

RASIONALITAS GERAKAN KEWIRAUSAHAAN ORGANISASI TAREKAT ŞIDDÎQÎYAH DI JOMBANG

Misbahul Munir

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia
E-mail: misbahul07@gmail.com

Abstract: This article aims to reveal the values of local wisdom explored from the teachings of the Şiddîqîyah order which drives the emergence of high spirit of entrepreneurship. The article demonstrates that the spirit of entrepreneurship within the Şiddîqîyah order is strongly related to its teachings, doctrines and culture, such as that of the unity between faith and humanity, the eight points of readiness for the Şiddîqîyah membership, and the doctrine of 'santri' (disciple). In attempts to earn living, they run business enterprise through promoting the principle of hard-work and good business management, in addition to implementing spiritual and social capital in achieving success in business. They believe in and feel the strength of prayer (*du'â*), certain rituals, and the importance of belief and harmony to achieve success in business. The teachings, doctrines and culture of the Şiddîqîyah order influence the understanding towards the meaning of wealth or property, and occupy an important position in the life of the Şiddîqîyah followers. For them, property or wealth has double meaning; it is not only meant in economic context, but also understood in other meanings, i.e., social, spiritual, cultural, and philosophical.

Keywords: Spirit of capitalism; sufi order; business behavior; rationality.

Pendahuluan

Organisasi tarekat merupakan organisasi yang dikenal sebagai organisasi spiritual yang mengajarkan ajaran-ajaran zikir dan tasawuf. Dari sinilah kemudian ajaran tasawuf berkembang sehingga pada perkembangan berikutnya perilaku Muslim sufi selalu diidentikkan dengan sikap mengeliminir persoalan-persoalan duniawi, khususnya ekonomi. Lebih dari itu, dalam sejarah pemikiran Islam muncul pula pandangan yang menuding para sufi dengan ajaran tasawufnya sebagai biang kerok kemunduran umat Islam dan stigma negatif lainnya

seperti fatalisme dan tidak memiliki etos kerja. Dalam hal ini, seorang pemikir terkenal Mesir Zakî Mubârak telah menuding al-Ghazâlî (w. 1111 M) sebagai tokoh sufi yang paling bertanggungjawab atas kemunduran umat Islam karena pengaruh kitab tasawufnya yang sangat populer, yaitu *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, sehingga mengakibatkan pemikiran mayoritas umat Islam cenderung fatalistik, bahkan Mubârak menganalogkan al-Ghazâlî sebagai orang yang menyembelih ayam yang hampir saja akan bertelur emas.¹

Istilah “tarekat” lebih banyak digunakan para ahli tasawuf. Zuhri dalam Nata² mengungkapkan bahwa konsep dasar tarekat adalah jalan atau petunjuk dalam melakukan ibadah sesuai dengan ajaran yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad dan dikerjakan oleh sahabatnya, tâbi‘în sampai turun-temurun kepada guru-guru secara berantai sampai masa sekarang. Lebih khusus lagi, tarekat di kalangan sufi berarti sistem pelatihan jiwa (*riyâdah nafsîyah*), membersihkan diri dari sifat-sifat yang tercela (*takhallî*) dan mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji (*tahallî*), serta memperbanyak zikir dengan penuh ikhlas semata-mata untuk mengharapkan bertemu dan bersatu secara ruhiyah dengan Tuhan. Jalan dalam tarekat itu antara lain adalah kontinuitas berzikir atau mengingat terus kepada Tuhan, dan selalu menghindarkan diri dari sesuatu yang melupakan Tuhan. Pada intinya tarekat merupakan ordo sufi yang mengajarkan nilai-nilai tasawuf dengan berbagai amalan melalui seorang guru (*murshid*) kepada para muridnya.³ Tarekat Şiddiqîyah yang merupakan salah satu ordo sufi juga mengajarkan nilai-nilai tasawuf sebagaimana tarekat pada umumnya.

Dewasa ini tarekat Şiddiqîyah banyak mendapat perhatian masyarakat. Terlepas dari kelompok yang pro dan kontra, tarekat Şiddiqîyah mampu menyebarkan ajaran-ajarannya di Indonesia, sehingga dalam waktu yang relatif singkat tarekat tersebut mempunyai banyak pengikut.⁴ Tidak mengherankan jika hal ini mendorong munculnya banyak penelitian terhadap tarekat ini, baik yang terkait

¹ Zakî Mubârak, *al-Akhlâq ‘ind al-Ghazâlî* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Miṣrîyah, 1987), 34.

² Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Raja Grafindo Persada, 2001), 68.

³ Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2004), 50.

⁴ Syahrul A’dam, *Tarekat Şiddiqîyah di Indonesia: Studi Tentang Ajaran dan Penyebarannya* (Disertasi--UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008), 30.

dengan ajaran-ajarannya maupun yang terkait dengan kiprahnya dalam dunia pendidikan, sosial-masyarakat, politik atau ekonomi. Fenomena ini bisa dipahami karena tarekat ini memiliki beberapa keunikan, khususnya dari aspek ajaran-ajaran dan pandangannya terhadap kehidupan dunia, yang memang berbeda dengan tarekat-tarekat lain.

Keunikan tarekat *Ṣiddiqiyah* bisa dilihat dari produksi ekonomi para penganutnya, terutama dalam proses pengembangan unit-unit usaha yang dapat menunjang perkembangan tarekat tersebut di Indonesia. Sampai saat ini, banyak jenis produk yang dikembangkan oleh pengikut tarekat *Ṣiddiqiyah* di Jombang, mulai dari produksi air mineral kemasan (MAQO), mitra usaha sigaret kretek (kerjasama dengan HM. Sampoerna), kerajinan tangan bamboo, produksi teh celup dan madu, dan lain-lain. Tidak hanya itu, tarekat *Ṣiddiqiyah* juga mengelola unit bantuan sosial kemanusiaan yang mapan dan kuat (DHIBRA) yang salah satu bentuknya adalah pengembangan model tabungan sosial *Tajrin Nafa*. Hal ini tentu berbeda dengan pemahaman tasawuf dan tarekat pada umumnya yang cenderung mempunyai semangat yang fatalistik, justru tarekat *Ṣiddiqiyah* di Jombang mampu meramu ajaran tasawuf dengan semangat kapitalisme (dalam pengertian mencari dan mengumpulkan harta) dalam sebuah kesatuan ajaran dan perilaku.

Fenomena ketaatan terhadap sebuah ajaran agama dan pengaruhnya terhadap semangat kapitalisme juga telah dibuktikan melalui beberapa studi empiris, antara lain studi Weber,⁵ yang dimuat dalam buku *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*. Weber menemukan bahwa ajaran Protestan dalam sekte *Calvinist* berpengaruh terhadap kegiatan ekonomi para penganutnya, karena para penganut sekte itu memiliki budaya/ajaran yang menganggap kerja keras merupakan keharusan bagi mereka guna mencapai kesejahteraan spiritual. Didikan keagamaan Protestan pada sekte tersebut tentang pendidikan ekonomi telah membangkitkan semangat kapitalisme dan mampu mengatasi tradisionalisme. Weber menekankan bahwa kekuatan atau nilai agama ikut ambil bagian secara kualitatif dalam pembentukan semangat kapitalisme.⁶ Dalam ajaran Weber, kesadaran agama bukan sekadar akibat dari kenyataan sosial-ekonomis tetapi

⁵ Max Weber, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, terj. Yusuf Priasudiarja (Jakarta: Pustaka Prometheus, 2003), 50.

⁶ Ahmad Janan Asifudin, *Etos Kerja Islami* (Surakarta: Penerbit Universitas Muhammadiyah, 2004), 25.

juga suatu faktor otonom dan sekaligus memiliki kemungkinan untuk memberikan corak pada sistem perilaku.⁷

Namun, selanjutnya apa yang dipahami dan dilakukan oleh tarekat Şiddîqîyah sebenarnya juga bisa mematahkan tesis Max Weber bahwa tidak seperti Protestan (khususnya sekte *Calvinist* puritan), Islam tidak mempunyai afinitas teologis dengan pengembangan kapitalisme. Seperti dikutip oleh Abdullah,⁸ meskipun dipercaya sebagai agama yang menganut sistem teologi yang monoteistis-universalistis, Islam dianggap sebagai agama kelas prajurit, mempunyai kecenderungan pada kepentingan feodal, berorientasi pada prestise sosial, sultanistis, dan patrimonial-birokratif, serta tidak mempunyai prasyarat rohaniah bagi pertumbuhan kapitalisme. Sebagaimana disimpulkan oleh Djakfar,⁹ Weber juga percaya bahwa ajaran Islam mempunyai sikap anti-akal dan sangat menentang pengetahuan, terutama pengetahuan teknologi.

Tarekat Şiddîqîyah tidak pernah menganggap remeh urusan duniawi, bahkan harus mendapatkan perhatian serius supaya dapat menopang ketenangan dalam beribadah kepada Allah. *Zubd* tidak harus dipandang sebagai usaha menjauhkan diri dari persoalan-persoalan duniawi tetapi urusan-urusan duniawi tidak pernah dimasukkan ke dalam hati. Walaupun setiap hari berurusan dengan urusan-urusan duniawi, hati tidak pernah berpaling dari Allah.

Selanjutnya, fenomena perilaku ekonomi pengikut tarekat Şiddîqîyah tidak hanya mematahkan tesis Weber tersebut tetapi juga mematahkan asumsi sejumlah kalangan yang menilai negatif terhadap ajaran tasawuf dan institusi tarekat yang selama ini selalu diposisikan berlawanan dengan dengan semangat kapitalisme, atau sejumlah pandangan yang tidak meyakini bertemunya nilai-nilai tasawuf dengan semangat tersebut.

Menurut peneliti, perilaku ekonomi ini merupakan sebuah keunikan yang diilhami dari adanya *local wisdom* yang melekat pada ajaran tarekat Şiddîqîyah; mulai dari pemahaman makna *lâ ilâh illâ Allâh* dan implementasinya dalam pengembangan usaha, konsep

⁷ Ajat Sudrajat, *Etika Protestan dan Kapitalisme Barat: Relevansinya dengan Islam Indonesia* (Jakarta: Penerbit Bumi Aksara, 1994), 20-30.

⁸ Taufik Abdullah, *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi* (Jakarta: LP3ES, 1979), 40-45.

⁹ Muhammad Djakfar, "Agama, Etos Kerja, dan Perilaku Bisnis: Studi Kasus Makna Etika Bisnis Pedagang Buah Etnis Madura di Kota Malang" (Disertasi--IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2007), 70.

manunggaling keimanan dan kemanusiaan, doktrin santri, serta ajaran delapan kesanggupan warga Şiddiqiyah. Disebut unik karena keberadaan institusi tarekat yang notabene merupakan sebuah kelompok organisasi sufi dengan ajaran *zuhd*-nya biasanya hanya membatasi diri pada hal-hal yang berkaitan dengan katarsis jiwa manusia (*takballi*), menghiasi diri dengan zikir dan amal saleh (*tahalli*), serta bisa merasakan kedekatan yang sangat intim dengan Dzat yang menciptakan alam semesta (*tajalli*).

Rasionalitas Harta dalam Diskursus Makna *Zuhd*

Adalah Ḥasan al-Baṣrī (641-728 M), tokoh sufi utama yang mula-mula mengembangkan konsep *zuhd*, tidak hanya secara praktis (sebagaimana masa sebelumnya) namun juga secara teoretis. Menurut al-Baṣrī dalam pemaknaan *zuhd*, dunia merupakan tempat kerja bagi orang yang disertai perasaan tidak senang dan tidak butuh kepadanya, dan dunia merasa bahagia bersamanya atau dalam menyertainya. Barang siapa menyertainya dengan perasaan ingin memiliki dan mencintainya, dia akan dibuat menderita oleh dunia serta diantarkan pada hal-hal yang tidak tertanggungkan oleh kesabarannya¹⁰.

Awalnya, pengertian *zuhd* itu sekadar hidup sederhana, namun pemaknaan tersebut kemudian bergeser dan berkembang ke arah yang lebih keras dan ekstrem. Pengertian yang ekstrem tentang *zuhd* datang pertama kali dari al-Baṣrī yang mengatakan, “Perlakukanlah dunia ini sebagai jembatan sekadar untuk dilalui dan sama sekali jangan membangun apa-apa di atasnya”.¹¹ Menurut Arberry, al-Baṣrī mengatakan *beware of this world with all wariness, for it is like to snake, smooth to the touch, but its venom is deadly. Beware of this world for its hopes are lies, its expectation false*.¹² Waspadalah terhadap dunia ini, ia seperti ular yang lembut sentuhannya, dan mematikan bisanya, berpalinglah dari pesonanya, sedikit terpesona anda akan terjatoh olehnya. Waspadalah terhadapnya, pesonanya lancang. Sedangkan menurut al-Junayd, *zuhd* itu tidak memiliki apa-apa dan siapa saja.

Memang, pandangan al-Baṣrī tentang *zuhd* tidak lepas dari konteks sejarah sosial masyarakat umat Islam pada masa itu, dan masa sebelumnya. Sejarah mencatat bahwa fenomena memperbanyak

¹⁰ Mahmud Gobel, *Zuhud dalam Pemikiran Hasan al-Basri dan Fazlur Rahman* (Jakarta: Media, Jakarta, 2008), 70.

¹¹ Rivay Siregar, *Tasawuf: dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 80-82.

¹² A.J. Arberry, *Sufism* (London: George Allen, 1950), 23.

ibadah, menyedikitkan makan minum, menyedikitkan tidur, dan aktivitas-aktivitas spiritual lain yang mendorong munculnya ajaran *zuhd* tersebut lebih intensif dilakukan terutama setelah terbunuhnya khalifah ‘Uthmân b. ‘Affân. Peristiwa terbunuhnya ‘Uthmân mendorong munculnya kelompok yang tidak ingin terlibat dalam pertikaian politik untuk tinggal di rumah demi menghindari fitnah serta konsentrasi untuk ibadah, sehingga kehidupan spiritual sebelum terbunuhnya Utsman dianggap sebagai ajaran Islam yang murni, sedangkan kehidupan spiritual setelah itu adalah produk persentuhan dengan kondisi sosial dan politik masyarakat pada masa itu.¹³ Selanjutnya, pandangan al-Baṣrî tentang *zuhd* dikembangkan oleh generasi sufi setelah itu semisal Rabî‘ah ‘Adawiyah, Sufyân al-Thawrî, Junayd al-Baghdâdî, Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, yang kemudian menjadi aliran tasawuf *mainstream* yang berkembang sampai saat ini walaupun terdapat perbedaan cara pandang dalam beberapa aspeknya.

Sementara pada abad 19 dan 20 yang dikenal dengan zaman modern, situasi dan keadaannya berbeda dengan kehidupan pada masa sebelumnya. Kalau pada masa sebelumnya dunia dipandang sebagai kehidupan yang hina dan harus dijauhi, maka pada masa kini dunia bukan merupakan suatu yang hina tetapi menjadi sarana untuk meningkatkan ketakwaan kepada Allah. Adalah Fazlur Rahman (1338 H./1919 M.), seorang ulama yang hidup di penghujung abad 20 misalnya, memiliki konsepsi tentang *zuhd* bahwa dunia merupakan hal yang sangat penting bagi kehidupan manusia. Ia sangat menolak adanya pandangan yang negatif dan menjauhkan diri dari dunia. Baginya, dunia merupakan ladang untuk beraktivitas dan sebagai sarana untuk meningkatkan semangat spiritualitas keagamaan. Konsepsi inilah yang kemudian dikenal dengan neo-sufisme.¹⁴

Prinsip inilah yang membedakan dengan konsep *zuhd* al-Baṣrî yang lebih menekankan kesalehan individual daripada kesalehan struktural (sosial). Sebagai konsekuensinya, Rahman menunjukkan keseluruhan karakteristik neo-sufisme tidak lain adalah puritanis dan aktivis. Dengan demikian, neo-sufisme Rahman dengan kerangka pemikiran *back to Qur’an and Sunnah* yang begitu kuat akan melahirkan alternatif kehidupan sufistik di masa sekarang sesuai dengan tantangan zaman yang semakin berkembang. Rahman memiliki konsepsi bahwa dunia merupakan hal yang sangat penting bagi kehidupan manusia. Ia

¹³ Nasirudin, *Pendidikan Tasawuf* (Semarang: Penerbit Rasail Media Group, 2010), 15.

¹⁴ Gobel, *Zuhud dalam Pemikiran Hasan al-Basri*, 60-75.

sangat menolak adanya pandangan yang negatif dan menjauhkan diri dari dunia. Baginya, dunia merupakan ladang untuk beraktivitas dan sebagai sarana untuk meningkatkan semangat spiritualitas keagamaan.

Konsep *zuhd* Rahman yang melahirkan neo-sufisme kemudian dikembangkan oleh tokoh-tokoh semisal Muhammad Iqbal (1873 M) dari Pakistan dan Hamka (1908-1981 M) dari Indonesia. Iqbal berpandangan bahwa dunia itu sesuatu yang hak (baik), manusia sebagai khalifah Allah adalah “teman sekerja” (*co-worker*) Tuhan, harus aktif membangun “kerajaan dunia” karena Tuhan belum selesai menciptakan alam ini. Manusia harus menyelesaikannya. Demikian halnya dengan seorang pemikir Iran, Seyyed Hossein Nasr, ia mengemukakan agar seseorang mempunyai keseimbangan antara ilmu dan amal, antara kontemplasi dan aksi, dan jangan sampai menjadi biarawan.¹⁵ Hal ini sejalan dengan pemikiran Rahman yang menolak pandangan negatif dan menjauhkan diri dari dunia, Nasr menyatakan bahwa manusia harus aktif dan berfikir positif terhadap dunia, dia mencita-citakan neo-sufisme, yaitu sufisme yang cenderung menumbuhkan aktivisme.

Nampaknya, Rahman ingin mengembalikan konsep *zuhd* yang murni sebagaimana pada masa awal Islam. Dalam hal ini, Nabi Muhammad telah memberi teladan kepada umatnya untuk hidup integratif dalam segala aspek kehidupan dan aktif di tengah-tengah masyarakat. Setiap orang Islam dilarang mengisolir diri dari kehidupan ini dan bersikap eksklusif. Sebaliknya, mereka wajib bekerja keras mencari bekal hidup di dunia, dan hasilnya diperuntukkan bagi kebaikan yang akan dipetik kelak di akhirat.

Fenomena sepuluh sahabat Nabi Muhammad yang dijamin masuk surga (sebagaimana disebutkan dalam sebuah *ḥadīth*) nampaknya juga patut direnungkan. Menurut Muḥammad al-Ghazâlī¹⁶ sepuluh orang dari kalangan sahabat yang dijamin masuk surga (*al-‘ashrah al-mubashsharûn bi al-jannah*) adalah orang-orang kaya dari kalangan sahabat dan menjadi panutan bagi orang-orang bijak (*al-ḥukamâ*). Mereka ini antara lain adalah Abû Bakr al-Ṣiddîq, ‘Umar b. al-Khaṭṭâb, Uthmân b. ‘Affân, ‘Alî b. Abî Tâlib, ‘Abd al-Raḥmân b. ‘Awf, Ṭalḥah b. ‘Ubayd Allâh, Sa‘îd b. Zayd, Abû ‘Ubaydah b. al-Jarrâh, al-Zubayr

¹⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Bandung Pustaka, 1983), 62.

¹⁶ Muḥammad al-Ghazâlî, *al-Sunnah al-Nabawiyah bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), 67.

b. al-‘Awwâm, dan Sa‘d b. Abî Waqqâs.

Dari fenomena tersebut, al-Ghazâlî menyimpulkan bahwa *zūhd* tidak ada kaitannya dengan apakah seseorang tersebut adalah miskin atau kaya, karena hakikat *zūhd* adalah bukan masalah memiliki atau tidak memiliki harta melainkan bagaimana sikapnya terhadap harta yang ia miliki atau yang belum/tidak dimiliki.¹⁷ Justru fenomena sepuluh sahabat yang dijamin masuk surga tersebut menunjukkan bahwa seseorang bisa dianggap *zūhd* (tidak cinta harta) apabila sudah terbukti memiliki harta (kaya) namun ia tidak menaruh hartanya tersebut “dalam hatinya” melainkan menaruhnya “di tangannya” untuk berjuang di jalan Allah. Logika sebaliknya, sangat sulit menilai seseorang yang miskin apakah ia benar-benar *zūhd* atau tidak, karena belum terbukti bagaimana sikap dan perilakunya terhadap harta ketika ia memilikinya.

Semangat Kapitalisme dan Keberagamaan

Kajian relasi ajaran agama dengan semangat kapitalisme sebenarnya telah ditunjukkan dalam beberapa penelitian, baik oleh Weber, Bellah, Sobary maupun Geertz. Studi Max Weber (1864-1920) yang dimuat dalam buku *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme* menemukan bahwa ajaran Protestan dalam sekte *Cahvinist* berpengaruh dalam kegiatan ekonomi para penganutnya, karena para penganut sekte itu memiliki budaya atau ajaran yang menganggap kerja keras merupakan keharusan bagi mereka guna mencapai kesejahteraan spiritual.¹⁸ Penelitian Weber didasarkan pada keinginannya untuk mengetahui hubungan antara penghayatan agama dengan pola perilaku. Fokus analisisnya adalah motivasi psikologis dari setiap perilaku, termasuk perilaku ekonomi mereka, sehingga perilaku agama dan ekonomi harus dipahami secara saksama. Hipotesis kemunculan kondisi-kondisi psikologis itu berakar dari doktrin agama, terutama Kristen Protestan. Hal ini terjadi, menurut Weber, karena pada umumnya terdapat kecenderungan bahwa aktivitas ekonomi tidak berbanding lurus dengan aktivitas keagamaan, dan agama Protestan memiliki karakteristik berbeda di mana agama mendorong dan memaksa seseorang terlibat dalam kegiatan sehari-hari.

Untuk menguji hipotesanya ini, Weber menampilkan bukti-bukti mengenai hubungan antara berbagai bentuk nilai dalam agama Protestan dan perkembangannya menuju kapitalisme. Weber

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Weber, *Etika Protestan*, 50-55.

mengemukakan contoh yang terjadi pada masyarakat Belanda pada abad ke-16, kepemilikan bersama dalam kegiatan usaha kapitalis dalam keluarga Huguenots dan orang Katholik di Perancis pada abad ke-16 dan ke-17. Beberapa contoh yang ia temukan menunjukkan bahwa kegiatan ekonomi menghancurkan tradisionalisme ekonomi lama. Berdasarkan contoh ini, Weber berpendapat bahwa perubahan yang cepat dalam metode kegiatan ekonomi tidak akan terjadi tanpa dorongan dari moral dan agama. Sedangkan berdasarkan hasil kajian komparatifnya di Jerman, Perancis, dan Hungaria, ia menyimpulkan bahwa penganut agama Kristen Protestan Calvinis lebih berperan dalam perekonomian daripada penganut Katholik dan Protestan Lautheran yang tetap setia menjalankan perekonomian tradisional mereka, yaitu pertanian dan kerajinan berskala kecil.

Weber juga meletakkan dasar argumentasinya pada konsep “seruan”, yaitu konsep tentang suatu kewajiban individu yang dibebankan oleh Tuhan. Weber memandang ajaran Calvinisme sebagai ajaran yang modern karena berhasil meniadakan kekuatan magis di dunia. Dengan menanggalkan semua cara-cara magis dalam memperoleh keselamatan dengan mengategorikannya sebagai *takbayul* dan dosa. Selain itu, doktrin “seruan” pada sekte Calvinisme tersebut tidak menimbulkan sikap fatalistik tetapi memunculkan “kegelisahan keagamaan”. Untuk mengeliminir kegelisahan tersebut manusia dituntut untuk menumbuhkan rasa percaya diri dengan ikut terlibat dalam aktivitas keduniaan secara intens. Dengan kata lain, konsep “seruan” atau “panggilan” merupakan keyakinan bahwa semua kekuasaan di atas dunia merupakan pemberian Tuhan dan kekuasaan tersebut merupakan tugas suci. Pemahaman atas konsep panggilan ini menjadikan semua kegiatan yang profan dalam kehidupan sehari-hari menjadi bernilai keagamaan. Bagian terpenting dari konsep ini adalah bekerja sebagai tugas suci. Keharusan bekerja tersebut memunculkan etos kerja yang mendukung berkembangnya mentalitas kapitalis berupa sikap kehati-hatian, bijaksana, rajin dan bersungguh-sungguh dalam mengelola usaha¹⁹.

Hasil studi Bellah²⁰ yang dilakukan di Jepang telah membuktikan bahwa semangat kapitalisme tersebut tidak hanya dimonopoli oleh

¹⁹ Amilda, “Meneropong Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme Max Weber dari Sudut Pandang Antropologi Agama”, *Jurnal Ilmu Agama (JIA)*, Tahun XI, No. 1 (Juni, 2010), 8.

²⁰ Robert N. Bellah, *Religi Tokugawa: Akar-akar Budaya Jepang*, terj. Wardah Hafidz dan Wiladi Budiharga (Jakarta: Gramedia, 1992), 17.

sekte *Calvinist* Protestan sebagaimana kesimpulan Weber. Temuan Bellah menyatakan bahwa masyarakat Jepang dengan berpangkal pada tradisi agama Tokugawa, sekalipun diterpa oleh gelombang modernisasi, masih tetap menyimpan kekuatan sebagai pendobrak semangat berekonomi masyarakat. Dalam studinya tentang *The Religion of Tokugawa*, Bellah membeberkan sistem religi atau kepercayaan yang sangat mempengaruhi etos kerja masyarakat Jepang. Bellah berusaha menemukan faktor-faktor yang menunjang keberhasilan Jepang menjadi masyarakat industri modern. Jepang merupakan satu-satunya bangsa non-Barat yang mampu dengan cepat mentransformasikan dirinya menjadi negara industri, yaitu masyarakat yang memiliki peranan ekonomi yang sangat penting dalam sistem sosialnya, dan peranan penting nilai-nilai ekonomi dalam sistem nilai budayanya.

Bellah mengembangkan teori Weber dalam kajian subsistem-subsistem fungsional dalam sistem sosial dengan mencoba melihat prestasi (*quality*) dan bawaan (*aspiration*) dengan sifat-sifat ekonomi yang disebut sebagai nilai ekonomis. Kemudian sistem motivasi atau budaya sebagai nilai-nilai budaya dan politik sebagai nilai-nilai politis, serta sistem integratif atau institusi sebagai nilai integratif dijadikan sebagai unsur yang universal dan partikular untuk melihat pola utama (*performance, achievement, dan quality*). Studi Bellah yang dipengaruhi oleh karya Max Weber mempertanyakan kemungkinan adanya faktor-faktor religius di masyarakat Jepang yang mirip dengan etika Protestan pada masyarakat Barat yang memicu keberhasilan ekonomi bangsa Jepang, dan setelah diteliti, masyarakat Jepang pramodern telah dibentuk oleh etika yang bersumber pada era sebelum Tokugawa. Etika ini berkembang sedemikian rupa pada masa Tokugawa, dan mempersiapkan masyarakat Jepang untuk mengalami kemajuan yang pesat pada masa Kaisar Meiji.

Dari berbagai tesa di atas kemudian Sobary mencoba menjembatani tesis Weber tentang etika Protestan di masyarakat Muslim Indonesia. Dalam *Etika Islam: dari Kesalehan Individual Menuju Kesalehan Sosial* Sobary melihat adanya etos kerja dan gerakan wirausaha yang bangkit dari kesadaran keberagamaan.²¹ Penelitian ini mengkaji keadaan sosio-ekonomi-religius masyarakat Suralaya, sebuah perkampungan Betawi di perbatasan antara Jakarta dan Jawa Barat.

²¹ Mohammad Sobary, *Etika Islam: dari Kesalehan Individual Menuju Kesalehan Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 121.

Penelitian Sobary membuktikan bahwa tesis Weber tidak sepenuhnya bisa diterima “apa adanya”. Tesis Weber mengambil penelitiannya pada komunitas pengusaha menengah ke atas yang mempunyai konstruksi pemikiran yang maju karena didukung basis pendidikan yang cukup. Penelitian ini melengkapi kajian Clifford Geertz di Mojokuto, James T. Siegel di Aceh, dan Lance Castle di Jawa. Ketiga peneliti ini juga berasumsi bahwa spirit keagamaan (Islam) berpengaruh terhadap spirit berwirausaha.²²

Muslim Suralaya, dalam studi Sobary, memiliki tafsir keagamaan yang berorientasi duniawi. Bagi mereka, agama Islam tidak melulu mengharuskan pemeluknya beribadah secara ritual dan simbolik tetapi juga mewajibkan pemeluknya untuk mengejar kesejahteraan ekonomi guna mengangkat agama Islam itu sendiri. Jadi, Muslim Suralaya memandang Islam seperti *Calvinisme* ala Weber yang memandang bahwa ibadah tidak hanya sebatas ritus, tetapi dalam hal ekonomi juga terkandung nilai-nilai ibadah. Namun kadarnya memang tidak sekuat *Calvinisme* yang digambarkan Weber. Temuan Sobary juga menunjukkan bahwa penduduk Suralaya berbeda nasib dengan di Barat, meskipun sama-sama memiliki pemahaman mengenai peran agama sebagai etika perkembangan ekonomi. Di Barat etika Protestan mampu mengangkat mentalitas kapitalisme di berbagai kalangan dan berkembang menjadi kapitalisme modern. Berbeda dengan penduduk Suralaya yang tetap kurang mengalami keberuntungan ekonomi secara maksimal karena diakibatkan oleh faktor struktural dan non-struktural. Mereka ternyata juga gagal bersaing dengan korporasi dagang yang dibangun oleh masyarakat Cina. Terbukti hingga sekarang kantong-kantong perdagangan besar di Indonesia banyak dikuasai oleh warga keturunan Cina.

Studi Geertz tentang etos kerja dan perilaku ekonomi kaum Muslim reformis-puritan juga menemukan bahwa semangat pembaruan ekonomi (kewiraswastaan) di Jawa (Mojokerto) dimotori oleh pedagang-pedagang Muslim yang taat dan keluarga bangsawan-bangsawan penguasa di Tabanan.²³ Kelompok pembaru menyadari dirinya bahwa semangat itu berkat keluhuran agama dan moral Islam yang dianut. Kemudian dalam salah satu riset di Mojokuto Pare

²² A. Muhtadi Ridwan, “Pola Pemahaman Agama dan Perilaku Ekonomi Masyarakat Perajin Tempe di Kelurahan Purwanto Kecamatan Blimbing Malang” (Disertasi--IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2011), 231.

²³ Clifford Geertz, *Penjaja dan Raja: Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Buku Obor, 1977), 34.

Kediri, Geertz juga menemukan banyak pengusaha di kota kecil tersebut yang berafiliasi pada organisasi Islam modernis. Mereka adalah kaum santri yang sangat taat menjalankan ibadah. Di samping itu, dalam bekerja mereka memiliki tingkat kedisiplinan yang tinggi, senantiasa bekerja keras, hemat atau jauh dari perilaku konsumtif. Menurut Geertz, perilaku ekonomi ini dipengaruhi oleh pemahaman kalangan santri modernis ini terhadap ajaran Islam.

Geertz menilai bahwa kemajuan perekonomian di Mojokuto bukan semata-mata karena semangat “Etika Protestan” yang khas bagi warga daerah tersebut seperti kerja keras, sifat hemat, kebebasan dan tekad yang kuat tetapi juga karena kekuatan organisasinya. Temuan Geertz ini diperkuat pula oleh hasil studi Nakamura yang menemukan bahwa agama Islam di Jawa dapat berpengaruh positif terhadap perilaku ekonomi masyarakat pemeluknya.²⁴

Studi yang serupa juga dilakukan oleh Murrel dan Arslan dalam Samdin²⁵ bahwa masyarakat China sebagaimana yang ditemukan Murrel agama dan institusi tradisional (lokal) mempunyai dampak yang sangat kuat terhadap kinerja perusahaan dan kinerja ekonomi secara umum. Sedangkan Arslan melihat pengaruh agama Islam di Turki dan agama Protestan di British terhadap kehidupan bisnis yang menemukan bahwa faktor agama, baik Islam di Turki maupun Protestan di British, mempunyai pengaruh yang sangat penting dalam kehidupan bisnis bagi warga di negara tersebut.

Dari beberapa studi yang dilakukan di negara barat, Cina, Jepang, dan Timur Tengah seperti yang telah diuraikan menunjukkan betapa pentingnya peran agama baik Protestan, Islam, Tokugawa dan agama yang dianut di Cina terhadap semangat dan berkembangnya aktivitas ekonomi dan bisnis, dan tidak terkecuali pula di Indonesia yang mayoritas penduduknya adalah beragama Islam.

Dalam lingkungan yang lebih khusus lagi, Mu‘tashim dan Mulkhan melakukan studi dalam praktik usaha di lingkungan pengikut tarekat Shâdhiliyah di Kudus Kulon.²⁶ Dari studi ini ditemukan bahwa berkat tarekat mereka bisa berhasil dalam berusaha karena ajaran tarekat seperti ajaran sabar, syukur dan tawakkal kepada Allah, sehingga mereka dapat bekerja dengan baik, tidak *ngoyo*, tanpa rasa

²⁴ Samdin, “Pemahaman Modal dalam Praktek Dagang Masyarakat Muslim Gu Lakudo di Sulawesi Tenggara” (Disertasi--Universitas Brawijaya Malang, 2007), 312.

²⁵ Ibid.

²⁶ Radjasa Mu‘tashim dan Abdul Munir Mulkhan, *Bisnis Kaum Sufi: Studi Tarekat dalam Masyarakat Industri* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 123.

takut dan was-was dan selalu ingat untuk meminta pertolongan kepada Allah. Mereka percaya sepenuhnya bahwa nasib mereka berada di tangan Allah dan keberkahan guru (*mursbid*) telah menjadikan pengikut tarekat memiliki semangat bekerja keras dan sikap penuh percaya diri.

Modal Sosial dan Spiritual Pembentuk Rasionalitas Individu

Kerangka rasionalitas dalam ekonomi neo-klasik selalu dikaitkan dengan rasionalitas individu, baik dari aspek tujuan maupun aspek cara mencapai tujuan tersebut. Dalam konsep ekonomi neo-klasik, individu dianggap rasional dalam tujuan apabila ia mampu mencapai maksimasi keuntungan (bagi produsen) dan kepuasan (bagi konsumen) dalam bentuk materi sehingga setiap upaya pencapaian maksimasi keuntungan dan kepuasan yang bersifat non-materi dianggap tidak rasional dari aspek tujuannya. Hal ini berbeda dengan konsep rasionalitas dalam ekonomi Islam yang selalu mempertimbangkan variabel *berkah*, *masalah* dan *fulah* dalam setiap capaian maksimasi keuntungan dan kepuasan.²⁷

Demikian juga terkait dengan rasionalitas cara mencapai tujuan tersebut, ekonomi neo-klasik sangat kaku dalam menilai apakah individu adalah rasional ketika mengambil keputusan, intinya, individu adalah rasional apabila ia mengikuti kaidah kelengkapan informasi (*completeness*), transitivitas (*transitivity*) dan kesinambungan (*continuity*), sehingga setiap keputusan yang diambil oleh individu berdasarkan kriteria yang tidak jelas seperti dorongan emosional, sensualitas, kebiasaan, dan tradisi bukan merupakan keputusan standar neo-klasik sehingga tidak dikatakan sebagai keputusan yang rasional.²⁸ Hal ini berbeda dengan rasionalisme Islam yang memosisikan individu bukan hanya sebagai makhluk ekonomi (*homo economicus*) tetapi juga sebagai makhluk sosial dan spiritual yang selama ini dikonsepsikan dengan istilah *homo islamicus*. Selanjutnya, rasionalitas *homo islamicus* menuntun individu bahwa setiap capaian tujuan dan keberhasilan bukan semata-mata merupakan hasil upaya individu masing-masing namun juga cerminan dari limpahan rahmat Allah (QS. 62:10) dan tidak lepas dari peran serta individu yang lain (QS. 28:77). Dalam

²⁷ Munrokhim Misanam, et al. *Ekonomi Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008), 131.

²⁸ Ernest Gellner, "Reason, Rationality and Rationalism" dalam Adam Kuper et al. (ed.), *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial*, terj. Aris Munandar (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), 114.

konteks demikian, peran modal spiritual dan modal sosial tidak bisa diabaikan begitu saja dalam membentuk rasionalitas individu, yaitu rasionalitas dalam mengambil keputusan untuk mencapai setiap tujuannya, apalagi dalam konsep *homo islamicus*, individu dipersepsikan sebagai *khalfah*. Menurut al-Qaraḍāwī, hakikat individu sebagai *khalfah* adalah individu sebagai penerima mandat sehingga segala perilaku dan tindakan ekonominya selalu dipengaruhi bahkan sangat terikat dengan nilai-nilai yang telah digariskan secara langsung oleh sang pemberi mandat (Allah) atau melalui utusannya (Rasulullah).²⁹

Menurut Putnam, modal sosial adalah kemampuan warga untuk mengatasi masalah publik dalam iklim demokratis. Modal sosial adalah norma dan jaringan yang malancarkan interaksi dan transaksi sosial sehingga segala urusan bersama masyarakat dapat diselenggarakan dengan mudah. Secara rinci Putnam merumuskan ada tiga elemen modal sosial, yakni *trust*, *norms*, dan *networks*.³⁰ Sementara itu, penelitian Fukuyama mengenai modal sosial mencakup wilayah yang lebih luas dibanding wilayah penelitian Putnam. Fokus Fukuyama adalah menjelaskan mengapa beberapa negara secara ekonomis bisa lebih berhasil daripada negara lain. Dalam hal ini, Fukuyama memandang modal sosial sebagai *trust*, kemampuan orang-orang (masyarakat) bekerja bersama untuk tujuan umum (*collective action*) dalam kelompok atau organisasi.³¹

Masyarakat yang memiliki modal sosial tinggi cenderung bekerja secara gotong-royong, merasa aman untuk berbicara dan mampu mengatasi perbedaan-perbedaan. Sebaliknya, pada masyarakat yang memiliki modal sosial rendah akan tampak adanya kecurigaan satu sama lain, merebaknya “kelompok kita” dan “kelompok mereka”, tiadanya kepastian hukum dan keteraturan sosial, serta seringnya muncul “kambing hitam”.

Sedangkan modal spiritual (*spiritual capital*) adalah modal yang merefleksikan berbagai nilai-nilai bersama, visi bersama, dan tujuan mendasar dalam kehidupan. Dalam sebuah organisasi, *spiritual capital* tercermin pada apa yang diyakini oleh organisasi tersebut, untuk apa

²⁹ Yûsuf al-Qaraḍāwī, *Dawr al-Qiyam wa al-Akhlâq fî al-Iqtisâd al-Islâmî* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 121.

³⁰ R. D Putnam, “The Prosperious Community: Social Capital and Public Life”, *American Prospect*, Vol. 13 (1993), 35-42.

³¹ Francis Fukuyama, *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1995), 87.

organisasi itu ada, dan apa yang dicita-citakannya, serta tanggung jawab apa yang dipikulnya³².

Oleh pengagasnya, ide munculnya *spiritual capital* berawal dari adanya kelemahan tafsiran yang sempit yang ditunjukkan oleh *social capital*, yakni walaupun *social capital* yang tinggi pada sebuah perusahaan bisa memberikan keuntungan bagi karyawan, pelanggan, dan pemegang saham, namun sesungguhnya gagasan itu mengabaikan dimensi yang lebih luas dari kebijakan mempertahankan stabilitas pada masyarakat yang lebih luas. Dimensi yang lebih luas (stabilitas) ini tidak bisa diwujudkan oleh bisnis tanpa fondasi berupa visi spiritual yang lebih dalam, dan karena itu, manusia perlu memiliki pemahaman akan apa itu hidup manusia dan apa sebenarnya tujuan manusia itu, dan bagaimana meningkatkannya.³³

Karena itulah Zohar dan Marshall menawarkan solusi dengan gagasan modal spiritual (*spiritual capital*). *Spiritual capital* adalah modal yang ditingkatkan dengan memanfaatkan sumber-sumber daya dalam jiwa manusia. Dikatakan bahwa *spiritual capital* melampaui semua gagasan tentang modal pada saat ini. *Spiritual capital* menyangkut makna, tujuan, dan pandangan yang dimiliki bersama mengenai hal yang lebih berarti dalam hidup dan bagaimana ini semua diterapkan dalam kehidupan dan strategi-strategi pelaku. Indikator yang ditunjukkan kalau seseorang atau organisasi telah memiliki *spiritual capital* adalah hal-hal yang berupa kesadaran akan adanya makna yang lebih luas, visi yang memberikan semangat ataupun ilham, penerapan nilai-nilai kemanusiaan yang fundamental, dan kesadaran mendalam akan adanya tujuan yang lebih luas dari setiap usaha yang akan dijalankan.

Dalam ungkapan yang lebih sederhana, Zohar dan Marshall memberikan arti *spiritual capital* adalah khazanah pengetahuan dan kecakapan spiritual yang tersedia bagi seseorang atau suatu budaya. Memang, sebagaimana diungkapkan oleh Samdin³⁴ bahwa nilai-nilai *spiritual capital* dalam ekonomi sekuler bertumpu pada dimensi sosial atau nilai-nilai manusiawi yang bersangkutan paut dengan kehidupan dalam interaksi sosial tanpa menyentuh dimensi teologis yang

³² Danah Zohar dan Ian Marshal, *Spiritual Capital*, terj. Helmi Mustofa (Bandung: Penerbit Mizan, Cet. Ke-2, 2005), 135.

³³ Ibid.

³⁴ Samdin, "Pemahaman Modal", 312-315.

berhubungan langsung dengan sang Khalik sebagai sumber dari segala sumber spirit.

Semangat Kapitalisme Warga Tarekat Şiddiqiyah Jombang

Sebagaimana diungkapkan oleh Chapra³⁵ ilmu ekonomi neo-klasik yang selama ini diidentikkan dengan ekonomi konvensional dipengaruhi oleh asumsi bahwa tingkah laku individu adalah rasional, dan yang dimaksud dengan asumsi rasionalitas sebagaimana diungkapkan oleh Miller³⁶ adalah anggapan manusia berperilaku secara rasional (masuk akal), dan tidak akan secara sengaja membuat keputusan yang akan menjadikan mereka lebih buruk. Dalam hal ini Hirshleifer dalam Karim menyatakan bahwa paling tidak perilaku rasional dapat mempunyai dua makna, yaitu metode dan hasil. Dalam makna metode perilaku rasional berarti *action selected on the basis of reasoned thought rather than out of habit, prejudice, or emotion* (tindakan yang dipilih berdasarkan pikiran yang beralasan, bukan berdasarkan kebiasaan, prasangka, atau emosi). Sedangkan dalam makna hasil, perilaku rasional berarti *action that actually succeeds in achieving desired goals* (tindakan yang benar-benar dapat mencapai tujuan yang ingin dicapai).³⁷

Metode perilaku rasional dari individu dalam ekonomi neo-klasik sendiri dimodelkan sebagai aktor yang mampu melakukan evaluasi (*evaluating*), memilih (*choosing*), dan bertindak (*acting*) secara tepat dalam berbagai situasi pengambilan keputusan yang memberikan hasil terbaik.³⁸ Intinya, individu dimodelkan sebagai pelaku yang otonom dalam melakukan pilihan-pilihan. Keputusan yang diambil selalu didasarkan pada cara-cara yang konsisten, taat asas, melalui perhitungan yang matang, serta semuanya diarahkan untuk mengoptimalkan tujuannya. Oleh karena itu, keputusan yang didasarkan pada kriteria yang tidak jelas seperti mengikuti dorongan emosional, sensualitas, kebiasaan, dan tradisi bukan merupakan

³⁵ M. Umar Chapra, *The Future of Economic: An Islamic Perspective*, terj. Amdiar Amir, et al. (Jakarta: Penerbit SEBI, 2001), 241.

³⁶ Roger LeRoy Miller, *Economics Today: The Micro View*, Ed. 9 (New York: Addison Wesley, 1997), 61.

³⁷ Adiwarmun Karim, *Ekonomi Mikro Islami*, Ed. 3 (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007), 18.

³⁸ Munawar, "Kritik Sosiologis terhadap Kedudukan Individu dalam Bangunan Teori Ekonomi Neo-klasik" (Pidato Pengukuhan Guru Besar--Universitas Brawijaya, Malang, 2007), 10.

keputusan standar neo-klasik, sehingga tidak dapat dikatakan sebagai keputusan yang rasional.³⁹

Sedangkan rasionalitas yang tampak dalam perilaku bisnis tarekat Şiddîqîyah ternyata tidak lagi didasarkan pada konsep individu yang otonom sebagaimana disebutkan dalam ekonomi neo-klasik, dalam pengertian untuk memutuskan apakah sebuah tindakan ekonomi rasional atau tidak juga sangat dipengaruhi oleh faktor eksternal dari individu itu sendiri. Pengaruh sang *murshid* dan nilai-nilai tauhid tarekat Şiddîqîyah yang terpancar dalam ajaran zikir *lâ ilâh illâ Allâh* ternyata mampu memberikan warna dan corak yang berbeda terhadap dimensi *self interest* yang membentuk pola rasionalitas individu dalam rangka melakukan maksimasi kepuasan (*utility*) maupun keuntungan. Nilai-nilai tauhid tersebut tercermin dari dorongan terhadap perilaku bisnis yang mereka lakukan, yaitu dari, oleh dan untuk *lâ ilâh illâ Allâh*, sehingga orientasi kebendaan dan pemuasan kesenangan duniawi bukan satu-satunya tolok ukur karena hal itu merupakan cerminan dari *al-nafs al-ammârah*, bukan *al-nafs muţmainnah* yang merupakan implementasi dari kesadaran ketuhanan, kesempurnaan diri, dan menyatunya *das sein* dan *das sollen* dalam diri individu.

Dalam tarekat Şiddîqîyah, kalimat tauhid *lâ ilâh illâ Allâh* tidak hanya dipahami sebagai bacaan zikir atau wirid rutin setiap hari atau setelah selesai salat, namun lebih dari itu merupakan sumber inspirasi dalam segala perilaku kehidupan sehari-hari, termasuk di dalamnya adalah perilaku ekonomi dan bisnis. Kalimat *lâ ilâh illâ Allâh* merupakan ungkapan spiritual yang harus menyatu dengan ritme kehidupan sehari-hari, itulah inti dari ajaran *Manunggaling Keimanan dan Kemanusiaan* yang selama ini dikembangkan oleh tarekat Şiddîqîyah dan merupakan inti dari ajaran delapan kesanggupan warga Şiddîqîyah, yaitu sanggup berbakti kepada Allah, Rasulullah, orang tua, sesama manusia, negara, serta sanggup mengamalkan ajaran (spiritual) Şiddîqîyah dan menghargai waktu. Khusus mengenai kesanggupan terakhir ini dimaksudkan agar warga Şiddîqîyah memiliki etos kerja yang tinggi baik dalam bekerja maupun beribadah karena hidup di dunia bukan merupakan tujuan akhir dalam hidup manusia melainkan sarana untuk mencapai kehidupan dan kebahagiaan yang abadi (*falâh*), yaitu kehidupan akhirat. Kehidupan dunia merupakan kesempatan emas untuk menanam dan mencari bekal sebanyak-

³⁹ Ibid.

banyaknya, dan dari sinilah warga Şiddîqîyah dituntut untuk menghargai waktu.

Sedangkan dalam konteks rasionalitas cara (makna hasil), sebagaimana diungkapkan oleh Hirshleifer dalam Karim,⁴⁰ perilaku rasional berarti *action that actually succeeds in achieving desired goals* (tindakan yang benar-benar dapat mencapai tujuan yang ingin dicapai). Dalam praktik mereka sehari-hari, warga Şiddîqîyah meyakini bahwa untuk mencapai kesuksesan termasuk kesuksesan seseorang dalam mencari rejeki atau harta tidak hanya ditentukan oleh upaya dan kerja keras seseorang namun lebih dari itu mereka selalu berpedoman dengan prinsip “Atas Berkah Rahmat Allah”. Artinya, semua harta dan kekayaan yang didapatkan dan dimiliki oleh manusia tidak hanya datang dari dalam dirinya sendiri tetapi juga datang dari “kekuatan luar” baik itu disadarinya atau tidak, sehingga tidak mengherankan mereka menempuh berbagai macam cara yang diyakininya bisa membantu meraih kekayaan atau harta sebagaimana yang mereka inginkan. Di antara cara-cara yang mereka yakini bisa menambah harta mereka adalah bekerja keras, berdoa, bersilaturahmi, menjalankan “amalan” dari sang *murshid*, dan banyak bersedekah.

Bagi warga Şiddîqîyah bekerja merupakan sebuah keharusan, dan dikatakan demikian karena satu-satunya jalan untuk menjadikan orang yang mandiri secara ekonomi sehingga terhindar dari jiwa memintaminta dan menggantungkan kepada orang lain adalah dengan bekerja keras, apalagi untuk bisa melaksanakan ciri khas dan budaya Şiddîqîyah, S3 (sedekah, santunan, dan silaturahmi) juga tidak bisa dilepaskan dari harta sehingga mereka harus bekerja dan berupaya untuk mendapatkannya. Bahkan sang *murshid* (Kiai Muchtar) mengategorikan bekerja dan berjuang untuk memenuhi kebutuhan ekonomi merupakan bagian dari *jihâd* yang ada dalam Islam untuk menjadi *insân* yang mandiri, bisa berbagi rejeki dan pantang memintaminta kepada orang lain. Berkaitan dengan *jihâd* untuk membangun perekonomian tersebut, Kiai Muchtar menegaskan bahwa *jihâd* dalam kategori ini membutuhkan tri tunggal, yaitu: kemauan yang kuat, rasa kemampuan, dan tenaga kemampuan.

Menarik juga untuk direnungkan sebuah kisah seorang sahabat yang bernama ‘Abd Allâh b. ‘Amr b. al-‘Âş yang tidak henti melakukan salat malam dan puasa setiap hari. Ketika ia bertemu Rasulullah, beliau langsung bertanya: “Apakah benar, engkau tidak

⁴⁰ Karim, *Ekonomi Mikro Islami*, 18-20.

henti melakukan salat malam dan puasa setiap hari?” Ia menjawab: “Benar, wahai Rasulullah!” Rasulullah bersabda: “Jangan engkau lakukan itu! Puasa dan berbukalah, salat dan tidurlah, karena badanmu, matamu, istrimu dan keluargamu juga memiliki hak yang harus kamu penuhi”.⁴¹ Kisah tersebut setidaknya memberikan penjelasan bahwa ajaran Islam tidak hanya mementingkan amal ibadah (*mahdab*), atau hanya mementingkan amal perbuatan akhirat dengan melupakan kehidupan dunia. Hal ini disampaikan oleh Rasulullah agar umatnya tetap menjaga keseimbangan antara ibadah dan bekerja (atau setidaknya ibadahnya tidak sampai mengganggu pekerjaannya, dan sebaliknya), dan antara amal akhirat dan dunia, karena semua memiliki hak yang sama-sama wajib dipenuhi.

Konsep bekerja keras sebagai ibadah dan bagian dari *jihād* bagi warga *Ṣiddīqīyah* sangat mirip dengan konsep “seruan” dan “panggilan” dalam ajaran Protestan *Calvinist* sebagaimana diungkapkan dalam penelitian Weber.⁴² Weber meletakkan dasar argumentasinya pada konsep tentang suatu kewajiban individu yang dibebankan oleh Tuhan. Dengan kata lain, konsep “seruan” atau “panggilan” merupakan keyakinan bahwa semua kekuasaan di atas dunia merupakan pemberian Tuhan dan meraih kekuasaan tersebut merupakan tugas suci. Pemahaman atas konsep panggilan ini menjadikan semua kegiatan yang profan dalam kehidupan sehari-hari menjadi bernilai keagamaan. Menurut Amilda,⁴³ bagian terpenting dari konsep ini adalah bekerja sebagai tugas suci, keharusan bekerja tersebut selanjutnya memunculkan etos kerja yang mendukung berkembangnya mentalitas kapitalis berupa sikap kehati-hatian, bijaksana, rajin dan bersungguh-sungguh dalam mengelola usaha.

Meskipun demikian, dalam tarekat *Ṣiddīqīyah* konsep kerja keras sebagai ibadah dan jihad tidak secara otomatis menegaskan adanya kekuatan-kekuatan lain yang bersifat “gaib” seperti kekuatan doa (terutama doa *murshid* dan doa orang tua), “uang berkah”, maupun kekuatan mukjizat sedekah. Barangkali inilah yang membedakan dengan ajaran Protestan *Calvinist* karena menurut Weber spirit kapitalisme ala *Calvinist* juga telah meniadakan kekuatan magis di dunia

⁴¹ Lihat kisah tersebut dalam ḥadīth-ḥadīth riwayat Bukhārī: 1839, Muslim: 1962, Tirmidhī: 701, Nasāī: 1612, Abū Dāwūd: 1180, Ibn Mājah: 1336, dan Aḥmad: 6188). *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf*, 2000.

⁴² Weber, *Etika Protestan*, 50-60.

⁴³ Amilda, “Meneropong Etika Protestan”, 16.

dengan menanggalkan semua cara-cara magis dalam memperoleh keselamatan dengan mengkategorikannya sebagai *takbayul* dan dosa.⁴⁴ Sedangkan dalam tarekat Şiddiqiyah, cara-cara magis justru dianggap sebagai kekuatan pendukung selama tetap melakukan *ikhtiyâr* dan kerja keras sebagaimana diperintahkan dalam ajaran Islam serta memiliki dasar keyakinan yang kuat sehingga terhindar dari perilaku syirik, yaitu mengakui adanya kekuatan lain di atas kekuatan Allah.⁴⁵

Bagi warga Şiddiqiyah, doa merupakan salah satu ajaran dan amalan yang tidak bisa dipisahkan dalam kehidupan mereka sehari-hari. Mereka meyakini bahwa apabila seseorang ingin sukses termasuk dalam mencari rejeki atau harta, maka baginya tidak cukup dengan usaha dan kerja keras semata. Apalagi mereka selalu menggantungkan apa yang mereka lakukan atas dasar prinsip “Atas Berkah Rahmat Allah Yang Maha Kuasa”. Artinya, semua keberhasilan yang mereka dapatkan hakikatnya merupakan karunia dari Allah, sehingga manusia harus memohon dan meminta kepada-Nya agar mendapatkan sesuatu yang diinginkannya dengan cara berdo’a. Namun, keyakinan tersebut tidak berarti bahwa mereka tidak melakukan usaha dan kerja keras, karena bagi mereka kerja adalah “shari’ah” yang harus mereka jalankan untuk mendapatkan “hakikat” karunia Allah yang telah digariskan dalam takdir-Nya.

Dalam perspektif ekonomi, keyakinan bahwa doa dan “amalan” merupakan salah satu unsur kekuatan penunjang dalam berbisnis dikategorikan sebagai bagian dari modal spiritual (*spiritual capital*). Konsep modal spiritual sendiri pada awalnya digagas oleh Zohar dan Marshall⁴⁶ dari adanya kelemahan tafsir yang sempit yang ditunjukkan oleh *social capital*, yakni walaupun *social capital* yang tinggi pada sebuah perusahaan bisa memberikan keuntungan bagi karyawan, pelanggan, dan pemegang saham, namun sesungguhnya gagasan itu mengabaikan dimensi yang lebih luas dari kebijakan mempertahankan stabilitas pada masyarakat yang lebih luas. Dimensi yang lebih luas (stabilitas) ini tidak bisa diwujudkan oleh bisnis tanpa fondasi berupa visi spiritual yang lebih dalam, karena itu, manusia perlu memiliki pemahaman akan apa itu hidup manusia dan apa sebenarnya tujuan manusia itu, dan bagaimana meningkatkannya. Karena itulah Zohar

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Tim Redaksi, *Majalah al-Kautsar* (Jombang: Badan Pengembangan Unit Usaha Dhilal Berkah Rahmat Allah Tarekat Şiddiqiyah Jombang, Edisi 68, 2012), 67.

⁴⁶ Zohar dan Marshal, *Spiritual Capital*, 80.

dan Marshall menawarkan solusi dengan gagasan modal spiritual (*spiritual capital*). *Spiritual capital* adalah modal yang ditingkatkan dengan memanfaatkan sumber-sumber daya dalam jiwa manusia yang bersifat universal sehingga melahirkan spirit dalam hidupnya.

Namun bagi Samdin,⁴⁷ konsep modal spiritual dari Zohar dan Marshall dianggap masih belum sempurna karena tidak memasukkan keyakinan dan spirit religius (*religious capital*) di dalamnya. Menurutnya, Zohar dan Marshall hanya mengenalkan nilai-nilai *spiritual capital* dalam ekonomi sekuler yang bertumpu pada dimensi sosial atau nilai-nilai manusiawi yang bersangkutan paut dengan kehidupan dalam interaksi sosial tanpa menyentuh dimensi teologis yang berhubungan langsung dengan sang Khalik sebagai sumber dari segala sumber spirit. Intinya, konsep ekonomi *spiritual capital* bukan sesuatu yang bersentuhan dengan agama atau sistem keyakinan teologis tertentu karena mereka tidak percaya bahwa perusahaan-perusahaan dapat menjadi lebih spiritual dengan mendirikan kuil atau menyeru para karyawan mereka untuk berdoa.

Dalam konteks bisnis, kebutuhan akan informasi, banyaknya koneksi dan relasi serta menumbuhkan kepercayaan dengan mitra bisnis merupakan sesuatu yang mutlak dibutuhkan. Bisnis susah berkembang ketika tidak memiliki informasi yang lengkap, cepat dan akurat, sama halnya dengan relasi yang minim dan kurang adanya kepercayaan dari para pelanggan maupun mitra bisnis yang lain. Di sinilah “ajaran silaturahmi” memiliki makna yang sangat penting bagi para pebisnis, pengusaha, dan para “pencari rejeki” yang lain. Karena kepercayaan dan kesetiaan tidak akan muncul dengan tiba-tiba, kepercayaan harus dibangun berdasarkan ikatan batin, rasa saling mengenal sehingga ada kedekatan, dan menghargai di antara mereka. Hal ini disadari betul oleh Ramu Surahman, baginya tidak mungkin bisnisnya dalam bidang *outsourcing* akan berkembang pesat tanpa kepercayaan dari para *stakeholder*-nya, bahkan hubungan dengan mereka tidak hanya sebatas bisnis tetapi lebih dari itu ia juga ditingkatkan menjadi hubungan persaudaraan. Demikian halnya terhadap para karyawannya, ia mengaku selalu menjaga hubungan baik dengan mereka, memposisikan mereka ibaratnya teman dan keluarga sendiri, baginya keharmonisan hubungan dengan mereka adalah segala-galanya.

⁴⁷ Samdin, “Pemahaman Modal”, 340-345.

Konsep silaturahmi sebagai sarana untuk membangun jaringan dan menjaga harmonisasi dalam perilaku bisnis warga tarekat Şiddîqîyah dalam ekonomi bisa dikategorikan sebagai modal sosial, bahkan Bourdieu dalam Winter⁴⁸ memberikan penekanan modal sosial pada aspek jejaring sosial (*social networks*) yang memberikan akses terhadap sumber-sumber daya kelompok (*group resources*) sehingga individu pada akhirnya akan menikmati manfaat ekonomis. Bagi Bourdieu, manfaat ekonomis ini hanya akan dinikmati individu apabila ia secara terus-menerus terlibat dalam kelompok tersebut. Dalam konteks inilah, modal sosial dipahami sebagai sesuatu yang bersifat instrumental. Demikian juga dengan keharmonisan di antara para karyawan maupun para pelanggan pada hakikatnya merupakan inti dari elemen kepercayaan (*thrust*) yang ada dalam modal sosial itu sendiri karena sebagaimana diungkapkan oleh Putnam,⁴⁹ modal sosial adalah penampilan dari organisasi sosial seperti *network* (jaringan), norma-norma, dan kepercayaan sosial (*social trust*) yang dapat memudahkan koordinasi dan kerjasama yang saling menguntungkan.

Keyakinan bahwa sedekah dapat mendatangkan rejeki dan harta begitu kuat bagi warga Şiddîqîyah, dan hal ini bagi mereka tidak hanya sebatas keyakinan semata-mata namun mereka juga melakukan dan merasakan sendiri terhadap apa yang mereka yakini selama ini, bahkan mereka menjadikan sedekah dan santunan sebagai ciri khas dan budaya dalam kehidupan sehari-hari. Meskipun menurut pandangan mereka makna rejeki memiliki dimensi yang sangat luas, baik bersifat materi (harta) maupun non-materi (seperti kesehatan dan keharmonisan hidup), mereka juga tetap meyakini dan merasakan bahwa harta yang mereka sedekahkan pada akhirnya tidak malah berkurang, justru sebaliknya, malah bertambah dengan cara dan bentuk yang tidak disangka-sangka. Mereka juga meyakini bahwa orang enggan bersedekah, jarang bersedekah atau kurang sedekah akan menyebabkan rejekinya menjadi “seret”, usahanya kurang lancar, serta banyak mendapatkan masalah dalam hidup. Keyakinan seperti ini dibuktikan sendiri oleh Jolik Siwi dan warga Şiddîqîyah lainnya yang merasakan sendiri bisnis mereka dapat berkembang pesat karena mereka gemar berbagi dengan para fakir miskin dan anak-anak yatim,

⁴⁸ I. Winter, *Towards A Theorised Understanding of Family Life and Social Capital* (Australian Institute of Family Studies, 2000), 24.

⁴⁹ R. D. Putnam, “Bowling Alone: America’s Declining Social Capital”, *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 1 (1995), 65-78.

baik dalam bentuk sedekah maupun santunan. Apa yang diyakini dan dilakukan warga Şiddîqîyah di atas selaras dengan ḥadîth Nabi yang menyatakan bahwa seseorang tidak akan berkurang hartanya karena sedekah (HR. Muslim: 4689, Tirmîdhî: 1952, Aḥmad: 6908, 8647, 9268, Mâlik: 1590, dan Dârimî: 1614).⁵⁰

Makna sedekah sebagai sarana untuk menolak bencana sebenarnya juga tidak asing dalam praktik kehidupan Muslim, bahkan Sutikno⁵¹ dalam penelitiannya “Memaknai Perilaku Muslim dalam Bersedekah: Studi Fenomenologi Pengalaman Muzakki LAGZIS Sabililt Taqwa Bululawang” telah menyimpulkan bahwa sedekah dapat dijadikan sebagai alternatif asuransi kesehatan dan musibah karena dengan rutin mengeluarkan sedekah, maka seseorang pada hakikatnya telah menginvestasikan sebagian hartanya untuk memalukan *protect* terhadap dirinya, keluarganya, harta dan bisnisnya karena dengan bersedekah ia akan mendapat perlindungan dari Allah sebagaimana yang dijanjikan-Nya, serta memperoleh “jamiman keamanan dan kenyamanan” dari masyarakat sekitarnya. Hal tersebut dikarenakan sifat kedermawanan seseorang akan mendorong orang lain untuk memberikan balasan serupa atau setidaknya mampu membuat ikatan-ikatan sosial yang akan memberikan dampak positif baginya baik yang bersifat materi maupun non-materi, sekaligus membentenginya dari hal-hal yang tidak diinginkannya. Ketika suatu bisnis telah dijamin dengan konsep “asuransi plus” tersebut, maka secara langsung maupun tidak langsung diyakini akan lebih melancarkan suatu bisnis, memberikan jaminan keberlangsungannya, dan pada akhirnya akan menghasilkan keuntungan yang lebih maksimal serta menambah rejeki seseorang baik rejeki materi maupun rejeki non-materi (berkah).

Perilaku bisnis tarekat Şiddîqîyah menguatkan pandangan perspektif *embedded* dalam sosiologi ekonomi yang menyatakan bahwa rasionalitas tindakan ekonomi tidak bisa dilepaskan dari nilai-nilai moral. Pandangan tersebut tentu bertolak belakang dengan pemikiran neo-klasik yang cenderung memisahkan keduanya sebagaimana yang diungkapkan oleh Etzioni bahwa paradigma neo-klasik tidak hanya mengabaikan dimensi moral tetapi juga aktif menentang dimasukkannya dimensi moral. Dalam ekonomi neo-klasik ditekankan

⁵⁰ *Mawsû'ah al-Ḥadîth al-Syarîf*, 2000.

⁵¹ Sutikno, “Memaknai Perilaku Muslim dalam Bersedekah: Studi Fenomenologi Pengalaman Muzakki LAGZIS Sabililt Taqwa Bululawang” (Disertasi--Universitas Brawijaya Malang, 2011), 346.

bahwa individu bisa mempunyai peringkat preferensi yang berbeda tentang suatu pilihan tetapi tidak ada yang dianggap lebih baik.⁵²

Ekonomi neo-klasik berupaya untuk menentukan mekanisme-mekanisme (terutama harga) yang akan menghasilkan alokasi sumber daya paling efisien, alokasi yang paling mampu memenuhi keinginan orang. Namun ia cenderung memandang keinginan tersebut sebagai sesuatu yang terpusat pada keinginan diri (individu) yang lepas dari nilai-nilai sosial (*altruism*) dan apalagi spiritual. Padahal nilai-nilai tersebut sangat penting bagi individu karena bisa membuatnya tetap eksis dan bertahan baik dalam memenuhi kebutuhannya maupun untuk kelangsungan bisnisnya⁵³.

Masuknya nilai-nilai moral—seperti ajaran *manunggaling keimanan dan kemanusiaan*, ajaran delapan kesanggupan warga *Ṣiddiqiyah* serta doktrin santri—yang bersumber dari ajaran zikir *lâ ilâh illâ Allâh* dalam perilaku bisnis tarekat *Ṣiddiqiyah* selama ini terbukti mampu memberikan implikasi dalam memaknai harta dalam kehidupan warga tarekat *Ṣiddiqiyah*, harta tidak hanya memiliki fungsi ekonomi tetapi juga memiliki makna spiritual, makna sosial, makna budaya, dan makna dakwah. Fenomena makna ganda harta bagi warga tarekat *Ṣiddiqiyah* semakin menguatkan pandangan bahwa harta bukan hanya merupakan bagian dari instrumen ekonomi dalam praktik kehidupan masyarakat, bahkan jauh sebelumnya hal tersebut telah disinggung oleh Simmel⁵⁴ dan Weber⁵⁵ dalam memahami harta dan uang sebagai fenomena sosial dan selanjutnya dibuktikan oleh Nugroho⁵⁶ dalam penelitiannya tentang hakikat makna uang bagi masyarakat Bantul yang memaknai uang dengan pendekatan *special purpose* (mengandung makna khusus selain makna ekonomi), bukan *all purpose* (generalisasi uang dalam makna tunggal, yaitu makna ekonomi). Apalagi ketiga tokoh tersebut juga mengkritisi pendekatan *utilitarian* (termasuk di dalamnya adalah ekonomi klasik dan neo-klasik) yang memahami fenomena uang dan harta dalam masyarakat dengan hanya menggunakan satu kaca mata. Mereka berpendapat bahwa harta dan uang memang merupakan instrumen ekonomi namun memiliki

⁵² Amital Etzioni, *Dimensi Moral Menuju Ilmu Ekonomi Baru* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1992), 63.

⁵³ Chapra, *The Future of Economic*, 231.

⁵⁴ George Simmel, *The Philosophy of Money* (London: Roudledge, 1991), 45.

⁵⁵ Weber, *Etika Protestan*, 70.

⁵⁶ Heru Nugroho, *Uang, Rentenir, dan Hutang Piutang di Jawa* (Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2001), 84.

dimensi yang majemuk. Uang dan harta tidak hanya dipahami dari sisi ekonomi tetapi juga memiliki dimensi sosial, budaya dan politik. Uang dan harta sebagai produk budaya memiliki makna-makna simbolik dalam bentuk nilai-nilai kualitatif. Hal ini dikarenakan para penganut *utilitarian* membatasi makna uang ke dalam bidang ekonomi saja. Dengan demikian, uang barangkali bisa “mengorupsi” nilai ke dalam angka, sebaliknya nilai dan sentimen secara timbal balik bisa mengorupsi uang dengan membenamkannya ke dalam makna moral, sosial, dan keagamaan.

Faktanya, kalau dilihat secara saksama al-Qur’ân sendiri telah menyinggung makna harta dalam Islam, bahkan dari beberapa ayat al-Qur’ân bisa disimpulkan bahwa harta memiliki makna yang tidak tunggal, sehingga ia memiliki makna ganda, baik makna yang positif maupun makna yang negatif. Di antara makna-makna positif yang disebutkan dalam al-Qur’ân adalah harta sebagai pilar penegak kehidupan atau ekonomi (QS. 4:5), harta sebagai pemandangan indah atau perhiasan hidup/makna sosial (QS. 3:14) dan harta sebagai sarana fundamental dalam berdakwah dan berjihad/makna dakwah (QS. 9:20), harta sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah (QS. 9:11), dan harta sebagai modal pembentukan rumah tangga bahagia (QS. 24:32). Hal tersebut tidak mengherankan karena dalam Islam harta tidak sekadar memiliki makna utilitas yang bersifat materi dan kebendaan tetapi juga harus dimaknai dan dimanfaatkan dalam kerangka maslahat untuk mencapai *salâh* sehingga tidak bisa mengabaikan variabel *berkah* dalam rangka memperolehnya (produksi) maupun dalam rangka melakukan konsumsi atau distribusi.

Penutup

Rasionalitas bisnis dan semangat wirausaha yang tinggi dalam organisasi tarekat Şiddîqîyah tidak bisa dilepaskan dari nilai-nilai ajaran tarekat yang bersumber dari ajaran zikir *lâ ilâh illâ Allâh*. Nilai-nilai tauhid tersebut tercermin dari dorongan terhadap perilaku bisnis yang mereka lakukan, yaitu dari, oleh dan untuk *lâ ilâh illâ Allâh*, sehingga orientasi kebendaan dan pemuasan kesenangan duniawi bukan merupakan satu-satunya tolok ukur. Selain itu, rasionalitas dalam cara meraih kesuksesan bisnis tidak bisa mengabaikan peran modal spiritual dan modal sosial karena bagi warga tarekat Şiddîqîyah, keberhasilan dalam bisnis tidak hanya ditentukan oleh modal ekonomi semata.

Bagi mereka, keberhasilan bisnis dimaknai sebagai karunia Allah, dan hal itu hanya bisa diraih dengan semangat juang (*jihād*) untuk memenuhi “panggilan” Allah disertai pendekatan spiritual (doa, zikir, dan bacaan tertentu) sebagai bagian dari modal spiritual yang mereka kembangkan, selain pengelolaan usaha dengan manajemen yang baik dengan dukungan semua pihak, baik dari *stakeholder* maupun para pekerjanya. Sedangkan konsep silaturahim dan sedekah sebagai sarana untuk membangun jaringan dan menjaga harmonisasi dalam perilaku bisnis warga tarekat Şiddîqîyah dalam ekonomi bisa dikategorikan sebagai modal sosial.

Ajaran, doktrin dan budaya tarekat Şiddîqîyah tersebut di atas selanjutnya memberikan implikasi pemahaman anggota tarekat terhadap makna harta yang luas dan memiliki kedudukan yang sangat penting dalam kehidupan mereka. Bagi mereka, harta memiliki makna ganda sehingga makna harta tidak hanya dipahami dalam kerangka fungsi ekonomi semata tetapi juga dipahami dalam kerangka makna-makna yang lain baik makna sosial, spiritual, budaya, dakwah, maupun hikmah. Makna ganda harta juga memberikan implikasi rasionalitas makna harta bagi warga Şiddîqîyah yang tidak bertujuan untuk mendapatkan manfaat dan kepuasan materi semata.

Daftar Rujukan

- A'dam, Syahrul. *Tarekat Shiddiqiyah di Indonesia: Studi Tentang Ajaran dan Penyebarannya*. Disertasi--UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008.
- Abdullah, Taufik. *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES, 1979.
- Amilda. “Meneropong Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme Max Weber dari Sudut Pandang Antropologi Agama”, *Jurnal Ilmu Agama (JIA)*, Tahun XI, No. 1, Juni, 2010.
- Anwar, Rosihan., dan Solihin, Mukhtar. *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2004.
- Arberry, A.J. *Sufism*. London: George Allen, 1950.
- Asifudin, Ahmad Janan. *Etos Kerja Islami*. Surakarta: Penerbit Universitas Muhammadiyah, 2004.
- Bellah, Robert N. *Religi Tokugawa: Akar-akar Budaya Jepang*, terj. Wardah Hafidz dan Wiladi Budiharga. Jakarta: Gramedia, 1992.
- Chapra, M. Umar. *The Future of Economic: An Islamic Perspective*, terj. Amdiar Amir, et al. Jakarta: Penerbit SEBI, 2001.

- Djakfar, Muhammad. “Agama, Etos Kerja, dan Perilaku Bisnis: Studi Kasus Makna Etika Bisnis Pedagang Buah Etnis Madura di Kota Malang”. Disertasi--IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2007.
- Etzioni, Amital. *Dimensi Moral Menuju Ilmu Ekonomi Baru*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1992.
- Fukuyama, Francis. *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press, 1995.
- Geertz, Clifford. *Penjaja dan Raja: Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Buku Obor, 1977.
- Gellner, Ernest. “Reason, Rationality and Rationalism” dalam Adam Kuper et al. (ed.), *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial*, terj. Aris Munandar. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Ghazâlî (al), Muḥammad. *al-Sunnah al-Nabawîyah bayn Abl al-Fiqh wa Abl al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.
- Gobel, Mahmud. *Zuhud dalam Pemikiran Hasan al-Basri dan Faḍlur Raḥman*. Jakarta: Media, Jakarta, 2008.
- Karim, Adiwarmar. *Ekonomi Mikro Islami*, Ed. 3. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007.
- Miller, Roger LeRoy. *Economics Today: The Micro View*, Ed. 9. New York: Addison Wesley, 1997.
- Misanam, Munrokhim et al. *Ekonomi Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008.
- Mu'tashim Radjasa., dan Mulkhan, Abdul Munir. *Bisnis Kaum Sufi: Studi Tarekat dalam Masyarakat Industri*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Mubârak, Zakî. *al-Akhlâq 'ind al-Ghazâlî*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Miṣrîyah, 1987.
- Munawar. “Kritik Sosiologis terhadap Kedudukan Individu dalam Bangunan Teori Ekonomi Neo-klasik”. Pidato Pengukuhan Guru Besar--Universitas Brawijaya, Malang, 2007.
- Nasirudin. *Pendidikan Tasawuf*. Semarang: Penerbit Rasail Media Group, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Penerbit Bandung Pustaka, 1983.
- Nata, Abuddin. *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawuf*. Jakarta: Penerbit Raja Grafindo Persada, 2001.
- Nugroho, Heru. *Uang, Rentenir, dan Hutang Piutang di Jawa*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2001.

- Putnam, R. D. "Bowling Alone: America's Declining Social Capital", *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 1, 1995.
- , "The Prosperious Community: Social Capital and Public Life", *American Prospect*, Vol. 13, 1993.
- Qaradâwî (al), Yûsuf. *Dawr al-Qiyam wa al-Akhlâq fî al-Iqtisâd al-Islâmî*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- Redaksi, Tim. *Majalah al-Kautsar*. Jombang: Badan Pengembangan Unit Usaha Dhilal Berkat Rahmat Allah Tarekat Şidiqîyah Jombang, Edisi 68, 2012.
- Ridwan, A. Muhtadi. "Pola Pemahaman Agama dan Perilaku Ekonomi Masyarakat Perajin Tempe di Kelurahan Purwantoro Kecamatan Blimbing Malang". Disertasi--IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2011.
- Samdin. "Pemahaman Modal dalam Praktek Dagang Masyarakat Muslim Gu Lakudo di Sulawesi Tenggara". Disertasi--Universitas Brawijaya Malang, 2007.
- Simmel, George. *The Philosophy of Money*. London: Roudledge, 1991.
- Siregar, Rivay. *Tasawuf: dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Sobary, Mohammad. *Etika Islam: dari Kesalehan Individual Menuju Kesalehan Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Sudrajat, Ajat. *Etika Protestan dan Kapitalisme Barat: Relevansinya dengan Islam Indonesia*. Jakarta: Penerbit Bumi Aksara, 1994.
- Sutikno. "Memaknai Perilaku Muslim dalam Bersedekah: Studi Fenomenologi Pengalaman Muzakki LAGZIS Sabilit Taqwa Bululawang". Disertasi--Universitas Brawijaya Malang, 2011.
- Weber, Max. *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, terj. Yusuf Priasudiarja. Jakarta: Pustaka Prometheus, 2003.
- Winter, I. *Towards A Theorised Understanding of Family Life and Social Capital*. Australian Institute of Family Studies, 2000.
- Zohar, Danah., dan Marshal, Ian. *Spiritual Capital*, terj. Helmi Mustofa. Bandung: Penerbit Mizan, Cet. Ke-2, 2005.