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin*, hlm. 311.

daripada *taqarrub* dalam kemiskinan dan penderitaan.⁶⁸ Hal ini juga sebagai jawaban terhadap tuduhan yang mengatakan bahwa ibadah (dalam hal ini hidup Zuhud) merupakan obat penawar kekecewaan sebagai kompensasi untuk menang dalam dunia spiritual ketika kalah dalam perjuangan keduniaan.⁶⁹

Zuhud atau asketisme dalam Islam tidak mengesampingkan urusan dunia secara total. Dunia memang dipandang sebagai sesuatu yang rendah, namun bukan berarti ia menghindarkan diri secara penuh darinya. Ia sadar bahwa dunia tidak akan membawa pada kebahagiaan yang hakiki, sifatnya hanya sementara. Oleh karena itu ia bukan menjadi tujuan primer dalam hidup. Namun demikian Allah sendiri dalam al-Qur'an menetapkan rambu-rambu Zuhud yang tidak boleh dilanggar setulus apapun tujuannya, seperti mengharamkan sesuatu yang diharamkan. Allah berfirman:

“Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu mengharamkan apa yang baik yang telah diharamkan Allah kepadamu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas”. (QS. Al-Maidah. 87)

Ayat di atas sebagaimana keterangan Ibnu Katsir, turun mengomentari beberapa orang yang mengharamkan diri mereka beberapa hal yang mubah, seperti memakan daging dan menggauli istri atas nama Zuhud. Maka Allah pun melarang hal itu, dan dipertegas Nabi dengan

⁶⁸ Achmad Suyuti, *Percik-Percik Kesufian* (Jakarta: Pustaka Amani, 1996), hlm. 36.

⁶⁹ H.M. Amin Syukur, *Menggugat tasawuf*, hlm. 111.

melarang berlebih-lebihan dalam berzuhud.⁷⁰ Dengan kata lain, Zuhud bukan dipandang sebagai sikap isolatif diri dari dunia, seorang zahid dapat terjun aktif menebarkan amal sholeh di tengah-tengah masyarakat dengan tetap berhati-hati dan teguh beribadah kepada Allah SWT.⁷¹

Dengan pemahaman Zuhud yang benar terbukti generasi awal Islam mampu menyebarkan Islam hingga demikian jaya. Zuhud memotivasi mereka untuk mengorbankan jiwa, raga, dan harta mereka di jalan Allah demi memilih pahala di sisi-Nya daripada perhiasan dunia. Zuhud saat itu menjadi sumber kekuatan bagi umat Islam secara spiritual maupun material.

Menurut Al-Ghazali terdapat tiga tanda kezuhudan. Tanda yang pertama yaitu seseorang tidak merasa gembira dengan wujudnya sesuatu dan tidak pula merasa sedih dengan tidak wujudnya sesuatu.⁷² Tanda yang kedua ialah jika pada seseorang sama saja ketika ia dipuji maupun dicela. Yang pertama (maksudnya ketika dipuji) adalah tanda Zuhud pada harta, dan yang kedua (dicela) adalah tanda Zuhud akan kemegahan. Tanda yang ketiga, apabila kecintaan hatinya kepada Allah SWT dan yang menguatkan pada hatinya adalah manisnya taat kepada Allah SWT.⁷³ Dengan kata lain, Zuhud membawa pada kecendrungan cinta kepada Allah. Al-Ghazali

⁷⁰ Muhammad Fauqi Sajaj, *Tasawuf Islam dan Akhlak*, hlm. 36.

⁷¹ Achmad Suyuti, *Percik-Percik Kesufian* (Jakarta: Pustaka Amani, 1996), hlm. 40.

⁷² Lihat juga dalam Abul Qasim al-Qusyairy an Naisabury, *Risalah Qusyairiyah*, hlm. 111.

⁷³ Imam Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin*, hlm. 310-311.

menambahkan, “Setiap orang yang sayang kepada Allah, ia sibuk dengan kesayangannya itu, niscaya ia tidak sibuk dengan yang lain”.

Dengan demikian, dapat kita simpulkan bahwa tekanan utama dalam konsep Zuhud adalah dalam pengendalian hasrat manusia, mengurangi keinginan terhadap kehidupan duniawi, menyadari bahwa dunia bersifat sementara dan jika tergoda dan terbuai olehnya dapat melalaikan dan menjauhkan kita dari Allah SWT.

2. Kebahagiaan Dalam Islam

Pemaknaan terhadap kebahagiaan mungkin saja dapat berbeda, bergantung pada pemahaman dan pengalaman hidup masing-masing. Pada saat tertentu seseorang bisa saja sudah merasa menemukan kebahagiaannya, namun yang seringkali terjadi adalah kebahagiaan yang ia dapat hanya bertahan dalam waktu yang tidak berapa lama. Manusia pada akhirnya terus mencari jenis kebahagiaan yang sebenarnya. Pemaknaan bahagia pada akhirnya bersifat dinamis dan gradual. Hal ini mendorong manusia untuk terus mencari jenis kebahagiaannya yang paling hakiki.

Mulyadhi Kartanegara membagi jenjang kebahagiaan yang dapat diperoleh dan dirasakan manusia ke dalam lima tingkatan (hal ini berdasarkan pembagian jenjang kebahagiaan menurut Ibnu Miskawaih), yaitu: 1). Kebahagiaan fisik atau sensual, 2). Kebahagiaan mental, 3). Kebahagiaan intelektual, 4). Kebahagiaan moral, 5). Kebahagiaan

spiritual.⁷⁴ Kelima macam kebahagiaan ini sifatnya gradual, dalam artian seseorang akan dibawa pada kesadaran akan jenis kebahagiaan yang lebih tinggi dari sebelumnya.

Kebahagiaan fisik atau sensual merupakan jenis kebahagiaan yang pertama. Menurut Mulyadhi, jenis kebahagiaan ini diperlukan untuk menopang jenjang kebahagiaan lainnya. Manusia perlu memenuhi kebutuhan dasar material seperti makan, minum, tempat tinggal dan pakaian untuk kelangsungan hidupnya. Akan tetapi, jenis kebahagiaan ini tidak cukup menjamin kebahagiaan seseorang. Kebahagiaan dalam kesenangan harta dan materi bersifat sementara. Oleh karena itu para filosof menganjurkan hidup sederhana (*the philosophical ways of life*), karena mereka percaya terdapat jenis kebahagiaan lain yang lebih tinggi.

Kebahagiaan jenjang yang kedua adalah kebahagiaan mental. Kebahagiaan jenis ini bersifat lebih abstrak dari kebahagiaan makan dan minum. Kebahagiaan pada jenjang ini, menurut Mulyadhi “beranjak dari kesenangan indrawi pada kebahagiaan mental”. Adapun kesenangan mental yang sesungguhnya dapat ditemukan dalam kebahagiaan imajiner, yaitu kebahagiaan pada tingkat imajinasi, yang dipandang oleh para filosof muslim sebagai salah satu indra batin.

Jenjang kebahagiaan yang selanjutnya adalah kebahagiaan intelektual. Kebahagiaan ini diperoleh manusia dari ilmu pengetahuan.

⁷⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: MIZAN, 2002), hlm. 70. Pendapatnya ini ia kutip dari pembagian kebahagiaan menurut Ibnu Miskawaih.

Orang yang tidak berilmu seakan hidup dalam kegelapan, sedangkan orang yang memiliki ilmu pengetahuan seakan hidup di dalam terang cahaya pengetahuan. Seseorang seringkali merasa senang yang meluap-luap ketika menemukan ide, atau mendapatkan petunjuk dari sebuah masalah yang berusaha ia pecahkan. Seseorang akan merasa gembira ketika mengetahui sesuatu yang sebelumnya tidak ia ketahui. Memang kebahagiaan intelektual sifatnya lebih langgeng daripada hanya sekedar kesenangan makan dan minum. Namun seseorang akan merasa tidak cukup hanya berada pada jenjang kebahagiaan ini jika menyadari ada jenjang kebahagiaan yang lebih tinggi.

Kebahagiaan moral merupakan penerus dan penyempurna dari kebahagiaan intelektual. Kebahagiaan moral adalah kebahagiaan yang diperoleh dari mengamalkan ilmu. Seseorang akan merasakan bahagia jika telah mampu menerapkan pengetahuan teoritisnya ke dalam praktik hidupnya sehari-hari. Orang yang baik, dari sudut moral, bukan saja dia yang mengetahui bahwa perilaku yang terpuji itu baik. Tetapi orang yang baik adalah ia yang memiliki perilaku baik. Oleh karena itu, kebahagiaan moral jenjangnya lebih tinggi daripada kebahagiaan intelektual, seperti orang yang benar-benar merasakan kebahagiaan yang bersyukur dan bersabar lebih utama daripada hanya pengetahuan tentang bersyukur dan bersabar itu sendiri.

Meskipun orang yang baik secara moral akan mendapatkan kebahagiaan yang besar, namun ia belum mendapatkan kebahagiaan yang

tertinggi, yaitu kebahagiaan spiritual. Inilah kebahagiaan yang tertinggi yang hanya dapat dicapai ketika kita telah berhasil mengadakan kontak dengan Yang Ilahi.

Selaras dengan hal ini, bagi Al-Ghazali kebahagiaan akan dicapai melalui perantara ilmu serta amal. Amal dalam hal ini dipandang sebagai sarana ilmu yang akan mengantarkan pada kebahagiaan. Lebih lanjut Al-Ghazali mengatakan bahwa kelezatan atau kebahagiaan yang tertinggi adalah pengenalan terhadap Allah. Seandainya pengetahuan terhadap Allah melekat dalam kalbu, niscaya akan membuat gembira seorang arif serta membuatnya gelisah menantikan penyaksian-Nya. “seandainya yang dikenal lebih besar, maka kelezatannya akan lebih besar, sebagai contoh orang yang berhasil melihat menteri dia akan merasa gembira, sedangkan dalam wujud ini tidak ada yang melebihi keagungan Allah”, Al-Ghazali melanjutkan, “tidak ada pengenalan yang lebih luhur daripada pengenalan-Nya, tidak ada kelezatan yang lebih nikmat daripada kelezatan-Nya, dan tidak ada pemandangan yang lebih indah daripada pemandangan-Nya”.⁷⁵

Menurut Al-Ghazali kebahagiaan dicapai ketika seseorang dapat ma'rifat kepada Allah SWT, itulah puncak tertinggi dari kebahagiaan⁷⁶. Kelezatan ma'rifat kepada Allah tidak hanya dapat dicapai setelah seseorang meninggal saja, tapi dia pun dapat menikmatinya ketika dalam

⁷⁵ Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 183.

⁷⁶ Imam Al-Ghazali, *Kimiya' al-Sa'adah. Kimia Ruhani Untuk Kebahagiaan Abadi* terj. Dedi Slamet Riyadi & Fauzi Bahreisy (Jakarta: Zaman, 2001), hlm. 22.

keadaan sadar. Seseorang akan mampu menyaksikan hakekat realitas tertinggi yang mustahil dicapai kecuali ia berpaling dari berbagai pesona materi, ilusi, maupun kelezatan yang fana.⁷⁷

Ketika seseorang ma'rifat kepada Allah, maka tidak ada selain Allah di dalam hatinya. Al-Ghazali menambahkan, pengetahuan (ma'rifat) semata tanpa disertai cinta belumlah cukup. Dan cinta kepada Allah tak bisa memenuhi hati manusia sebelum hatinya disucikan dengan zuhud dari cinta dunia.⁷⁸ Dunia dan Tuhan tidak dapat mengisi tempat yang sama dalam hati manusia secara bersamaan. Jika hatinya diisi dunia, sulitlah ia cinta Tuhannya. Jika hatinya cenderung cinta Tuhan, maka dunia dan isinya menjadi sesuatu yang tidak ada artinya.

Kebahagiaan spiritual merupakan kebahagiaan tertinggi dalam Islam, yaitu kebahagiaan dengan berma'rifat kepada Tuhan alam semesta. Di sinilah posisi Zuhud yang mampu menafikan kelezatan dunia dan berma'rifat kepada Allah SWT. Dunia hanya ditaruh di tangan dan digunakan sejalan dengan kewajiban manusia sebagai khalifah, sementara dimensi batinnya tetap cenderung dan konsisten kepada Allah SWT.

Dunia menjadi 'hijab' antara manusia dengan Tuhan karena ia dimasukkan ke dalam hatinya sehingga ia melekat terhadapnya. Sedangkan jika kondisi batinnya dapat konsisten terhadap Tuhan meskipun ia bergelut dengan urusan duniawi, maka tidak menjadi persoalan. Motivasi ia hidup

⁷⁷ Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 184.

⁷⁸ Imam Al-Ghazali, *Kimiya' al-Sa'adah*, hlm. 146.

di dunia bukan lagi karena mencintai dan melekat terhadapnya, tetapi dalam rangka sebagai sarana ibadah dan membangun agama, menikmati rizki Tuhan seperlunya, bukan untuk bermegah-megah apalagi melalaikan kewajiban ibadah kepada Tuhan.

3. Peran Manusia Menurut Islam

Islam memandang manusia tidak hanya sebagai makhluk biologis semata, lebih dari itu, manusia merupakan makhluk yang diciptakan Tuhan dengan dibekali potensi dan kemampuan yang tidak dimiliki makhluk-makhluk Tuhan yang lainnya. Terdapat sisi dimana manusia dipandang sebagai sesuatu yang kompleks. Dari perspektif teologis, Islam melalui Al-Qur'an menyebut manusia dengan dua istilah, yaitu *basyar* dan *insan*. Di sini kita akan melihat bagaimana kedua istilah tersebut berkorelasi dengan peran manusia di dunia, terutama dikaitkan dengan peran manusia sebagai *khalifah* di satu sisi, dan sebagai *'abd* di sisi yang lainnya.

Menurut Musa Asy'arie, pemahaman yang teramat formal terhadap agama, melahirkan kepekaan yang teramat kuat terhadap ketentuan-ketentuan formal keagamaan, tetapi mengabaikan kepekaan sosial dan moral.⁷⁹ Adanya ketimpangan ini bisa disebabkan karena ketidakseimbangan antara pemahaman peran manusia sebagai hamba di satu sisi, juga sebagai khalifah di sisi yang lainnya. Ada tanggung jawab

⁷⁹ H. Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan Dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992), hlm. 49.

yang berorientasi akhirat sekaligus juga tanggung jawab sosial-moral yang harus dijalankan di ranah duniawi..

Kata *insan* menunjukkan manusia yang berkaitan dengan kapasitas akalinya dan kemampuan mewujudkan pengetahuan konseptualnya dalam kehidupan konkret.⁸⁰ Kata *insan* memiliki hubungan logis fungsional dengan kata *khalifah*. Manusia sebagai *khalifah Allah fi Al-ardi* menjadi wakil Tuhan di muka bumi, yang memegang mandat Tuhan untuk mewujudkan kemakmuran di muka bumi. Kata *insan* mempunyai pengertian manusia yang berakal dan dengan akalinya manusia menyusun konsep-konsep keilmuan. Dengan konsep-konsep keilmuan, manusia dapat bertindak sebagai *khalifah*, untuk mewujudkan kemakmuran bersama.⁸¹

Disamping itu, manusia sebagai *basyar* bermakna manusia dalam kehidupannya sehari-hari yang berkaitan dengan aktivitas lahiriahnya. Kata *basyar* menunjuk pengertian manusia dalam kaitan dengan perbuatan yang melibatkan tubuhnya. Manusia yang secara fisik tumbuh kuat karena makan dan minum, sehingga memunculkan manusia memiliki kekuatan mewujudkan gagasan-gagasannya dalam ruang waktu tertentu. Melalui aktivitas *basyariah*-nya yaitu aktivitas tubuhnya, maka gagasan dan pemikiran manusia dapat diwujudkan dalam bentuk konkret, yaitu bentuk-bentuk sebagai hasil karya manusia.⁸²

⁸⁰ H. Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan*, hlm. 30.

⁸¹ H. Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan*, hlm. 52.

⁸² H. Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan*, hlm. 34.

Kesatuan fungsional *insan* dan *basyar*, merupakan kesatuan *khalifah* dan *'abd*. Sebagai *insan*, manusia adalah *khalifah*, dan sebagai *basyar*, manusia adalah *'abd*. Kedudukan manusia di muka bumi sebagai *khalifah* dan juga sebagai *'abd* bukanlah dua hal sifatnya dikotomik, tetapi merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan. Manusia sebagai *insan-khalifah* yang menyusun konsep-konsep, dan perwujudan konsep-konsep itu dalam kehidupan adalah merupakan realisasi dari realitasnya sebagai *basyar-'abd*.⁸³

Tanggung jawab manusia, dengan memahami ilustrasi di atas, tidak hanya memerankan sebagai diri *'abd* yang menjalankan fungsi *basyar* dan hanya tunduk patuh pada hukum alam dan kewajiban keberagamaan yang formal. Lebih dari itu, manusia diberi daya kreatif yang memungkinkannya ia menjalankan tanggungjawabnya sebagai khalifah untuk mewujudkan kemampuan konseptualnya dalam kehidupan konkret, lebih-lebih dalam lapangan sosial-moral kemanusiaan. Akal kreatif manusia dianggap sebagai penunjang utama dalam mewujudkan hal tersebut.

Lebih jauh dari itu, bagi kalangan sufi, manusia sebagai khalifah tidak cukup hanya dengan mengandalkan kemampuan akalnya. Sebagaimana yang Ibnu Arabi katakan bahwa keistimewaan manusia yang mengantarkannya menjadi khalifah dan alam semesta tunduk padanya bukan karena akalnya. Ia mengatakan, kemampuan berpikir bukan hanya

⁸³ H. Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan*, hlm. 53.

ciri khas manusia, melainkan menjadi fenomena alam semesta.⁸⁴ Manusia bukan satu-satunya ciptaan yang diberi akal, tetapi banyak sekali makhluk lain yang memiliki akal.

Keistimewaan yang dimiliki manusia dibandingkan dengan makhluk-makhluk lain menurut Ibnu Arabi adalah ia sebagai lokus penampakan nama-nama (*asma'*) dan sifat-sifat Tuhan.⁸⁵ Lokus paling sederhana adalah alam mineral, lalu tumbuh-tumbuhan, binatang, dan makhluk-makhluk spiritual. Pada manusia sendiri mengandung semua unsur alam dalam dirinya. Itulah mengapa ia juga disebut mikrokosmos, karena terkandung di dalamnya segala unsur yang ada dalam kosmos.⁸⁶ Manusia mengandung semua unsur alam semesta, unsur semua makhluk makrokosmos dan makhluk spiritual tersimpul dalam dirinya.

Sebagaimana kata Rumi, manusia menempati puncak evolusi, setidaknya dalam evolusi biologis, agar manusia mencapai tingkat kesempurnaan penuh. Sebagai makhluk yang paling akhir kemunculannya, manusia dimungkinkan memiliki semua daya dan kecakapan yang dimiliki oleh makhluk-makhluk lain yang mendahuluinya. Hal ini juga yang memungkinkannya untuk melaksanakan tugas ke-khalifahannya di muka bumi yang bertanggung jawab sebagai instrumen yang dengannya kehendak Ilahi dapat dilaksanakan. Ibnu Arabi memandang manusia

⁸⁴ Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Republika, 2014), hlm. 92.

⁸⁵ Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern*, hlm. 92.

⁸⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, hlm. 46.

sebagai wujud paling sempurna di muka bumi, ia merupakan intisari spirit seluruh alam wujud. Wujud yang dalam dirinya terhimpun dan terangkum seluruh unsur yang menjelma di alam semesta, oleh karenanya manusia dalam hal ini disebut Mikrokosmos.

Manusia secara potensial mampu untuk merefleksikan atau memantulkan seluruh sifat Ilahi. Hal ini tidak mengherankan karena ia mengandung seluruh unsur kosmik dari berbagai tingkat eksistensi.⁸⁷ Manusia yang berpredikat sebagai khalifah memiliki kualifikasi ini, mampu mengidentifikasi dirinya sebagai *Imago Dei*⁸⁸. Dia adalah lokus penampakan asma Allah yang paling sempurna, karena ia dapat memantulkan secara sempurna semua sifatNya. Sedangkan makhluk-makhluk lain hanya bisa memantulkan sebagian⁸⁹. Malaikat misalnya tidak mengenal dosa dan maksiat, karena itu sulit dibayangkan bagaimana mereka memantulkan sifat Allah yang Maha Pemaaf, Maha Penerima Taubat, dan Maha Pengampun terhadap segala dosa.⁹⁰

Manusia sebagai khalifah memenuhi kualifikasi sebagai insan kamil. Hanya saja tidak semua manusia berhak menyanggah predikat ini.

⁸⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, hlm. 53.

⁸⁸ *Imago Dei* berarti Manusia (sebagai entitas kosmik) adalah Citra Tuhan. Dalam hal ini, Ibnu Arabi sering menggunakan metafora 'cermin', yaitu Tuhan berkehendak untuk menyaksikan Diri-Nya sendiri sebagaimana yang terpantul pada cermin alam, Dia ingin menyaksikan Diri-Nya dalam bentuk-bentuk manifestasi Sifat-Sifat Nya sendiri. Lihat dalam Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi* (Jakarta: Mizan, 2016), hlm. 261.

⁸⁹ Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, hlm. 264.

⁹⁰ Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern*, hlm. 93.

Ibnu Arabi mengatakan Manusia sempurna (insan kamil) diberi hak untuk menjadi khalifah lantaran “kekomprehensifan”-nya.⁹¹ Manusia sebagai mikrokosmos mengandung dalam dirinya seluruh sifat yang terdapat dalam alam semesta. Sang Mutlak memmanifestasikan diri Nya dalam diri manusia dengan cara paling sempurna. Maka dari itu manusia adalah manifestasi diri paling sempurna dari Sang Mutlak. Dan karenanya pula ia sebagai manusia “sempurna” berhak menyandang predikat khalifah Allah.

Meskipun tidak semua manusia dapat menyandang diri sebagai khalifah, namun pada hakikatnya setiap manusia dianugerahi dengan “kekomprehensifan” ontologis yang sama, karena hal itu termasuk sifat dasar spesies manusia. Hanya masalahnya tidak semua orang menyadari hal tersebut pada diri mereka. Hanya mereka dengan tingkat kejernihan tertinggi yang mampu menjadi manusia sempurna. Oleh karenanya, manusia sempurna tetap dapat diupayakan. Dengan kata lain, sepanjang dia adalah manusia, diharapkan memiliki “kekomprehensifan” yang teraktualisasikan dalam dirinya.

Manusia yang sempurna selanjutnya memiliki perpaduan dua unsur, yaitu aspek lahir dan aspek batin. Kepaduan dan kesempurnaan ini yang memungkinkan manusia pantas menjadi khalifah. Alam raya tunduk kepada manusia bukan semata karena kehebatan akal pikirannya, melainkan karena kemampuan manusia mengaktualisasikan dirinya sebagai insan kamil. Kemampuan aktualisasi ini bukan kerja akal yang

⁹¹ Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, hlm. 280.

bermodal kecerdasan logika dan intelektual, melainkan kerja batin yang berdasarkan kecerdasan emosional-spiritual, atau disebut kemampuan intuitif.

Sampai di sini jelas bahwa menjadi khalifah bagi manusia membutuhkan prasyarat-prasyarat yang tidak mudah, karena tidak hanya bertumpu pada satu aspek saja. Dengan dibekali kemampuan konseptualnya manusia merupakan makhluk kreatif yang dapat mengaktualisasikan keilmuannya pada sesuatu yang konkret. Namun itu saja ternyata belum cukup. Selain mengandalkan kemampuan akal, prasyarat yang lainnya yaitu manusia harus mampu memfungsikan kemampuan intuitifnya. Modal utama menjadi khalifah di bumi tidak cukup dengan kecerdasan logika dan kemampuan intelektual, tetapi diperlukan kualitas insan kamil yang mampu merefleksikan asma dan sifat Tuhan dengan instrumen aspek emosional-spiritual.

Seperti telah ditekankan di atas, bahwa tidak semua manusia dengan mudah menjadi insan kamil. Manusia yang didikte hawa nafsunya sehingga meninggalkan keluhuran dirinya menurut Ibnu Arabi, tidak layak disebut sebagai insan kamil. Menjadi wakil Tuhan di bumi yang mengelola dunia beserta isinya agar tunduk dalam pengelolaannya dibutuhkan kemampuan dalam dua aspek, yaitu lahir dan batin. Dua aspek ini difungsikan dalam saling keterkaitan dan saling mendukung satu sama lain, bukan saling meniadakan. Karena pada hakikatnya manusia berperan dan bertanggung jawab dalam dua aspek tersebut sekaligus.

Zuhud dalam hal ini menjadi penting untuk dipertimbangkan dalam hal pengendalian pada aspek batin. Zuhud sebagai sebuah *maqam* dalam tasawuf, yang berarti sesuatu yang perlu diusahakan menjadi semacam *training* untuk manusia dalam pengendalian hawa nafsunya terhadap keinginan yang berlebihan terhadap dunia. Ia bisa menjadi sebuah ‘tameng’ yang mampu menjaga manusia dari keterlenaan terhadap menikmati godaan duniawi. Semestinya manusia yang tidak gampang terpesona pada dunia mampu menjadi pemimpin ideal yang diharapkan. Ia akan mampu menghadapi masyarakat dan mewujudkan keadilan dalam bentuknya yang luhur.

Melihat posisi Zuhud dalam hal ini memang sedikit riskan. Di satu sisi ia menuntun manusia terjaga dari ketergodaan terhadap kelezatan dunia. Pada saat yang sama manusia memiliki kewajiban dan tanggung jawab dalam hal pengaturan dunia sebagai khalifah Allah di muka bumi. Namun di sinilah titik urgen dari aplikasi Zuhud yang sebenarnya. Seorang khalifah Allah yang memiliki jiwa yang bersih akan menjalankan tugasnya dengan baik karena keterjagaan hatinya dari menginginkan dunia melebihi kecendrungannya kepada Allah. Pada titik ini, dunia hanya berada di tangannya, sedangkan dalam hatinya hanya ada Allah. Ia memanfaatkan keduniaan dengan kreatif untuk tujuan kemakmuran dan ibadah. Tanpa terikat terhadap dunia, memungkinkan manusia memiliki hati yang bersih dan jernih sehingga kualitas kekhalifahannya di dunia dapat dinilai kredibel, ia pantas disebut memiliki kualitas manusia yang insan kamil.

Menjalankan roda dunia selain membutuhkan kemampuan konseptual yang kreatif, juga memerlukan kondisi emosi-spiritual yang bersih.



BAB IV

PERBANDINGAN KONSEP *APATHEIA* DENGAN *ZUHUD*

A. Persamaan

1. Pembentukan Karakter Dengan Manajemen Internal Manusia

Dalam Stoisisme, *Apatheia* merupakan sebuah tujuan ideal. Ia merupakan kebahagiaan yang diperoleh ketika manusia terbebas dari emosi (*phatos*). Untuk mencapai hal tersebut maka ia harus memiliki kemampuan meluruskan rasionya sesuai dengan Rasio Universal, antara lain dengan menyadari sesuatu yang masuk dalam kategori *up to us* dan *not up to us*.

Dalam prosesnya tersebut, seseorang harus selalu memeriksa keadaan batinnya, memperhatikan apa-apa yang berada di bawah kekuasaan kontrolnya seperti hasrat, dorongan dan penilaian. Semuanya ini berada dalam dimensi internal manusia. Inilah yang perlu manusia latih (*asketis/exercise*) dalam menghadapi setiap keadaan dalam kehidupannya.

Aktifitas ini tentu saja memberi kita pemahaman bahwa ketika dalam hidup kita mengalami kekecewaan, kesedihan ataupun penderitaan, maka yang perlu diperhatikan pertama kali adalah kemampuan perspektif kita terlebih dahulu. Kemudian, dengan *hegemonikon*-nya ia memilih persepsi atau kesan yang mesti disetujui atau ditolak sama sekali. Persepsi atau *assertible* yang *adequate* lah yang kemudian disetujui sebagai kesan yang valid untuk diterima.

Stoisisme sangat menekankan pengelolaan yang benar terhadap internal diri kita agar tidak menyimpang dari Rasio Universal, kesalahan dalam penalaran akan berakibat mendatangkan emosi negatif. Inilah nilai moral yang terdapat dalam konsep *Apatheia*. Ia mengajarkan untuk senantiasa harmoni dengan Alam yang merupakan pra-kondisi untuk menemukan kebaikan. Kita harus meletakkan diri kita dalam perspektif kosmik dalam menyikapi segala yang di luar kita. Harmoni dengan Alam Semesta dengan demikian adalah harmoni dengan dirinya sendiri.

Keutamaan bagi etika kaum Stoa terdiri dalam kesadaran akan kewajiban. Etika Stoa memang menekankan bahwa manusia harus bersikap keras terhadap dirinya sendiri.¹ Dengan demikian, latihan yang diajarkan Stoisisme bukan hendak menghasilkan *career philosopher* tetapi *excellent person*.²

Peningkatan kapasitas internal diri juga dapat kita lihat dalam konsep Zuhud. Didorong oleh orientasi kebahagiaan spiritual, ia mengajarkan penahanan diri dari menghasrati keduniaan secara berlebihan. Seorang *zahid* dituntut untuk mengolah keadaan jiwanya agar selalu waspada dan tidak gegabah dalam menginginkan hal keduniaan.

¹ Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoisisme*, hlm. 30.

² A. A Long, *Epictetus*, hlm. 111.

Dalam konsep Zuhud, dunia dipandang sebagai sesuatu yang tidak lebih berharga jika dibandingkan dengan kehidupan akhirat³. Ada jenis kebahagiaan yang dipandang lebih utama daripada sekedar kebahagiaan fisik. Maka Zuhud menekankan pengendalian hasrat, menjaga agar tidak terjatuh pada keinginan yang bisa membuat kehidupan manusia dalam keterpurukan. Dimensi internal manusia menjadi fokus utama dalam latihan ini.

Dengan *me-manage* keadaan jiwanya dengan baik, maka seseorang akan memiliki kualifikasi sebagai manusia yang memiliki karakter yang unggul. Ia tidak mudah diombang-ambingkan oleh kehidupan duniawi. Baginya, dunia hanya dipandang sebagai sarana ibadah yang dikelola dengan baik demi kemaslahatan bersama. Segala sikap dan perbuatannya ditujukan untuk kebahagiaan yang lebih tinggi, bukan demi dunia itu sendiri.

Di sini kita menemukan titik temu antara konsep *Apatheia* dengan Zuhud. Dilihat dari perspektif sosio-historisnya, keduanya tidak lepas dari keadaan “*chaos*” yang terjadi pada zamannya masing-masing. Stoisisme lahir ketika Yunani mengalami kemunduran, dan Zuhud dalam perkembangannya juga tumbuh ketika keadaan umat Islam mengalami kemunduran di bawah situasi dan kekuasaan yang buruk. Kedua konsep tersebut merespon dengan menawarkan jalan

³ QS. Al-A'la: 16-17.

hidup transformatif dan penumbuhan kedamaian batin. Yaitu dengan perbaikan dimensi internal diri.

Dalam Stoisisme mengenal *hegemonikon* sebagai kekuatan otoritas manusia dalam memilih sesuatu yang *up to us* atau *not up to us*. Dengan kemampuan memilih yang baik, maka ia akan terhindar dari kesalahan menalar sehingga akan mengantarkan mencapai *apatheia*. Dalam konsep zuhud, dengan tidak terikat pada hal-hal yang bersifat materi, maka jiwanya akan bebas karena ia tidak didikte oleh hawa nafsunya. Keduanya mengantarkan pada nilai integritas yang parameternya dua hal yaitu independensi dan obyektifitas. Independensi berarti tidak ada ketergantungan kepada apapun. Dan obyektifitas berarti mampu secara bebas menggunakan rasionalitas dan logika tanpa dipengaruhi oleh keterikatan pada suatu hal.

Keduanya sama-sama menawarkan metode dalam hal meningkatkan kualitas karakter manusia, yaitu dengan *me-manage* dengan baik keadaan internal dirinya. Keduanya mengajarkan tentang pengekangan hawa nafsu. Hal tersebut memungkinkan untuk membentuk pribadi manusia yang memiliki kekuatan jiwa yang baik, memiliki independensi diri, serta kekuatan otoritas yang membentuknya menjadi pribadi yang tidak mudah goyah dalam menghadapi realitas kehidupan. Dengan memiliki jiwa yang baik akan berimplikasi pada pembentukan manusia yang menjunjung tinggi kehidupan dalam keutamaan moral.

2. Perbaikan Moral dan Tanggung Jawab Sosial

Asketisme pada umumnya dipahami sebagai sikap menghindar dan menjauh dari kehidupan dunia (Lorens Bagus: 1996). Pengertian ini membawa pada pemahaman bahwa orang yang asketis adalah mereka yang menarik diri dari terlibat secara aktif dalam kehidupan dunia.

Stigma yang sama juga ditemui dalam konsep *Apatheia* atau *apathy* dan *Zuhud*. Kita cenderung memahami keduanya sebagai terminologi negatif mengenai sugesti kepasifan atau ketidakpedulian, daripada mengenai ide-ide positifnya. Berdasarkan analisa penulis, konsep *Apatheia* ataupun *Zuhud* mengandung ide-ide positif mengenai pengontrolan diri. Pada keduanya juga memiliki ajaran-ajaran moral dan tanggung jawab sosial dalam kehidupan.

Apatheia menekankan penanganan dimensi internal manusia. Dengan kesadaran rasionya, manusia mampu mengidentifikasi hal-hal yang dibawah kontrolnya dan hal-hal yang di luar kontrolnya sehingga tidak mudah terjatuh dalam emosi negatif. Dengan praktik meditasi tentang keluasan kosmos memberi perspektif yang lebih bijaksana, betapa sepelenya urusan manusia.⁴

Konsep *Apatheia* dalam Stoisisme juga berimplikasi moral. Karena kebahagiaan bagi kaum Stoa terletak dalam keutamaan moral, dalam tekad melakukan kewajiban sebagai manusia, sebagai warga

⁴ Karen Armstrong, *Masa Depan Tuhan*, hlm. 152.

negara dunia (*world citizen*) dalam ketaatan mutlak kepada Logos.⁵ Dimensi eksternal (*not up to us*) bagi Stoisisme sepenuhnya tunduk pada pengaturan *Logos* semesta.

Hal ini sejalan dengan karakteristik filsafat mereka yang bukan hanya wacana teoritis semata tetapi merupakan jalan atau metode yang dilakukan dalam segala segi kehidupan untuk meraih kehidupan yang harmonis dengan kosmos. Filsafat bagi Stoa, sebagaimana Epictetus katakan, bukan hanya mengerti teks-teks filosofis, melainkan ia bersifat praktis dan eksistensial. Ia merupakan latihan yang didesain untuk menerjemahkan doktrin-doktrin mereka menjadi sebuah tindakan.

Sampai pada pengertian ini kita juga dapat melihat bahwa konsep *Apatheia* tidak mengharuskan seseorang mengisolasi diri dari kehidupan dunia. Dalam pandangan Stoisisme, manusia adalah sebagai *world citizen*. Manusia berpartisipasi dengan yang “Ilahi” apapun identitas lokal partikularnya. Dengan rasionya, dia memiliki “percikan” *Logos* ilahi. Semua manusia adalah warga negara dunia, dan karena itu setara.

Dalam peran-peran partikularnya itu (sebagai ayah, hakim, politisi, pemimpin dan lain sebagainya) dia menjalankan perannya dalam kerangka *in conformity with nature*. Menjadi *world citizen* berarti menjalankan peran-peran partikular sebaik-baiknya, tetapi

⁵ Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoisisme*, hlm. 30.

pada saat yang sama tidak lekat pada peran-peran itu. Dalam kesadarannya mengenai hal yang *not up to us* tersebut, ia juga tetap perlu juga memperhatikan “*the appropriate action*”/*kathekon* terhadap situasi yang ia hadapi. Bagaimanapun, *kathekon* berasal dari dorongan alamiah manusia yang membuat mereka memiliki insting sosial.

Contoh dari hal tersebut bisa kita lihat misalnya pada kaisar Marcus Aurelius sebagai pemimpin bangsa Romawi. Dalam peran partikularnya, ia bertanggung jawab mewujudkan keadilan dan kemakmuran bagi rakyatnya, dan pada saat yang sama ia tetap mampu mengendalikan ketenangan batinnya. Bersikap *Apatheia*, selaras dengan pengaturan kosmik.

Begitu pun dalam konsep Zuhud sangat ditekankan ajaran-ajaran moral bagi manusia. Sebagaimana dapat kita lihat terutama pada perkembangan ajaran Zuhud generasi awal. Ajarannya bersifat praktis untuk hidup dalam ketenangan dan kesederhanaan serta banyak ibadah. Meskipun dalam perkembangannya Zuhud berkembang ke dalam seperangkat teori (dalam sistematika tasawuf), namun tidak menghilangkan penekanan pada sisi praktisnya. Ajaran tasawuf tetap mendorong realisasi ajarannya dalam kehidupan konkret. Dan memang peningkatan moral merupakan salah satu dari ciri tasawuf itu sendiri.⁶

⁶ Abu Al Wafa' Al Ghanimi Al-taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, hlm. 4.

Realisasi konkret ini misalnya terwujud dalam menghadapi degradasi moral dan peradaban yang cenderung menghamba pada hawa nafsu dan kenikmatan duniawi (seperti pada masa dinasti Umayyah). Kondisi sosial maupun politik yang sedemikian terpuruk membutuhkan penanganan khusus terhadap keadaan jiwa manusia. Maka dalam hal ini Zuhud adalah sebagai latihan (*exercise*) pada dimensi internal manusia. Melatih keadaan batinnya agar tidak ikut terpuruk dalam kemunduran peradaban karena terikat pada kenikmatan duniawi yang berlebihan.

Selain itu realisasi dari konsep Zuhud juga dapat terlihat dalam hubungannya dengan kapasitas manusia sebagai khalifah menurut ajaran Islam. Untuk memenuhi kualifikasi sebagai khalifah dibutuhkan kriteria ideal, dalam tasawuf dikenal sebagai Insan Kamil atau manusia paripurna.

Untuk menjadi Insan Kamil tentu dibutuhkan prasyarat-prasyarat yang tidak semua manusia mampu mencapainya, meskipun mereka memiliki kesempatan yang sama. Selain menggunakan akal sebagai daya kreatif untuk mengelola Bumi dan seisinya, juga diperlukan kemampuan-kemampuan yang bermuatan emosi-spiritual. Dengan begitu ia akan dapat memerankan diri sebaik mungkin sebagai citra Tuhan paling sempurna di muka Bumi.

Zuhud dalam hal ini menjadi bagian dari *tools* menuju hal tersebut. Ia memainkan peran dalam pengelolaan dimensi batin

manusia, wilayah internalnya. Terutama berkaitan dengan pengendalian diri terhadap hawa nafsu dan keinginan pada keduniawian. Implikasinya tentu saja manusia tidak menjadi budak dunia. Ia memiliki independensi yang kuat dan tidak tergoда terhadap harta dan kekuasaan. Dengan demikian, ia memiliki karakter unggul sebagai manusia yang akan mengelola dunia. Karena tujuan dalam segala keterlibatannya dalam urusan keduniaan adalah untuk ibadah kepada Allah. Pada kenyataannya, inilah yang membuat angkatan pertama kaum muslim, dengan keasketisan mereka, mampu mewujudkan keadilan di tengah-tengah masyarakat.

Zuhud dalam beberapa segi sama mirip dengan *Apatheia*. Manusia dalam perspektif tasawuf memiliki ketundukan pada Yang Ilahi. Demikian juga dalam Stoisisme yang mempercayai akan ketundukan pada pengaturan Rasio Universal. Dalam pengertian tertentu, hal ini dapat diidentifikasi sebagai “Tuhan” dalam doktrin mereka. Sehingga keduanya mendorong agar manusia senantiasa selalu selaras dengan apa yang Tuhan inginkan. Tunduk sepenuhnya dalam pengaturannya karena hanya dengan harmoni denganNya kebahagiaan akan tercapai.

Selain itu, persamaan yang lainnya ialah keduanya sama-sama mengandung ajaran-ajaran moral yang oleh karenanya membutuhkan realisasi konsep ke dalam praksis kehidupan. Baik Stoisisme yang berbasis *world citizen* ataupun khalifah dalam tasawuf adalah

merupakan ruang untuk merealisasikan konsep tersebut. Ini juga menjadi bukti bahwa asketisme dalam bentuk *Apatheia* dan Zuhud tidak melepaskan diri dari tanggung jawab sosial.

B. Perbedaan

1. Instrumen dan Pendasaran Ajaran Moral

Kita telah melihat bagaimana dalam beberapa hal terdapat persamaan antara konsep ajaran *Apatheia* dengan Zuhud. Seperti konsep ketundukan kepada “Tuhan” dalam pengertiannya masing-masing. Menarik untuk diuraikan bahwa dari persamaan ini juga dapat ditarik perbedaan signifikan dari kedua konsep tersebut.

Pembahasan mengenai “Tuhan” dalam doktrin Stoa memang menjadi sesuatu yang kompleks untuk diperdebatkan. Meskipun demikian, marilah kita mengambil salah satu pendapat yang dalam penelitian ini dipertimbangkan untuk dijadikan sebagai rujukan. Pada bagian ini kita tidak hendak membahas secara khusus tentang konsep ketuhanan masing-masing. Namun lebih pada pendasaran dari ajaran moral sebagai implikasi dari ajaran masing-masing.

Dalam Stoisisme, kehidupan termasuk juga nilai moral di dalamnya didasarkan pada Alam sebagai *Logos* Universal, direpresentasikan sebagai Tuhan. Tuhan dalam hal ini menurut John Sellars hanyalah merupakan cara simbolis yang merujuk pada prinsip aktif yang mengendalikan dunia ini, sesuatu yang nonpersonal.

Dalam menerangkan pergerakan dan perkembangan materi dunia tidak perlu dikembalikan pada sesuatu di luar Alam, Stoa tidak mengenal suatu entitas yang supranatural. Segala kejadian dalam dunia ini didasarkan pada prinsip utama yang mengatur kendali alam ini, prinsip api aktif yang disebut juga *pneuma*. Materi dunia tidak sepenuhnya pasif. Materi kosmos, yang aktif maupun yang pasif bertindak menurut mereka sendiri. Dalam paham Stoa, alam atau kosmos adalah sesuatu yang hidup dan sadar.

Dengan demikian Stoisme melihat kebaikan dan kejahatan moral lebih didasarkan pada kesesuaian terhadap Alam itu sendiri. Kita tidak dapat menilai suatu peristiwa itu baik atau buruk, karena segala peristiwa tersebut termasuk dalam kategori “*not up to us*”, tidak tergantung kepada kita. Peristiwa-peristiwa tersebut ditata oleh Rasio Universal / Alam. Dengan demikian, dasar hidup moral manusia bagi Stoisme didasarkan pada Alam/ Kodrat/ Rasio Universal.

Berbeda dengan Stoisme yang mendasarkan ajaran moralnya pada alam, dalam tasawuf pendasarannya pada sesuatu yang transenden. Konsep Zuhud yang diajarkan dalam tasawuf bersumber dari Al-Qur'an yang merupakan firman Tuhan sebagai pedoman utama. Dalam hal ini, mereka mengakui keberadaan kekuatan ilahiah yang mengatur alam jagad raya ini.

Dalam melihat realita, Islam tidak hanya memandangi pada sebatas bentuk fisik/ dunia saja. Ia mengakui relitas kehidupan di luar

kehidupan dunia saat ini. Bahkan ia diakui sebagai realitas kehidupan yang lebih hakiki daripada kehidupan saat ini.⁷ Inilah kehidupan akhirat yang lebih baik dan kekal.⁸ Nilai teologis sangat dominan sebagai basis doktrin mereka.

Berdasarkan pada pijakan ini pula ajaran moral yang terkandung dalam konsep Zuhud dikembalikan. Dalam Al-Qur'an Allah berfirman bahwa kebajikan yang terus menerus dinilai lebih baik daripada kehidupan dunia. Harta dunia hanya dipandang sebagai cobaan, sedangkan kebaikan tertinggi berada di sisi Tuhannya. Bahkan Allah menjamin surga sebagai tempat tinggal bagi mereka yang takut kepada kebesaran Tuhannya serta menahan diri dari keinginan hawa nafsunya.⁹

Dari sini kita dapat melihat, meski *Apatheia* maupun Zuhud terkesan sama dalam hal motif mereka untuk selaras dengan "Tuhan"¹⁰ dalam pengertian masing-masing, namun berbeda dalam aspek pandangan pada sesuatu yang supranatural. Basis ajaran moral dalam Stoisisme berdasar pada keselarasan pada Rasio/ Alam yang diyakini memiliki kesadaran tersendiri, mereka tidak mengakui kebaikan transendental. Sedangkan dalam tasawuf berorientasi pada kebajikan

⁷ QS. Al-Ankabut: 64.

⁸ QS. Al-A'la: 17.

⁹ QS. An-Naziat: 40-41.

¹⁰ Dalam Stoisisme maupun tasawuf sama-sama memandang manusia sebagai mikrokosmik. Ia adalah representasi dari keseluruhan alam yang merupakan makrokosmik. Setiap individu mengandung percikan dari yang "Ilahi". Maka ia harus selalu menyelaraskan diri dengannya.

tidak hanya untuk kehidupan di dunia ini, namun di kehidupan yang berdimensi spiritual.

Perbedaan yang lainnya yang dapat kita identifikasi dari hal tersebut di atas yaitu terkait instrumen yang digunakan. Stoisme bertumpu pada kemampuan rasio untuk menghadapi realita agar selalu selaras dengan Rasio Universal dan jangan sampai terjatuh dalam emosi yang salah. Emosi diidentifikasi sebagai hasil dari penalaran yang keliru (*error in reasoning*). Dengan menempatkan distingsi yang benar terhadap sesuatu yang *up to us* dan yang *not up to us*, maka akan terbebas dari emosi negatif dan mencapai kebahagiaan.

Maka dalam hal ini kaum Stoa cenderung merepresi emosi untuk mencapai kebahagiaan. Stoa tidaklah mencari perasaan nikmat, bagi mereka merasa nikmat atau merasa sakit sama saja. *Apatheia* bagi Stoa adalah keadaan mental yang kuat, diri tidak mengizinkan digoyang atau disentuh oleh yang fana.¹¹ Kebahagiaan terletak dalam keutamaan moral, dan dalam keadaannya yang demikian ia mesti bebas dari emosi negatif. Kemampuan rasio individu untuk selaras dengan Rasio Universal sangat ditekankan dalam hal ini.

Sedangkan dalam tasawuf, tidak cukup pada penggunaan rasio atau akal, tetapi juga mempertimbangkan kemampuan intuitif.¹² Kemampuan rasa (*dzauq*) memiliki tempat tersendiri dalam ruang

¹¹ Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika, Sejak Zaman Yunani Sampai Abad Ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 58.

¹² Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern*, hlm. 99.

epistemologi mereka. Kemampuan untuk menjadi “satu rasa” dengan Tuhan alam semesta akan membawanya pada kedamaian yang sejati. Maka dalam Zuhud sangat ditekankan bahwa di dalam hati seseorang hanya ada Allah, Tuhan sekalian alam. Jika dalam Stoisisme cenderung merepresi emosi, maka sebaliknya dalam tasawuf cenderung melibatkan perasaan atau emosi untuk mencapai cita-cita kebahagiaan.

2. Posisi *Apatheia* dan Zuhud

Meskipun secara historis keduanya tumbuh dan berkembang pada era dimana kondisi masyarakat dan politik dalam masa kemunduran, namun ada beberapa perbedaan yang dapat kita lihat dari keduanya. Pada konsep zuhud, selain sebagai sikap individu, ia pernah menjadi sikap kelompok yaitu ketika gerakan Zuhud itu sendiri dilakukan sebagai bentuk protes bisu dari kalangan yang kritis dan merasa kecewa terhadap pemerintahan khalifah masa Dinasti Umayyah. Mereka mengajak pada hidup kesederhanaan, hidup asketis dan selalu mengingat Allah. Sedangkan dalam konsep *Apatheia*, kasus demikian tidak penulis temukan. Meskipun pada awalnya ia tumbuh di masa kemunduran kekaisaran Alexander, namun ajarannya lebih banyak berfokus pada perbaikan moral individu daripada sebagai gerakan kelompok.

Selain hal tersebut, perbedaan yang lainnya adalah dalam melihat kebahagiaan dalam masing-masing keduanya. Kebahagiaan menurut Stoisisme adalah bebas dari segala nafsu atau emosi. Yaitu dengan menyelaraskan rasio kita dengan Rasio Universal. Kebahagiaan

dalam Stoisisme berangkat dari sesuatu yang bersifat logis-natural dan berorientasi pada kebahagiaan mental. *Apatheia* dalam hal ini dipandang sebagai tujuan atau cita-cita. Untuk mencapainya diperlukan disiplin diri berupa sikap asketis sebagai latihan, yaitu dengan meluruskan penilaian kita atas sesuatu, meluruskan bahasa yang kita ungkapkan terhadap suatu peristiwa, dan *agree contra* (melakukan hal sebaliknya)¹³, atau *negative visualization*.

Jika *Apatheia* dalam Stoisisme adalah merupakan tujuan, maka lain halnya dengan Zuhud dalam tasawuf. Zuhud bukan dipandang sebagai tujuan melainkan ia adalah metode itu sendiri, yaitu jalan untuk memperoleh kebahagiaan. Dalam rumusan para sufi, Zuhud menjadi salah satu *maqam* yang harus dilalui dan diusahakan untuk mencapai kebahagiaan yang utama, yaitu kebahagiaan di sisi Allah SWT. Kebahagiaan tidak hanya sebatas ketika hidup di dunia, melainkan mengakui jenis kebahagiaan setelah kematian. Dalam hal ini Zuhud lebih bersifat teologis dan berorientasi pada kebahagiaan moral-spiritual.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

¹³ Y. D. Anugrahbayu (dkk.), *Stoisisme*, hlm. 51.