

**MODEL KEPEMIMPINAN DIRI IRFANI:
ANALISIS PADA ANEKDOT SUFISTIK NASRUDIN KHOJA**

Oleh:

ARIEF EKO PRASETYO

NIM: 18.6.1. 212.002

TESIS

diajukan kepada STAI SADRA

sebagai syarat untuk memperoleh gelar Magister Agama

dalam bidang Tasawuf

KONSENTRASI TASAWUF

MAGISTER AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM

SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA

2023

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah kama huwa ahlu. Segala puji sesungguhnya hanya milik Allah *Subhanu Wa Ta'ala* yang telah memampukan untuk menyelesaikan karya tulis ini. *Shalawat* juga terhaturkan kepada Kanjeng Nabi Muhammad *shalallahu 'alaihi wa sallam*, yang karena kerinduan atas *syafa'at*nyalah penulis tergerakkan untuk menyelesaikan tesis ini. Tesis berjudul *Model Kepemimpinan Diri Irfani: Analisis Pada Anekdote Sufistik Nasrudin Khoja*, merupakan *ikhtiar* penelitian penulis untuk lulus studi Pascasarjana pada Magister Aqidah dan Filsafat Islam, Konsentrasi Tasawuf, di Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra, Jakarta.

Terima kasih yang tak akan pernah terhenti terlantunkan kepada Almarhumah Ibunda: Suyati binti Mat Mu'alim, yang dengan cinta kasihnya yang tiada terputus penulis mampu mewujudkan impian belajar dan lulus hingga jenjang Magister. Terima kasih juga kepada kedua sosok Ayah: Mulyono bin Samingan dan Ahmad Fanani bin Lioe Heng Fu, yang berkat pengalaman tumbuh kembang bersama keduanya mendorong penulis untuk terus beraktualisasi menjadi manusia yang lebih baik dari waktu ke waktu.

Sebagai *mumkinul wujud* dengan keterbatasan kemampuan dan pengetahuan, penulis sungguh berterima kasih kepada banyak pihak di STAI Sadra yang telah mendukung atas terselesaikannya penelitian tesis ini. Penulis menghaturkan terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. Hossein Muttaghi selaku Direktur *Jamiah Al-Mustafa Al-Alamiyah* Perwakilan Indonesia;
2. Dr. Kholid Al Walid, M.Ag selaku Ketua STAI Sadra, Ketua Sidang Tesis, serta Dosen Pembimbing yang dengan penuh kesabaran memberikan arahan dan rekomendasi selama proses penelitian tesis ini;

3. Dr. Abdelaziz Abbaci selaku Direktur Sadra International Institute dan Penguji, yang begitu rendah hati dan *welas asih* memberikan penjelasan-penjelasan atas teks-teks filsafat dan *Irfan* selama masa perkuliahan, serta dukungan spiritual untuk menuntaskan penelitian ini;
4. Dr. Umar Shahab, MA selaku Ketua Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam STAI Sadra dan Penguji, atas dukungan moral dan pengayaan keilmiah penelitian ini;
5. Ammar Fauzi, Ph.D selaku Ketua Riset STAI Sadra yang selalu terbuka memberikan dukungan moral dan rekomendasi pematangan sehingga penelitian ini terselesaikan;
6. Basri Hamdani, Ph.D di Manajemen Tesis atas respon terbaik terkait keadministrasian tesis dan mendorong untuk menyelesaikan penelitian ini;
7. Ir. Ahmad Jubaeli, M.Pd beserta jajaran di bagian akademik, juga Bu Lina dan Bu Neng atas doa dan respon ke-administrasian yang cepat dan tepat;
8. Endang Sri Rahayu, M.Ud beserta jajaran di bagian Perpustakaan STAI Sadra atas doa dan kemudahan memperoleh referensi kepustakaan yang diperlukan;
9. Seluruh Dosen Pascasarjana Aqidah dan Filsafat Islam STAI Sadra atas kemurahan hati memfasilitasi perjalanan batin dan kemudahan transfer pengetahuan selama masa perkuliahan;
10. Seluruh Staf dan Karyawan STAI Sadra atas kontribusinya menyiapkan lingkungan belajar yang sehat, nyaman, serta aman selama penulis menempuh masa studi pascasarjana.
11. Teman-teman seangkatan, Pakdhe Edi, Bang Rico, Mas Narno, Mas Agus, Saenal, Panji, Ustaz Teguh, Kang Gary, serta Inayah atas kegembiraan yang mewarnai nikmatnya belajar di Pascasarjana STAI Sadra.

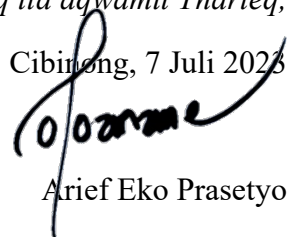
Penulis juga menghaturkan terima kasih kepada *Ajahn* Prasetya M. Brata dan keluarga di Rotella atas provokasi materil dan immateril sehingga penulis lebih bertanggungjawab menuntaskan studi pascasarjana. Pak Mathius Ali yang telah memfasilitasi penulis belajar dari teman-teman teosof Indonesia dan Internasional. Mba Yustiti Mufidah di MAC Habits Islamic School, atas izin mencetak di mesin *printernya*. Torianu atas bantuan menerjemahkan beberapa referensi. Ibu mertua: Sri Danayanti atas kerepotan menjaga cucu-cucunya di saat penulis sibuk dengan penelitian. Adik Ipar: Om Aldan atas kerepotan gotong-gotong Akung saat penulis mengalami sakit pinggang selama penelitian. Adikku: Om Bayoe, atas kerepotan merawat rumah Bekasi dikarenakan kesibukan penulis menunaikan beberapa tanggungjawab, termasuk menuntaskan penelitian ini.

Sebagai penyempurna untaian terima kasih, penulis begitu bersyukur atas kehadiran Istri: Dessy Yustiana Puspita Sari, dan kedua buah hati kami: “*Singkong Super*” Mika, dan “*Dawet Ayu*” Kimya, atas pengorbanan waktu, pikiran, serta emosi, dukungan tenaga, serta kerelaan finansial meridhakan penulis untuk menuntaskan penelitian dan studi pascasarjana.

Pun, kepada banyak pihak yang tidak memungkinkan untuk penulis ucapkan secara terperinci, penulis menghaturkan terima kasih atas segala dukungan yang diberikan. Mohon jua berkenan untuk memaafkan atas segala kerepotan dan *khilaf* yang terjadi selama proses penelitian tesis ini. Semoga segala kebaikan yang diberikan serta maaf atas segala khilaf menjadi *jariyah* kebaikan eksponensial di kehidupan dunia ini juga penyempurna kehidupan selanjutnya.

Wallahul muwaffiq ila agwamit Tharieq,

Cibinong, 7 Juli 2023



Arief Eko Prasetyo

MODEL KEPEMIMPINAN DIRI IRFANI:
ANALISIS PADA ANEKDOT SUFISTIK NASRUDIN KHOJA

Disusun Oleh:
ARIEF EKO PRASETYO
NIM: 18.6.1.212.002

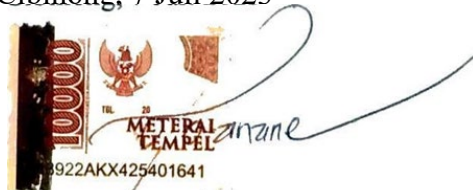
Pembimbing:
Dr. KHOLID AL WALID, M. Ag

T E S I S
Diajukan kepada STAI Sadra
sebagai syarat untuk memperoleh gelar Magister Agama
dalam bidang Tasawuf

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Tesis ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam tesis ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari karya ini terbukti plagiat, menjiplak atau pernah dipublikasikan sebagai tesis di tempat lain, maka penulis siap menerima sanksi akademik berupa pembatalan gelar yang diperoleh.

Cibinong, 7 Juli 2023



Arief Eko Prasetyo

Lembar Pengesahan Sidang Tesis

Konsentrasi Tasawuf
Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam
Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra

Tesis ini disusun oleh,


Nama : Arief Eko Prasetyo

NIM : 18.6.1.212.002


Judul Tesis : Model Kepemimpinan Diri Irfani: Analisis Pada
Anekdote Sufistik Nasrudin Khoja

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Tesis:

Dr. Kholid Al Walid, M.Ag
(Ketua Sidang Tesis)

31/2023
Tanggal / Juli (.....) 

Dr. Abdelaziz Abbaci
(Penguji I)

14/07/
Tanggal 23 (.....) 

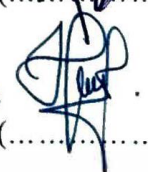
Dr. Umar Shahab, MA
(Penguji II)

Tanggal 

Dr. Kholid Al Walid, M. Ag
(Pembimbing)

Tanggal (.....) 

Ir. Ahmad Jubaeli, M.Pd
(Sekretaris Sidang Tesis)

Tanggal 1/8/23 (.....) 

ABSTRAKSI

Irfan memiliki urgensi untuk menawarkan model kepemimpinan diri dan implikasinya atas problema alienasi dan akumulatisme manusia modern. Urgensi tersebut terkait pada bagaimana manusia modern mampu memangkas jarak dengan Tuhan dan menghadirkan kebahagiaan tak terbatas dalam kehidupannya.

Masalah utama yang ingin dijawab dari penelitian ini adalah: “Bagaimanakah model kepemimpinan diri *Irfani* dalam pandangan Nasrudin Khoja dan implikasinya bagi manusia modern?” Penelitian ini bertujuan: (1) Menjelaskan konsep diri manusia dalam perspektif *Irfan*; (2) Mengungkapkan masalah kepemimpinan diri dalam perspektif *Irfan*; (3) Menyibak tawaran model kepemimpinan diri dalam perspektif *Irfan*, yang terkandung dalam anekdot Nasrudin Khoja.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah riset kepustakaan menggunakan corak analisis integratif yang menggunakan *Irfan Nazhari*, Filsafat Psikologi, serta hermeneutika Ricoeur. Peneliti hendak menggali dimensi-dimensi psikologis dan *Irfani* dari berbagai makna teks yang diteliti secara kualitatif, serta mengungkap hasil eksplorasi tersebut sebagai dasar diskusi ilmiah dalam sebuah wacana *Irfan* dan psikologi.

Melalui berbagai anekdot sufistik Nasrudin Khoja, *Irfan* sebagai ilmu relasi hamba dengan Tuhan, merespon urgensi masalah personal manusia modern dengan memberikan tawaran model kepemimpinan diri *Irfani*, yang meliputi tiga prinsip: (1) Jeli Konteks: Jeli melihat kemudahan dan tantangan modernisasi sebagai wahana dalam mencapai kelezatan yang lebih tinggi, (2) Peka Perspektif: Memandang segala aktivitas sebagai ibadah penyempurnaan jiwa, (3) Sadar Tauhid: Melekat padanya kesadaran sebagai makhluk ruhani yang selalu tersambung kepada sumber kebahagiaan tak terbatas: Yang Maha Mutlak – Allah *Subhanu wa Ta’ala*.

Kata Kunci: *Kepemimpinan Diri, Eksistensi, Anekdote Sufistik, Irfan, Manusia Modern.*

ABSTRACT

Irfan has an urgency to offer a model of self-leadership and its implications for the problems of alienation and accumulationism of modern humans. The urgency is related to how modern man is able to cut the distance from God and bring infinite happiness in his life. The main problems to be answered from this research are: "What is The Irfan Self-Leadership model in Nasrudin Khoja's view and its implications for modern man?" This research aims to: (1) explain the concept of the human self from Irfan's perspective; (2) reveal the problem of self-leadership from Irfan's perspective; (3) reveal the offer of the self-leadership model from Irfan's perspective, which is contained in Nasrudin Khoja's anecdote.

The method used in this research is literature research using an integrative analysis style that uses Irfan Nazhari, Philosophy of Psychology, and Ricoeur's hermeneutics. The researcher wants to explore the psychological and Irfani dimensions of the various meanings of the texts studied qualitatively, and reveal the results of the exploration as a basis for scientific discussion in a discourse of Irfan and psychology.

Through various Sufistic anecdotes of Nasrudin Khoja, Irfan as the science of the relationship with God, responds to the urgency of personal problems of modern humans by offering Irfan Self-Leadership models, in three principles : (1) Context Savvy: Observant to see the ease and challenges of modernization as a vehicle in achieving higher delicacy, (2) Perceptual Sensitiveness: Viewing all activities as worship to perfect the soul, (3) Tawhid Awareness: Attached to the awareness as a spiritual being who is always connected to the source of infinite happiness: The Absolute One – Subhanu wa Ta'ala.

Keywords: Self Leadership, Existence, Sufistic Anecdotes, Irfan, Modern Man.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterai Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turabiyān Style* dengan beberapa pengecualian.

A. Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	s{	=	ص	l	=	ل
h{	=	ح	d{	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	t{	=	ط	n	=	ن
d	=	د	z{	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

Pendek	: a = َ ;	i = ِ ;	u = ُ
Panjang	: a = َـ ;	i = ِـ ;	u = ُـ
Diftong	: ay = َـي ;	aw = َـو	

C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang diidafkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal معرفة الله ditulis *fi ma‘rifat Allah*. Ta' marbutah yang bersambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-faḍīlah*.

D. Shaddah

Shaddah atau tashdid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggandakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis 'aqliyyah, فعلية ditulis fi'liyyah, dan قوة ditulis quwwah, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata seperti عدو ditulis 'aduw

E. Kata Sandang

Kata sandang "al" dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis sesuai dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

F. Pengecualian transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia seperti lafal سنة الله maka akan ditulis sunnatullah, dan juga asma al-husna seperti عبد الرحمن maka akan ditulis 'Abdurrahman dan جلال الدين maka akan ditulis Jalaluddin.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	i
Pernyataan Bebas Plagiasi	iv
Pengesahan Sidang Tesis	v
Abstraksi	vi
Pedoman Transliterasi	viii
Daftar Isi	x
Daftar Diagram	xii
Bab I Pendahuluan	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	14
C. Batasan dan Rumusan Masalah	15
D. Tujuan Penelitian	15
E. Manfaat Penelitian	15
F. Tinjauan Pustaka	16
G. Metodologi Penelitian	19
H. Sistematika Penulisan	22
Bab II Aspek Kearifan Nasrudin Khoja	25
A. Latar Belakang Sosio-Historis Nasrudin Khoja	30
B. Signifikansi Irfan dengan Anekdote Sufistik	35
C. Corak Esoterik Anekdote Sufistik Nasrudin Khoja	39
Bab III Formulasi Kepemimpinan Diri	51
A. Fondasi Konsep Kepemimpinan Diri	58
B. Signifikansi Kepemimpinan Diri dan Etika Irfani	63
C. Jiwa Dalam Perspektif <i>Irfan</i>	72
Bab IV Model Kepemimpinan Diri Irfani	84
A. Masalah Diri Manusia Modern	85
B. Model Kepemimpinan Diri Irfani	88
1. Jeli Konteks	90
2. Peka Perspektif	96
3. Sadar Tauhid	107

C. Implikasi Kepemimpinan Diri Irfani Dalam Kehidupan Personal Manusia Modern	110
Bab V Penutup	122
A. Kesimpulan	122
B. Rekomendasi	123
C. Penutup	123
Daftar Pustaka	124

DAFTAR DIAGRAM

Diagram 1	Derajat Kelezatan Menurut Ibnu Sina	68
Diagram 2	Derajat Kepemimpinan Diri berdasarkan Kerelasian dengan Tuhan	98
Diagram 3	Martabat Cinta Menurut Ibnu Sina	105
Diagram 4	Derajat Cinta dalam Perspektif <i>Irfan</i>	107
Diagram 5	Kemenyatuan dengan Hakikat Tuhan	110

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Modernisasi – baik sains pengetahuan maupun berbagai revolusi mulai dari agraria, industri, hingga digitalisasi teknologi kini – memberi manusia berbagai jenis kekuatan yang eksponensial: kemudahan, kecepatan, serta keberlimpahan untuk memperoleh kepuasan yang bersifat profan materialistik. Namun, jika kita meminjam pandangan Lord Acton bahwa “*Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely*”¹, modernisasi dengan segala daya kekuatan eksponensialnya itu juga memiliki dampak korup.² Modernisasi juga berdampak pada korupsi kemanusiaan seseorang terkait eksistensi dan keberelasiannya pada yang mutlak (*absolute*).³ Erich Fromm dalam *To Have or To Be*, berpandangan bahwa manusia modern terjebak dalam akumulatisme (materialisme).⁴ Maka tatkala seseorang membiarkan berbagai kemudahan, kecepatan, serta keberlimpahan modernisasi sebagai daya kekuatan yang paling benar atas eksistensinya, dan menjadikan kepuasan materialistik sebagai sebuah kemutlakan yang harus

¹ Emerich Edward Dahlberg Acton adalah seorang sejarawan Inggris yang hidup dalam rentang waktu tahun 1834 – 1902. Ujarannya – yang dianggap sebagai sebuah adagium tersebut – kerap diadopsi sebagai referensi perilaku merusak (korup) dalam aspek manajemen maupun politik.

² Dalam <https:kbbi.web.id/korup.html>, diakses pada 29 Mei 2023, korup artinya buruk; rusak; busuk.

³ *Ab*: lepas dari, *Solut*: segala kekurangan. Absolut artinya lepas dari segala kekurangan, dengan kata lain mutlak. Kesempurnaan Tuhan itu tidak bersyarat, tidak berkualifikasi, tidak terikat.

⁴ Bukan hanya mengumpulkan yang bersifat material, bahkan yang non-materialpun diakumulasikan. Contohnya adalah ilmu yang ukuran akumulatifnya adalah pangkat atau gelar.

terpenuhi, maka disitulah awal dari rusaknya kemanusiaan seseorang.⁵

Allah *Subhanahu wa Ta'ala* telah mengingatkan dalam firman-Nya:

Ketahuiilah, sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan sendagurauan, perhiasan, dan saling berbangga di antara kamu serta berlomba dalam kekayaan dan anak keturunan, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian (tanaman) itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur. Dan di akherat (nanti) ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridhaan-Nya. Dan kehidupan dunia tidak lain hanyalah kesenangan yang palsu.” (QS. 57: 20)

Merujuk pada ayat tersebut, Allah sebagai Yang Maha Mutlak menghendaki manusia untuk menjadikan ilmu pengetahuan sebagai kaca mata kepemimpinan diri (*leading perspective*): mana kepuasan mutlak dan mana kepuasan palsu. Manusia – dalam apapun zamannya⁶– diperintahkan oleh Allah untuk memimpin dirinya agar selamat dari kepuasan palsu dengan bekal ilmu pengetahuan, sehingga dirinya hidup penuh dengan keridhaan, pun Yang Maha Mutlak akan puas (*ridha*) padanya.⁷ Bukankah alasan penciptaan manusia adalah sebagai Pemimpin (*Khalifah*) di bumi? Dan bukankah inipula – agar manusia sebagai pemimpin mampu

⁵ *Irfan* mampu merespon kerusakan mutlak ini melalui pandangan Ibnu Sina terkait neraka – yang terwujud sebagai konsekuensi dari perilaku seseorang. Adalah Neraka *af'al* yang tercermin dalam perbuatan atau tindakan buruk, Neraka *sifat* yang tercipta dalam sifat-sifat buruk, serta Neraka *dzat* yang terpatri dalam keyakinan dalam diri. Adapula Neraka Ruhani dimana siksaannya abadi dan Neraka Jasmani dimana siksaannya bisa saja berakhir

⁶ Karena sifat firman Allah adalah lintas waktu, aplikatif untuk setiap zaman.

⁷ Sebagaimana saripati QS. 89:27-28, “*Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha lagi diridhai-Nya.*”

memimpin dirinya untuk bertauhid, berelasi pada Yang Maha Mutlak.⁸

Memimpin diri, perintah ini pula yang Allah kehendaki melalui firman-Nya dalam QS. 66: 6, “*Wahai orang-orang yang beriman! Peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka...*”. Iman berasosiasi dengan yang gaib – tidak kasat mata tapi ada. Iman tidak diukur dengan indera. Puncak pencapaian keimanan seseorang tercermin dalam keberelasiannya dengan Tuhan: bahwa Tuhan sebagai Yang Sempurna dari segala sisi – apapun kesempurnaan yang mungkin kita pikirkan pasti ada di Tuhan – realitas yang sempurna dan kesempurnaan-Nya absolut dan tanpa batas. Mengenali Tuhan berarti mengenali kekuatan yang paling mutlak, kepuasan berelasi dengan Tuhan berarti selalu terhubung dengan kepuasan yang tanpa batas. Demikianlah manusia diperintahkan untuk memimpin dirinya dan keluarganya⁹ dari api neraka.¹⁰ Dan *Irfan* menjembatani hadirnya titik temu kepemimpinan diri manusia pada Yang Maha Mutlak, beserta pencapaian puncak kepuasan yang tidak terbatas.¹¹

⁸ Menurut Ibnu Arabi, *Irfan* adalah ilmu relasi antara Tuhan dengan Makhluk, relasi antara Yang Memimpin dengan yang dipimpin.

⁹ Kualitas Kepemimpinan Manusia tercermin dari bagaimana dirinya sukses memimpin keluarga terdekatnya, yakni dirinya sendiri. Sehingga dalam penelitian ini pembahasan terkait keluarga yang dimaksud bukanlah atas istri dan anak-anak, melainkan terkait pada manusia dan kemanusiaannya yang secara eskatologis kelak akan dimintai pertanggungjawaban. Sebagaimana Ibnu Arabi mengibaratkan diri (*Nafs*) sebagai aspek feminin, dan jiwa (*Ruh*) sebagai aspek maskulin, sehingga tatkala keduanya melakukan pernikahan batiniah terwujudlah rumah tangga/ keluarga, yang kelak – dalam perspektif eskatologi – segala macam perilaku manusia di dunia akan berwujud anak-anak ruhani di akherat.

¹⁰ Meminjam pandangan Komaruddin Hidayat dalam *Psikologi Kematian*, 2015, 21. cara agar terpelihara dari ‘api neraka’ (lihat catatan kaki nomor 3), adalah dengan keberhasilan mengendalikan semua instrumen tubuh, akal, dan emosi dalam menjalankan misi kepemimpinan di bumi, serta memakmurkan kehidupannya sebagai wujud relasi kehambaan pada Yang Maha Mutlak.

¹¹ Titik temu: bukan hanya menjangkau perbedaan, tapi juga menjangkau hakikat.

Murtadha Muthahhari berpendapat bahwa kepemimpinan diri (*self leadership*) adalah kemampuan seseorang memahami seutuhnya nilai-nilai insani dan menyadari sepenuhnya (*fully conscious*) siapa dirinya.¹² Seseorang tidak lagi menjadi orang asing bagi dirinya sendiri, dan dengan kesadaran insani mengikat diri pada tujuan puncaknya – yakni ketauhidan – sehingga mampu memimpin diri bergegas menggapainya. Terkait kepemimpinan diri ini, Al Razi juga menyampaikan pendapat bahwa manusia dengan keterampilan memimpin dirinya seharusnya menjadi makhluk yang paling utama dengan syarat memelihara sesuatu yang tetap menjadikan dirinya sebagai manusia, yaitu pengetahuan tentang kebenaran (*epistemologis*) dan amal yang sempurna (*aksiologis*).¹³ Dari pemaparan di atas dapatlah kita ketahui adanya sebuah celah ontologis yang mampu direspon oleh *Irfan*.

'*Al Haqqu min Rabbika*', kebenaran yang ada di manusia itu berasal dari Tuhan. Kehadiran celah ontologis tersebut menjadi sebuah peluang bagi *Irfan* untuk hadir sebagai referensi bagi manusia modern terkait bagaimana idealnya memimpin diri untuk mengatualkan potensi insanियahnya menjadi sebuah kesempurnaan pencapaian.¹⁴ *Irfan* merujuk pada puncak tertinggi pencapaian eksistensi (*makrifat*) yakni kesadaran manusia yang memiliki kesempurnaan akhlak: berakhlak dengan akhlak Allah, beratribut dengan atribut-atribut Allah, karena perilakunya mencerminkan

¹² Pandangan yang relevan tersebut dapat dilihat dalam Muthahhari, Murtadha. *Manusia Seutuhnya: Studi Kritis Atas Berbagai Pandangan Filsafat, Irfan, Dan Teori Sosial Modern*, Jakarta: Sadra Press, 2012, 28

¹³ Lebih lanjut Abu Zakariya Yahya bin Mu'adz Al-Razi menyampaikan perspektif Irfani terkait kognitif dan perilaku dalam kepemimpinan diri yang berpusat di kalbu. Kalbu adalah tempat tujuan yang dikondisikan oleh pengetahuan dan merupakan sumber kekuatan untuk menggerakkan.

¹⁴ Dalam Filsafat Islam, kebenaran-kebenaran yang dianggap sebagai pondasi manusia haruslah mengandung dua prinsip epistemologis dan dua prinsip ontologis. Secara epistemologis harus mengandung prinsip identitas dan prinsip non-kontradiksi. Secara Ontologis harus mengandung prinsip rasionalitas dan prinsip pengetahuan. Secara ontologis dalam prinsip pengetahuan kebenaran mutlak itu ada – pasti benar adanya – dan manusia bisa mencapai kebenaran mutlak.

syariat, tarikat, serta hakikat.¹⁵ Seseorang yang berakhlak dengan akhlak Allah maka tindak-tanduk gerakannya adalah syariat itu sendiri, artinya perilakunya tersebut – kebaikan yang *teristiqomahkan* – mencerminkan kesempurnaan kepemimpinan diri.

Untuk menyempurnakan pencapaian tersebut *Irfan* memiliki aspek teoritis (*nazhari*) dan aturan-aturan praktis (*amaly*) jalan menuju Tuhan (*makrifatul Thariq*) dan kerelasian spiritual manusia sebagai ciptaan (*makhluk*) dengan Tuhan sebagai Pencipta (*Khaliq*). *Irfan* menyempurnakan manusia agar selaras kesempurnaan pengetahuan dan kesempurnaan amal untuk kesempurnaan yang lebih tinggi lagi: menyingkap eksistensi diri dan melampaui batas dirinya, sehingga niscaya terlindung – dari bukan lagi dosa – bahkan sesuatu yang tidak relevan dengan nilai kemanusiaannya niscaya ditegur oleh dirinya sendiri. Demikianlah *Irfan* mengantarkan seseorang pada kesempurnaan akhlak batiniah dan akhlak lahiriah. *Irfan* mendapatkan invitasi untuk merespon fenomena sosio-spiritual yang terjadi dalam kehidupan modern, dimana aneka ragam profan mendeterminasi – budaya materialis menjadi mazhab eksistensi yang harus dianut¹⁶ – kepemimpinan diri manusia menghadapi ujiannya. Bagaimanakah *Irfan* menyajikan konsep penyempurnaan akhlak batiniah dan akhlak lahiriah? Sebagai respon atas dilema manusia modern yang – secara antropologis – mengalami kutukan modernisasi.¹⁷ Yuval Noah Harari dalam bukunya yang lain, *21*

¹⁵ Ibnu Arabi memberikan uraian bahwa *syariat* (hukum) terkait pada hak individu dan hubungannya dengan etika, ‘milikmu dan milikku’. *Tarikat* (Jalan kesufian), terkait pada ‘milikku adalah milikmu, dan milikmu adalah milikku’. Pada *Hakikat* (kebenaran) ‘tak ada milikku dan milikmu’ karena kebenaran melampaui rasa cinta terhadap kepemilikan – keakuan. Dan dalam *Makrifat* (pengetahuan) ‘tak ada (lagi) aku dan kamu’ karena tak ada satupun dan tak seorangpun yang terpisah dari Tuhan – Yang Maha Mutlak.

¹⁶ ‘harus’ ini merujuk pada pendapat Edith W. Joelson bahwa secara filosofis seseorang harus bahagia sebagai wujud keberhasilan aktualisasi materialisnya, dan tidak bahagia akan dianggap sebagai gejala penyimpangan dari kemanusiaannya

¹⁷ Sebagaimana diterjemahkan oleh Yanto Musthofa, Yuval Noah Harari dalam *Sapiens: Sejarah Ringkas Umat Manusia dari Zaman Batu Hingga Kepunahannya*, Ciputat: Pustaka Alvabet, 2017, 448, menulis: ‘Transisi pertama pada agrikultur dan kemudian pada industri telah mengutuk kita untuk hidup secara tidak

Lesson for The 21st Century juga menekankan perlunya perhatian lebih agar mengenal diri lebih baik dan melihat bagaimana manusia modern bisa berkontribusi pada penderitaan dalam hidupnya sendiri. Derita manusia yang dimaksud dalam penelitian ini – yang perlu direspon oleh *Irfan* – adalah derita personal, dimana sebagai dampak modernisasi manusia menjadi terasingkan dari Yang Maha Mutlak dan kepuasan yang tiada terbatas.

Dalam perspektif psikologi modern, Carl Gustav Jung dalam bukunya *Modern Man in Search of Soul* menuliskan bahwa permasalahan utama manusia modern adalah keinginan untuk eksis secara serba cepat (*immediate*).¹⁸ Menurut Jung, seharusnya kemodernan manusia adalah ”*fully conscious of the present*”: menyadari secara penuh kehadiran dirinya saat ini. Merujuk pada pendapat Jung tersebut terdapat sebuah masalah yang dialami manusia modern, yakni teralihkannya diri mereka atas kesadaran nilai-nilai insani. Keteralihan kesadaran tersebut membuat seseorang terasing dari watak “Aku” yang seharusnya membuat dirinya mencintai Tuhan dengan sepenuh hati. Ali Ansari dalam *Irfan Dalam Sorotan Sains Modern*, merespon hal tersebut dengan dualitas kesadaran ‘aku personal’ dan ‘aku suprapersonal’. ‘Aku personal’ merupakan kesadaran yang identik dengan raga dan kepribadian – yang hanya peduli diri dan beraktualisasi demi kepentingan diri sendiri – yang menyusun strategi aktualisasinya berdasarkan persepsi inderawi. Pada ‘Aku personal’ kebahagiaan dicapai dengan mengakumulasi kebutuhan-kebutuhan material yang artifisial. ‘Aku suprapersonal’ merupakan diri yang tidak terikat dengan kebutuhan-kebutuhan personal dan tidak terikat hukum sebab-akibat dengan keadaan ataupun waktu. Pada ‘Aku suprapersonal’ kebahagiaan diwujudkan sebagai keadaan yang tidak dipaksakan dan altruistik.

alamiah yang tidak bisa memberi ruang penuh inklinasi inheren dan naluri sehingga kita tidak bisa memuaskan kerinduan-kerinduan yang paling dalam.’

¹⁸ Jung dalam *Modern Man in Search of a Soul*, New York: Harcourt, Brace and World Inc, 1933, 197, menyebut istilah manusia modern sebagai “*the man of the immediate present.*”

Modernisasi dengan berbagai atribut eksistensi yang profan menimbulkan masalah ontologis terkait eksistensi manusia beserta nilai-nilai insaniyahnya. Akumulatisme atas materi dan mematerikan yang immateri – bahwa kepuasan, apapun itu bentuknya haruslah sesuatu yang bisa dihitung – inilah yang menjadi akar dari tidak terpuaskannya pencapaian spiritual – kerinduan-kerinduan yang paling dalam sebagaimana dimaksud oleh Harari sebelumnya. Ali Ansari dalam bukunya *Irfan Dalam Sorotan Sains* berpandangan bahwa spiritualitas bukanlah sebetuk keterlibatan dengan diri, Spiritualitas menurut Ansari justru merupakan ketidakterlibatan dengan diri. Pandangan ini mengindikasikan bahwa terjadinya keterabaian atas dimensi spiritualitas juga disebabkan oleh kepemimpinan diri, sehingga kemudian manusia perlu menyadari untuk kembali memahami seutuhnya tentang dirinya – keterpenuhan makna kemanusiaannya.¹⁹ Dengan cara tersebutlah, maka manusia bisa benar-benar mencapai kemerdekaan puncak dari kehendak bebasnya, sesuatu yang begitu dipuja dalam eksistensi modern.²⁰

Paradoksikal akumulasi material dan kerinduan spiritual itu boleh jadi disebabkan oleh karakter ontologis modernisasi,²¹ sehingga menyebabkan puncak pencapaian kesadaran berpikir yang diinisiasi olehnya adalah *the higher mind* yang sebenarnya adalah makna tertinggi pada saat berpikir di momen tersebut.²² Eksistensi

¹⁹ *Man Arafah Nafsah faqad Arafah Rabbahu*, dapatlah diartikan bukan hanya sebagai ‘Siapa yang mengenali dirinya niscaya mengenali Tuhannya’, namun sebagaimana kata *Rabb* berarti Tuan (Sosok Yang Memimpin), maka dapatlah diartikan sebagai ‘Siapa yang mengenali dirinya niscaya mengenali Tuan – Yang Memimpin dirinya. Inilah sebabnya memahami diri seutuhnya adalah pondasi dasar kepemimpinan diri.

²⁰ Sebagaimana Muhammad Iqbal dalam *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam, 2016*, x, menyampaikan pesannya kepada seluruh umat muslim, ‘Dekatilah ilmu pengetahuan modern dengan rasa hormat, tetapi juga dengan sikap yang merdeka.’

²¹ Eksistensialisme Barat dengan modernisasinya berpondasi pada ontologi Descartes: *Cogito Ergo Sum: ‘aku berpikir maka aku ada’*

²² Ali Ansari dalam *Irfan Dalam Sorotan Sains Modern*, mengemukakan pandangannya bahwa karakter ontologis pengetahuan modern adalah keliru karena

yang didasarkan pada adagium “*aku berpikir maka aku ada*” adalah terbatas pada eksistensi kognitif yang membuat seseorang berperilaku – sebagai bentuk pemaknaan kognitifnya – sebagaimana yang dipikirkannya. Sehingga meskipun selalu ada kemungkinan seseorang menjadi Tuan atas pikirannya, namun kecenderungan yang terjadi dari adagium tersebut adalah seseorang menjadi budak atas pikiran akumulatifnya.²³ Sebagaimana yang dikatakan oleh Ghalib dalam syairnya, “Sepintar apa pun kita menghancurkan semua berhala. Selama kita ada, masih ada berhala yang belum dihancurkan.”²⁴ Kalaupun menjelaskan tentang eksistensi manusia, modernisasi hanya sebatas menjelaskan eksistensi dari rentetan tak

kognisi manusia hanya dapat mengenali bentuk, dan pikiranlah yang menciptakan bentuk-bentuk tersebut.

²³ Hal ini tentu menyalahi Kaidah Filsafat Islam: *Imkan Asyraf*. Kaidah *Imkan Asyraf* menunjukkan wujud yang *asyraf* lebih utama (mendahului) daripada *mumkinul wujud* yang *akhasy* (khusus). Kaidah ini mempertegas *mumkinul wujud* yang mulia mendahului *mumkinul wujud* yang lebih rendah di segala wujud. Jika dibuktikan sebuah wujud itu lemah dan terbatas pasti didahului oleh wujud yang lebih kuat. Menurut Mulla Sadra kita harus meyakini bahwa diantara ciptaan-ciptaan di alam semesta ada yang paling mulia (*asyraf*). Suhrawardi melalui kaidah *Imkan Asyraf* meyakini bahwa ada realitas yang lebih tinggi dalam proses penciptaan karena tidak mungkin yang materi bersentuhan dengan yang immateri tanpa ada perantara, peran yang dilakukan oleh realitas yang lebih tinggi itu tadi. Suhrawardi beralasan pastinya *Imkanil Asyraf* mendahului *imkanil akhasy* di segala tingkatan wujud. Dengan kata lain manakala ditemukan *wujud mumkin* yang lebih rendah pasti ditemukan *wujud mumkin* yang lebih tinggi.

²⁴ Syair ini boleh jadi mempertegas kaidah *Imkan Asyraf* dalam menjelaskan prinsip penciptaan alam semesta melalui Dalil Kebenaran, bahwa setiap kali tercipta realitas *mumkin* yang lebih rendah dari Tuhan pastilah didahului sebelumnya oleh *wujud mumkin* yang lebih tinggi. Karena jika tidak demikian akan melazimkan salah satu dari tiga persoalan. *Pertama*, melazimkan terciptanya banyak dari yang satu. *Kedua*, memungkinkan akibat lebih mulia dari sebab. *Ketiga*, memungkinkan munculnya realitas yang lebih tinggi dan lebih mulia dari Allah. Ketiga persoalan tersebut tidak akan mungkin terjadi secara akal. Andapun misalnya wujud *asyraf* dan *akhasy* diciptakan secara bersamaan oleh Tuhan maka tetap saja hanya melahirkan persoalan melazimkan terciptanya banyak dari yang satu. Andai yang *asyraf* datang belakangan maka melahirkan persoalan mungkinnya akibat lebih mulia dari sebab. Jika wujud *asyraf* diasumsikan tidak ada sama sekali, maka akan melahirkan persoalan munculnya realitas yang lebih tinggi dari Tuhan. Padahal ketiga persoalan itu tidaklah mungkin terjadi, karena tiap yang *akhasy* pasti ada yang *asyraf*. Tidak ada wujud yang lebih tinggi dari Tuhan karena *wajibul wujud* (Tuhan) melampaui yang tidak terbatas sehingga tidak ada yang lebih tinggi dari Tuhan sebagaimana tidak mungkinnya yang terbatas melampaui yang tidak terbatas.

berkesudahan (*tasashul*) dari *higher mind* menuju *higher mind* lain, yang akhirnya tak mampu menyentuh inti eksistensi yang absolut: Yang Maha Benar.²⁵

Maka disinilah peran *Irfan* untuk merespon dilema ontologis tersebut. Sebagai ilmu yang objek kajiannya paling umum – paling jelas, paling luas cakupannya, serta paling dulu dikonsepsi objek kajiannya²⁶ – *Irfan* seharusnya mampu merespon fenomena antropologis, psikologis, serta filosofis eksistensi modern. *Irfan* mampu berbuat demikian dikarenakan makna yang paling komprehensif dan makna yang paling mencakupi, sehingga tidak ada satu konsep yang keluar dari keumuman cakupannya, serta tidak ada yang keluar dari apa yang bisa menyamainya. Lantas bagaimana *Irfan* mampu merespon – bukan hanya – konsep kepuasan yang bergantung pada kondisi objektif dan ekspektasi subjektif, melainkan juga menghadirkan konsep kepemimpinan diri yang memuaskan ‘kerinduan-kerinduan yang paling dalam’ karena tidak lagi terasingkan, melainkan sebagaimana fitrahnya berelasi pada Yang Mutlak?

Dari beberapa pemaparan di atas dapatlah diketahui urgensi *Irfan* atas kepemimpinan diri manusia terkait tiga aspek. Pertama, terkait pada persoalan kepemimpinan dirinya sebagai ciptaan (makhluk) untuk kembali akrab dengan Penciptanya (*khaliq*). Seseorang yang

²⁵ Sebagaimana dalam Kaidah Filsafat Islam bahwa rentetan kejadian tidak berujung (*tasashul*) mustahil terjadi. Rentetan kejadian harus berhenti pada wujud, ini berujung pada keadaan bahwa Wajibul Wujud – Tuhan sebagai wujud mutlak – menjadi akhir dari rentetan wujud.

²⁶ Ilmu-ilmu bisa saja sama dari sisi objek materialnya, tapi bisa berbeda dari objek formal (*haitsiyah*). Wujud *haitsiyah*nya adalah wujud itu sendiri, artinya perspektifnya semakna dengan konsepnya. Dalam Filsafat maujud yang dikaji (objek formal) justru membatasi. Filsafat tidak mengkaji ilmu di luar cakupannya, seperti fisika, matematika, psikologi, antropologi, atau biologi. Sedangkan dalam *Irfan* objek formalnya (*haitsiyah*) tidak membatasi untuk mengkaji yang lain karena *haitsiyah*nya semacam cerminan (*tajali*) atas wujud yang dibahas. Filsafat: *la bisyarti qismy*, membatasi objek formal untuk tidak sama dengan objek ilmu apapun. *Irfan*: *la bisyarti Mahsan*, objek kajiannya lebih luas daripada filsafat, tidak membatasi pada objek apapun, objek kajian *Irfan* bertajali pada wujud-wujud objek lain, sehingga lebih umum dan lebih tinggi daripada filsafat, juga ilmu-ilmu lainnya.

mampu memimpin dirinya dapatlah disebut sebagai seseorang yang berhasil berlaku adil dan bijaksana bagi dirinya. Berlaku adil artinya bahwa manusia tersebut bertingkahtlaku dengan ketepatan yang sangat teliti sehingga mencerminkan hakikat dan substansi keadilan itu sendiri yakni seimbang dan selaras. Seseorang yang mampu memimpin dirinya adalah yang mampu menyeimbangkan dan memelihara keselarasan nilai insaniyah dan nilai ilahiyah dalam hidupnya. Pada aspek lainnya, manusia yang bijaksana adalah seseorang yang dalam hidupnya selalu mengerjakan segala hal dengan cara yang terbaik, artinya apapun yang dilakukan dalam memaknai kehadiran dirinya (eksistensi) adalah selalu sebagai sebuah upaya terbaik dalam mengaktualkan potensi insaniyahnya, bukan tersesat hanya pada nilai material belaka sehingga akhirnya mengalami *infinite regretion* – kecanduan representasi terhadap representasi lain sehingga menimbulkan kemunduran tanpa batas.²⁷ Urgensi kedua terkait pada permasalahan konsepsi diri. “*Man arafah nafsah fa qad arafah Rabbah.*” Jangankan mengenal Tuhan yang menciptakan dirinya, bahkan menyadari dirinya sebagai manifestasi (*tajali*) Tuhanpun mereka lupa. Penyembahan mereka atas Tuhan hasil akumulasi konsepsi dari dunia materi menyebabkan manusia semakin terpuruk dalam krisis kepemimpinan dirinya, yang lebih populer mereka sebut sebagai krisis identitas. Inilah yang menjadi urgensi kedua, bahwa manusia modern yang tengah merindukan penyucian batin, perlu memimpin dirinya sehingga mampu mencapai pengetahuan atas kemutlakan Tuhannya.²⁸

²⁷ Meminjam pemaparan Harari dalam *Sapiens*, bahwa manusia saat ini memiliki ambiguitas dalam memahami kebahagiaan dan kesenangan. Dampak ambiguitas pemahaman tersebut adalah manusia saat ini memimpin dirinya dalam eksistensi yang menjadikan kebahagiaan orang-orang barat – yang berfokus pada akumulasi materi – sebagai kebahagiaan mutlak yang harus terpenuhi.

²⁸ Dalam kaitannya dengan urgensi kedua ini, *Irfan* menuntun seseorang untuk menyingkap kebenaran mutlak yang menguatkan kemanusiaan seseorang – bukan salah satu dari kedua hal tersebut. Dalam hal ini, *Irfan* hadir sebagai antithesis dari pemikiran modernisasi yang serba empiris-materialis seperti pemikiran Francis Bacon – yang manifesto saintifiknya dalam *New Instrumen* menjadi pondasi modernisasi di dunia barat – yang mengatakan bahwa: ‘Pengetahuan adalah kekuatan’, sehingga pembuktian

Murtadha Muthahhari berpandangan bahwa masalah kepemimpinan diri yang dialami manusia merupakan salahnya pemahaman mereka terkait kebebasan berkehendak. Muthahhari berpandangan ada tiga akibat yang muncul dari masalah kepemimpinan diri tersebut: *Pertama*, ketergantungan seseorang pada sesuatu (materi) yang menurutnya berperan penting dalam hidupnya, maka materi tersebut akan mengalihkan seseorang dari dirinya sehingga lalai dan lupa tentang siapa dirinya dan hanya mengingat materi yang dicari bahkan dipujanya. *Kedua*, berbagai keterikatan manusia dengan sesuatu di luar dirinya membuatnya lupa pada nilai-nilai insaninya sehingga memusatkan seluruh pikirannya pada nilai-nilai materialistik tersebut. *Ketiga*, keterikatan dan ketergantungan manusia pada materi diluar dirinya yang kemudian dijadikannya sebagai subyek hidupnya akan menjadikan dirinya terpenjara oleh subyek materi tersebut. Ia hidup sebagai tawanan dari materi yang dipujanya sehingga dirinya akan berhenti bergerak menuju kesempurnaannya sebagai manusia. Inilah urgensi ketiga, bahwa *Irfan* diperlukan terkait pada kerinduan manusia dalam penyempurnaan akhlak dan penyempurnaan kemanusiaannya sehingga mampu memenuhi misi kepemimpinan di muka bumi (*khalifatul fil Ardhi*) dengan puas hati lagi diridhai Tuhan.²⁹

Tantangan selanjutnya yang dihadapi oleh *Irfan* adalah bagaimana caranya menyajikan keseriusan model kepemimpinan diri

nyata darinya adalah bukanlah apakah dia benar, namun apakah kehadiran dirinya memperkuat kita.

²⁹ Sebagaimana Alvin Toffler dalam *The Third Wave* dalam Haidar Baghir *Islam Tuhan, Islam Manusia*, 2019, 23 mengatakan bahwa di Amerika terjadi ledakan spiritual dimana tak kurang dari tiga juta orang mengikatkan dirinya pada 100 komunitas-komunitas keagamaan. Dan begitupun dengan fenomena *Born Again* dimana masyarakat Barat berbondong-bondong kembali berusaha menyelaraskan diri dengan Tuhan dan Alam semesta. Berbagai fenomena rindu spiritual dan penyempurnaan akhlak yang terjadi di Barat tersebut boleh jadi merupakan kejengahan atas pandangannya Francis Bacon bahwa “Alam semesta perlu disiksa untuk mengetahui rahasia-rahasianya.” *Irfan* perlu memfasilitasi manusia untuk mampu memimpin dirinya agar menyibak (*kasyaf*) rahasia-rahasia dari alam semesta – yang dalam pandangan Ibnu Arabi – baik itu Alam Semesta Raya (*macro-Cosmos*) maupun Alam Semesta Kecil (*micro-cosmos*) yakni diri manusia itu sendiri.

Irfani dalam cara yang bisa dipelajari oleh masyarakat luas? Ada sebuah presuposisi *Neuro-Semantics* yaitu “*When you get Serious, You get stupid.*”³⁰ Anekdote Sufistik merupakan media pengajaran yang sesuai dan efektif dengan presuposisi tersebut, karena tawa sebagai cerminan kegembiraan mampu membuka hati sehingga wawasan pengetahuan dapat menembus dinding kejumudan dan merasuk lebih dalam. Begitupun dari pendekatan *Neuro-Sciences*³¹ karena humor dalam anekdot yang memancing tawa menghadirkan gelombang *alpha*, gelombang otak yang paling sesuai dalam pengajaran dan menyerap pengetahuan. Bahkan anekdot merupakan inspirasi *Irfan* yang lintas waktu, lintas batas, serta lintas usia.³² Sebagaimana Idries Shah dalam *The Sufis*, menyatakan:

Hal yang melekat pada kisah Nasrudin adalah bahwa kisah ini dapat dipahami dari berbagai sudut pandang. Ada lelucon, moral - dan sedikit tambahan yang mengantarkan kesadaran spiritual untuk berjalan sedikit lebih jauh dalam memahami realitas.³³

Rumi mengatakan ‘Jika Anda menginginkan pencerayaan khusus pandang wajah manusia, lihat esensi kebenaran tertinggi di balik tawanya’³⁴ Anekdote sufistik Nasrudin Khoja adalah sebuah

³⁰ *Neuro-Semantics* adalah sebuah ilmu psikologi terapan yang mengkaji dampak makna terhadap pikiran dan kehidupan manusia. Dalam teori *Neuro-Semantics* nasib seseorang ditentukan dari keterampilan memimpin diri dalam memberikan makna. Dikatakan bahwa kondisi yang dialami seseorang saat ini – baik itu kebahagiaan ataupun kebelumbahagiaan – dipengaruhi tindakannya, tindakannya dipengaruhi oleh keputusannya, keputusannya dipengaruhi oleh pikiran atau perasaannya atas kata-kata yang dilihat atau didengarnya.

³¹ *Neuro-Sciences* adalah sebuah ilmu psikologi terapan yang mengkaji pikiran sebagai sebuah susunan syaraf yang sistematis dan menjelaskan dampaknya secara alamiah bagi kehidupan manusia.

³² Hal ini dikarenakan karakter anekdot yang lintas waktu, lintas batas, serta lintas usia.

³³ Sebagaimana dalam Bab ‘*The Subtleties of Mulla Nasrudin*’, Shah, Idries. *The Sufis*. London: ISF Publishing, 2015, 69, tertulis: *...it is inherent in the Nasrudin story that it may be understood at any one of many depths. There is the joke, the moral — and the little extra which brings the consciousness of the potential mystic a little further on the way to realization.*”

³⁴ Imam Jamal Rahman, *Tiada Sufi Tanpa Humor*, 2015, 1

contoh keseriusan *Irfan* yang disajikan dalam cara yang tidak serius.³⁵ Bagi orang awam yang membacanya boleh jadi hanya mendapatkan tawa dari humor yang tersurat saja. Sementara bagi para pembelajar *Irfan* anekdot-anekdot tersebut sesungguhnya kaya dengan nilai-nilai kepemimpinan diri Irfani. Sebuah aspek kepemimpinan diri yang mengajak manusia menuju puncak ketauhidan, melekatkan nilai insaniah diri dengan nilai ilahiyah melalui tingkah laku dan sifat-sifat Tuhan.

Nasrudin Khoja dalam berbagai anekdotnya adalah simbol Guru yang mengajarkan *Irfan*³⁶ dengan berbagai celotehan humornya yang elusif dan enigmatik. Meskipun dalam anekdot-anekdotnya Nasrudin Khoja terimajinasikan seperti orang yang nyeleneh, perkataan-perkataannya sesungguhnya memiliki inspirasi ilahiah yang mengajak kepada ketauhidan.³⁷ Dalam salah satu anekdotnya tentang kepemimpinan diri misalnya kita dapat belajar bahwa:

Tidak satu pun manusia yang tiba di dunia dari alam misterius datang dengan membawa mandat atau pernyataan misi, tapi sebagian dari kita berbicara dan berdebat seolah-olah kita tahu mengapa manusia ditempatkan di dunia dan lainnya berbicara seolah-olah mereka tidak peduli.³⁸

Hal ini mengisyaratkan bahwa manusia memiliki dorongan alamiah untuk mencapai kebebasan absolut, dan *Irfan* mengajarkan manusia untuk mewujudkannya dalam ajaran-ajaran yang diungkapkan dalam metafora-metafora yang khas, termasuk anekdot sufistik.

³⁵ Idries Shah sebagai sosok yang membumikan tasawuf di dunia barat – yang karyanya *Mullah Nasrudin Corpus* dijadikan rujukan primer dalam penelitian ini – bahkan meyakini bahwa tujuh anekdot Nasrudin Khoja dapat memicu terjadinya pencerahan *Irfani*,

³⁶ di Indonesia sendiri lebih populer dengan *Irfan Praktis* (Irfan Amali).

³⁷ Deskripsi ini relevan dengan yang dijelaskan dalam Hoca, Nasreddin. The Turkish Jester or The Pleasantries of Cogia Nasr Eddin Effendi. Translated by George Borrow, Ipswich: W. Weber, Dial Lane, 1884 bahwa: “beberapa orang berkata bahwa meskipun mengucapkan perkataan yang terdengar gila, Ia sebenarnya memiliki inspirasi Ilahi dan bukan kegilaan, melainkan kebijaksanaan yang Ia ucapkan.”

³⁸ Imam Jamal Rahman, *Tiada Sufi Tanpa Humor*, 2015, 4

Dengan latar belakang penelitian di atas, maka peneliti berupaya melakukan penelitian tesis terkait model kepemimpinan diri yang ditawarkan *Irfan*, sebagai upaya ilmiah dalam membumikan khasanah *Irfan* dan memberikan rekomendasi yang aplikatif bagi masyarakat, dimana hasil tesis ini diharapkan memiliki tabiat sebagaimana anekdot sufistik: mudah diterima dan merembes secara halus, serta mendarahdaging sebagai keterampilan hidup (*life skill*) dan keterampilan jiwa (*soul skill*).

B. Identifikasi Masalah

Maka mengacu pada pemaparan latar belakang masalah di atas, peneliti berpandangan perlunya kajian yang lebih spesifik dan komprehensif dengan judul “Model Kepemimpinan Diri *Irfani*: Analisis Pada Anekdote Sufistik Nasrudin Khoja.” Terdapat beberapa permasalahan yang peneliti identifikasi, yakni:

- 1) Bagaimana *Irfan* menjelaskan konsep diri manusia sebagaimana yang terkandung dalam anekdot sufistik Nasrudin Khoja?
- 2) Bagaimana respon *Irfan* atas masalah diri manusia modern sebagaimana yang terkandung dalam anekdot sufistik Nasrudin Khoja?
- 3) Bagaimana model kepemimpinan diri yang ditawarkan *Irfan* sebagaimana yang terkandung dalam anekdot sufistik Nasrudin Khoja?
- 4) Bagaimana idealnya kepemimpinan diri dibangun berdasarkan tawaran *Irfan* sebagaimana yang terkandung dalam anekdot sufistik Nasrudin Khoja?
- 5) Bagaimana menyederhanakan *Irfan* menjadi sebuah ilmu yang aplikatif terhadap permasalahan yang dihadapi manusia modern?

C. Batasan dan Rumusan Masalah

Masalah utama yang ingin dijawab dari penelitian ini adalah: “Bagaimanakah model kepemimpinan diri Irfani dalam pandangan Nasrudin Khoja dan implikasinya bagi manusia modern?” Masalah utama ini merupakan inti sari dari kelima masalah yang telah diidentifikasi sebelumnya dan akan diteliti jawabannya dengan mengacu pada berbagai batasan yang telah ditetapkan di atas.

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut:

- 1) Menjelaskan konsep diri manusia dalam perspektif *Irfan*;
- 2) Mengungkapkan masalah kepemimpinan diri dalam perspektif *Irfan*;
- 3) Menyibak tawaran model kepemimpinan diri dalam perspektif *Irfan* yang terkandung dalam anekdot Nasrudin Khoja;

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan mampu memberi manfaat, baik dari aspek teoritis maupun praktis, yakni:

- 1) Manfaat Teoritis:
 - a. Menambah khazanah ilmiah tentang konsep diri dalam perspektif *Irfan*;
 - b. Memberikan model pengembangan-pengembangan *Irfan* yang aplikatif atas permasalahan kepemimpinan diri;
- 2) Manfaat Praktis:
 - a. Menjadi rujukan dalam mendapatkan solusi atas permasalahan kepemimpinan diri;
 - b. Menjadi sumber inspirasi islami, baik bagi para profesional maupun intelektual untuk mengeksplorasi lebih lanjut tentang permasalahan kepemimpinan diri;

- c. Menjadi model yang integratif dalam kerangka psikologi dan spiritual bagi para profesional maupun intelektual dalam mengatasi permasalahan kepemimpinan diri.

F. Tinjauan Pustaka

Penelitian ini menggunakan anekdot-anekdot Nasrudin Khoja sebagai data primer. Anekdot-anekdot tersebut terangkum dalam *The Mulla Nasrudin Corpus* yang ditulis oleh Idries Shah. *The Mulla Nasrudin Corpus* terdiri dari empat buah buku yang meliputi: *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*; *The Subtleties of The Inimitable Mulla Nasrudin*; *The Exploits of The Incomparable Mulla Nasrudin*; dan *The World of Nasrudin*. Anekdot-anekdot tersebut kemudian dicari dan diolah, untuk kemudian ditafsirkan relevansinya dengan *Irfan* tentang konsep kepemimpinan diri.

Penelitian ini juga menggunakan data sekunder baik yang berupa buku, penelitian sebelumnya, artikel jurnal, hingga artikel di internet, yang memiliki relevansi dengan pembagian kategori yang relevan dengan tema penelitian, yang meliputi: konsep diri, *Irfan*, serta psikologi terapan.

1. Literatur Buku

Buku-buku yang dijadikan rujukan sekunder dalam penelitian ini dipilih berdasarkan representasinya dengan: konsep diri, *Irfan*, dan psikologi terapan. Terkait dengan kategori konsep diri, peneliti menggunakan buku *The Journey of The Self: a Sufi Guide to Personality* karya Shaykh Fadhlalla Haeri; *Self Building* karya Ayatullah Ibrahim Amini; *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam* karya Muhammad Iqbal; serta *Insone Kamil* karya Murtadha Mutahhari yang telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Manusia Seutuhnya*. Terkait kategori *Irfan*,

peneliti menggunakan buku *Kasyful Mahjub* karya 'Ali Ibn Utsman Al Hujwiri; *Syarh Tamhid Al Qawaidh fi Ilmi Irfan Nadhari* karya Kamal Haidari; *Special Problems in The Study of Sufi Ideas* dan *Sufi Thought and Action* karya Idries Shah, serta *Epistle on Sufism* karya Abu 'l Qasim Al Qushayri, yang diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh. Terkait kategori psikologi terapan, peneliti menggunakan buku *Modern Man in Search of a Soul* karya Carl Gustav Jung; *Man Search for Meaning* karya Victor Emil Frankl; *Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey in Transcendent Philosophy* yang merupakan terjemahan dari Bab VIII dan IX kitab Asfar karya Mulla Sadra, diterjemahkan oleh Latimah-Parvin Peerwani; *Psikoanalisis dan Sufisme* karya Mohammad Shafii; serta *Ilmu Jiwa Berjumpa Irfan* karya Lynn Wilcox.

2. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Dasar metodologis bahwa sosok Nasrudin Khoja bisa dijadikan sebagai sebuah kajian ilmiah dapat diperoleh dari *The Turkish Jester or The Pleasantries of Cogia Nasr Eddin Effendi* yang ditulis oleh Nasreddin Hoca yang telah ditransliterasikan oleh George Borrow. Lalu ada Idries Shah yang menuangkan hasil penelitiannya terhadap cara memahami pemikiran seorang Sufi dalam teks-teks sufistiknya. Hasil penelitian dan pemikirannya tersebut ia tuangkan bahkan dijadikan sebagai bahan perkuliahan.³⁹ Lalu ada Iwan Marwan yang disertainya tentang semiotika humor sufi telah dibukukan.⁴⁰ Selain itu ada pula Haidar Bagir yang

³⁹ *Neglected Aspects of Sufi Study; A Perfumed Scorpion; Special Problems in The Study of Sufi Ideas*; serta *The Elephant in The Dark*.

⁴⁰ Marwan, Iwan. *Semiotika Humor Sufi*, Surabaya, 2015.

mendedikasikan dirinya pada pengembangan model *Irfan* khususnya di Indonesia, yang membukukan penelitiannya terkait *Irfan* dengan bahasa yang lebih mudah dipahami oleh khalayak awam.⁴¹ Cipta Bakti Gama yang mengkolaborasikan pemikiran-pemikiran filsafat islam dan korelasinya dengan solusi bagi masalah kejiwaan manusia.⁴² Dari sisi kepemimpinan diri ada Jeffery D. Houghton dengan penelitiannya terkait kepemimpinan diri berjudul “*The Relationship between Self-Leadership and Personality: A Comparison of Hierarchical Factor Structures.*”

Begitu banyak tafsir atas anekdot-anekdot Nasrudin Khoja, bahkan telah disesuaikan dengan tradisi-tradisi di wilayah dimana naskah tersebut diterbitkan dan menjadi populer karena penafsiran sebagai inspirasi ataupun motivasi agar seseorang sukses mengaktualkan potensi insaniyahnya dalam keseharian. Pun jika menggunakan perspektif spiritual maka inspirasi ilahiyah tersebut dirujuk kembali menuju puncak keberhasilan materil. Penelitian ini melengkapi penafsiran-penafsiran motivasional maupun penafsiran spiritual yang sudah ada dengan menghadirkan inspirasi dan aspek keilmiah *Irfan*.

Pun terhadap penelitian ilmiah terdahulu yang mengkaji konsep diri dan spiritualitas islam, kajian-kajian tersebut mengkaji aspek konsep diri ataupun kejiwaan manusia hanya dari perspektif filsafat islam ataupun tafsir atas kalam Al Quran, masih sedikit penelitian ilmiah terhadap konsep diri khususnya kepemimpinan diri dari perspektif *Irfan*. Penelitian ini memanfaatkan peluang keilmiah tersebut dengan

⁴¹ Penelitiannya telah dibukukan dengan judul-judul *Mengenal Irfan, Epistemologi Irfan, Islam Tuhan Islam Manusia, Risalah Cinta dan Kebahagiaan.*

⁴² Tesis dibukukan dengan judul *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer.* Disertasi Doktoralnya dibukukan dengan judul *Fondasi Psikopatologi Islam: Inti dan Ragam Dimensi Gangguan Jiwa Dalam Tinjauan Filsafat dan Al Quran.*

menghadirkan kajian konseptual dan solusi terhadap masalah kepemimpinan diri dari sudut pandang *Irfan*.

G. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah riset kepustakaan dengan menggunakan pendekatan kualitatif. Pada satu sisi peneliti hendak menggali dimensi-dimensi psikologis dan *Irfan* dari berbagai makna teks yang diteliti secara kualitatif. Pada sisi lainnya, peneliti juga hendak mengungkap hasil eksplorasi terhadap makna-makna teks tersebut yang bisa dimanfaatkan sebagai dasar diskusi ilmiah dalam sebuah wacana *Irfan* dan psikologi terapan.

Peneliti menggunakan corak analisis integratif yang menggunakan *Irfan* Teoritis (*Irfan Nadzari*), Filsafat Psikologi, serta Hermeneutika Ricoeur. Pendekatan *Irfan Nazhari* memfokuskan pada analisis akal (*memburhankan*) atas wawasan skriptural dan dimensi pengalaman mistis dalam memahami realitas. Filsafat Psikologi digunakan sebagai konteks diskursus tentang konsep kepemimpinan diri dan masalah yang terkait dengannya dalam sudut pandang *Irfan*. Melengkapi kedua pendekatan sebelumnya, peneliti menggunakan hermeneutika Paul Ricoeur yang mempertemukan nilai obyektif dan nilai subyektif dalam memahami makna teks dalam keterkaitannya dengan fenomena kemanusiaan: aspek kepemimpinan diri yang menjadi tema besar dalam penelitian ini. Mengacu pada Josef Bleicher dalam bukunya *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*, peneliti menggunakan hermeneutika Ricouer dengan pertimbangan karakter hermeneutikanya yang menjembatani filsafat hermeneutika – yang berusaha menjembatani tradisi sebagai cermin di masa lalu untuk menentukan makna teks di masa sekarang – dengan hermeneutika kritis yang berorientasi kepada realitas makna di masa depan. Mengacu pada

penjelasan Haidar Bagir terkait ‘Hermeneutika dan Teks Agama’,⁴³ peneliti mengedepankan keteraliran pemahaman dari kesamaan yang mengikat kepada tradisi *Irfan* secara umum dengan anekdot Nasrudin Khoja – sebagai objek interpretasi – secara khusus. Sehingga terciptalah harmoni makna antara finalitas dan universalitas: antara kepemimpinan diri *Irfani* sebagai teori dan praktik.

2. Langkah Operasional

Fokus utama penelitian ini adalah melakukan kajian terhadap sumber primer, yaitu *Nasrudin Corpus* yang ditulis oleh Idries Shah yang terdiri atas empat buku yaitu: *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*, *The Subtleties of The Inimitable Mulla Nasrudin*, *The Exploits of The Incomparable Mulla Nasrudin*, dan *The World of Nasrudin*. Pada langkah *pertama*, meskipun peneliti tidak mampu mencapai kebenaran objektif murni sebagaimana yang dikehendaki pembuat teks, namun dengan bersandarkan pada prinsip hermeneutika Paul Ricoeur peneliti berusaha memahami distansiasi pada teks dan seobjektif mungkin melakukan intepretasi dan aprosiasi⁴⁴ secara metodologis dan menyesuaikannya dengan kepentingan penelitian ini.⁴⁵ Terkait aprosiasi Haidar Bagir menuliskan:

Secara praktis, dalam konteks ini, aprosiasi dilakukan dengan cara subjek membuka diri bagi pesan teks dan bersamanya memasuki suatu metamorphosis timbal balik. Dalam mencoba-coba (*trying out*) sejumlah interpretasi yang mungkin, subjek harus terus berada dalam suatu keadaan distansiasi dengan teks. Elemen manuver dalam ruang yang tersedia inilah yang memungkinkannya untuk menguji dan secara kritis memeriksa prakonsepsi-

⁴³ Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, 2019, 89

⁴⁴ Aprosiasi digunakan untuk memperluas horizon kesadaran peneliti dengan cara mengaktualkan makna teks ataupun tindakan.

⁴⁵ Tiga langkah hermeneutika Ricoeur yang dimaksud adalah distansiasi, interpretasi, dan aprosiasi.

prakonsepsi, ilusi-ilusi, dan prasangka-prasangkanya sendiri.⁴⁶

Langkah *kedua* adalah pembatasan dan pelacakan kalimat. Peneliti menentukan kata kunci yang terkait dengan *Irfan* dan kepemimpinan diri dalam naskah-naskah anekdot yang terliput dalam keempat *Corpus Nasrudin* yang telah disebutkan sebelumnya. Langkah *ketiga*, penyusunan dan pengklasifikasian kalimat. Langkah ini dilakukan dengan memanfaatkan berbagai kategori yang telah ditentukan sebelumnya, khususnya terkait dengan konsep diri manusia, konsep kepemimpinan diri, serta masalah kepemimpinan diri dan faktor yang mempengaruhinya.

Langkah *keempat*, analisis konteks historis kalimat. Langkah ini merujuk pada berbagai sumber informasi sejarah dan latar belakang munculnya kisah dalam anekdot-anekdot yang diteliti. Langkah *kelima*, analisis semantik dan pragmatik. Proses analisis dan pragmatis atas teks ini merujuk pada tafsir *Irfani* dan hermeneutika dengan menggunakan metode penafsiran ekletik dengan melakukan proses kolaboratif berbagai pandangan ahli *Irfan* dan hermeneutika. Sebagai output dari tahapan ini peneliti akan memilih makna yang paling tepat dengan kriteria keragaman pandangan dari sumber-sumber yang menjadi rujukan.

Langkah *keenam*, analisis korelasi antar kalimat. Langkah ini berangkat dari asumsi bahwa keempat buku yang meliputi anekdot-anekdot Nasrudin Khoja memiliki kesatuan pesan dan terdapat korelasi antar kisah pada *Corpus Nasrudin Khoja* tersebut. Langkah *ketujuh*, penyajian hasil penelitian. Pada tahapan terakhir ini peneliti bersandar kepada pragmatisme formal. Dengan sandaran tersebut maka peneliti melakukan dikotomi antara diskursus *Irfan* dan filsafat psikologi dari sisi konteks justifikasinya. Pada *Irfan*

⁴⁶ Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, 2019, 89

justifikasinya bermotif skriptural dan eksperensial, sedangkan pada filsafat psikologi berpusat pada motif rasional.

3. Teknik Analisis Data

- a. Data berupa kalimat yang menyebutkan kata-kata kunci yang telah ditetapkan, diklasifikasikan sesuai kategori kepemimpinan diri *Irfani*;
- b. Kalimat-kalimat yang telah diklasifikasi tersebut ditelusuri kalimat sebelumnya dan kalimat sesudahnya sehingga konteksnya dipahami;
- c. Kata kunci yang telah diklasifikasi dicek makna kamus bahasa dan interpretasi *irfan*. Sumber interpretasi yang digunakan berdasarkan representasinya terhadap keragaman metode dan motif hingga bisa memenuhi kriteria penafsiran eklektik;
- d. Analisis *Irfani* pada kalimat yang menunjukkan keterkaitan dengan kepemimpinan diri. Misalnya, relasi antara salah mengkonsepsi diri dengan kegagalan mencapai puncak eksistensi;
- e. Klasifikasi berbagai konsep kepemimpinan diri dalam kalimat-kalimat anekdot dan berbagai hal yang memiliki relasi dengan konsep tersebut;
- f. Membandingkan berbagai konsep kepemimpinan diri dalam *Irfan*, filsafat islam, dan psikologi;
- g. Pengambilan kesimpulan dalam bentuk model teori umum tentang kepemimpinan diri dan berbagai solusi terhadap masalah yang terkait dengan teori tersebut dengan mengacu pada data yang telah diolah hingga tahap ke enam di atas (butir f).

H. Sistematika Penelitian

Hasil penelitian ini akan disajikan dalam lima bab, yang meliputi: satu bab pendahuluan; satu bab tentang aspek kearifan Nasrudin Khoja; satu bab formulasi kepemimpinan diri; satu bab tentang model kepemimpinan *Irfani*; dan satu bab penutup.

Bab pertama sebagai pendahuluan dalam penelitian ini dimulai dengan latar belakang dan identifikasi masalah yang berisi pemaparan bahwa penelitian ini berangkat dari fenomena masalah kepemimpinan diri yakni keterasingan dari yang sejati dan akumulatisme pada pencapaian materil semata yang dihadapi manusia modern. Berdasarkan fenomena tersebut diketahui adanya kesenjangan pemahaman konsep kepemimpinan diri yang bisa diatasi oleh *Irfan* dengan memanfaatkan narasi yang populer seperti anekdot-anekdot sufistik Nasrudin Khoja. Kesenjangan tersebut membuka peluang menciptakan model kepemimpinan diri *Irfani* dengan pendekatan praktis yang memadai untuk corak integratifnya. Pemaparan tersebut ditempatkan di bagian identifikasi, pembatasan, serta perumusan masalah. Dalam bab inipun dipaparkan kerangka dasar penelitian yang meliputi manfaat dan tujuan penelitian, kajian pustaka, hingga metodologi penelitian.

Bab kedua menjelaskan aspek ke'arifan Nasrudin Khoja sebagai objek utama dalam penelitian ini. Dalam bab ini akan dipaparkan latar belakang sosio-historis objek utama tersebut sebagai cara untuk memahami corak dan kualitas kearifannya. Dibahas pula tentang berbagai anekdot sufistik yang terkait dengan dirinya dengan pembahasan yang menekankan pada aspek esoterik dan pemaknaan terhadap karya-karya tersebut.

Bab ketiga menjelaskan formulasi kepemimpinan diri dari aspek analisis pengalaman spiritual dan rasional, yang terdiri dari fondasi konsep kepemimpinan diri; signifikansi antara kepemimpinan diri dan etika *Irfan*, serta jiwa dalam perspektif *Irfan*. Keharusan memetakan dikarenakan masalah model kepemimpinan diri terdiri dari berbagai elemen yang diperdebatkan, setidaknya dalam tiga dimensi tersebut. Konsep dasar kepemimpinan diri telah dibahas dalam filsafat dan psikologi. Konsep struktur dasar keilmuan telah menjadi dialektika baik dalam filsafat, logika, hingga *Irfan*. Konsep kepemimpinan diri *Irfani* berakar dari dialektika tentang ilmu jiwa islami yang meliputi filsafat islam, tafsir kalam, *Irfan*,

akidah akhlak, bahkan psikologi. Pemaparan diskursus tersebut tentunya akan menyesuaikan dengan proporsi yang tersedia.⁴⁷

Bab keempat berisi pemaparan model kepemimpinan diri *Irfani*, permasalahan yang terkait dengannya, serta bagaimana penerapannya pada kehidupan personal manusia modern. Untuk memahami pandangan *Irfan* terhadap konsep diri manusia dan kepemimpinan dirinya peneliti melakukan penyesuaian dengan interpretasi islam tentang jiwa manusia yang terdapat dalam Al Quran. Terkait hal tersebut peneliti tidak melakukan metode tafsir tertentu untuk mendapatkan relevansi keterkaitan makna ayat dengan persepektif *Irfan*. Peneliti mencukupkan pada analisis deskriptif dan kritis dari berbagai referensi literatur yang telah ada.

Bab kelima sebagai bab penutup berisi kesimpulan tentang titik temu antara naskah teks dalam berbagai anekdot Nasrudin Khoja dengan *Irfan*, serta memberikan rekomendasi pengembangan ilmiah lanjutan terkait tema yang telah diteliti oleh penelitian ini. []

⁴⁷ Hal ini disebabkan karena luasnya spektrum dalam beragam disiplin ilmu yang dipaparkan.

BAB II

ASPEK KEARIFAN NASRUDIN KHOJA

Irfan merupakan mistisisme islam (*tasawuf*) yang mengedepankan - dengan tidak menisbikan kalam – peran akal dan intuisi.¹ Demikianlah dapat diketahui tiga metode pengetahuan yang digunakan dalam *Irfan*, yakni: (1) Wahyu (*bayani*) yang merupakan pesan-pesan Tuhan yang diturunkan kepada manusia-manusia tertentu yang dipilih langsung oleh Tuhan, metode ini digunakan dalam teologi atau ilmu kalam; (2) Akal (*burhani*) yang digunakan dalam filsafat Islam; serta (3) Intuisi (*Irfani*), dimana dalam metode pengetahuan ini jiwa menyaksikan langsung melampaui daya persepsi² – baik itu akal, estimasi, imajinasi, maupun inderawi.³

¹ Mistisisme merupakan pengalaman-pengalaman spiritual yang mengedepankan pengalaman intuitif. W.L. Reese dalam *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought, 1980* menyampaikan bahwa secara etimologis intuisi yang berasal dari kata *in* dan *tueri* yang berarti ‘melihat pada’, sehingga dapat diartikan bahwa intuisi berkaitan langsung dengan persoalan kebenaran – bahkan dapat dikatakan – sebagai pandangan langsung (*aprehensi*) akan kebenaran.

² Pendapat yang mengatakan satu-satunya sumber pengetahuan untuk mendapatkan pencerahan *Irfani* adalah hati adalah kurang tepat. Karena hati sebagai sumber pengetahuan tidak akan aktif kecuali kendaraan-kendaraan dibawahnya belum teraktualkan sebagai sumber pengetahuan. Sumber pengetahuan paling dasar adalah indera yang digunakan dalam mempersepsi alam materi. Meskipun demikian sejatinya indera hanyalah alat mengetahui dan media perantara persepsi alam materi kepada akal (*inteleksi*). Sumber pengetahuan kedua adalah Akal, yang bisa juga disebut sebagai alat dalam argumen logika (rasional) baik berupa silogisme (*qiyas*) atau demonstrasi (*Burhan*). Kaum Sophis dapat dikatakan sebagai orang-orang yang hanya mengedepankan indera sebagai sumber pengetahuannya dan menolak nilai silogisme dan demonstrasi sebagai instrument pengetahuan. Para filsuf terutama aliran peripatetik menjadikan akal sebagai sumber pengetahuannya. Barulah para filsuf pencerahan (*israqiyah*) dan kaum ‘*Arif (Irfan Nazhari)*’ melengkapi kedua sumber pengetahuan sebelumnya dengan sumber yang ketiga yaitu hati

³ Persepsi (*idraj*) sebagai pengetahuan konspetual (*ushuli*) terbagi menjadi 4, yakni: Akal (*aqli*), Estimasi (*wahmy*) yang menangkap makna secara partikular dan hanya diterapkan pada suatu konteks; Imajinasi (*khayali*); serta Inderawi (*hissy*).

Dalam perspektif epistemologis – misalnya Filsafat Pencerahan⁴ (*Al Hikmah Al Isyraqiyah*) yang merupakan kolaborasi antara pengetahuan diskursif (*Al Hikmah Al-Bahtsiyyah*) dan pengetahuan intuitif (*Al Hikmah Adz-Dzauqiyyah*). Syaikh Isyraq⁵ berpandangan bahwa pengetahuan intuitif dapat menjadi hikmah hakiki (*al-hikmah al-haqqah*) tatkala memenuhi kriteria-kriteria sebagai berikut: *Pertama*, menyangkut realitas. Pengetahuan intuitif haruslah mempunyai aspek *Irfan*, sehingga argumentasi akal saja tidak meniscayakan tercapainya hikmah hakiki.⁶ Menurut Syaikh Isyraq penyingkapanlah (*mukasyafah*) yang menentukan seseorang sebagai pemilik kebijaksanaan hakiki (*al hakim*) atau hanya peniru filosof (*mutafalsif*). *Kedua*, pengetahuan intuitif haruslah bersifat sebagai hikmah tunggal (*khamirah*). Sebagaimana realitas, hikmah pada *nafs al amr*nya adalah tunggal,⁷ sehingga hakikat dan substansinya pun adalah sebuah kemanunggalan: satu. Ke-*khamirah*-an pengetahuan hikmah diperoleh seseorang tatkala dalam *suluk*nya dirinya bertemu dengan *rab naw al-insan* dan

⁴ Filsafat Pencerahan Syaikh Isyraq muncul akibat ketidakpuasan atas filsafat peripatetikanya Ibnu Sina dan Al Farabi, khususnya dalam hal definisi (*ta'rif*). Syaikh Isyraq lantas tidak menegasikan filsafat peripatetik yang menjadikan akal sebagai dasar untuk mengetahui, melainkan memodifikasinya menjadi pengetahuan yang komprehensif dengan melakukan penekanan pada pengetahuan diri dan kesadaran diri sebagai dasar bagi semua jenis pengetahuan. Secara epistemologi Filsafat Pencerahan beranggapan bahwa pengetahuan diperoleh ketika subjek dan objek hadir dan *bertajali* (memanifestasikan diri). Kondisi ini terjadi saat tidak ada lagi penghalang (*hijab*) di antara keduanya. Karena hanya dengan kondisi demikianlah subjek yang mengetahui bisa menangkap esensi objek.

⁵ Nama aslinya Abu al-Futh Yahya bin Habash bin Amirak al-Suhrawardi. Lebih masyhur dikenal sebagai Suhrawardi al-Maqtul sebagai pembeda dengan dua Sufi ternama: Shihab al-Din 'Umar al-Suhrawardi dan Abu Najib al-Suhrawardi.

⁶ Syaikh Isyraq menekankan pada jenis akal yang dilengkapi *shuhud*: penyaksian atas realitas.

⁷ *Nafs al Amr* merupakan realitas yang menjadi sandaran objektifitas yang kita peroleh dari akal – yang dia adalah lebih umum dari *khariji*. Analisis *nafs al amr* tidak diambil dari mental, tapi dari keberadaan di luar, proposisi benar tidak bersandar pada factual dan *dihny* – lebih umum dari faktual dan mental. Secara epistemologis *nafs al amr* menjadi landasan objektifitas pengetahuan, secara ontologis *nafs al amr* menjadi realitas yang lebih umum daripada wujud *khariji* dan *dihny*. Wujud *haqiqi khariji*: tanpa diasumsikan tetap nyata (*real*), dipikirkan atau tidak dipikirkan tetap ada. Wujud *haqiqi dihny*: hanya ada di pikiran tapi nyata (*real*), ada wujud nyata partikular di eksternal.

memperoleh pengetahuannya meskipun tanpa belajar sebelumnya.⁸ *Ketiga*, agar pengetahuan intuitif menjadi hikmah hakiki syaratnya adalah kemampuan melepaskan badan dan menyaksikan hakikat. Hanya seorang pesuluk yang mampu melakukan *riyadah* dengan melepaskan diri dari jasad fisik yang menjadi hijab pengetahuan lalu kemudian berhubungan dengan alam yang lebih tinggi, menyaksikan hakikat, melanjutkan diri bertemu dengan *rabb naw al-insan* lalu memperoleh pengetahuan darinyalah yang mampu memperoleh hikmah hakiki.

Pengetahuan intuitif yang dimaksud oleh Syaikh Isyraq terkait pada dua hal: *Pertama*, konsepsi (*tashawur*) yang mengandung penilaian (*tashdiq*). *Kedua*, dalam beberapa hal lain penilaian mungkin terpisah dari konsepsi, dan mengikutinya. Dalam pengetahuan intuitif terdapat penegasan adanya campur tangan Tuhan yang memungkinkan seseorang mengetahui sesuatu sebagaimana adanya.⁹ Syaikh *Isyraq* menyamakan intuisi dengan dua hal: *Pertama*, menyamakan intuisi dengan aktivitas akal habituasi (*'aql bi al malakah*) dan *kedua*, menyamakannya dengan aktivitas akal suci (*'aql al-qudsi*).¹⁰

⁸ Inipun membuktikan kecenderungan berpikir Platonis bahwa realitas adalah sesuatu yang bersifat tetap (*thabit*) dan tidak berubah (*ghayr mutaghayyir*), dengan demikian khamirah hikmah bersifat azali dan suci.

⁹ Syaikh Isyraq berpendapat bahwa sesuatu yang tidak ada realitas konkret tidak bisa dijadikan subyek bagi hal yang bersifat hakikiyah (eksistensial). Dengan demikian dapat diketahui karakter epistemologi Filsafat Pencerahan dibangun berdasarkan campur tangan Tuhan ini adalah pengetahuan dengan kehadiran (*Ilmu Huduri*) yang terdiri atas konsepsi tentang sesuatu (*tashawur*) berikut penilaian langsungnya.

¹⁰ Namun demikian, gerak terpenting intuisi sebagai kemampuan subyek memahami sebagian besar hal terpahami dalam waktu singkat (kilatan) – dan tanpa guru. Dalam *Opera Metaphysica et Mystica II*, Syaikh Isyraq mengeluarkan Dalil tentang *mukasyafah* yang berbunyi: “engkau sudah mengetahui bahwa penglihatan tidak terdiri dari pelekatan bentuk objek di dalam mata dan juga bukan sesuatu yang keluar dari mata. Karena itu, ia hanya bisa terjadi ketika objek yang bercahaya (*al-mustanir*) berhadapan (*muqabala*) dengan mata yang sehat.” Dari dalil tersebut dapatlah diketahui bahwa mata yang sehat (subjek) dan sesuatu yang bercahaya (objek) harus sama-sama hadir. Kehadiran keduanya inilah yang menyebabkan gerak penyaksian (*mukasyafah*) dalam *Irfan*, dengan syarat: *Pertama*, kehadiran cahaya sebagaimana perambatan cahaya dari Sang Sumber Cahaya. *Kedua*, ketiadaan tabir hijab (*barrier*) antara subjek dengan objek. *Ketiga*, gradasi kebercahayaan antara subjek dan objek.

Satu dari sekian daya persepsi – dimana dalam pengetahuan intuitif,¹¹ jiwa menyaksikan langsung melampauinya – adalah imajinasi. Imajinasi secara epistemologis – sebagaimana pandangan Ibnu Arabi dalam Haidar Bagir, 2019¹²– dapatlah dikatakan sebagai sebuah daya yang berasal dari alam *mitsal*¹³ – suatu alam yang lebih intens daripada alam empiris, menjadi sumber dari pengetahuan yang non-inderawi, yang terkait dengan berbagai pengalaman mistis (*dzawqiyah*) dimana gagasan kreatif-artistik mendapatkan bentuk simboliknya sehingga dapat dipersepsi oleh akal.

Kholid al Walid dalam *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, menyampaikan bahwa kemampuan berimajinasi merupakan bagian dari fakultas jiwa.¹⁴ Imajinasi yang terkait pada fakultas jiwa ini – yang menjadi objek penelitian – adalah imajinasi mandiri yang terpisah dari subyek yang berimajinasi – terputus

¹¹ Cara berpikir intuitif adalah mengenali sesuatu secara langsung dan bukannya melalui penyimpulan-penyimpulan – mengenali dengan segera dan langsung tentang sesuatu tanpa menggunakan rasio.

¹² Bagir, Haidar. *Semesta Cinta: Pengantar kepada Pemikiran Ibn 'Arabi*, Jakarta: Noura Books, 2019, 234

¹³ Henry Corbin, – sebagaimana dalam *Alone with The Alone: Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi*, New Jersey: Princeton University Press, 1997 – menggunakan terma alam imajinal dalam menyebut alam *mitsal* agar tidak rancu dengan imajiner – dari bahasa latin *imaginarius* – yang berarti tidak nyata. Selanjutnya Corbin beranggapan imajinasi sebagai mediatiks – suatu penengah – yang menjembatani bentuk-bentuk yang muncul antara dunia realitas rohani murni yang sederhana dan tak menempati ruang, yang secara bertahap meluas makin fisik ke alam ciptaan – dunia inderawi – yang kasat mata dan menempati ruang.

¹⁴ Al-Walid, Kholid. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, Jakarta: Sadra Press, 2012, 92. Fakultas jiwa terdiri atas dua, yakni fakultas internal dan fakultas eksternal. Fakultas eksternal merupakan Panca Indera: mata, hidung, telinga, kulit, dan lidah. Fakultas internal terdiri atas (1) Pemersepsi (*qiwa mudrikah*): terdiri dari Persepsi Forma (*mudrikah al-suwar*) dimana terdapat Indra Komunal (*hiss musytarak*), dan Persepsi Makna (*mudrikah al ma'aniy*) dimana estimasi (*wahm*) berperan atas persepsi makna partikular dan akal atas makna universal; (2) Pembantu Pemersepsi (*qiwa mu'yyinah*): terdiri dari Penyimpan Forma (*hafizatu lilsuwar*), Penyimpan Makna (*hafizatu lilma'any*) dimana Memori (*al hafizah*) berperan untuk makna partikular dan Akal Qudsi untuk makna universal, serta Pengubah (*al-mutasarifah*) yang bertugas menyambungkan atau memisahkan.

(*khayal munfashil*).¹⁵ Kemampuan ini – yang secara terminologis dikatakan Paul Edwards sebagai daya untuk membentuk gambaran (*image*) atau konsep-konsep mental yang tidak secara langsung didapatkan dari sensasi (penginderaan)¹⁶ – berbeda dengan padanan etimologisnya dalam bahasa arab – *al khayalu*, bentuk *jama' akhilah* dan *al khayalah* – yang berarti khayalan, gambaran, angan-angan, ataupun fantasi. Imajinasi berbeda dengan fantasi, khayalan, atau bahkan ilusi.¹⁷ Imajinasi merupakan daya yang menghasilkan gambaran objek yang mungkin (dapat ada) – logis. Sedangkan Fantasi berpotensi menghasilkan pengetahuan yang bias, dikarenakan sifatnya yang terkait pada hal-hal yang tak mungkin.

Dengan demikian, secara epistemologis – dalam kaitannya dengan kebenaran dan pengetahuan – Nasrudin Khoja dengan berbagai anekdot sufistiknya boleh jadi dikategorikan sebagai citra imajinatif yang bersifat imajinasi terputus (*Khayal Munfashil*). Hal ini dikarenakan berbagai teks anekdot Nasrudin Khoja – yang berada di luar subyek yang berimajinasi – memiliki realitas otonom menstimulasi kemampuan kognitif dan kreatif manusia pembacanya dalam menghadirkan dan

¹⁵ Sebagaimana dalam Henry Corbin, *Alone with The Alone: Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi*, New Jersey: Princeton University Press, 1997. Ibnu Arabi membagi Imajinasi kedalam dua bentuk, yakni: (1) *Khayal Muttashil* – tersambung – dimana imajinasi berpadu dengan subyek yang berimajinasi serta tak terpisah darinya. (2) *Khayal Munfashil* – terputus – yang merupakan imajinasi mandiri yang terpisah dari subyeknya. Dalam *Khayal Muttashil* imajinasi terbentuk bisa karena direncanakan terlebih dahulu, dipicu proses pikiran yang sadar, atau hadir dengan sendirinya kepada pikiran (seperti mimpi). Pada *Khayal Munfashil*, karena berada di luar subyek yang berimajinasi maka terdapat realitas otonom pada dataran alam ciptaan/ ide – lihat catatan kaki nomor ke-8) – yang juga bisa dilihat oleh orang lain di dunia fisik (lahiriah) seperti citra Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW, yang dalam pandangan orang lain hanya berupa sebagai *Dahya al-Kalbi* – pemuda Arab yang rupawan, begitupun contohnya pada imajinasi tongkat Nabi Musa dan tali-temali ahli sihir Fir'aun.

¹⁶ Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 3 and 4*, 1967.

¹⁷ W.L. Reese dalam *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought*, 1980 memaparkan bahwa fantasi adalah daya untuk membayangkan sesuatu khususnya yang tidak nyata (*real*) atau tidak mungkin terjadi. Khayalan merupakan hasil fantasi seseorang. Sementara Ilusi adalah ide, keyakinan, atau kesan yang salah tentang sesuatu, atau juga bisa disebut sebagai persepsi atau konsepsi yang keliru akan sesuatu.

merelasikan berbagai perspektif pemikiran – yang meskipun tergantung dari kesempurnaan fakultas jiwa manusia yang membacanya¹⁸ – sehingga makin mendekati makna dan esensi kebenaran itu sendiri.¹⁹

Dalam keterkaitannya dengan kepemimpinan diri, Wittgenstein mengatakan bahwa imaji adalah sebuah kemiripan yang sangat (*the superlikeness*),²⁰ maka kepenuhan makna kebenaran tersebut sepantasnya dipenuhi sebagai sebuah harmoni kepemimpinan diri yang lebih lengkap dan mewujudkan kebenaran yang sesungguhnya.²¹ Hal ini selaras dengan definisi imajinasi yang disampaikan Heidegger sebelumnya.²² Pendapat-pendapat di atas merupakan pendukung bahwa Nasrudin Khoja dengan anekdot sufistik – yang bersifat imajinatif – merupakan model pengetahuan intuitif dalam membangun suatu dunia nilai yang mengandung kebenaran hakiki dan harmoni kepemimpinan diri.

A. Latar Belakang Sosio-Historis Nasrudin Khoja

Osho dalam *World is as Cosmic Joke* menyampaikan:

Mulla Nasrudin adalah salah satu tokoh tertua dalam anekdot sufistik, dan dia merepresentasikan bahwa dunia adalah sebuah

¹⁸ Lihat catatan kaki ke-11

¹⁹ Dalam konteks ini, anekdot sufistik Nasrudin Khoja juga relevan dengan pandangan Heidegger bahwa Bahasa – dalam bentuk kata-kata yang terdapat di dalamnya – adalah pusat tersingkapnya kebenaran, bahkan bahasa adalah tempat kebenaran.

²⁰ Ibnu Arabi berpandangan bahwa Allah memiliki daya imajinasi. Bahwa dengan mengimajinasikan alam semesta maka Allah menciptakannya. Bahwa Allah mengeluarkan semesta dari dalam diri-Nya, dari virtualitas abadi dan kemutlakan wujud-Nya.

²¹ Sebagaimana menurut Ibnu Arabi '*Al ilah al makhluq fi al mu'taqadat*, Tuhan – yang tercipta dalam berbagai keyakinan – yang dalam setiap jiwa mengambil bentuk sesuai dengan yang ditetapkan oleh keyakinan, pengetahuan, serta kesanggupan jiwa menjadi simbol yang juga merefleksikan hukum peng'ada'an jiwa tersebut.

²² Ibnu Arabi bahkan berpandangan bahwa imajinasi merupakan jembatan (*mediatrik*) Keindahan Teofani, dimana daya cipta Allah merupakan perjumpaan imajinasi keindahan dan kasih-Nya. Daya cipta tersebut terwujud disebabkan karena Allah sebagai wujud mutlak berkehendak untuk menyingkapkan keindahan-Nya – dan jika keindahan itu berlaku sebagai pembebasan, dikarenakan Allah memanifestasikan kasih yang berdaya cipta ini.

kelucuan kosmik. Dia adalah Orang Lucu yang sangat serius, dan jika Anda dapat menyibak makna tersirat dari apa yang ditunjukkannya, maka banyak rahasia akan menampakkan dirinya kepada Anda. Mulla Nasrudin mengilustrasikan bahwa dunia bukanlah tragedi melainkan komedi. Dunia adalah tempat di mana Anda belajar menikmati kelucuan atas keseriusan, dan ketika Anda mampu melakukannya maka Anda telah mempelajari segalanya. Jika ibadah Anda tidak bisa menjadi keharuan tawa yang mendalam yang datang dari kemanusiaan Anda, jika doa Anda hanya berupa ratapan tragis dan jika Anda tidak bisa menikmati kelucuan bersama Tuhan, maka Anda tidak benar-benar religius.²³

Sebagai sosok manusia alternatif dengan kecerdasan elusif, Nasrudin Khoja²⁴ menjadi klaim banyak negara untuk mengakuinya sebagai anak negeri mereka. Masyarakat Turki misalnya, mengklaim bahwa Nasrudin Khoja adalah penduduk asli Turki, dimana dirinya dikenal sebagai Nasreddin Hoca. Ebu'l-Hayr-i Rumi dalam manuskrip kuno *Saltuq-name* mempertimbangkan bahwa kemungkinan besar Nasrudin Khoja merupakan seorang Guru Spiritual yang bermigrasi menuju Roumelia pada tahun 1263 -1264 M dan hidup *nomaden* bersama puluhan ribu kaum migran Turki lainnya. Huseyin Effendi, seorang Mufti dari Sivrihsar – dimana daerah ini dianggap sebagai tanah kelahiran Nasrudin Khoja - menuliskan dalam *Mecmua-i Maarif* bahwa Nasrudin Khoja dilahirkan pada tahun 1208 M di Desa Hortu, Sivrihisar, Turki (dulu

²³ 'World is as Cosmic Joke' dalam <https://oshoworld.com/world-is-a-cosmic-joke/>, diakses pada 16 Mei 2023. Dalam teks aslinya sebagaimana dalam situs daring dimaksud tertulis: “Mulla Nasrudin is a Sufi figure, one of the oldest figures of Sufi anecdotes, and he shows whatsoever I have been saying here: that the world is a cosmic joke — he represents that. He is a very serious joker, and if you can penetrate him and understand him, then many mysteries will be revealed to you. Mulla Nasrudin illustrates that the world is not a tragedy but a comedy. And the world is a place where if you can learn how to laugh you have learned everything. If your prayer cannot become a deep laughter which comes from all over your being, if your prayer is sad and if you cannot joke with your god, then you are not really religious.”

²⁴ Nasrudin Khoja dalam *Mulla Nasrudin Corpus* disebut juga sebagai Mulla Nasrudin. Dengan demikian penyebutan Mulla Nasrudin ataupun Nasrudin Khoja dalam penelitian ini ditujukan kepada sosok yang sama.

masih merupakan sebuah propinsi bernama Eskisehir), di tahun 1237 Nasrudin Khoja kemudian berpindah untuk belajar di Madrasah dan bermukim di Aksehir, hingga kemudian meninggal dunia di tempat ini.²⁵ Selama kehidupan produktifnya (pasca belajar) hingga wafat pada tahun 1284 M, Nasrudin Khoja memerankan jabatan fungsional sebagai Hakim (*Qadi*).

Nasrudin Khoja adalah sosok yang akan selalu hidup sepanjang peradaban manusia masih ada di dunia. Ini bukan hanya disebabkan karena UNESCO menetapkan tahun 1996-1997 sebagai Tahun Nasrudin Khoja, atau karena tanggal 5-10 Juli diperingati sebagai Hari Nasrudin Sedunia di setiap tahunnya. Bukan pula karena berdirinya beberapa artefak baik di wilayah yang diyakini sebagai tempat kelahiran, hidup, dan wafatnya. Melainkan karena sebagai sebuah warisan sistem pemikiran Nasrudin Khoja selalu lestari melalui berbagai anekdot-anekdot dimana namanya terpelihara, baik tersurat maupun tersirat.²⁶

Bardavid dalam Fedai menuliskan:

Hodja Nasreddin; Nars-a-din Hodja, Nastrazzi Hotza, Hioha, Hodja Nasreddin; Nars-a-din Hodja, Nastrazzi Hotza, Hioha, Joha-Juha, Juhi, Ceha, Cahan, Goha, Gha, Guifa, Moha, Yukha, Yoha, Djha, Djufa, J'Ha, Jinfah, Jovani, Ch'Ha, Jeha [---] hanyalah beberapa nama panggilan yang dimiliki oleh Hodja yang kami kenal. Humor akan selalu ada bersama kita selama dunia masih ada. Setiap negara telah menciptakan Hodja-nya sendiri. Dan anekdot-anekdot, peribahasa, serta berbagai legenda rakyat tentangnya telah berkembang seperti bola salju, berlipat ganda, serta bergema di seluruh dunia hingga tak terhitung jumlahnya, karakter legendaris yang disebarkan dari mulut ke mulut yang terus berkeliling dunia hingga tidak ada yang tahu telah berapa

²⁵ Burak Sansal, 2010, Nasreddin Hoca, <http://www.allaboutturkey.com>. Diakses tanggal 21 November 2022 menulis bahwa Nasruddin Khoja belajar kepada dua orang Guru, yakni Seyid Mahmud Hayrani dan Seyid Hacı Ibrahim.

²⁶ Dalam *The Turkish Jester or The Pleasantries of Cogia Nasr Eddin Effendi* yang ditulis oleh Nasreddin Hoca yang telah ditransliterasikan oleh George Borrow, dapatlah kita ketahui bahwa Nasrudin Hoca adalah Sang Penulis berbagai anekdot dengan tokoh utamanya bernama Nasr Eddin Effendi, yang boleh jadi seiring waktu terjadi kesamaran dalam identifikasi dan penyebutan kedua sosok tersebut menjadi Nasrudin Khoja.

banyak tiap-tiap negara itu menciptakan Hodja-nya sendiri, anekdot-anekdot tersebut menjadi demikian populer dengan diterjemahkan ke beragam bahasa di seluruh dunia.²⁷

Nasrudin Khoja dan berbagai kisah tentangnya boleh jadi dibuat oleh para penggemarnya dalam alur, model, dan tipe yang sama disesuaikan dengan kearifan daerah setempat. Masyarakat Kazakhtan dan Uzbekistan menyebutnya sebagai ‘Koja Nasr-al-Din’. Masyarakat Uigurs di negeri Tiongkok memanggilnya sebagai ‘Nasr-al-Din Effendi.’²⁸ Negerinya para filsuf, Yunani mengenangnya sebagai ‘Khoja Nasr-al-Din.’ Masyarakat Iran, Afghanistan, dan Azerbaijan menyebutnya sebagai ‘Molla Nasr-al-Din’. Hanya Masyarakat Republik Ceko menyebutnya sebagai ‘Nasarat’, ‘Afangti’ oleh rakyat negeri Uighur di Tiongkok, dan masyarakat Tajikistan yang menyebutnya sebagai ‘Mosfeqi’.²⁹

²⁷ Sebagaimana teks aslinya dalam Harid Fedai, “*Mulla or Hodja Nasreddin as Seen by Cypriot Turks and Greeks*” dalam *Folklore*, (Tartu, Estonia: Folk Believe and Media Group of ELM, Vol. 16, 2001) hal. 106-107, tertulis: *Hodja Nasreddin; Nars-a-din Hodja, Nastrazzi Hotza, Hioha, Joha-Juha, Juhi, Ceha, Cahan, Goha, Gha, Guifa, Moha, Yukha, Yoha, Djha, Djufa, J’Ha, Jinfa, Jovani, Ch’Ha, Jeha [---] are only a couple of names our Hodja has. Humor will be with us as long as the world exists. Each country has created its own Hodja. And the anecdotes of Hodja, the proverbs, and folk poems have increased like an avalanche, multiplied, echoed around the world in innumerable examples, a model of a myth spread by word of mouth that has traveled around the world for nobody knows how many times Each country created its own Hodja, the anecdotes became common and were translated to all languages.*”

²⁸ Penyebutan dalam dialek tiongkok menjadi berbunyi “Afanti”.

²⁹ Dalam ‘*Comparing Nashrudin Hoja, Juha, and Mullah Nashrudin: Finding Out Humor in Middle East Culture*’ dalam *Global Journal of Human-Social Science*, Vol. 14, 2014, Maman Lesmana menuliskan bahwa penyebutan Nasrudin Khoja adalah penyesuaian bahasa Turki dari aslinya bahasa Arab Juha, yang kemudian juga mengalami penyesuaian oleh masyarakat Persia menjadi Mulla Nasrudin. Juha yang berdasarkan penelusurannya dalam sebuah artikel *Asy Syakhshiyah Haqiqiyah* memiliki nama asli Abu al Ghusni Ibn Thabit al Dujayni Fazaari yang hidup dalam rentang waktu 680 M – 777 M (97 Tahun). Hal ini tentu berbeda dengan klaim sejarah yang berlaku universal bahwa Nasrudin Khoja hidup dalam rentang waktu 1208 M – 1284 M (76 Tahun). Sehingga klaim bahwa Juha adalah Nasrudin Khoja tidaklah terbukti sebagai sosok yang sama.

Terlepas dari berbagai klaim sosio-historis Nasrudin Khoja,³⁰ ada baiknya kita menyimak penuturan Idries Shah sebagai cendekiawan dan peneliti yang fokus dalam membumikan khasanah tasawuf – khususnya lewat berbagai kajian terkait Nasrudin Khoja dan anekdot sufistiknya - Shah menuliskan pemikirannya:

Tidak ada yang benar-benar tahu siapa Nasrudin Khoja, di mana dia tinggal, atau kapan masa hidupnya di dunia. Ini benar-benar sesuai dengan karakternya, karena tujuannya adalah untuk memberikan sosok yang tidak dapat dikarakterisasi, dan yang tak lekang oleh waktu. Bagi para Sufi yang terpenting adalah pesannya, bukan kesan – orangnya. Meskipun demikian, hal ini tidak menghalangi orang untuk membuat beragam rekayasa sejarah, bahkan sampai membangun makamnya. Orang-orang yang terpelajar dan berpengetahuan – yang dengan ketelitiannya berhasil menyibak makna tersembunyi atas berbagai anekdot dan kisahnya – kerap berhasil mengalahkan berbagai kesimpangsiuran sejarah, bahkan mereka menjadikan berbagai hikmah dari anekdot dan kisahnya sebagai bahan merumuskan biografi yang sesuai. Salah satu dari 'penemuan-penemuan' itu boleh jadi – dengan sendirinya – semakin menghidupkan esensi dari kehadiran Nasrudin Khoja.³¹

Beragam klaim sosio-historis Nasrudin Khoja idealnya tidak mengalihkan para pengkajinya untuk mendapatkan kelezatan

³⁰ Nasrudin Khoja yang dianalisis dalam penelitian ini berbeda dengan Khoja Nashiruddin ath-Thusi. Nasrudin Khoja dilahirkan di Sivrihsar, Turki, pada tahun 1208 M dan wafat pada 1284 M (berusia 76 Tahun), sedangkan Khoja Nashiruddin ath-Thusi lahir di Tus, Khurasan, Iran, pada 1201 M dan wafat pada 1274 M (berusia 73 Tahun). Nasrudin Khoja berprofesi sebagai hakim (*Qadi*) pada zaman penaklukan Timur Lenk, sedangkan Khoja Nashiruddin ath-Thusi berprofesi sebagai Polimatik, Arsitek, Filsuf, dokter, Ilmuwan, serta Ulama Persia pada zaman penaklukan Jengis Khan.

³¹ Sebagaimana dalam Bab '*The Subtleties of Mulla Nasrudin*', Shah, Idries. *The Sufis*. London: ISF Publishing, 2015, 71, tertulis "*Nobody really knows who Nasrudin was, where he lived, or when. This is truly in character, for the whole intention is to provide a figure who cannot really be characterised, and who is timeless. It is the message, not the man, which is important to the Sufis. This has not prevented people from providing him with a spurious history, and even a tomb. Scholars, against whose pedantry in his stories Nasrudin frequently emerges triumphant, have even tried to take his Subtleties to pieces in the hope of finding appropriate biographical material. One of their 'discoveries' would have warmed the heart of Nasrudin himself.*"

pengetahuan dari menyibak makna *Irfani* dalam beragam anekdot sufistiknya. Inipula yang diamini oleh Osho, dengan menyampaikan:

Para Sufi adalah sosok yang suka berkelakar; mereka menciptakan Mulla Nasrudin. Sosok yang lestari, karena Anda bisa terus menyempurnakannya – sebagaimana saya juga terus menyempurnakannya. Jika suatu hari nanti kami bertemu, pasti akan ada kesulitan, karena saya terus berusaha menyempurnakan di sekelilingnya. Bagi saya, Mulla Nasrudin adalah sosok yang akan selalu hidup, dalam artian simbolis – simbol atas kebodohan manusia. Mulla Nasrudin menyadari itu, dan tertawa karenanya, dan setiap kali dia berperilaku seperti orang bodoh, dia sedang memercandai Anda, dalam konteks kemanusiaan secara universal. Mulla Nasrudin adalah sosok yang memiliki kecerdikan yang halus. Dia tidak akan memukul secara langsung, dia memukul dirinya sendiri untuk memukul Anda; dan ketika Anda mampu menyelami maksud tindakannya, maka Anda dapat melihat realitas dari kebenaran sesungguhnya.³²

B. Signifikansi *Irfan* dengan Anekdot Sufistik

Anekdot Nasrudin Khoja menghadirkan lapisan persepsi yang dinamis. Tergantung dari mana dan oleh siapa anekdot-anekdot itu dikaji. Setiap kajian akan melahirkan persepsi dan nilai yang tidak dapat dipisahkan dari obyektifitas pengkajinya. Perlu kejelian intuitif untuk menyibak makna tersembunyi dari setiap anekdotnya.

Dalam sebuah anekdotnya:

Nasrudin dikisahkan mengambil sembilan ekor keledai untuk kemudian diantarkan ke seorang petani lokal. Orang yang menitipkan keledai-keledai itu menghitungnya, satu per satu,

³² 'World is as Cosmic Joke' dalam <https://oshoworld.com/world-is-a-cosmic-joke/>, diakses pada 16 Mei 2023, tertulis: "*Sufis are very playful; they created Mulla Nasrudin. And Mulla Nasrudin is an alive figure, you can go on adding to him — I go on adding. If some day he meets me there is bound to be difficulty, because I go on creating around him. To me he is a constantly alive figure, in many ways symbolic — symbolic of human stupidity. But he knows it and he laughs at it, and whenever he behaves like a stupid man he is just joking at you, at human beings at large. And he is subtle enough. He will not hit you directly, he hits himself; but if you can penetrate him then you can look at the reality.*"

sehingga Nasrudin yakin bahwa jumlahnya benar-benar sembilan ekor.

Di tengah jalan, perhatian Nasrudin teralihkan oleh sesuatu di pinggir jalan. Sambil duduk mengangkang di atas salah satu hewan, dirinya menghitung jumlah keledainya, lagi dan lagi. Anehnya Nasrudin hanya bisa menghitung delapan ekor. Karena panik, dia melompat turun, melihat ke sekeliling, lalu menghitungnya lagi: 'Jumlahnya Sembilan'.

Nasrudin menyadari hal yang luar biasa. Ketika dia duduk di atas punggung keledai, dirinya hanya dapat melihat delapan ekor keledai. Namun, ketika ia turun dari keledai, ada sembilan keledai yang terlihat jelas. 'Jadi itu konsekuensinya!' pikir sang Mulla, 'karena menunggang keledai, padahal seharusnya aku berjalan di belakang keledai-keledai itu.'

Nasrudin pun tiba di tujuan, 'Apakah Anda mengalami kesulitan membawa mereka ke sini?' tanya petani pada Nasrudin yang sekujur tubuhnya berdebu dan acak-acakan.³³

Dari anekdot tersebut dapatlah kita ketahui, bahwa secara heurmenetik, pemahaman membuat kapasitas manusia – pengetahuan, potensi akal nya – berbeda-beda. Karena itulah hakikat manusia ada pada pemahamannya.³⁴ Heidegger dalam pandangan

³³ Sebagaimana dalam 'Nine Donkeys', Shah, Idries. *The Subtleties of The Inimitable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2018, 82, tertulis: "Nasrudin once undertook to take nine donkeys for delivery to a local farmer. The man who entrusted them to him counted them, one by one, so that Nasrudin could be sure that there really were nine. On the road his attention was distracted by something by the wayside. Nasrudin, sitting astride one of the animals, counted them, again and again. He could make it only eight. Panic-stricken, he jumped off, looked all over the place, and then counted them again. There were nine. Then he noticed a remarkable thing. When he was sitting on donkey-back, he could see only eight donkeys. When, however, he dismounted, there were nine in full view. 'This is the penalty,' reflected the Mulla, 'for riding, when I should, no doubt, be walking behind the donkeys.' 'Did you have any difficulty getting them here?' asked the farmer when he arrived, dusty and dishevelled."

³⁴ Contohnya terhadap Abu Jahal dan Nabi Muhammad saw: keduanya memiliki kesamaan dalam Genus dan Diferensia, esensinya adalah *hayawanun natiq*. Namun berbeda dalam hakikat pemahaman terhadap esensinya tersebut. Ini menjadi penguat pandangan Heidegger bahwa pemahaman membuat kapasitas manusia berbeda-beda.

fenomenologi 'Ada',³⁵ berpendapat bahwa segala pengetahuan menjadi objek bagi subjek yang mengetahui. Karenanya pemusatan pengetahuan kepada subjek harus dilepas, dualitas subjek dan objek itu melebur dalam pengalaman langsung.³⁶ Dalam memahaminya, idealnya kata-kata tidak membatasi realitas dalam rentetan yang tak berkesudahan, melainkan sesuai fungsi asali transformatifnya menyampaikan realitas tersebut.

Dalam anekdot selanjutnya dikisahkan:

Nasrudin sedang berjalan di sepanjang tepi sungai ketika ia melihat sebuah piala mengambang di air. Diambilnya piala tersebut, ia melihat ke dalam dan menemukan bahwa gelas itu setengah terisi air, dimana pada permukaannya tampak berkilauan wajah seorang pria.

"Maafkan saya," katanya pada bayangannya, "Saya tidak menyadari bahwa piala itu adalah milik Anda," dan Nasrudin buru-buru mengembalikannya ke sungai.³⁷

Dari anekdot tersebut dapatlah kita ketahui pentingnya memahami mana realitas dan mana bayang-bayang. Dalam pandangan Filsafat Peripatetik, secara ontologis setiap wujud memiliki entitas-entitas.³⁸ Dalam pandangan Hikmah *Isyraqiyah*, pandangan kaum peripatetik tersebut dianggap berbahaya bagi ketunggalan Tuhan (*monoisme*). *Syaikh Isyraq*, misalnya berpandangan bahwa kaum peripatetik terlalu mengandalkan

³⁵ Fenomenologi: membiarkan sesuatu menampakkan diri dalam kesadaran. Ada menurut Heidegger adalah Ada yang tidak bersyarat: membiarkan Ada itu sendiri yang memunculkan dirinya.

³⁶ Terlalu subjek menjadi subjektif. Terlalu objek menjadi Objektif. Sikap fenomenologis adalah terbuka terhadap segala kemungkinan

³⁷ Sebagaimana dalam '*Another Man's Treasure*', Shah, Idries. *The World of Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2020, 26, tertulis: *Nasrudin was walking long the riverbank when he saw a goblet floating in the water. Scooping it up, he looked inside, and found that it was half-filled with water. On the surface shimmered a man's face. "I'm sorry," he said to his reflection, "I did not realize that the goblet was yours," and he hastily returned it to the river.*

³⁸ Pandangan ini ditolak oleh kaum '*Arif*' karena dianggap membatasi Tuhan. Adanya wujud yang berbeda-beda (*mughayr*) dalam entitas adalah sebuah limitasi terhadap *wahdatul wujud*: Tuhan.

persepsi (indera *hissi*).³⁹ Inilah yang menjadi kekeliruan kaum peripatetik, bahwa bukan melalui pemahaman, hanya pengalaman yang mampu menyelaraskan antara subjek dan obyek.⁴⁰ Mulla Sadra,⁴¹ sekalipun menolak entitas-entitas wujud, namun dengan kekhasan pemikirannya yang rekonsiliasif berpandangan bahwa sebenarnya kaum peripatetik dan hikmah isyraqiyah tidak menafikan wujud.⁴² Menurut Mulla Sadra akar masalah bukan pada gradasi sebagaimana pemikiran Syaikh Isyraq, ataupun kategori dalam pemikiran kaum peripatetik. Akar masalah yang akan menjadi titik temu itu adalah sebenarnya realitas itu apa?⁴³ Inilah yang menjadi urgensi pemahaman ke-nyata-an dan ke-semu-an, karena kalau tidak diangkat ke permukaan maka segalanya menjadi absurd. Supaya kita tidak terjebak dalam esensialisme (materialisme kuditatif), dan agar mampu mengaktualkan potensi bukan pada kesan-kesan, melainkan kesejatian melalui gerak jiwa kita.⁴⁴ Dalam kesejatian wujud artinya kita tidak ragu bahwa ada hal-hal yang nyata yang memiliki kesan-kesan (efek-efek) nyata.⁴⁵ Realitas hanya sebutan kita, yang kita buat untuk menandai hal yang ada di luar diri. Hanya ada satu realitas, yang satu itu adalah yang sejati.

Berbagai kisah jenaka dalam anekdot Nasrudin Khoja memiliki benang merah dengan pengetahuan intuitif, khususnya dalam segi kepemimpinan diri. *Irfan* memberikan sebuah perspektif yang utuh

³⁹ Menurut Syaikh Isyraq inilah yang menyebabkan pandangan yang salah dalam pengetahuan. Pengetahuan hakiki adalah 'yang dialami', bukan 'yang dipahami'.

⁴⁰ Sebagaimana fakta bahwa gambar bukanlah realitas itu sendiri. Pengetahuan inderawi hanya menangkap gambar-gambar. Oleh karena itu hanya pengalaman (*syuhud*) yang menyaksikan langsung yang layak disebut sebagai pengetahuan.

⁴¹ Ontologi Mulla Sadra dipengaruhi oleh Ibnu Arabi, Epistemologi Mulla Sadra dipengaruhi oleh Suhrawardi.

⁴² Meskipun demikian Mulla Sadra menolak pandangan bahwa wujud itu beragam dan hanya merupakan bayang-bayang.

⁴³ Realitas yang lebih mendasar adalah realitas yang berdasar pada ke-ada-an. Realitas itu plural, dianalisa secara akal. Berbagai realitas yang ada kalau dikupas terus intinya adalah ketunggalan. Realitas yang luas ada dalam pikiran kita.

⁴⁴ Dalam filsafat islam terdapat kaidah *asholatul wujud i'tibarul mahiyah* yang diterapkan untuk mengharmoniskan antara realitas sejati dan bayang-bayang.

⁴⁵ Bahwa ada sesuatu di luar diri yang berpengaruh terhadap diri.

(*Meta-View*) atas masalah kepemimpinan diri manusia modern: Pertama, terkait keterasingan dalam memimpin dirinya. Begitu serius menjadi manusia materialis hingga lupa pada misi penciptaannya, dan lalai menyadari pada kebersatuan yang bagaimanakah sebaiknya manusia benar-benar menyatu? Pada yang sejati atau bayang-bayang?

Masalah kepemimpinan diri yang kedua, terkait manusia modern terjebak dalam akumulatisme (materialisme).⁴⁶ Bukan hanya mengumpulkan (mengakumulasi) yang bersifat material, bahkan yang non-materialpun diakumulasikan.⁴⁷ Manusia itu yang penting wujudnya, bukan mahiyah (melihat representasi). Jika dalam aktualitas berfokus pada representasi esensialis semata, maka yang terjadi adalah *Infinite Regretion*: kecanduan representasi terhadap representasi lain sehingga menimbulkan kemunduran tanpa batas.⁴⁸ Sebagaimana karakter *mahiyah*, Gerak esensialis berdampak pada keterbatasan melihat wujud.

Berbagai anekdot sufistik Nasrudin Khoja selaras dengan *Irfan* - yang merupakan jalan menuju pengetahuan tentang sifat dan identitas sejati manusia - yang juga sebuah metode kepemimpinan diri (*self leadership*): menjadi pribadi yang kuat dalam mengelola sumber daya luar dan sumber daya dalam diri, menjadi pribadi yang intuitif yang mampu melihat kebenaran dan realitas sesungguhnya, memahami inti motivasi diri, memahami inti keberadaan diri, serta memahami inspirasi ilahiah dari Wujud Tuhan.

C. Corak Esoterik Anekdote Sufistik Nasrudin Khoja

Sekalipun Idries Shah berkeyakinan bahwa 7 kisah anekdot sufistik Nasrudin Khoja mampu memfasilitasi seseorang menemukan pencerahan, namun dirinya juga berpandangan bahwa:

Karena Sufisme terkait kehadiran dan juga ketersingkapannya, kisah Nasrudin tidak dapat dengan sendirinya menghasilkan

⁴⁶ Gerak jiwa yang memperbanyak esensi, karena *ashalatul mahiyah*

⁴⁷ Contohnya: Ilmu diukur dari pangkat atau gelar.

⁴⁸ Sebagaimana sifat mahiyah, sebagai bayang-bayang dan *I'tibar*. *Mahiyah* tidak memiliki wujudnya sendiri.

pencerahan yang menyeluruh. Di sisi lain, kisah ini menjembatani kesenjangan antara kehidupan duniawi yang profan dan transendensi kesadaran – yang tanpa tendensi untuk merendahkan – dengan cara yang belum pernah dicapai oleh bentuk sastra lainnya.⁴⁹

Anekdote berfungsi sebagai sarana menyampaikan kelezatan ‘tersembunyi’ dalam meningkatkan derajat kebatinan dan pemahaman seseorang menjadi lebih dalam dan lebih tinggi, yang berdampak menumbuhkan kearifan bagi diri manusia. Sebagai salah satu warisan nilai-nilai *Irfani*, anekdot sufistik tidak secara terang-terangan menyampaikan sebuah pencerahan yang dengan mudah diketahui hanya dari membacanya. Anekdote sebagai sebuah karya sufistik berfungsi untuk memfasilitasi kesenjangan yang terjadi antara kehidupan duniawi dengan tumbuh kembang kesadaran dengan cara yang belum pernah dicapai oleh bentuk sastra lain. Tugas dari mereka yang membacanya adalah menemukan kelezatan-kelezatan tersembunyi yang akan membawa diri mereka semakin menyatu dengan akhlak-akhlak yang Maha Mutlak.

Nasrudin Khoja dalam berbagai anekdot sufistiknya memiliki kekhasan corak esoteris. Corak pertama dapat kita temukan dalam sebuah anekdot berikut:

“Nasrudin terkadang membawa orang untuk berwisata dengan perahunya. Suatu hari seorang guru yang cerewet menyewa jasanya untuk menyeberangi sungai yang sangat lebar. Dalam perjalanan menyeberang, si guru cerewet bertanya apakah perjalanannya akan sulit. 'Jangan bertanya apapun tentang itu,' kata Nasrudin. 'Apakah kamu tidak pernah belajar tata bahasa?' 'Tidak,' kata sang Mulla. 'Kalau begitu, separuh hidupmu sudah terbang sia-sia.' Si guru cerewet menyombongkan diri, Sang Mulla tidak berkata apa-apa. Tak lama kemudian, badai hebat

⁴⁹ Shah, Idries. *The Sufis*. London: ISF Publishing, 2015, 69, dalam teks aslinya tertulis: “*Since Sufism is something which is lived as well as something which is perceived, a Nasrudin tale cannot in itself produce complete enlightenment. On the other hand, it bridges the gap between mundane life and a transmutation of consciousness in a manner which no other literary form yet produced has been able to attain.*”

menerjang dan membuat perahu yang ditumpangi keduanya menjadi oleng. Perahu Sang Mulla hampir penuh terisi air. Dia mencondongkan tubuhnya menghadap si guru cerewet. 'Apakah kamu pernah belajar berenang?' 'Tidak pernah,' kata si guru cerewet. 'Kalau begitu, wahai Orang Sekolahan, seluruh hidupmu akan hilang, karena kita akan tenggelam.'⁵⁰

Dari anekdot di atas, kita jadi mengetahui betapa pentingnya pengalaman sebagai pembuktian kualitas diri seseorang atas pengetahuan yang dipelajarinya. Inilah yang menjadi corak pertama anekdot sufistik Nasrudin Khoja. Dalam konteks keterkaitannya dengan *Irfan*, anekdot diatas berupaya mengilustrasikan bahwa *Irfan* memiliki dua wajah pengetahuan, yakni wajah pengetahuan teoritis (*Nadzhari*) dan wajah pengetahuan praktis (*Amali*). *Irfan* mengedepankan perpaduan peran akal (*burhani*) dan intuisi (*Irfani*). Intuisi yang dimaksud terkait dengan peran jiwa menyaksikan langsung melampaui daya persepsi (baik itu akal, estimasi, imajinasi, serta inderawi). *Irfan* memiliki aturan-aturan praktis jalan menuju Tuhan (*Makrifatul Thariq*) dan kereliasan spiritual manusia sebagai ciptaan (makhluk) dengan Tuhan sebagai Pencipta (Khaliq). *Irfan* menuntun terjadinya transformasi – perubahan yang menginti dan berkelanjutan – pada manusia melalui pengetahuan intuitif dan pengalaman ruhani, sehingga relasinya dengan Tuhan dan alam bisa dijelaskan – dan juga menyelamatkan.

Dalam anekdot selanjutnya dikisahkan:

“Nasrudin sedang berjalan di sebuah gang ketika seorang pria jatuh dari atap dan mendarat tepat di lehernya. Orang itu tidak

⁵⁰ Sebagaimana teks aslinya dalam kisah “*Never Know When It Might Come in Useful*”, dalam Shah, Idries. *The Exploits of The Incomparable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2014, 3, tertulis: “*Nasrudin sometimes took people for trips in his boat. One day a fussy pedagogue hired him to ferry him across a very wide river. As soon as they were afloat the scholar asked whether it was going to be rough. ‘Don’t ask me nothing about it,’ said Nasrudin. ‘Have you never studied grammar?’ ‘No,’ said the Mulla. ‘In that case, half your life has been wasted.’ The Mulla said nothing. Soon a terrible storm blew up. The Mulla’s crazy cockleshell was filling with water. He leaned over towards his companion. ‘Have you ever learnt to swim?’ ‘No,’ said the pedant. ‘In that case, schoolmaster, ALL your life is lost, for we are sinking.’*”

terluka, sementara Mulla dibawa ke rumah sakit. Beberapa murid pergi mengunjunginya. "Hikmah apakah yang Anda lihat dari kejadian ini, Mulla?" tanya seorang muridnya. "Jangan mutlak percaya pada keniscayaan hukum sebab akibat! Dia yang jatuh dari atap - tetapi leherku yang patah! Jangan pula tersesatkan oleh pertanyaan teoritis: "Jika seseorang jatuh dari atap, apakah lehernya akan patah?"⁵¹

Dalam kapasitasnya sebagai seorang Mullah, Nasrudin kerap menempatkan dirinya sebagai orang bodoh yang menjadi korban dalam alur anekdotnya. Metode inipula yang menjadi corak esoteris kedua, bahwa anekdot sufistik mengajarkan pentingnya melengkapi pengetahuan dengan kebijaksanaan untuk melihat dari berbagai perspektif: titik pandang, sudut pandang, jarak pandang, ruang pandang, tinggi pandang, hingga luas pandang. Hal ini penting untuk dikuasai karena terjebak pada sebuah pola pemikiran hanya akan membuat kita mendapatkan pemahaman permukaan, sebuah standar pemahaman yang dapat dengan mudahnya diperoleh orang awam. Bahkan boleh jadi, terjebak hanya pada satu standar pemikiran justru menghasilkan bias pikiran (*Cognitive Distortion*) dan mengakibatkan kegagalan dalam mengakomodasikan diri untuk menyadari realita sebenarnya, sehingga diri kehilangan kesempatan berharga untuk mencicipi harta karun kebenaran sejati.

Dalam anekdot selanjutnya dikisahkan:

“Semua orang Saleh pasti berjenggot,' kata Imam kepada para jama'ah. 'Tunjukkanlah jenggot yang lebat dan berkilau dan saya akan menunjukkan kepada Anda seperti apa seorang mukmin sejati itu!’

⁵¹ Sebagaimana teks aslinya dalam kisah ‘*Inscrutable Fate*’, dalam Shah, Idries. *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2015, 12, tertulis: ‘*Nasrudin was walking along an alleyway when a man fell from a roof and landed on his neck. The man was unhurt; the Mulla was taken to hospital. Some disciples went to visit him. ‘What wisdom do you see in this happening, Mulla?’ ‘Avoid any belief in the inevitability of cause and effect! He falls off the roof – but my neck is broken! Shun reliance upon theoretical questions such as: “If a man falls off a roof, will his neck be broken?.”*’

'Kambing saya memiliki jenggot yang lebih lebat dan lebih panjang dari jenggotmu,' jawab Nasrudin. 'Apakah itu berarti dia seorang Muslim yang lebih baik darimu?'"⁵²

Sebagaimana ilustrasi dalam anekdot tersebut, kita tak dapat memungkiri bahwa standar baik dan buruk itu tergantung pada kriteria individu atau kelompok, bukan pada fakta objektif (terindera). Sampai kita mampu melakukan pembuktian burhani dan menikmati pengalaman intuitif, maka baik dan buruk tersebut hanya akan menjadi kebenaran relatif, bukan standar kebenaran yang bersifat mutlak, apalagi terkait standar kesempurnaan – misalnya baik itu dari perspektif akhlak maupun *Irfan*.

Pada Akhlak, pelaku utama adalah jiwa dalam perjalanan menuju penyucian, karena melihat dirinya dan aib dirinya, agar tidak terjatuh dalam cela keburukan. Dalam *Irfan*, pelaku utama bukan diri (aku), melainkan hamba yang fana, yang ingin mencapai maqam dzat. Pada Akhlak, jiwa sebagai pelaku dalam posisi disifati, tujuan akhirnya adalah berperilaku sebagaimana akhlak illahi, dengan melakukan refleksi (*muhasabah*) dan menghukum diri (*mu'atabah*). Pada *Irfan*, dalam beribadah seorang 'Arif tidak mengakui dirinya sebagai pelaku dan tidak pula menyifati dirinya sebagai pelaku, tujuan akhirnya adalah menjadi hamba yang fana dengan nafs Illahi (*Nafsi wa Abdufani*). Akhlak bertujuan agar manusia menjadi baik dengan berupaya menghilangkan tabiat-tabiat buruk. *Irfan* bertujuan tauhid, yakni melihat, mendengar, berbicara hanya dengan al-Haqq yang telah dicapai melalui upaya yang sudah melewati penghilangan sifat-sifat buruk.

Seorang 'Arif adalah seseorang yang sudah berhasil melewati pencapaian orang yang berakhlak. Dalam Akhlak,

⁵² Sebagaimana teks aslinya dalam 'a Better Beard than Yours', dalam Shah, Idries. *The World of Nasrudin*. London: The Octagon Press, 2003, 1, tertulis: 'All true devotees wear a beard,' said the Imam to his audience. 'Show me a thick and lustrous beard and I'll show you a true believer!' 'My goat has a beard far bushier and longer than yours,' replied Nasrudin. 'Does that mean he is a better Muslim than you?'

seseorang meninggalkan yang haram dan menyempurnakan yang wajib, meninggalkan makruh, serta tidak melakukan yang mubah. Berbeda dalam *Irfan*, dimana segala upaya seorang 'Arif untuk menjaga kehadiran agar al-Haqq tidak gaib. Taubat dalam Akhlak dilakukan karena dosa, sedangkan taubat dalam *Irfan* karena takut ada kekeliruan ataupun kesalahan. Seorang yang berakhlak adalah yang bertaubat dari tabiat-tabiat buruk, sedangkan seorang 'Arif melakukan pertaubatan dari ketidakmenyaksian Tuhan. Dalam Akhlak, keberhasilan pertaubatan dan berakhlak baik (*akhlaqul karimah*) dianggap sebagai sebuah pencapaian, sedangkan dalam *Irfan* apapun yang dicapai oleh seorang 'Arif dianggap sebagai sebuah ketidakberhasilan.

Adanya perbedaan standar dalam akhlak dan *Irfan*, bukanlah untuk menentukan standar mana yang lebih baik. Perbedaan standar kebaikan keduanya merupakan benar dan benar yang lain, ini pula yang menjadi corak esoteris ketiga dalam anekdot-anekdot sufistik Nasrudin Khoja. Bahwa anekdot mengajak seseorang untuk mendapatkan pemahaman yang utuh tentang kebenaran dengan membuat dirinya mampu mengaplikasikan kebenaran ke dalam diri (*experiencing internally*) sebaik dia menerimanya secara intelektual (*accepting intellectually*).

Pada anekdot selanjutnya dikisahkan:

“Seorang kerabat dari kampung halaman datang mengunjungi Nasrudin, dan membawa oleh-oleh seekor bebek. Nasrudin sangat berterima kasih, lalu memasak bebek itu dan menghidangkan kepada tamunya.

Tak lama berselang, seorang tamu lain datang. Dia mengaku sebagai teman 'dari orang yang memberimu bebek'. Nasrudin pun menjamunya.

Hal serupa terjadi terus-menerus. Rumah Nasrudin telah menjadi seperti restoran bagi para pengunjung dari luar kota. Semua orang yang datang mengaku sebagai teman yang mengenal si pemberi bebek.

Akhirnya Nasrudin merasa jengkel. Suatu hari terdengar ketukan di pintu dan muncullah orang asing. 'Saya adalah teman

sekampung dari teman dari teman orang yang membawakan bebek itu,' katanya.

'Oh, masuklah,' kata Nasrudin.

Mereka duduk di meja makan, dan Nasrudin meminta istrinya untuk membawakan sup bebek yang legendaris itu.

Ketika sang tamu mencicipinya, rasanya tidak lebih dari air hangat. 'Sup apa ini?'" tanyanya kepada sang Mulla.

'Itu', jawab Nasrudin, 'adalah sup dari sup dari sup dari bebek yang dibawakan teman sekampungmu.'"⁵³

Irfan sangat mendukung kedinamisan. Inilah corak esoteris keempat yang dapat kita tarik dari anekdot tersebut, bahwa kandungan anekdot ditujukan agar manusia bukan hanya mampu berkembang biak, namun juga menumbuhkembangkan dengan optimal potensi pikirannya.⁵⁴ Pengalaman kebatinan seseorang – baik itu berupa hidayah, ilham, *enlightment*, apalagi *mukasyafah* - tidak akan bisa ditularkan dengan pengulangan, karena pengulangan-pengulangan itu sendiri justru menjadi sebuah kejumudan, *status quo* dari tidak teroptimalkannya potensi pikiran manusia.⁵⁵

⁵³ Sebagaimana teks aslinya dalam 'Duck Soup', dalam Shah, Idries. *The Exploits of The Incomparable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2014, 111, tertulis: 'A kinsman came to see Nasrudin from the country, and brought a duck. Nasrudin was grateful, had the bird cooked and shared it with his guest. Presently another visitor arrived. He was a friend, as he said, 'of the man who gave you the duck'. Nasrudin fed him as well. This happened several times. Nasrudin's home had become like a restaurant for out-of-town visitors. Everyone was a friend at some removes of the original donor of the duck. Finally Nasrudin was exasperated. One day there was a knock at the door and a stranger appeared. 'I am the friend of the friend of the friend of the man who brought you the duck from the country,' he said. 'Come in,' said Nasrudin. They seated themselves at the table, and Nasrudin asked his wife to bring the soup. When the guest tasted it, it seemed to be nothing more than warm water. 'What sort of soup is this?' he asked the Mulla. 'That', said Nasrudin, 'is the soup of the soup of the soup of the duck.'

⁵⁴ Manusia dalam konsepsi filsafat islam adalah *Hayawanun Natiq*: Hewan yang -idealnya beraktualisasi dan bertumbuh kembang – dengan pikiran.

⁵⁵ Sebagaimana misalnya yang pernah diucapkan Einstein: "Hanya orang gila yang mengharapkan hasil berbeda, namun dengan cara yang sama." Jika mengacu pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, maka gila disini bisa diartikan sebagai terganggunya fungsi pikiran. Dengan terganggunya fungsi pikiran, maka kemanusiaan seseorang beserta segala potensinya menjadi terhambat.

Kita bisa melanjutkan dengan anekdot berikut ini:

“Seseorang melihat Nasrudin sedang mencari sesuatu di tanah.

'Apa yang hilang, Mulla?' tanyanya.

'Kunci saya,' kata Mulla. Maka mereka berdua berlutut dan mencarinya.

Setelah beberapa saat, orang itu bertanya lagi: "Di mana tepatnya Anda menjatuhkannya?"

'Di rumah saya sendiri.' Jawan Nasrudin

'Lalu mengapa Anda mencarinya di sini?'

'Di sini lebih banyak cahaya daripada di dalam rumahku sendiri.'⁵⁶

Dalam konteks perjalanan batin, ketika mencari pencerahan, seseorang yang hanya mengandalkan mekanisme pikiran rasionalnya, atau sekedar patuh kepada doktrin ritus-ritus tertentu akan terhalang untuk mencecap nikmatnya lapis-lapis kebenaran yang berada di kedalaman diri. Jikapun pencerahan yang dimaksud dikaitkan dengan solusi atas permasalahan hidupnya, maka hanya akan menemukan solusi permukaan, bukan solusi yang permanen yang mengatasi akar dari solusi yang benar-benar diinginkannya. Dalam perspektif *Irfan*, corak esoteris ini juga dapat kita temukan dalam Quran Surat Az Zumar ayat 53:

'Katakanlah, "Wahai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri! Janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. Sungguh Dialah Yang Maha Pengampun, Maha Penyayang'. (QS. 39: 53)

Ini adalah ayat rahmat bagi para pencari 'terang sejati'. Kesempurnaan manusia selaras dengan kesempurnaan pengetahuannya, hal ini berdampak pada kesempurnaan spiritualnya

⁵⁶ Sebagaimana dalam teks aslinya '*There is More Light Here*', dalam Shah, Idries. *The Exploits of The Incomparable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2014, 9, tertulis: '*Someone saw Nasrudin searching for something on the ground. 'What have you lost, Mulla?' he asked. 'My key,' said the Mulla. So they both went down on their knees and looked for it. After a time the other man asked: 'Where exactly did you drop it?' 'In my own house.' 'Then why are you looking here?.' 'There is more light here than inside my own house.'*

yakni melampauan batasan dirinya sehingga lebih akrab hingga fana dalam Tuhan. Dalam pencarian Tuhan, seseorang yang sudah melampaui batas dirinya dan fana dalam tindakan dan sifat-sifat Tuhan niscaya dia akan kokoh sebagai hamba (*tamkin*) yang tidak memiliki kekhawatiran dan hajat apapun kecuali melebur dalam Tuhannya, ini adalah Rahmat yang Allah janjikan bagi mereka yang mampu menyingkap eksistensi diri, sehingga mendapatkan mukasyafah⁵⁷ dan syuhud terhadap keinsanan diri manusia itu sendiri. Mereka yang telah berhasil menyingkap eksistensi diri dan melampaui batas dirinya niscaya terlindung, bukan lagi dosa, bahkan sesuatu yang tidak relevan dengan nilai kemanusiaannya niscaya ditegur oleh dirinya sendiri.

Bagi para penempuh jalan penyucian jiwa, ini adalah ayat ketenangan. Allah sendiri sebagai Pemilik Kemuliaan menyatakan bahwa betapapun berdosanya seseorang karena telah melampaui batas terbawah (jiwa rendah) kemanusiaannya agar jangan berputus asa dari rahmatNya, selama berupaya untuk mendekat (*taqarrub*) kepadaNya dalam jalan pertaubatan (*taqarrub ilallah*) dan penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*). Sebagai Dzat pemilik kemuliaan nama *Al Ghafur* dan *Ar Rahman*, Allah secara otoritatif memberikan rahmat bagi para penempuh jalan pertobatan dan penyucian jiwa. Ini pulalah yang menandakan betapa Allah berlaku Adil dan Bijak pada hamba yang dicintai-Nya karena mencintai diri-Nya.

Ayat inipun menegaskan bahwa kelurusan lahir dan batin Sang Pencari dibangun di atas dua hal, yang satu bersifat teoritis (*nazhari*), dan lainnya bersifat praktis (*amaly*). Teoritis berupa

⁵⁷ *Mukasyafah* adalah pengalaman sufistik berupa penyaksian dari satu tingkatan ke tingkatan lain. Mengetahui Allah dengan fitrah dapat dikategorikan sebagai mukasyafah dengan catatan bahwa pengetahuan yang melampaui batas dirinya itu mengantarkan kepada *Kasyful Haqiqah*: menyingkap hakikat di balik yang lahir, menyingkap yang transenden (sakral) di balik yang profan. Karena sesungguhnya yang batin tidak akan dijangkau kecuali melalui yang lahir, dan disinilah domain fitrah sebagai kasyaf berada, bahwa tidaklah menghargai yang lahir, jika tidak menghargai yang batin.

memandang semua yang baik maupun yang buruk sebagai sudah ditakdirkan oleh Allah, sehingga tidak ada sesuatu pun di alam semesta yang berubah (diam atau bergerak) hingga Allah menjadikan sesuatu itu berubah (diam atau bergerak). Praktis artinya melaksanakan perintah Tuhan, tindakan yang benar terhadap Tuhan dan menunaikan ibadah bukanlah lagi sebagai sebuah beban kewajiban maupun pemenuhan kebutuhan, melainkan sebuah kerinduan (*isyq*) dari kehadiran (*hudhur*).

Idries Shah merespon transendensi kesadaran – perjalanan batin – seseorang dengan mengatakan:

Pembangunan kesadaran batin secara bertahap ini merupakan karakteristik dari metode Sufisme Nasrudin. Kilatan pencerahan intuitif yang muncul sebagai hasil dari kisah-kisah tersebut merupakan pencerahan kecil yang terjadi dalam diri pembaca sendiri, bukan sebagai pengalaman intelektual. Ini juga merupakan batu loncatan menuju re-persepsi mistik dalam pikiran yang tertawan, sebagai dampak dominasi tanpa henti oleh sistem kehidupan material.⁵⁸

Pemaparan-pemaparan sebelumnya yang didukung pandangan Shah tersebut menjadi corak esoterik kelima, bahwa anekdot Sufistik Nasrudin Khoja hadir sebagai jembatan yang memfasilitasi kesadaran rasional dan pengalaman intuitif menjadi sebuah bangunan yang utuh.

Pada anekdot selanjutnya dikisahkan:

“Nasrudin dalam perjalanan membawa muatan garam ke pasar. Keledainya berjalan menyeberangi aliran sungai, dan akibatnya muatan garam itu larut. Ketika sampai di seberang sungai, keledai itu meloncat begitu senang karena bebannya menjadi ringan. Tapi Nasrudin marah.

⁵⁸ Sebagaimana dalam Shah, Idries. *The Sufis*. London: ISF Publishing, 2015, 78-79, tertulis: *‘This gradual building up of inner consciousness is characteristic of the Nasrudin Sufic method. The flash of intuitive illumination which comes as a result of the stories is partly a minor enlightenment in itself, not an intellectual experience. It is also a stepping-stone toward the re-establishing of mystical perception in a captive mind, relentlessly conditioned by the training systems of material life.’*

Belajar dari kejadian sebelumnya, Nasrudin membungkus keranjang bawaan dipunggung keledai itu dengan wol. Dalam perjalanannya, keledai itu hampir tenggelam karena berat bebannya semakin bertambah saat menyeberangi sungai.

"Rasakan!" kata Nasrudin dengan penuh kemenangan, "Itu akan mengajarkanmu untuk berpikir, tambahan apa yang akan kamu dapatkan setiap kali kamu berjalan melewati air!"⁵⁹

Dalam perspektif *Irfan* amali (Tasawuf praktis), "Salt" atau garam merupakan bentuk kiasan bagi aktualisasi, pengetahuan, "Donkey" atau keledai menggambarkan manusia, "Wool" atau Bulu Domba merupakan kiasan yang kerap digunakan dalam menggambarkan tasawuf (*Irfan*). Dalam mengaktualkan potensi jiwanya seseorang perlu mencecap kelezatan pengetahuan, namun tatkala fakultas-fakultas jiwanya teralihkan oleh kelezatan yang terbatas dalam materi, fokus (*tawajuh*) jiwa pun menjadi terikat dan terbatas: menikmati kelezatan permukaan, bahwa hidupnya terkungkung dalam akumulasi materil. *Irfan* hadir untuk mengoptimalkan daya jiwa, sehingga seseorang mampu mencecap kenikmatan (*Fodder*) yang lebih baik, lebih tinggi, lebih tidak terbatas. Inilah yang menjadi corak esoteris keenam.

Pada anekdot terakhir ini dikisahkan:

"Seorang petani bertanya kepada Nasrudin apakah buah zaitunnya akan berbuah pada tahun itu.

'Pasti akan berbuah,' kata sang Mulla.

"Bagaimana kau tahu?

'Saya hanya tahu, itu saja.'

Beberapa saat kemudian, orang yang sama melihat Nasrudin memacu keledainya di sepanjang pantai, mencari kayu apung.

"Tidak ada kayu di sini, Mulla, saya sudah mencari' dia berseru.

⁵⁹ Sebagaimana dalam teks aslinya "The *Subtleties of Mulla Nasrudin*" dalam Shah, Idries. *The Sufis*. London: ISF Publishing, 2015, 79, tertulis: *Nasrudin is taking a load of salt to market. His donkey wades through a stream, and the salt is dissolved. When it reaches the opposite bank, the ass is frisky because his load is lightened. But Nasrudin is angry. On the next market day he packs the panniers with wool. The animal is almost drowned with the increase of weight when it takes up water at the ford. 'There!' says Nasrudin triumphantly, 'that'll teach you to think that you gain something every time you go through water!'*

Beberapa jam kemudian, orang itu melihat Nasrudin berjalan pulang, kelelahan, masih tanpa kayu bakar.

'Anda adalah Manusia Serba Tahu, yang bisa memberi tahu apakah pohon zaitun akan berbuah atau tidak. Mengapa Anda bisa tidak tahu apakah ada kayu di tepi pantai atau tidak? Tanyanya.

'Saya tahu apa yang harus terjadi,' kata Nasrudin, 'tapi saya tidak tahu apa yang mungkin terjadi.'⁶⁰

Dari anekdot tersebut kita bisa mengetahui bahwa Nasrudin Khoja mengajak pembacanya untuk menapaki etape perjalanan pencarian filosofis: Cinta Kebijaksanaan – Memikirkan Akhir (Kematian) – Mengukur Ketidakpastian.⁶¹ []

⁶⁰ Sebagaimana teks aslinya '*What is to Be*', dalam Shah, Idries. *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2015, 82, tertulis: 'A farmer asked Nasrudin whether his olives would bear in that year. 'They will bear,' said the Mulla. 'How do you know?' 'I just know, that is all.' Later the same man saw Nasrudin trotting his donkey along a seashore, looking for driftwood. 'There is no wood here, Mulla, I have looked,' he called out. Hours later the same man saw Nasrudin wending his way home, tired out, still without fuel. 'You are a man of perception, who can tell whether an olive tree will bear or not. Why can't you tell whether there is wood on a seashore?' 'I know what must be,' said Nasrudin, 'but I do not know what may be.'

⁶¹ Selain menempatkan dirinya sebagai korban ataupun sosok yang bodoh, Nasrudin Khoja memiliki metode khas dalam anekdotnya, yakni awalnya menyangkal, lalu mempelajari apa yang disangkal, berlanjut mendalami, lalu mendapat pencerahan, dan *vice versa*.

BAB III

FORMULASI KEPEMIMPINAN DIRI

Dalam sebuah anekdot dikisahkan:

“Suatu hari Mulla masuk ke sebuah toko.

Si Pemilik Toko datang untuk melayaninya.

'Pertama dan yang utama,' kata Nasrudin;

'Apakah Anda melihat saya masuk ke toko Anda?

'Tentu saja.' Jawab Pemilik Toko

"Apakah Anda pernah melihat saya sebelumnya? Tanya Nasrudin lagi.

'Tidak pernah dalam hidup saya.'

"Lalu bagaimana Anda tahu itu saya?"¹

Dari anekdot tersebut dapat diketahui, bahwa sebagai langkah awal dari memimpin diri maka seseorang harus mengenal diri – fitrahnya manusia sebagai makhluk ruhani yang selalu terhubung dengan Yang Maha Pencipta, yang idealnya mencecap kebahagiaan tertinggi yang tak terbatas. Secara fitrahnya, tidak ada manusia yang terpuaskan dengan kebahagiaan terbatas, manusia selalu menginginkan kesempurnaan,² manusia diciptakan untuk meraih kebahagiaan tertinggi – yang tak terbatas. Jika ada yang puas dengan kebahagiaan terbatas maka ada dua kemungkinan: *Pertama*, salah mendefinisikan sumber kebahagiaan. *Kedua*, terhibung dari fitrah bahagia karena banyaknya dosa. Manusia yang kembali kepada aslinya (fitrahnya) niscaya bahagia.³ Sebagaimana fitrahnya jiwa adalah mencari Tuhan, maka setiap manusia dipermudahkan (*muyasarrun*) oleh Tuhan dalam perjalanan sesuai

¹ Sebagaimana teks aslinya “The *Subtleties of Mulla Nasrudin*”, dalam Shah, Idries. *The Sufis*. London: ISF Publishing, 2015, 86, tertulis: ‘*The Mulla walked into a shop one day. The owner came forward to serve him. ‘First things first,’ said Nasrudin; ‘did you see me walk into your shop?’ ‘Of course.’ ‘Have you ever seen me before?’ ‘Never in my life.’ ‘Then how do you know it is me?’*’

² Definisi Sempurna: segenap kesempurnaan menutup semua celahnya (ab-solut). Ab: keluar dari, solute: keterbatasan

³ *Munasabah*: kesesuaian jiwa dengan asalnya

potensinya.⁴ Seseorang yang punya stimulus pengalaman bertemu Tuhan, tidak akan tenang kecuali hijab pertemuan itu terbuka. Seseorang yang mencari *ma'rifat* tidak peduli dengan pencapaian, karena *ma'rifat* bukan tujuan. *Ma'rifat* adalah kelezatan orang-orang yang berpengetahuan.

Kelezatan berpengetahuan inilah yang menjadi sebab kebahagiaan manusia dengan 'diri sejati'. Swami Vivekananda dalam Seyyed Mohsen Miri, *Sang Manusia Sempurna: antara Filsafat Islam dan Hindu*, berpandangan bahwa manusia bisa saja melupakan sifat dasar yang nyata dalam dirinya – kebebasan – sehingga membuat kesalahan dalam membedakan mana yang nyata dan tidak nyata.⁵ Vivekananda berpandangan bahwa hanya dengan memimpin diri agar terbebas dari kebodohan – yang tidak bisa membedakan mana yang nyata dan tidak nyata – yang memperbudak dirinya, serta menyadari sepenuhnya kembali bahwa kebebasan adalah esensi kemanusiaannya maka dirinya akan menjadi manusia yang sempurna dengan kebebasannya, karena pada hakikatnya manusia menyadari bahwa dia tidak pernah berada dalam perbudakan kehidupan modern itu. Demikianlah sebabnya dalam perspektif Irfan kepemimpinan diri merupakan keterampilan hidup dan keterampilan jiwa, sebagaimana sebuah adagium Irfani yang mengatakan “siapa yang tak mengenal dirinya takkan menemukan, dan siapa yang tak menemukan takkan menjadi dirinya.”⁶ Tafsir Irfani dari Adagium tersebut dapatlah diartikan sebagai: Siapa yang mengenal dirinya niscaya mengenal Tuhannya. Untuk mengenali diri lalu mengenal Tuhan, sehingga lebih mengenal diri membuat mampu memangkas jarak dengan Tuhan.

Dalam anekdot lainnya dikisahkan:

“Nasrudin sedang duduk di antara sekumpulan murid-muridnya, ketika salah satu dari mereka bertanya kepadanya tentang hubungan antara hal-hal di dunia ini dengan hal-hal dari dimensi yang berbeda.

⁴ Yang membuat potensi adalah manusia, sehingga potensi selalu ada setiap saat.

⁵ Vivekananda berpandangan bahwa kebebasan adalah sifat dasar manusia. Kebebasan bukanlah bagian dari jiwa, melainkan jiwa itu sendiri.

⁶ *Man Arafah Nafsah fa qad Arafah Rabbah*

Nasrudin berkata, "Kamu harus memahami Alegori. Murid itu berkata, "Tunjukkan sesuatu yang praktis - misalnya tentang apel dari surga. Nasrudin mengambil sebuah apel dan memberikannya kepada muridnya itu. Tapi apel ini buruk di satu sisi – padahal apel surgawi akan sempurna. 'Sebuah apel surgawi akan sempurna,' kata Nasrudin, 'tetapi itu tergantung sejauh mana kemampuan menilaimu, dan dengan posisi kita yang berada di tempat tinggal yang penuh dengan kerusakan ini, dan dengan kemampuan persepsi yang kamu miliki saat ini, maka inilah yang paling mendekati apel surga yang layak kamu dapatkan."⁷

Dari anekdot tersebut kita dapat mengetahui bahwa untuk mengenal 'diri sejati' sehingga mampu memangkas jarak dengan Tuhan dan menikmati kebahagiaan yang tak terbatas maka manusia perlu memahami realitas. Alasan manusia perlu mengenal realitas adalah: *Pertama*, karena tidak tahu itu menderita maka manusia ingin tahu. *Kedua*, ingin membangun hidupnya sesuai keinginan tersebut (menyempurna). Jalan mengenal realitas itu dapat melalui: (1) Indera, yang terbatas, (2) Akal, untuk memahami, dimana indera tidak bisa bekerja tanpanya, (3) Hati, yang mengalami realitas melalui sarana emosi. Emosi berposisi sejajar dengan akal.

Terdapat tiga golongan dalam mengenal realitas: *Pertama*, *Scientist*, yang mengenal realitas terbatas hanya yang dijangkau oleh indera, sementara yang tidak dapat dijangkau indera dianggap tidak ada. *Scientist* percaya kepada observasi empiris dalam memahami realitas. Golongan ini konsisten pada pandangan hanya ada realitas bendawi. *Kedua*, Filsuf, yang mengenal realitas melalui penalaran dan argumen dan menggunakan indera sebagai alat konkret, akal sebagai alat abstrak.

⁷ Sebagaimana teks aslinya 'The Subtleties of Mulla Nasrudin', dalam Shah, Idries. *The Sufis*. London: ISF Publishing, 2015, 78, tertulis: 'Nasrudin is sitting among a circle of disciples, when one of them asks him the relationship between things of this world and things of a different dimension. Nasrudin says, 'You must understand allegory.' The disciple says, 'Show me something practical — for instance an apple from Paradise.' Nasrudin picks up an apple and hands it to the man. 'But this apple is bad on one side — surely a heavenly apple would be perfect.' 'A celestial apple would be perfect,' says Nasrudin; 'but as far as you are able to judge it, situated as we are in this abode of corruption, and with your present faculties, this is as near to a heavenly apple as you will ever get.'

*Ketiga, 'Arif, yang mengenal realitas melalui hati dan pengalaman. Golongan ini merupakan lulusan akademi rasio yang meyakini perjalanan hati sebagai etape ke-2. Kaum 'Arif berpandangan hanya pengalaman yang mampu mengkoherensi antara subjek dan objek⁸, sebagaimana pengibaratan bahwa gambar bukanlah realitas itu sendiri: *The Map is Not The Teritory.*⁹*

Dalam anekdot lainnya dikisahkan:

“Mandor Hutan itu agak terkejut melihat sosok yang tidak cocok kualifikasi seperti Nasrudin melamar pekerjaan.

"Baiklah, Saya akan memberimu kesempatan," katanya, "Meskipun kamu tidak terlihat seperti orang yang bisa menebang pohon. Tapi, ambil kapak ini dan tebanglah sebanyak mungkin pohon di perkebunan itu.

Setelah tiga hari, Nasrudin melapor kepadanya.

'Sudah berapa banyak pohon yang kamu tebang?' tanya si Mandor Hutan.

'Semua pohon yang ada di perkebunan itu.' Jawab Nasrudin.

Rimbawan itu memeriksa, dan benar saja, tidak ada pohon yang tersisa. Nasrudin telah melakukan pekerjaan luar biasa yang hanya bisa dilakukan oleh tiga puluh orang.

'Tapi di mana kamu belajar menebang pohon secepat itu?' si Mandor Hutan heran.

'Di gurun Sahara.'

"Tapi tidak ada pohon di Sahara!' Si Mandor Hutan semakin heran. 'Sekarang memang tidak ada,' kata Nasrudin"¹⁰

⁸ Pengetahuan Inderawi hanya menangkap gambar-gambar, oleh karena itu hanya pengalaman (*syuhud*) yang menyaksikan langsung.

⁹ Ketika hadir di dunia indera kita jadi penghubung terhadap apa yang ada di luar dengan di dalam. Kita menangkap aneka gambar (citra) dari realitas dari berbagai macam perbedaan sehingga satu dengan yang lain tidak sama. Karena tidak sama, maka kita menggunakan penanda (Kata).

¹⁰ Sebagaimana teks aslinya '*The Forester*', dalam Shah, Idries. *The Subtleties of The Inimitable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2018, 17, tertulis: '*The forester was rather surprised to see such an unlikely figure as Nasrudin applying for a job. 'I'll give you a chance,' he said, 'although you don't look the type who could fell trees. Take this axe and chop down as many trees as you can from that plantation. 'After three days Nasrudin reported to him. 'How many trees have you felled?' 'All the trees in the plantation.' The forester looked, and sure enough there were no trees left. Nasrudin had done as much work as would be expected from thirty*

Anekdot tersebut mengilustrasikan bagaimana pentingnya pengalaman memahami realitas sehingga mampu membedakan mana yang sejati dan mana yang tidak. Pengalaman memahami realitas disampaikan secara filosofis oleh: Suhrawardi melalui Hikmah Isyraqiyah, Mulla Sadra yang menggabungkan tiga tahapan epistemologi pengetahuan untuk menjelaskan pengalaman mistik secara filosofis,¹¹ serta Ibnu Arabi. Hikmah Muta'aliyah mewakili cara berpikir manusia, yakni menemukan makna di balik makna dan memahami realitas itu sendiri, serta memahami realitas selain realitas. Terdapat tiga pendapat terkait realitas:¹² *Pertama*, Realitas itu satu, yang lain bayang-bayang.¹³ *Kedua*, realitas itu banyak, yang satu itu di pikiran.¹⁴ *Ketiga*, Realitas itu satu dan banyak.¹⁵ Dalam realitas kita menemukan realitas yang terindera, dan realitas yang tak terindera yang dapat kita ketahui dari efek-efeknya.¹⁶ Ketika masuk dalam konsep realitas, maka: (1) ada wujud bergerak (dinamis) dan tidak bergerak (statis), ada wujud yang menjadi akibat dan ada wujud yang menjadi sebab; (2) ada wujud di ruang dan waktu; (3) ada yang mendahului, ada yang menyusul. Ruang dan waktu itu berubah-ubah, artinya substansi kita tidak bergantung pada ruang, waktu, kualitas, kuantitas. Sains menganggap gerak dalam ruang (spasi): bagaimana bisa aksiden bisa bergerak tanpa ada sebab substansial? Padahal posisi substansi bagi aksiden adalah sebab.

men. 'But where did you learn to chop trees at that rate?' 'In the Sahara desert.' 'But there aren't any trees in the Sahara!' 'No, there aren't now,' said Nasrudin.'

¹¹ Mulla Sadra mengutip pendapat tokoh sebelumnya bukan untuk membantah, namun untuk menguatkan. Karakter pemikiran Mulla Sadra adalah rekonsiliasif: secara epistemologi merujuk pada Suhrawardi, dan menerima peripatetik. Tidak ada pengetahuan lain selain wujud. Segala sesuatu adalah eksistensi. Pengetahuan adalah eksistensi. Segala sesuatu adalah bergradasi, pengetahuan itu bergradasi.

¹² Ada dan menganggap ada itu beda.

¹³ Dianut oleh kaum sufi

¹⁴ Dianut oleh hikmah Isyraqiyah

¹⁵ Dianut oleh Hikmah Muta'aliyah

¹⁶ Realitas hanya sebutan kita, yang kita buat untuk menandai hal yang ada di luar diri. Hanya ada satu realitas, yang satu itu adalah asholah. Asholatul *Wujud I'tibarul Mahiyah* diterapkan untuk mengharmoniskan antara realitas sejati dan bayang-bayang.

Bagaimana mungkin ada sesuatu yang bergerak tanpa memiliki eksistensi yang mandiri?¹⁷

Dalam anekdot sufistik lainnya dikisahkan:

“Nasrudin yang sedang berjalan di kota Baghdad yang ramai menabrak seseorang sehingga mereka berdua jatuh ke tanah.

‘Permisi,’ Tanya Nasrudin dengan sopan sambil bangkit berdiri, ‘Apakah Anda adalah Anda, atau Anda adalah Saya? Karena jika Anda adalah Saya, maka harusnya Saya adalah Anda.’

‘Siapapun Anda, Anda benar-benar orang gila,’ jawab orang tersebut ketika mendengar pertanyaan Nasrudin.

‘Karena Anda dan Saya memiliki bentuk tubuh yang mirip dan mengenakan pakaian yang sama. Saya pikir kita mungkin telah terbaur akibat tabrakan dan terjatuh barusan.’”¹⁸

Dari anekdot tersebut kita bisa mengetahui pentingnya klarifikasi pada wujud yang dipengaruhi oleh adanya desakan makna dan kesatuan kata. Makna mengacu pada hakikat,¹⁹ kata mengacu esensi. Wujud pada makna hakikatnya menuntut kesatuan. Wujud tidak boleh banyak makna, jika banyak makna maka itulah mahiyah. Mahiyah merupakan bahan baku untuk memberikan definisi yang tujuannya untuk menjelaskan.²⁰ Contohnya adalah pada “saya dan selain saya”: Jika wujud adalah saya dan selain saya, maka kita ada dalam wujud. Jika kita ada dalam wujud (makanawi) maka yang di dalam dan di luar saya adalah wujud. Jika wujud adalah kata yang dengannya saya melihat segala

¹⁷ Perubahan terjadi karena ada sebab yang membuat bergerak. Sesuatu yang bergerak pasti akibat.

¹⁸ Sebagaimana teks aslinya ‘*Are You Me?*’ dalam Shah, Idries. *The World of Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2020, 30, tertulis: *Nasrudin was walking in the crowded city of Baghdad when he bumped into another man and they both fell to the ground. “Excuse me,” he asked politely, picking himself up, “are you you, or are you me? Because if you are me, then I must be you.” “Whoever you are, you are a complete lunatic,” replied the other man when he heard the Mulla’s question. “It is just that you and I are of a similar build and are wearing similar clothes. I thought we might have become muddled in the fall.”*

¹⁹ Definisi: membicarakan esensi sesuatu. Hakikat: yang tersembunyi dari yang tampak.

²⁰ Maka penting untuk jelas perbedaan antara univokal (*mustaraq ma’nawi*) dengan ekuivokal (*musyaraq lafdzi*) agar tidak terjebak pada *ashalatul mahiyah*.

sesuatu maka wujud menjadi keragaman makna. Wujud sebagai *isyтираq maknawi* maka segala sesuatu kita sebut sebagai wujud (ada). Sedangkan *istirraq lafdzi*, wujud itu punya kesamaan dalam kata saja bukan maknanya, sehingga menyebabkan *ashalatul mahiyah* dan akibatnya menolak semua yang abstrak.²¹

Manusia itu yang penting wujudnya, bukan mahiyah (melihat representasi).²² Jika dalam aktualitas berfokus pada representasi esensialis semata (*mahiyah*), maka yang terjadi adalah *Infinite Regretion*: kecanduan representasi terhadap representasi lain sehingga menimbulkan kemunduran tanpa batas.²³ Sebagaimana karakter *mahiyah*²⁴, Gerak esensialis berdampak pada keterbatasan melihat wujud. Pernyataan ini membantu kita memahami pandangan Fromm sebelumnya yang mengatakan bahwa manusia modern terjebak dalam akumulatisme (materialisme).²⁵ Bukan hanya mengumpulkan (mengakumulasi) yang bersifat material, bahkan yang non-materialpun diakumulasikan.

Proses menyempurna itu bukan pada aksiden, tapi pada substansi. Manusia disebut manusia bukan karena kebendaannya. Kebendaan tidak menunjang kemanusiaan. Manusia bukan karena benda, manusia bukan benda. Manusia disebut manusia karena nalarnya. Sebuah bentuk disebut manusia karena jiwanya; semua yang beraktifitas berarti di

²¹ Sebagaimana kaum realis beranggapan bahwa realitas hanyalah sesuatu yang konkret: sesuatu yang berada dalam ruang.

²² Secara asal-usul kata (etimologis) *Asholatul* berasal dari kata *ashl* (*asli*), *ashlun* (*dasar*), *ashl* (*akar*), sehingga *asholatul* artinya keberakaran, yang inti, yang sesungguhnya, yang sebenarnya. Ada empat makna *asholatul wujud*, yakni *Pertama*, kehakikatan/ kesunyataan. *Kedua*, Prinsipalitas (lebih utama). *Ketiga*, ke-non bayangan. *Keempat*, ke-non *itibaran*. *I'tibar* sendiri berasal dari kata *abara ya'buru* yang artinya menyeberang dari satu titik ke titik yang lain dengan pertanyaan sebagai perantara (jembatan)

²³ Sebagaimana sifat mahiyah, sebagai bayang-bayang dan *I'tibar*. *Mahiyah* tidak memiliki wujudnya sendiri. Jika mahiyah disebut sebagai *I'tibar*, maka mahiyah itu sebagai alat untuk menjangkau ada (wujud). *Asholatul Wujud I'tibarul Mahiyah* dapat diartikan ada realitas (kenyataan) sebagai entitas yang bisa diidentifikasi efek-efeknya.

²⁴ Apapun yang berupa *mahiyah* tidak akan berealitas kecuali bersama wujud, karena di dalam diri *mahiyah* tidak ada wujud.

²⁵ Gerak jiwa yang memperbanyak esensi, karena *ashalatul mahiyah*.

dalamnya ada jiwa. Jiwalah yang membuat bisa berubah, raga hanya bisa menyempurna ketika jiwa beraktifitas. Tahu manusia yang terinderakan karena ada benda yang tergerakkan. Nalar membentuk nilai, nilai membentuk benar-salah, benar-salah membentuk keyakinan. Bisakah kita menyempurna tanpa benda? Selama di dunia kita menyempurna karena benda. Manusia sebagai materi adalah kontinum gerak dari potensi – aktus yang terjadi secara terus-menerus. Jiwa itu konstan dalam gerak yang terus-menerus. Meskipun pelaku dari sebuah tindakan adalah raga, namun yang menggerakkannya adalah jiwa.²⁶ Manusia: Benda mati yang tumbuh kembang, bergerak dengan kehendak, dan bernalar.²⁷

A. Fondasi Konsep Kepemimpinan Diri

Manz dan Neck mendefinisikan kepemimpinan diri (*self-leadership*) sebagai proses yang berkesinambungan yang dilakukan seseorang dalam mempengaruhi dirinya untuk mengarahkan diri (*self-direction*) dan memotivasi diri (*self-motivation*) sehingga dirinya bertindak (*to behave*) dan berperilaku (*to perform*) sebagaimana yang dihasratkan (*desirable*).²⁸ J.D Houghton dalam disertasi terkait, berpendapat bahwa kepemimpinan diri mencakup aspek strategi dalam berpikir (*cognitive*) dan berperilaku (*behavior*) yang berdampak dalam memberi pengaruh yang memberdayakan untuk mencapai serangkaian tujuan yang diinginkan.²⁹

Muhammad Iqbal juga berkontribusi terkait kepemimpinan diri, beliau berpendapat bahwa manusia sebagai pilihan Tuhan meskipun dengan segala kesalahannya adalah pengemban kepribadian bebas atas resiko individual yang dimaksudkan menjadi wakil Tuhan di bumi.³⁰ Dari pemaparan-pemaparan tersebut dapatlah diketahui

²⁶ Jiwa Nabati: tumbuh kembang. Jiwa Hewani: kehendak-sensasi.

²⁷ Nalar membatasi gerak hewani. Sakit Jiwa secara filosofis terjadi ketika tidak tunduk pada hukum-hukum nalar, yang sakit adalah jiwa insani.

²⁸ Manz dan Neck, *Mastering Self-leadership: Empowering yourself for personal excellence*, 1999

²⁹ Jeffery D. Houghton, dalam disertasinya berjudul “*The Relationship between Self-Leadership and Personality: A Comparison of Hierarchical Factor Structures.*”

³⁰ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, 2016, 116

bahwa kepemimpinan diri terkait pada mengaktualkan kebebasan diri untuk kesempurnaan kognitif dalam mengetahui kebenaran hakiki yang terejawantahkan dalam perilaku yang sempurna.³¹

Dalam sebuah anekdot dikisahkan:

“Setelah menempuh perjalanan panjang, Nasrudin mendapati dirinya berada di tengah kerumunan orang di Baghdad. Itu adalah tempat terbesar yang pernah dilihatnya, dengan begitu banyak orang yang memenuhi jalanan yang membingungkannya.

‘Aku penasaran bagaimana orang bisa mengingat dan mengenali diri mereka sendiri di tempat seperti ini,’ pikirnya. Kemudian dia berpikir, ‘Aku harus mengingat diriku dengan baik, jika tidak aku bisa lupa diri’.

Nasrudin bergegas menuju karavan. Seorang badut terlihat duduk di atas tempat tidur, persis di sebelah tempat tidur yang ditempatinya. Nasrudin berencana untuk tidur siang, tapi dia punya masalah: ‘bagaimana cara menemukan dirinya kembali ketika ia bangun.’

Nasrudin pun menceritakan keresahannya itu kepada si Badut yang berada di sebelahnya. ‘Mudah saja,’ kata si Badut sambil meniup balon. ‘Ini ada balon yang sudah ‘ku tiup. Ikatlah mengelilingi kakimu dan tidurlah. Ketika kamu bangun, carilah orang dengan balon tersebut, itu adalah kamu.’

‘Ide yang sempurna,’ kata Nasrudin.

Beberapa jam kemudian, Mulla terbangun. Dia mencari balon dan menemukannya terikat di kaki si Badut. ‘Ya, itu aku,’ pikirnya. Kemudian, dengan rasa takut yang luar biasa, dia menyeruak bangun dan mulai memukuli si Badut: ‘Bangun! Sesuatu telah terjadi, seperti yang sempat ‘ku duga! Idemu itu tidak bagus!’

Si Badut terbangun dan bertanya apa masalahnya. Nasrudin menunjuk ke arah balon. ‘Berdasarkan balon itu aku bisa tahu bahwa kau adalah aku. Tapi jika kau adalah aku, maka demi Tuhan, siapakah aku?’³²

³¹ Sebagaimana pada *Neuro-Semantic* terdapat sebuah presuposisi bahwa “*Mind and Body is one system.*”

³² Sebagaimana teks aslinya ‘Who Am I’, dalam Shah, Idries. *The Exploits of The Incomparable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2014, 108, tertulis: ‘*After a long journey, Nasrudin found himself amid the milling throng in Baghdad. This was*

Keterasingan atas diri sejati merupakan masalah sentral yang dihadapi manusia saat ini, itulah yang digambarkan oleh anekdot tersebut. Pandangan terkait keterasingan ini bahkan juga telah dirumuskan oleh Ki Ageng Suryomentaram melalui ajaran *Kawruh jiwa* yang masih lestari hingga kini di Indonesia. Diri sejati³³ akan selalu ada untuk menyelaraskan diri yang terjebak *fallacy* hasrat yang disebabkan oleh *kramadangsa*: bagian diri yang mendorong bertindak sewenang-wenang yang menjadi hijab penghalang (*aling-aling*) bagi manusia untuk melihat yang sejati melalui kesadaran diri yang sejati (*raos aku*).³⁴ Ini relevan dengan pandangan Irfan, bahwa terdapat dua hijab yang menghalangi seseorang untuk bertemu dengan ‘diri sejati’, *Pertama* adalah *hijab-I rayni* atau ‘tirai

the biggest place he had ever seen, and the people pouring through the streets confused him. 'I wonder how people manage to keep track of themselves, who they are, in a place like this,' he mused. Then he thought, 'I must remember myself well, otherwise I might lose myself.' He rushed to a caravanserai. A wag was sitting on his bed, next to the one which Nasrudin was allotted. Nasrudin thought he would have a siesta, but he had a problem: how to find himself again when he woke up. He confided in his neighbour. 'Simple,' said the joker. 'Here is an inflated bladder. Tie it around your leg and go to sleep. When you wake up, look for the man with the balloon, and that will be you.' 'Excellent idea,' said Nasrudin. A couple of hours later, the Mulla awoke. He looked for the bladder, and found it tied to the leg of the wag. 'Yes, that is me,' he thought. Then, in a frenzy of fear he started pummeling the other man: 'Wake up! Something has happened, as I thought it would! Your idea was no good!' The man woke up and asked him what the trouble was. Nasrudin pointed to the bladder. 'I can tell by the bladder that you are me. But if you are me – who, for the love of goodness, AM I?'

³³ Crossley, Susan. *Ki Ageng Suryomentaraman: Javanese Prince and Philosopher*, Indonesia 57, April 1994. Terjemahan dari Marcel Bonneff. *Ki Ageng Suryomentaram: Prince et Philosophe Javanais*, Archipel 16 (1978), 175 – 203. Susan Crossley menggunakan istilah *true self* (diri sejati) dan *contingent self*: diri yang terjebak dalam gejala-gejala (Dalam filsafat tasawuf dikenal sebagai *I'tibar* atau bayang-bayang dan identik dengan mahiyah)

³⁴ Untuk mengatasi *kramadangsa*, Ki Ageng Suryomentaram mengajarkan *Ukuran Kaping Sakawan* (Ukuran empat), yakni: *Pertama*, hidup dalam ukuran kesatu diibaratkan sama hidupnya dengan tanaman karena potensi yang dimilikinya belum bisa digunakan; *Kedua*, hidup dalam ukuran kedua diibaratkan sama dengan kehidupan hewan, mampu mengikuti hasrat perasaan tapi belum teroptimalkan akal dalam mengerti hukum-hukum di luar perasaannya; *Ketiga*, hidup dalam ukuran ketiga adalah mampu hidup dengan tindakan yang tepat karena potensi hasrat dan akal sudah bisa digunakan dan tidak sering keliru; *Keempat*, hidup dalam ukuran keempat adalah hidup manusia dalam hubungannya dengan perasaan-perasaan, karena dasar tindakan manusia adalah bagaimana dirinya merespon pe-rasa-annya.

penutup', tutup yang tak akan pernah bisa dicampakkan karena seseorang terhalangi dari kebenaran oleh zatnya, sehingga dalam pandangannya kebenaran dan kepalsuan adalah sama saja.³⁵ *Kedua* adalah *hijab-i ghayni* atau 'tirai pengabur' yang bisa dengan segera dicampakkan. Orang yang terhijab *ghayn* terhalangi dari kebenaran oleh sifat-sifatnya sehingga tabiat dan hatinya terus-menerus mencari kebenaran dan menjauhkan diri dari segala kepalsuan.³⁶

Dalam anekdot lainnya terdapat sebuah ilustrasi sebagai berikut:

"Nasrudin Khoja, seperti yang semua orang tahu, berasal dari sebuah negara di mana buah adalah daging, daging adalah daging, dan tidak mengenal kari sebagai makanan. Suatu hari ia berjalan di sepanjang jalanan India yang berdebu. Nasrudin yang baru saja turun dari pegunungan tinggi Kafiristan merasakan haus yang luar biasa.

'Sebentar lagi', ia berkata dalam hati, 'Aku pasti akan menemukan suatu tempat di mana tersaji buah yang baik.' Tidak lama setelah kata-kata itu terbersit di pikirannya, ia berbelok di sebuah tikungan dan melihat seorang pria yang tampak ramah sedang duduk di bawah naungan pohon, dengan sebuah keranjang di depannya. Di dalam keranjang itu bertumpuk-tumpuk buah-buahan merah yang besar dan mengkilap.

'Ini dia yang aku butuhkan,' kata Nasrudin. Dia lalu mengambil dua buah tembaga kecil dari simpul di ujung sorbannya, dan menyerahkannya kepada penjual buah. Tanpa berkata apa-apa, pria itu menyerahkan seluruh keranjang beserta isinya kepada Nasrudin – karena buah-buahan semacam ini murah di India, dan orang-orang biasanya membelinya dalam jumlah yang lebih sedikit.

Nasrudin duduk di tempat yang telah ditinggalkan oleh penjual buah itu, dan mulai mengunyah buah-buahan itu. Dalam beberapa detik, mulutnya terasa panas. Air mata mengalir di

³⁵ "Sungguh sama saja bagi orang yang ingkar itu apakah kau beri peringatan atau tidak, mereka tidak akan percaya. Allah telah mengunci hati mereka." (QS. 2: 6-7).

³⁶ Sebagaimana dalam QS. 2:222, "Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertaubat." Ini adalah sebuah janji cinta, bahwa kecintaan Allah kepada kekasih-Nya diberikan dalam bentuk penyingkapan hijab-hijab.

pipinya, api seperti membara di tenggorokannya. Meski demikian Sang Mulla melanjutkan makannya.

Beberapa jam berlalu, dan seorang pendaki bukit dari Afghanistan lewat. Nasrudin menyapanya. "Saudaraku, buah kafir ini pasti berasal dari mulut Setan!

'Dasar Bodoh!' kata orang dusun itu. 'Apakah engkau tidak pernah mendengar tentang cabai Hindustan? Berhentilah memakannya sekarang juga, atau kematian akan menjemputmu sebelum matahari terbenam.

'Aku tidak bisa beranjak dari sini', teriak sang Mulla, 'sampai aku menghabiskan seluruh isi keranjang ini.'

'Orang gila! Buah-buah itu seharusnya ada di dalam kari! Buanglah segera.'

'Aku sedang tidak makan buah,' sergah Nasrudin, 'Aku memakan uangku sendiri.'"³⁷

Anekdote di atas memiliki signifikansi dengan *Kawruh Jiwa*, dimana untuk mendapatkan kesadaran diri sejati seseorang harus belajar dari pengalaman (*piageming gesang*) dan melakukan tirakat penginsyafan batin³⁸ untuk mempertajam ke-*raos*-an dalam dirinya,

³⁷ Sebagaimana teks aslinya 'Eating His Money', dalam *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2015, 2, tertulis: *Mulla Nasrudin, as everyone knows, comes from a country where fruit is fruit, and meat is meat, and curry is never eaten. One day he was plodding along a dusty Indian road, having newly descended from the high mountains of Kafiristan, when a great thirst overtook him. 'Soon', he said to himself, 'I must come across somewhere that good fruit is to be had.'* No sooner were the words formed in his brain than he rounded a corner and saw sitting in the shade of a tree a benevolent-looking man, with a basket in front of him. Piled high in the basket were huge, shiny red fruits. 'This is what I need,' said Nasrudin. Taking two tiny coppers from the knot at the end of his turban, he handed them to the fruit-seller. Without a word the man handed him the whole basket, for this kind of fruit is cheap in India, and people usually buy it in smaller amounts. Nasrudin sat down in the place vacated by the fruiterer, and started to munch the fruits. Within a few seconds, his mouth was burning. Tears streamed down his cheeks, fire was in his throat. The Mulla went on eating. An hour or two passed, and then an Afghan hillman came past. Nasrudin hailed him. 'Brother, these infidel fruits must come from the very mouth of Sheitan!'. 'Fool!' said the hillman. 'Hast thou never heard of the chillis of Hindustan? Stop eating them at once, or death will surely claim a victim before the sun is down.' 'I cannot move from here', gasped the Mulla, 'until I have finished the whole basketful.' 'Madman! Those fruits belong in curry! Throw them away at once.' 'I am not eating fruit any more,' croaked Nasrudin, 'I am eating my money.'

³⁸ Dalam Irfan disebut sebagai penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*).

sehingga mampu membedakan maka kelezatan yang sesuai dengan kesejatan dirinya sebagai makhluk ruhani. Karena bagaimanapun kebahagiaan adalah akibat dari selesainya permasalahan kesadaran diri. Kebahagiaan (*raos beja*) yang terlahir dari kesadaran sejati tentang eksistensi diri, maka itu sama dengan kesadaran diri itu sendiri (*raos aku*).³⁹ Dalam menciptakan stabilitas personal yang berdampak bagi keteraturan sosial, dimana *kramadangsa* selalu menggoda, maka seseorang harus menjaga keselarasan dirinya dalam berpikir, berucap, merasa, serta berperilaku berdasarkan enam “*sa*”, yakni: (1) *sabutuhe* (sebutuhnya), (2) *saperlune* (seperlunya), (3) *sacukupe* (secukupnya), (4) *sabenere* (dengan benar), (5) *samesthine* (dengan wajar), serta (6) *sakepenake* (sesuai perasaan, tanpa paksaan) sebagai rambu kepemimpinan diri dalam menempuh penginsyafan batin dan mewujudkan kesadaran diri sejati.⁴⁰

B. Signifikansi Kepemimpinan Diri dan Etika *Irfani*

Dalam sebuah anekdot dikisahkan:

“... di sebuah kedai teh; istilah Sufi untuk tempat pertemuan para darwis. Seorang Biksu masuk dan berkata, "Guru saya mengajarkan saya untuk menyebarkan berita bahwa kemanusiaan tidak akan pernah menyempurna, sampai seseorang yang tidak pernah disalahkan, sama marahnya terhadap kesalahan tatkala orang tersebut disalahkan.

Majelis itu sejenak terkesan. Kemudian Nasrudin berbicara: "Guru saya mengajarkan bahwa tidak seorangpun boleh marah terhadap sesuatu sampai ia yakin bahwa apa yang ia anggap salah itu memang faktanya salah - dan bukan marah bertopeng berkah!"⁴¹

³⁹ *Mboten gumantung papan, wekdal, lan kawontenan*: Bahagia yang sejati tidak tergantung pada tempat, waktu, dan keadaan.

⁴⁰ Dalam Irfan Amali (*Tasawuf akhlaqi*), hal tersebut serupa dengan *Mujahadah*: menahan diri dari sesuatu yang mubah, tidur secukupnya, bicara seperlunya, bergaul secukupnya. Ada pula berMujahadah dengan menggunakan saringan Socrates: Baik, Betul, Bermanfaat.

⁴¹ Sebagaimana teks aslinya ‘*The Subtleties oh Mulla Nasrudin*’, dalam Shah, Idries. *The Sufis*. London: ISF Publishing, 2015, 72, tertulis: ‘...in a teahouse; a Sufi term for a meeting place of dervishes. A monk enters and states: ‘My master taught me

Sebagaimana pesan yang ingin disampaikan oleh anekdot sufistik di atas, Jean Paul Sartre memberikan sebuah pandangan terkait eksistensi manusia dalam keterkaitannya dengan etika. Menurutnya tidak ada etika umum yang bisa menunjukkan apa yang harus dilakukan, baik secara moralitas pengabdian pribadi maupun moralitas pembelaan seluruh masyarakat. Baginya hanya ada satu jawaban mutlak atas dilema tersebut, “*Pilih dan bertanggungjawablah.*” Manusia adalah makhluk berkesadaran yang bebas dan bertanggungjawab atas ‘sebagai apa’ dan ‘apa yang dilakukan’.⁴² Makhluk berkesadaran dikatakan oleh Sartre sebagai wujud untuk wujud itu sendiri (*for-it Self*) atau dalam bahasa perancis disebut sebagai *pour soi* (untuk diri). Eksistensi *for-it self* ditandai dengan. *Pertama*, sadar akan obyek dan sadar diri: *for-it self* bukanlah kesadaran murni namun merupakan kesadaran atas suatu obyek. *Kedua*, membawa ketiadaan ke dalam dunia: hanya melalui makhluk berkesadaranlah ketiadaan bisa muncul di dunia karena ada sesuatu seperti ketiadaan di dunia dan ketiadaan tersebut muncul dengan sendirinya dalam keterkaitannya dengan makhluk yang sadar. *Ketiga*, memiliki kebebasan dari obyek kebendaan dan dunia yang ditentukan secara sebab-akibat dan memiliki kekuatan penyangkalan yang muncul bersamaan dengan kebebasan manusia. *Keempat*, memiliki kebebasan total dalam eksistensi sendiri. *Kelima*, memiliki tanggungjawab total untuk dunianya sendiri. *Keenam*, mengalami penderitaan dan bertanggungjawab penuh memaknai dan menilai dunia tanpa dukungan dari Tuhan atau melemparkan tanggungjawab kepada Tuhan. *Ketujuh*, melarikan diri pada keyakinan yang lemah, karena manusia bukan benda yang diwajibkan oleh hukum sebab-akibat sehingga tanpa kenal lelah berusaha melarikan diri dari kebenaran menyakitkan tentang diri

to spread the word that mankind will never be fulfilled until the man who has not been wronged is as indignant about a wrong as the man who actually has been wronged.’ The assembly is momentarily impressed. Then Nasrudin speaks: ‘My master taught me that nobody at all should become indignant about anything until he is sure that what he thinks is a wrong is in fact a wrong — and not a blessing in disguise!’

⁴² Ini merupakan pembabaran Sartre terhadap ‘keyakinan yang lemah’.

dengan berbagai bentuk keyakinan yang lemah: kepura-puraan sebagai benda.⁴³

Keyakinan yang lemah dan ketidakmurnian melibatkan kita dalam keterasingan (*alienasi*), terasing dari kebebasan makhluk berkesadaran lalu memandang manusia lain hanya sebagai benda yang dipaksakan keadaan. Sartre berpandangan tidak ada manusia yang hidup dalam moralitas umum yang konvensional, seolah-olah moralitas mereka abadi dan absolut. Moralitas itu relatif, tergantung dengan masanya dan massanya dan bukan merupakan buah kepastian budaya, keadaan sosial, ataupun sejarah. Etika eksistensialis Sartre menimbulkan persoalan, mulai dari menjadikan manusia yang harusnya bereksistensi selaras dengan nilai insaniyah menjadi gelisah secara moral dalam kepura-puraan keyakinan yang lemah, hingga tidak adanya prinsip-prinsip etika untuk memilih sebagai solusi konkret atas kebebasan dan tanggungjawab atas pilihan tersebut.

Dalam sebuah anekdot dikisahkan:

“Suatu hari Nasrudin meminjamkan panci masak miliknya kepada tetangganya – Si Pelawak – yang sedang mengadakan pesta. Tetangga itu mengembalikannya, Bersama dengan satu panci tambahan – sebuah panci yang sangat kecil.

'Apa ini?' tanya Nasrudin.

'Menurut hukum, aku telah memberikan tambahan keturunan panci yang lahir ketika berada dalam perawatanku,' kata si pelawak.

Tak lama kemudian Nasrudin meminjam panic-panci milik tetangganya itu, namun tidak dikembalikan. Si Pelawak datang untuk mengambilnya kembali.

'Astaga!' kata Nasrudin, 'Mereka sudah mati. Kita telah menyepakatinya, iya kan? bahwa panci-panci itu tak abadi?'⁴⁴

⁴³ Manusia memiliki kebebasan memilih makna bagi dunianya, bebas menjadikan diri sesuai cita-cita yang dipilihnya, dengan syarat sepenuhnya bertanggungjawab.

⁴⁴ Sebagaimana teks aslinya 'If a Pot Can Multiply', dalam Shah, Idries. *The Exploits of The Incomparable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2014, 5,

Anekdote di atas boleh jadi digunakan untuk menanggapi pandangan Sartre, sebagaimana Murtadha Muthahhari berpandangan bahwa masalah kepemimpinan diri yang dialami manusia modern merupakan salahnya pemahaman mereka terkait kebebasan berkehendak⁴⁵ - memaksakan kebebasan subjektif sebagai sebuah pondasi kebebasan universal. Muthahhari berpandangan ada tiga akibat yang muncul dari masalah kepemimpinan diri tersebut: *Pertama*, ketergantungan seseorang pada sesuatu (materi) yang menurutnya berperan penting dalam hidupnya, maka materi tersebut akan mengalihkan seseorang dari dirinya sehingga dia lalai dan lupa tentang siapa dirinya dan hanya mengingat materi yang dicari bahkan dipujanya. *Kedua* berbagai keterikatan manusia dengan sesuatu di luar dirinya membuatnya lupa pada nilai-nilai insaninya sehingga ia memusatkan seluruh pikirannya pada nilai-nilai materialistik tersebut. *Ketiga*, keterikatan dan ketergantungan manusia pada materi diluar dirinya yang kemudian dijadikannya sebagai subyek hidupnya akan menjadikan dirinya terpenjara oleh subyek materi tersebut. Ia hidup sebagai tawanan dari materi yang dipujanya sehingga dirinya akan berhenti bergerak menuju kesempurnaannya sebagai manusia. Dalam konteks etika, penjabaran Sartre dan Muthahhari tersebut ibarat seseorang menjalani cinta buta dan mengalami kerinduan yang kurang tepat arah.⁴⁶

tertulis: *'One day Nasrudin lent his cooking pots to a neighbour, who was giving a feast. The neighbour returned them, together with one extra one – a very tiny pot. 'What is this?' asked Nasrudin. 'According to law, I have given you the offspring of your property which was born when the pots were in my care,' said the joker. Shortly afterwards Nasrudin borrowed his neighbour's pots, but did not return them. The man came round to get them back. 'Alas!' said Nasrudin, 'they are dead. We have established, have we not, that pots are mortal?'*

⁴⁵ Muthahhari, Murtadha. *Manusia Seutuhnya: Studi Kritis Atas Berbagai Pandangan Filsafat, Tasawuf, Dan Teori Sosial Modern*, 2012, 279. Muthahhari menyebut kebebasan berkehendak sebagai kehendak mutlak yang mereka yakini tidak lain adalah *tafwidh* ala Mu'tazili yang meyakini kebebasan mutlak manusia sejak lahir sampai mati.

⁴⁶ Arah: apa saja yang menunjang orang menuju yang baik, sehingga secara etis tatkala seseorang berfilsafat – yang terlihat dalam pikiran, perkataan, dan

Padahal, cinta secara filosofis bermakna kebergantungan (relasi kausalitas). Pada pengertian utamanya cinta berlaku secara vertikal, yang artinya membuat Sang Pencinta menyempurna secara transendental. Sebab jika tidak transendental maka akan menjadi transaksional. Kala cinta berlaku horisontal, yang terjadi adalah saling menyempurnakan dan bersifat mutualitas (bukan menyempurna). Cinta itu kebergantungan akibat pada sebab, akibat adalah manifes pada sebab. Dengan demikian dalam kebebasan berkehendak sepatutnya seseorang memimpin dirinya pada Cinta Eksistensial - tiada sesuatu selain sebab – yang hanya terjadi bila dikaitkan dengan cinta vertikal: ‘karena Allah’ adalah supaya tidak kecewa.⁴⁷

Pada anekdot selanjutnya dikisahkan:

“Mulla Nasrudin diundang ke sebuah pesta pernikahan. Terakhir kali dia ke rumah itu, seseorang telah membawa sepatunya. Kini, alih-alih meninggalkannya di pintu, ia memasukkannya ke dalam saku bagian dalam mantelnya.

‘Buku apa itu yang ada di saku Anda?’ tanya tuan rumahnya.

‘Hmm, dia mungkin mengincar sepatuku,’ pikir Nasrudin; ‘Lagipula - aku punya reputasi sebagai orang terpelajar yang harus dijaga.’ Maka dalam rangka menjaga reputasinya itu, dengan lantang ia berkata: ‘Judul buku yang Anda lihat tadi itu adalah ‘Berhati-hati’.

‘Sungguh menarik! Dari toko buku mana Anda mendapatkannya?’

‘Sebenarnya, saya mendapatkannya dari pembuat sepatu.’”⁴⁸

perilakunya, bermakna bahwa dirinya sedang mencari petunjuk arah yang baik yang menjadikan dirinya manusia yang lebih baik.

⁴⁷ Idealnya Cinta horizontal adalah akibat dari cinta vertikal.

⁴⁸ Sebagaimana teks aslinya ‘Prudence’, dalam Shah, Idries. *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2015, 6, tertulis: ‘The Mulla was invited to a wedding feast. The last time he had been to that house, someone had carried off his sandals. Now, instead of leaving them at the door, he stuffed them into the inner pocket of his coat. ‘What book is that in your pocket?’ his host asked him. ‘He may be after my shoes,’ thought Nasrudin; ‘besides – I have a reputation as a learned man to keep up.’ Aloud he said: ‘The subject of the bulge which you see is “Prudence”.’ ‘How interesting! Which bookshop did you get it from?’ ‘As a matter of fact, I got it from a shoemaker.’

Anekdote tersebut menggambarkan tentang kereliasian cinta dengan dzatnya – yang diilustrasikan dengan sepatu dan Pembuat Sepatu. Ibnu Sina mengatakan bahwa cinta yang nyata, benar, dan sejati adalah mendapatkan kebahagiaan dengan mengetahui satu dzat⁴⁹. Cinta dalam derajat *Hissi* adalah memuaskan kebutuhan yang sementara, dan ini sifatnya terbatas, ketika butuh, cinta mengada. Ketika kebutuhan terpenuhi cintapun hilang. Pada derajat *Hissi* cinta tidak disebut sebagai cinta hakiki karena dzat yang diketahui tidak selalu hadir.⁵⁰ Pada derajat *Hissi*, *Wahmy*, dan *Khayali* cinta bukanlah cinta hakiki karena terbatas. Sementara pada derajat *Aqli* inilah cinta hakiki karena pengetahuan itu selalu ada. Cinta pada derajat ini menimbulkan pengetahuan yang menimbulkan kebahagiaan karena adanya rindu (*syauq*) dalam mencari pengetahuan.⁵¹

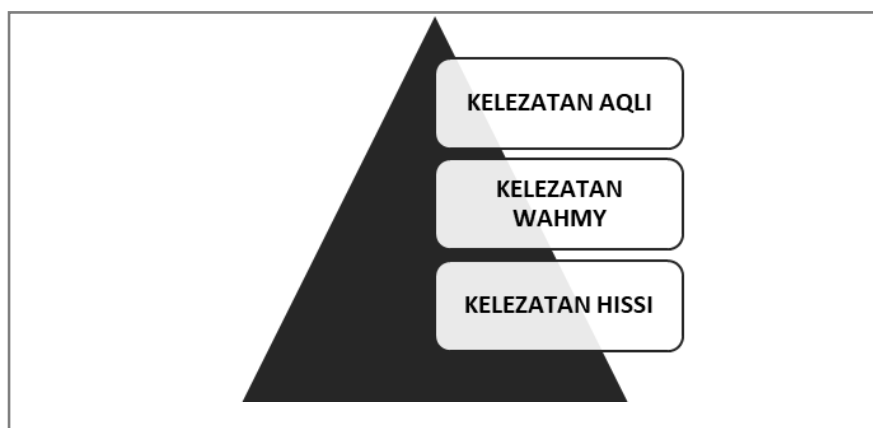


Diagram 1. Derajat Kelezatan menurut Ibnu Sina⁵²

⁴⁹ Ada lima martabat cinta: Pertama, Cinta Tuhan terhadap diriNya. Kedua, Cintanya orang yang asyik tapi rindu. Ketiga, Cintanya jiwa yang istiqamah ke langit (alam atas). Keempat, cintanya jiwa yang belum istiqamah, kadang ke alam atas kadang pula kea lam bawah. Kelima, cintanya jiwa yang tenggelam di alam materi.

⁵⁰ Syarat hakiki bahagia: mengetahui dzat hakiki

⁵¹ *Syauq* identik dengan Gerak. Manusia selalu mencari (bergerak) yang dia ketahui. *Syauq* terjadi karena sudah mengalami (meskipun baru dalam imajinasi)

⁵² Pada kelezatan *hissi* yang menjadi sumber kelezatan adalah *surah* (bentuk/ aksiden), sedangkan sumber kelezatan *wahmy* adalah makna. Kelezatan *aqli* sebagai kelezatan tertinggi. Kelezatan *Hissi*: sangat-sangat terbatas karena banyak

Menurut Ibnu Sina perjalanan kesempurnaan terjadi secara terus menerus. Pengibaran perjalanan ini sebagaimana perjalanan orang yang merindu. Orang yang merindu ibarat baru mendapat sebagian, dan ingin (rindu) mendapatkan sebagian lain supaya utuh (sempurna). Rasa rindu adalah sebab gerak menyempurnakan kebahagiaan. Rindu hanya bisa hadir ketika yang dicintai baik dari satu sisi dan sisi lainnya pula. Selain pada Tuhan, ketika sisi yang dirindukan sudah ada, maka hilanglah cinta. Karena pada Tuhan, semakin cinta niscaya semakin intens (mengaktual), Karena banyak sisi-sisi kerinduan yang belum terungkap.⁵³ Pengetahuan yang sempurna tidak akan tercapai kecuali dengan pencapaian yang sempurna. Sebagaimana kesenyawaan (*sinkhiyat*) dalam pertemuan Syams at Tabrizi dengan Maulana Jalaludin Rumi.⁵⁴ Maulana mencapai kesempurnaan fana (*kamalun fana'*) terkait kerinduannya atas pengetahuan hakiki dan Syams mencapai kesempurnaan menyempurnakan (*kamalun Jala'*) terkait kerinduannya atas pembelajar (yang menerus mencapai kesempurnaan) yang pantas menjadi muridnya. Dan ketika keduanya berpisah, rasa rindu bagi keduanya telah menjadi *Isyq*.⁵⁵

Abul Qasim Qusyayri berpandangan bahwa cinta adalah peniadaan sifat-sifat sang pencinta dan pengukuhan esensi Yang Dicintai. Ini artinya dalam perjalanannya manusia haruslah membersihkan dirinya sebagai cermin yang menerima cahaya, hanya cermin yang bersihlah yang mampu menerima yang terbaik dari cahaya dan membiaskannya sebagaimana esensi asalnya. Sahl bin

ketidakmurnian. Kelezatan *Aqli* adalah kesempurnaan mutlak maka kelezatannya tidak terbatas. Kelezatan *Hissi/Wahmy* masih bercampur dengan penderitaan.

⁵³ Bagi manusia yang kerinduannya didasarkan pada pengetahuan, penderitaan dari Tuhan adalah penderitaan yang lezat karena dianggap lebih baik dari stagnansi pengetahuan malaikat. Melalui penderitaan yang lezat itu manusia yang berpengetahuan bisa terus-menerus menyempurnakan

⁵⁴ *Sinkhiyat*: kesenyawaan. Sesuatu yang penting dalam memberi efek dan menerima efek

⁵⁵ Maka cinta yang sejati adalah adanya kebahagiaan meskipun tanpa harus mengetahui keberadaan dzat yang dicintai. Deskripsi ini menyempurnakan pendapat Ibnu Sina yang mengatakan bahwa cinta yang nyata, benar, dan sejati adalah mendapatkan kebahagiaan dengan mengetahui satu dzat

ábdallah Al Tustari berpandangan bahwa hanya manusia yang melakukan tindak-tanduk ketaatan (*mu'anaqat al tha'at*) dan menghindari tindak-tanduk kedurhakaanlah yang mampu merasakan kebahagiaan dalam cinta sejati.⁵⁶ Sebagaimana pandangan Yahya bin Mu'adz Al Razi bahwa cinta sejati tidak akan berkurang karena ketidakbaikan dan tidak bertambah karena kebaikan dan kemurahan, maka mereka yang telah mencapai puncak penyaksian (*mukasyafah*) tidak lagi merasakan cinta sebagai hal (*station*) yang bersifat sementara dan fluktuatif, melainkan telah sampai pada *maqam*⁵⁷ kemenyatuan tindakan dan sifat yang dicintainya.

Dalam sebuah anekdot dikisahkan:

“Mulla Nasrudin pergi menemui seorang psikiater.

Dia berkata: "Masalah saya adalah saya tidak bisa mengingat apa pun. "Kapan ini dimulai?" tanya psikiater.

"Kapan mulai apa?" kata Nasrudin.”⁵⁸

Anekdot tersebut menggambarkan bahwa kemenetapan (tawajuh) pada Yang Mutlak Cintanya menghindarkan manusia dari kelalaian. Menetap pada cinta adalah implikasi kemenyatuan sebagaimana inti tauhid bahwa titik awal dan titik kembali (akhir) adalah sama.⁵⁹ Maka yang perlu disadari adalah bahwa jiwa kita selalu bersambung kepada Sang Sumber, tidak pernah terputus, hanya tertutup (terhijab). Sibuk material lah yang membuat kita lalai,⁶⁰ terputus dari sumber awal (*mabda'*) dan tempat kembali

⁵⁶ Al Hujwiri menjelaskan bahwa melaksanakan perintah dari yang dicintai pastinya lebih mudah karena kekuatan cinta (ketaatan) di dalam hatinya.

⁵⁷ *Maqam*: transformasi yang menetap.

⁵⁸ Sebagaimana teks aslinya ‘*Psychology*’, dalam Shah, Idries. *The Subtleties of The Inimitable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2018, 48, tertulis: ‘*Mulla Nasrudin went to see a psychiatrist. He said: ‘My trouble is that I can’t remember anything.’ ‘When did this start?’ asked the doctor. ‘When did what start?’ said Nasrudin.*

⁵⁹ *Innalillahi wa inailaihi rajiun*: berangkat dan kembali pada Sumber Cinta yang sama.

⁶⁰ Sebagaimana ucapan Sayyidina Ali bin Abi Thalib, “Kalbu yang begitu diperkaya takkan menjadi miskin karena tidak punya barang-barang duniawi, juga tidak merasa gembira karena memilikinya.”

(*ma'ad*).⁶¹ Begitupun tatkala kita mengucapkan *Syahidallah annahu la ila ha ilallah*,⁶² ini bukanlah sebuah penyaksian yang dialami seorang hamba kepada Tuhannya, karena mata hamba tidak akan mampu menyaksikan *al Haqq*,⁶³ kecuali Tuhan memasukkan *ketawallian-Nya pada* dalam diri hamba dalam manifestasi cinta.

Dalam perspektif Irfan, cinta tidak bisa dianalisis karena bukan sebuah konsep (*ushuli*), sebagai sebuah kehadiran (*huduri*) cinta itu diuraikan, dialami, dirasakan.⁶⁴ Allah mengambil alih (*tawalli*) seorang hamba dalam pengetahuannya. Ini artinya Allah memperjalankan penyaksian diriNya ke dalam diri hambaNya.⁶⁵ Ini artinya manusia yang telah mencapai maqam pengetahuan Tuhan (*ma'rifat*) menjadi cerminnya Tuhan. Sebagaimana pada cermin terdapat pembiasan cahaya⁶⁶, dan sebagaimana Kaidah cahaya bahwa cahaya yang di bawah merindukan (mencintai) cahaya yang di atasnya dan Cahaya yang di atas mendominasi cahaya yang di bawahnya, maka Kerinduan dan pengetahuan manusia mengantarkannya pada kemenyatuan dengan yang dicinta: Sang Cahaya.⁶⁷ Mulla Hadi Sabzawari mengemukakan proses kemenyatuan tersebut dalam tiga tahapan. *Pertama*, membuat lahiriah bercahaya dengan syariat. *Kedua*, mengosongkan jiwa dari sifat tercela, dan *ketiga* menghiasi jiwa dengan sifat terpuji. Itulah sebabnya seseorang yang menguasai Irfan Teoritis (*Irfan Nazhari*) belum tentu baik dalam akhlak, selama dirinya tidak mengalami pengalaman Irfan Amali (*Irfan waqi'i*). Maksud dari pendapat ini

⁶¹ Keluar dari jalur *Innalillahi wa inailaihi rajiun*.

⁶² Allah menyaksikan diriNya sebagai Tuhan satu-satunya.

⁶³ Istilah Al Haqq memiliki dua makna. Makna epistemologis sebagai *The Truth* (Yang Benar). Makna Ontologis sebagai *The Real* (Yang Nyata).

⁶⁴ Sebagaimana Al Ghazali menyatakan, "aku tidak pernah menjelaskan cinta, kecuali kamu telah mengalaminya."

⁶⁵ "Alastu bi rabbikum? Wa rabbul allaiya." Allah bertanya (kepada hambaNya) "bukankah aku Tuhanmu?" kemudian dengan *ketawallian*nya pada pengetahuan hambaNya, Tuhan pula menjawab "benar Engkau adalah Tuhanku dan Tuhan keseluruhan alam."

⁶⁶ Memperjalankan penyaksian sebagaimana perjalanan cahaya.

⁶⁷ Ma'rifat yang diperoleh melalui *sayr wa suluk*. *Suluk* memperkecil ke"aku"an dalam dunia materi (sibuk) yang melulu membesarkan ke"aku"an tersebut dengan memperbanyak "predikat-predikat" berwujud materi.

merujuk pada keterampilan memimpin diri untuk menyingkap eksistensi diri, yakni mendapatkan *mukasyafah* dan *musyahadah* terhadap keinsanan diri manusia itu sendiri.⁶⁸ Sehingga bukan lagi tentang dosa, bahkan sesuatu yang tidak selaras dengan nilai kemanusiaan niscaya ditegur oleh diri sendiri.

C. Jiwa Dalam Perspektif Irfan

Pada sebuah anekdot diceritakan:

“Nasrudin memberi istrinya daging untuk dimasak bagi para tamu yang akan datang. Namun, ketika makanan tersaji, tidak ada satupun hidangan dari daging. Sang Istri telah memakannya.

"Kucing memakannya, tiga kilogram semuanya," istrinya berdalih.

Nasrudin menaruh kucing itu di atas timbangan. Beratnya tiga kilogram.

'Kalau ini kucingnya,' kata Nasrudin, 'di mana dagingnya? Sebaliknya, jika ini adalah dagingnya, di mana kucingnya?'"⁶⁹

Dari anekdot tersebut kita dapat mengetahui bahwa agar manusia sebagai makhluk ruhani dapat mencecap kelezatan tertinggi – yang digambarkan sebagai daging dan hidangan – maka manusia perlu memahami mana hakikat kelezatan sejati dan mana tipuan kelezatan semu – yang digambarkan dengan pengibaratan istri dan kucing. Ada empat hakikat kelezatan yakni:⁷⁰ *Pertama*, pemahaman kebahagiaan yang dialami orang awam lebih tinggi pada jiwa hewani. *Kedua*,

⁶⁸ *Mukasyafah* adalah pengalaman sufistik berupa penyaksian dari satu tingkatan ke tingkatan lain. Berbeda dengan *musyahadah al-Haqq* yang merupakan tahapan puncak dari perjalanan spiritual seorang 'Arif. Jiwa kita selalu bersambung kepada Sang Sumber (*al-Haqq*), tidak pernah terputus, hanya tertutup oleh hijab. Itulah sebabnya seorang 'Arif ingin mencapai klimaks wujud (*Kun*), mencapai penyaksian (*huduri*) dan membuktikan (*ushuli*) terangkatnya hijab-hijab dalam mengenal *al-Haqq* (*mukasyafah*) dan sampai kepadanya (*musyahadah*).

⁶⁹ Sebagaimana teks aslinya 'The Cat and The Meat', dalam Shah, Idries. *The Exploits of The Incomparable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2014, 8, tertulis: 'Nasrudin gave his wife some meat to cook for guests. When the meal arrived, there was no meat. She had eaten it. 'The cat ate it, all three pounds of it,' she said. Nasrudin put the cat on the scales. It weighed three pounds. 'If this is the cat,' said Nasrudin, 'where is the meat? If, on the other hand, this is the meat – where is the cat?'

⁷⁰ Sebagaimana pemikiran Ibnu Sina.

kelezatan adalah persepsi (*idrak*) dan pencapaian (*nailun*).⁷¹ *Ketiga*, pencapaian maksudnya adalah menemukan (*wajadan*) dan mencicipi (*isobah*). *Keempat*, kelezatan terjadi karena dzatnya. Kelezatan tidak terjadi hanya dengan menyebut “lezat”, haruslah dengan mempersepsikannya (*idrak*) dan mencapainya (*nail*).⁷² *Nail* baru terjadi setelah *idrak* yang diperoleh melalui implikasi (*mulazamah*).

Kelezatan bergantung dari dua hal. *Pertama*, kesempurnaan yang menanggung kebaikan. *Kedua*, persepsi kesempurnaan dan kebaikan itu.⁷³ Kelezatan bisa dicapai dengan syarat tidak adanya halangan.⁷⁴ Kebaikan dan kesempurnaan itu tergantung objeknya (yang dirasakan) bukan subyeknya (yang merasakan). Tidaklah bisa merasakan sesuatu yang bersifat spiritual jika seseorang masih disibukkan oleh sesuatu yang duniawi. Selama jiwa masih berada dalam badan, maka selama itulah halangan kesibukkan akan menjadi penghalang manusia merindukan kelezatan tertinggi yang tidak terbatas dan bersifat non-materi.

Itulah sebabnya agar diri tidak terjebak pada tipuan kelezatan semu – yang digambarkan dalam berat kucing dan daging – yang mengakibatkan keterasingan dan akumulasi materil semata, kita perlu memahami tentang dimensi pemahaman bahwa ‘ada’ adalah, *Pertama*, apapun yang terlintas, dirasakan di benak itu adalah ‘ada’.⁷⁵ *Kedua*, apapun yang ada dalam diri kita.⁷⁶ *Ketiga*, apapun yang di luar

⁷¹ Dari sisi Pelaku Kebaikan (*nafsul amr*), untuk mencapai di sisi orang yang mempersepsikan adalah kesempurnaan (*kamal*) dan kebaikan (*khair*)

⁷² Karena mencapai tidak mengandung makna mempersepsikannya, begitupun sebaliknya. Oleh karena itu kedua syarat ini haruslah terpenuhi, barulah kelezatan terjadi

⁷³ Ilusi (*wahmy wa tanbih*) adalah kondisi dimana seseorang mengira bahwa ada kesempurnaan dan kebaikan yang tidak menjadi sumber kelezatan yang tidak sesuai dengan apa yang ingin dicapai (ingat syarat terjadinya kelezatan adalah persepsi (*idrak*) dan mencapai (*nail*))

⁷⁴ Kelezatan adalah mempersepsikan sesuatu dari sisi sesuatu itu, tidak ada kesibukan, tidak ada lawan. Bertentangan maksudnya salah satunya tidak ada. Berlawanan maksudnya kedua-duanya ada

⁷⁵ Mutlakul Wujud: Konsekuensinya wujud apapun.

⁷⁶ ‘ada’ dengan dimensi Subjek: Mental.

diri kita.⁷⁷ Untuk memahami hal ini, kita bisa mengacu pada pandangan Mulla Sadra “aku ada, maka aku tahu.”⁷⁸ Pandangan Sadra ini digunakan untuk menjelaskan dimana berpikir ruang, dimana berpikir eksistensi. Manusia akan terjebak dalam ruang, ketika mengunduh (korespondensi pencerapan) dari luar ke dalam diri.⁷⁹ Itulah sebabnya makin mengetahui sesuatu yang esensial (materialis) makin tidak menyempurna, makin mengetahui sesuatu yang eksistensial makinlah menyempurna.⁸⁰ Pertama kali yang dipikirkan adalah diri kita, bunyinya “aku ada”.⁸¹ Ini sebenarnya otomatis, tidak ada darimanya karena sudah terjadi, terkonfirmasi dari awalnya. Buktinya sejak awal kita memikirkan tentang ‘ada’. Setelah memastikan “aku Ada” selanjutnya memastikan “selain aku”. Berdasarkan pandangan Sadra tersebut dapatlah diketahui tahapan pengenalan realitas terdiri dari: (1) Kesadaran Ada, (2) Kemampuan menyusun yang dianggap ada, (3) menghubungkan pikiran dan “selain aku ada” sebagai sesuatu diluar dirinya. Disinilah peran logika, digunakan untuk mengatur gambar-gambar tentang ada, dari bukan hanya mengetahui fungsi pikiran, lalu mengendalikannya, hingga penataan pikiran.

Dalam sebuah anekdot selanjutnya dikisahkan:

“Mulla Nasrudin telah menjadi sosok favorit di Istana. Dia menggunakan posisinya untuk menunjukkan Metode Melayani Raja.

Suatu hari Raja sangat lapar. Beberapa terong telah dimasak dengan begitu lezatnya sehingga ia menyuruh koki istana untuk

⁷⁷ ‘ada’ dengan dimensi Objek: Faktual. Bahwa realitas adalah sesuatu selain ada di pikiran kita (wujud khariji).

⁷⁸ Jika Ibnu Sina berpandangan bahwa manusia adalah *Hayawanun Natiq*, Heidegger berpandangan manusia sebagai *Insanun Fahim*, Mulla Sadra berpandangan bahwa manusia adalah *Hayawanun Muta’alih*.

⁷⁹ Kaum Realis berpandangan bahwa realitas adalah sesuatu yang meruang (realitas bendawi), padahal Ruang sifatnya terbatas: maka bukan eksistensi itu sendiri.

⁸⁰ Esensial: beragam, Eksistensial: sederhana. Esensialisme (Materialisme): sibuk memastikan selain dirinya ‘ada’. Sains: pengenalan terhadap realitas-realitas yang terinderakan.

⁸¹ “aku ada” bersifat ontologis. “aku ingin tahu” aku ada bersifat epistemologis.

menyajikannya setiap hari. 'Bukankah itu sayuran terbaik di dunia, Mulla?' tanya Raja.

'Yang terbaik, Baginda.' Jawab Nasrudin

Lima hari kemudian, ketika terong telah disajikan untuk makanan kesepuluh kalinya, "Singkirkan semua ini! Aku benci mereka!' sang Raja berteriak. 'Itu adalah sayuran terburuk di dunia, Baginda,' sahut Nasrudin.

'Tapi Mulla, kurang dari seminggu yang lalu Anda mengatakan bahwa mereka adalah yang terbaik.' Tanyanya pada Nasrudin

'Memang benar. Tapi saya adalah pelayan Raja, bukan pelayan sayuran.'"⁸²

Dari anekdot tersebut bisa kita tarik pelajaran bahwa pengenalan terhadap diri adalah bentuk paling awal dari gerak pada jiwa yang menyempurna – digambarkan antara Pelayan Raja atau Pelayan Sayuran. Secara eksistensial jiwa ada lebih dahulu, secara proses raga ada lebih dulu. Ruh tidak mengalami *huduts*, yang mengalami *huduts* adalah raganya. Dalam diri manusia yang berubah-ubah itu Jismnya, karena potensi dan aktusnya terus berubah. Ketika kita wafat, yang tidak ada adalah jiwa nabatiah dan hewaniyah, sementara jiwa insaniyah tetap ada. Jiwa ketika terlepas dari raga, dia tidak hanya beraktifitas dengan raga yang ditinggalkan, melainkan dengan raga lain (duplikat) yang telah menyempurna (*Jism Nurani*). Jism Nurani merupakan raga yang sempurna yang tercipta dari gerak jiwa (*Jisme Mitsali*). Itulah sebabnya kebahagiaan kita sudah mulai tercipta dari sekarang, melalui perbuatan-perbuatan kita yang kelak akan menjadi raga nurani.

⁸² Sebagaimana teks aslinya 'Whose Servant Am I?', dalam Shah, Idries. *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2015, 11, tertulis: 'Mulla Nasrudin had become a favourite at Court. He used his position to show up the methods of courtiers. One day the King was exceptionally hungry. Some aubergines had been so deliciously cooked that he told the palace chef to serve them every day. 'Are they not the best vegetables in the world, Mulla?' he asked Nasrudin. 'The very best, Majesty.' Five days later, when the aubergines had been served for the tenth meal in succession, the King roared: 'Take these things away! I HATE them!' 'They are the worst vegetables in the world, Majesty,' agreed Nasrudin. 'But Mulla, less than a week ago you said that they were the very best.' 'I did. But I am the servant of the King, not of the vegetable.'

Jiwa itu lembut seperti uap (*etter*), sehingga sebagaimana uap, baik atau buruk, jiwa mengambil bentuknya.⁸³ Jiwa selalu mengikuti badan, kecuali dengan *bertawajuh*⁸⁴ – yang digambarkan sebagai pelayan Raja – maka jiwa bisa berkehendak tanpa harus mengikuti badan. Kebiasaan membuat manusia sibuk di alam materi sehingga jiwa menjadi kotor. Dalam konteks inilah Ibnu Sina mengatakan bahwa fungsi amal adalah mensucikan jiwa dari kotoran, fungsi ibadah bukan mendapatkan pahala tetapi mensucikan jiwa dari kebiasaan.⁸⁵ Jiwa yang bersih, tatkala dia mendengarkan zikir yang ruhani, niscaya dirinya diliputi oleh yang bersifat spiritual, dari merinding sampai merindu keadaan spiritual itu tanpa tahu sebabnya.⁸⁶

Kotoran jiwa ada yang sifatnya aksidental, bisa dibersihkan. Serta ada pula kotoran jiwa yang sifatnya permanen, tidak bisa dibersihkan (tidak bisa diperbaiki) karena alasan potensi kesempurnaan dan alasan aqidah: tahu kebenaran, tapi tidak mau melakukan. Inilah yang dinamakan Hijab yang menjadi Sebab Azab, Hijab paling besar adalah hijab aqidah dan Azab yang paling pedih adalah azab aqidah. Badan adalah alat menikmati kelezatan di dunia (alam materi), sehingga di akherat jiwa terkena azab karena tidak ada badan sebagai alat menikmati kelezatan materi dan lari dari penderitaan. Dalam dua puluh empat jam kita sibuk dengan kelezatan hewani, dan jika hal itu melekat (*malakah*) maka wujud manusia semakin mensifati hewan.⁸⁷ Inilah yang menjadi sebab (penghalang) tidak rindunya seseorang mengalami kebaikan, karena masih melekat dengan materi, dan kecenderungan materi adalah meragamkan diri, keragaman mengharuskan diri pada kesibukan.

⁸³ Jiwa itu lembut, materi itu kasar. Sehingga secara otomatis jika aktivitas hanya berkutat pada hal materi, maka jiwa yang lembut menjadi jiwa yang kasar.

⁸⁴ Fokus menghadap secara jiwa

⁸⁵ “*al arifun mutanazih*”

⁸⁶ *La yu'rafu sababu* : tanpa tahu sebabnya

⁸⁷ Kebangkitan manusia itu sesuai sifat hidup di dunia. Melulu Syahwat menyerupai Babi. Terlalu sombong menyerupai Semut. Sok Pintar menyerupai Keledai.

Untuk alasan inilah Tuhan memberikan *adzb barzakh* pada seseorang, tujuannya untuk membersihkan jiwa dari sifat-sifat hewan yang terbentuk melalui aktifitas hewani semasa di dunia.

Dalam sebuah anekdot lainnya dikisahkan:

“Suatu hari Nasrudin meminta istrinya untuk memasak halwa,⁸⁸ dan memberikan semua bahannya. Ia membuat dalam jumlah besar, dan Mulla hampir menghabiskan semuanya.

Malam itu ketika mereka sedang tidur, Nasrudin membangunkan istrinya.

‘Aku baru saja mendapatkan pemikiran yang luar biasa.’

‘Apa itu?’

‘Bawakan aku sisa halwa itu, dan aku akan memberitahumu.’

Istrinya pun bangun dan membawakan halwa tersebut, yang kemudian ia habiskan.

‘Sekarang’, katanya, ‘Aku tidak akan bisa tidur sampai engkau menceritakan pemikiran luar biasa itu.’

‘Pikiran itu’, kata Nasrudin, ‘adalah ini: ‘Jangan pernah tidur sebelum menghabiskan semua halwa yang telah dibuat di hari ini.’”⁸⁹

Dari anekdot tersebut kita dapat mengetahui korelasi potensi jiwa dengan forma imajinal – yang digambarkan dengan bahan-bahan dan memasak *halwa* – dengan alam selanjutnya – yang digambarkan dengan waktu tidur dan bangunnya. Di alam *barzakh* jiwa bisa menghadirkan raga-raga dalam forma imajinalnya. Dengan potensi imajinal inilah jiwa memasuki alam *barzakh*, inipula yang menghubungkan dengan dunia nalar, dengan intelek. Kebangkitan jasmani yang sudah dibersihkan dengan citra-citra ragawinya.

⁸⁸ Kudapan manis yang terbuat dari tepung semolina dan rempah-rempah.

⁸⁹ Sebagaimana teks aslinya ‘*A Great Thought*’, dalam Shah, Idries. *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2015, 16, tertulis: ‘*One day Nasrudin asked his wife to cook halwa, a rich sweetmeat, and gave her all the ingredients. She made a large quantity, and the Mulla ate nearly all of it. That night when they were in bed, he woke her up. ‘I have just had a remarkable thought. ‘What is it?’ ‘Bring me the rest of the halwa, and I will tell you.’ She got up and brought him the halwa, which he ate. ‘Now’, she said, ‘I shall not be able to sleep until you tell me the thought.’ ‘The thought’, said Nasrudin, ‘was this: “Never go to sleep without finishing all the halwa which has been made during the day.”*’

Kebangkitan jasmani itu berbekal alam imajinal sesuai dengan alam intelek. Kebangkitan terjadi karena jiwa, raga bisa dibangkitkan karena jiwa yang menyempurna. Kesempurnaan manusia terjadi ketika geraknya (aktualisasi) sudah sesuai dengan kesadaran, bukan lagi nabati, hewani. Raga hanya alat, bukan lagi menjadi fokus kesempurnaan. Semua jiwa punya kesempurnaan yang hakiki. Kesempurnaan itu bersifat mutlak (absolut). Kesempurnaan adalah teraktualkannya potensi, maka ia adalah proses, gradual, sebuah kontinum, kesinambungan, kesempurnaan, bukan titik melainkan koma. Jiwa yang merindu adalah jiwa yang telah mengalaminya (rindu) dengan dua sayap perjalanan spiritual.⁹⁰ Tatkala kita mengetahui sesuatu itu baik tapi kita belum merasakan rindu untuk melakukan kebaikan tersebut, maka inilah yang dinamakan kebelum-Rindu-an atas kelezatan berbuat baik. Pengetahuan itu tidaklah cukup, dan bila tidak terjadi pengalaman kebaikan maka tidak akan terjadi rasa rindu.⁹¹ Pengetahuan tidaklah sama dengan pengalaman, begitupun pengetahuan tentang penderitaan tidaklah sama dengan mengalami penderitaan. Sebagaimana kelezatan, begitupun dengan penderitaan. Jika belum ada pengalaman niscaya tidak akan menghindari penderitaan.⁹² Mengetahui sesuatu yang dilihat tidaklah seperti pengalaman atas sesuatu itu sendiri.⁹³

Sebab terjadinya penderitaan adalah sesuatu yang seharusnya ada tetapi belum ada ('*adam*). Manusia sebagai *mumkinul* wujud identik dengan '*adam*, sedangkan Tuhan sebagai wujud paling aktual (*wajibul wujud*) tidak ada '*adam* sehingga tidak mengalami penderitaan. Tuhan menciptakan keragaman makhluk dengan pertimbangan potensi.⁹⁴ Manusia yang punya kecacatan potensi,

⁹⁰ Usaha (praktis) dan akal (teoritis)

⁹¹ Pengalaman (*Dzauq*) menghasilkan rindu (*Syauq*).

⁹² Rindu dan Menghindar terkait dengan pengalaman

⁹³ Sebagaimana dua syarat kelezatan: persepsi dan pencapaian. Dalam pencapaian (*nail*) tidak ada persepsi (*idrak*). Itulah sebabnya banyak kaum *Urafa* yang mengalami pencapaian tetapi sulit mempersepsikannya.

⁹⁴ Prinsip Keadilan Tuhan: Tugas Tuhan adalah Pengasih. Dia mengasih tanggungjawab sesuai potensi yang sudah diketahuinya

maka dirinya tidak akan disiksa di akhirat. Potensi memiliki kecenderungan pada akal, cacat potensi maksudnya tidak merindukan kesempurnaan (secara *aqli*) sama sekali, itulah sebabnya diperlukannya pembelajaran. Belajar artinya menghadirkan keinginan untuk lebih sempurna.⁹⁵ Seseorang yang menderita (terkena adzab) adalah dia yang mengetahui adanya kebaikan tapi tidak segera dilaksanakan.⁹⁶ Begitu pula terhadap seseorang yang cerdas tapi tidak selesai (*abtar*) dalam melakukan kebaikan, dia pun terkena adzab.⁹⁷ Dibandingkan kedua jenis orang tersebut, maka manusia dengan jenis *bullah* boleh jadi lebih baik karena tidak tertagih adzab disebabkan ‘kepolosan’ potensi pada dirinya.⁹⁸

Menggunakan pengandaian perjalanan dari Rahim menuju ke Dunia, begitulah alam barzakh menuju alam akhirat, maka jiwa harus sempurna formanya agar tidak tersiksa. Forma-forma imajinal, bahkan gambar-gambar persepsional yang diperoleh melalui penangkapan, bukan sesuatu yang bertempat pada subjek jiwa, juga bukan pada suatu lain. Namun ia berdiri terjadi pada jiwa secara aktual seperti perbuatan yang dilakukan oleh pelaku yang aktual pada jiwanya, bukan pada potensinya. Dengan potensi imajinalnya, manusia tidak tergantung pada raga yang terinderakan.

“Demi masa. Sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan serta saling menasehati untuk kebenaran dan kesabaran.” (QS. 103: 1-3)

⁹⁵ Karakter potensi adalah merindukan kesempurnaan

⁹⁶ Orang dengan jenis ini disebut sebagai *Jahid*: seseorang yang mengetahui kesempurnaan tapi tidak diaktualkan

⁹⁷ Dalam konteks maksiat mendatangkan adzab, Maka definisi maksiat disini adalah bukan hanya tentang melanggar, tapi juga tidak melakukan apa yang diketahui

⁹⁸ Disebut sebagai *Bullah*, manusia yang sejak lahir tidak punya potensi sama sekali. Digambarkan sebagai jiwa yang polos, sederhana, tidak memiliki kerinduan karena sejak lahir tidak mengetahui adanya kesempurnaan itu. Di dalam ‘dadanya’ kosong dan tidak peduli pada keinginan apapun, juga hanya memiliki sedikit kesedihan

Sebagaimana terefleksikan dalam surat Al-Asr di atas, bahwa manusia yang berada dalam kerugian adalah dia yang tenggelam dalam kelezatan materil yang terbatas, karena jiwanya selalu tidak lepas dari badan dan *tawajuhnya* melulu ke alam bawah. Padahal fokus kepada selain yang murni dan mutlak berpotensi penderitaan. Manusia yang selamat⁹⁹ dari celaka (penderitaan) adalah yang memfokuskan jiwanya ke alam atas. Manusia yang menjadikan pengetahuan sebagai jalan cinta untuk mencapai kerinduannya pada kesempurnaan mutlak, baik di dalam ibadah¹⁰⁰ maupun di luar ibadah dirinya selalu berada di alam atas. Ini menyebabkan manusia tersebut merasakan kelezatan tertinggi.

Kelezatan adalah pencapaian yang cocok – dengan yang diinginkan, sedangkan penderitaan merupakan pencapaian yang tidak cocok dengan yang diinginkan. Kebaikan dibanding segala sesuatu adalah kesempurnaan bagi dirinya, sebagaimana permisalan syurga bagi orang awam adalah kebaikan tapi bukan menjadi kebaikan secara spesifik. Kebaikan bersifat relatif. Kebaikan relatif adalah kesempurnaan bagi yang mempersepsikan (*Mudrik*) karena yang dituju adalah potensi awalnya. Begitupun kesempurnaan manusia, bersifat relatif yang tergantung pada potensinya, juga bersifat absolut (hakiki) yang melekat padanya sebagai manusia. Hal ini selaras dengan pandangan Ibnu Sina bahwa kesempurnaan bersifat relatif,¹⁰¹ dan kesempurnaan itu tidak selalu merupakan kelezatan. Kesempurnaan dan persepsinya itu berbeda-beda, contohnya dalam kesempurnaan terkait syahwat dan kesempurnaan terkait potensi merasa lidah, dalam kedua kesempurnaan tersebut terdapat kualitas (*kayf*).¹⁰² Begitupun dengan kesempurnaan amarah (*ghadabiyah*) memiliki *kayfnya*: senang jika menang, menderita jika

⁹⁹ Jiwa yang selamat tidak menjadikan orang yang keras hati, karena cinta selalu menghampiri kelembutan, menjauhi kekerasan.

¹⁰⁰ Ibadah: mensucikan jiwa dan mewujudkan kehendak (*iradah*).

¹⁰¹ Kesempurnaan adalah kebaikan bagi yang mencapainya

¹⁰² Dalam konteks syahwat misalnya, kualitas ada dua: Pertama, *khayali* (visual), dan Kedua adalah *Mitsali*, sampai bisa merasakan apa yang diimajinasikan.

kalah.¹⁰³ Berbeda dengan kesempurnaan aktual akal, yaitu melihat langsung substansi tanpa atribut apapun, seluruh wujud hadir dalam akalanya sebagaimana adanya. Kelezatan tertinggi itu ada tapi dalam kadar yang minim kala jiwa bersama badan (*mukaranah*). Keterikatan jiwa bersama badan itulah yang menjadi *daran*.¹⁰⁴ *Daran* atau kotoran jiwa menghalangi sifat baru yang dipinjamkan (*isti'arah*) jadi tidak sempurna di jiwa.¹⁰⁵ *Daran* menghalangi jiwa terukir dari kesempurnaan murni.¹⁰⁶

Dalam anekdot berikut dikisahkan:

“Nasrudin pergi ke pemandian umum. Karena ia berpakaian lusuh, para pelayan memperlakukannya dengan biasa saja, hanya memberinya sepotong sabun dan handuk tua.

Ketika dia pergi, Nasrudin memberi dua orang itu masing-masing satu koin emas. Dia tidak mengeluh, dan mereka tidak bisa memahaminya. Mungkinkah, pikir mereka, jika ia diperlakukan lebih baik, ia akan memberikan tip yang lebih besar lagi?

Minggu berikutnya, Sang Mulla muncul lagi. Kali ini, tentu saja, ia dilayani layaknya seorang raja. Setelah dipijat, diberi wewangian dan diperlakukan dengan sangat hormat, ia meninggalkan pemandian sambil memberikan koin tembaga sekecil mungkin kepada setiap pelayan.

‘Ini’, kata Nasrudin, ‘Untuk pelayanan sebelumnya. Koin emas untuk pelayanan kali ini.’”¹⁰⁷

¹⁰³ Kelezatan Syahwat dan Kelezatan Ghadabiyah merupakan kelezatan hewani

¹⁰⁴ *Daran*: kotoran yang disebabkan kondisi jasmani

¹⁰⁵ Sebagaimana kotoran menghalangi baju dari warna yang sempurna

¹⁰⁶ Jiwa kita sebelumnya tahu ada alam suci yang lebih sempurna

¹⁰⁷ Sebagaimana teks aslinya ‘*There Is a Different Time-Scale*’, dalam Shah, Idries. *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2015, 24, tertulis: ‘*Nasrudin went to a Turkish bath. As he was poorly dressed, the attendants treated him in a casual manner, gave him only a scrap of soap and an old towel. When he left, Nasrudin gave the two men a gold coin each. He had not complained, and they could not understand it. Could it be, they wondered, that if he had been better treated he would have given an even larger tip? The following week the Mulla appeared again. This time, of course, he was looked after like a king. After being massaged, perfumed and treated with the utmost deference, he left the bath,*

Melalui ilustrasi pelayanan dan koin sebagai tip pelayanan dalam anekdot tersebut, manusia yang terpesona dengan alam atas karena ada kesesuaian (*munasabah*) antara jiwanya yang fitrahnya suci dengan alam yang suci.¹⁰⁸ Itu pulalah sebabnya jiwa yang selalu tersucikan, jika mendengarkan, melihat, mengecap, atau merasakan sesuatu dari alam atas dia rindu tanpa tahu sebabnya. Bagaimanapun aslinya jiwa itu berasal dari alam atas (alam tinggi, alam suci), sehingga itu adalah wujud merindu asalnya. Maka ibarat sebuah perlombaan – dimana pemenang perlombaan mendapatkan medali/ koin sesuai pencapaiannya –, manusia yang memiliki stimulus mencapai kesempurnaan yang sesuai dengan fitrahnya (dzatnya) tidak akan pernah berhenti mencapai kesempurnaan. Sedangkan manusia yang stimulusnya selain itu akan berhenti, ketika tujuannya yang terbatas itu tercapai – demi koin emas.

Setiap orang dipermudahkan (*muyasarrun*) dalam perjalanan sesuai potensinya.¹⁰⁹ Meskipun demikian adalah fitrah, kesucian dari awal penciptaan yang membuat seseorang merindu alam suci, alam yang lebih tinggi. Fitrahlah yang membedakan orang yang merindu dengan yang tidak peduli dengan alam suci – dimana kelezatan digambarkan dengan pijatan, wewangian, serta perlakuan penuh hormat. Fitrah awalnya bersih, suci, dan sempurna – diibaratkan dengan pakaian, sabun, serta handuk –, namun karena semakin sibuk dengan kelezatan duniawi (materil) menjadi terkontaminasi – lusuh. Inilah yang menyebabkan jiwa yang lembut menjadi jiwa yang kasar (*jatsiyah*): Jiwa itu lembut, materi itu kasar sehingga secara otomatis jika aktifitas hanya materi, maka kasarnya materi itu akan mempengaruhi pembentukan jiwa. Jiwa yang masih suci, jika mendengarkan sesuatu dari alam tinggi, niscaya dia rindu tanpa tahu sebabnya.¹¹⁰ Aslinya, jiwa suci itu berasal dari alam tinggi, sehingga kerinduan itu muncul sebagai wujud merindu asalnya.

handing each attendant the smallest possible copper coin. 'This', said Nasrudin, 'is for last time. The gold coins were for this time.'

¹⁰⁸ Itulah mengapa Ibnu Sina berpendapat bahwa syurga adalah alam ruhaniah murni (suci dari segala forma materi).

¹⁰⁹ Dalam Pandangan Ibnu Sina yang membuat potensi adalah manusia, sehingga potensi selalu ada setiap saat.

¹¹⁰ Rasa rindu adalah rahmat dari Allah, karena jika tidak ada rindu, manusia seluruhnya akan menjadi *kaum barbar*.

Orang yang terpesona dengan alam tinggi karena ada kesesuaian (*munasabah*) antara jiwanya - yang fitrahnya suci itu – dengan alam suci. Jiwa sifatnya lembut, materi sifatnya keras. Lembut cenderung mendekati yang satu (*wahdah*). Keras cenderung mendekati yang beragam (*katsrah*). Dalam konteks kelembutannya, fitrahnya jiwa itu tidak terbatas, bisa hadir dengan banyak hal. Hal-hal immateri cakupannya lebih luas dan menyatu dengan materi tanpa dibatasi oleh materi. Substansi immateri tidak kasat mata, tapi wujudnya ada di alam semesta: cakupannya luas. Karakter jiwa adalah apapun yang dihadapi dia ambil bentuk sesuatu itu.¹¹¹ Fitrahnya jiwa adalah mencapai kesempurnaan tertinggi, bukan terasingkan oleh kesan-kesan kesempurnaan yang terbatas. []

¹¹¹ Diksi ‘Keras Hati’ adalah sebuah penggambaran betapa jiwa yang polos yang belum tersentuh oleh keras materi. Hati sebagai sifat jiwa yang tadinya lembut yang siap menerima ketanpabatasan, menjadi keras seperti materi yang terbatas.

BAB IV

MODEL KEPEMIMPINAN DIRI IRFANI

Dalam perjalanan mempelajari *Irfan*, peneliti memahami dengan keumuman objek kajiannya,¹ – yakni paling umum, paling jelas, paling luas cakupannya, serta paling dulu dikonsepsi objek kajiannya – *Irfan* mampu menyempurnakan keterbatasan pemahaman kepemimpinan diri yang selama ini peneliti alami. *Irfan* mampu berbuat demikian dikarenakan makna yang paling komprehensif dan makna yang paling mencakupi, sehingga tidak ada satu konsep yang keluar dari keumuman cakupannya, serta tidak ada yang keluar dari apa yang bisa menyamainya.²

Sebagai Ilmu yang paling tinggi, sehingga tidak mungkin dibuktikan oleh ilmu lain. Maka cara pembuktiannya adalah dengan dua jalan: Pertama, Menampakkan efeknya pada diri Si ‘*Arif*. Baik hukum inderawi, aqli, ketajaman akal (*hads*), atau *kasyaf*. Kedua, Mengambil dari orang yang telah *kasyaf* dalam hal *Irfan* dengan syarat orang tersebut merupakan Sufi yang lebih tinggi kedudukan pengetahuannya.³

¹ Filsafat: *la bisyarti qismy*, membatasi objek formal untuk tidak sama dengan objek ilmu apapun. *Irfan*: *la bisyarti Mahsan*, objek kajiannya lebih luas daripada filsafat, tidak membatasi pada objek apapun, objek kajian *Irfan* bertajali pada wujud-wujud objek lain, sehingga lebih umum dan lebih tinggi daripada filsafat.

² Dalam Filsafat, wujud sebagai *Wujud Mutlak*. Filsafat melihat wujud dari segi wujud (*wujud bima huwa wujud*) dan ini adalah sebuah pembatasan karena terjadi *I'tibar itlak*: objek formalnya membatasi. Filsafat membatasi wujud pada wujud saja, tidak pada fisika, matematika, atau ilmu lainnya. Sedangkan dalam *Irfan* wujud menjadi landasan bagi ilmu-ilmu lain. *Irfan* mencakup seluruh objek-objek ilmu lain karena *Irfan* tidak membatasi *haitsiyahnya* pada objek apapun, sedangkan Filsafat membatasi *haitsiyahnya* untuk tidak sama dengan objek ilmu apapun. *Irfan* wujudnya membentang ke seluruh wujud sehingga melingkupi wujud-wujud lain seperti fisika, matematika, psikologi, antropologi, bahkan filsafat. Hal ini dikarenakan pada *Irfan* *haitsiyahnya* tidak jadi pembeda, karena wujud itu sendiri.

³ Dalam konteks penelitian ini, Nasrudin Khoja diyakini oleh para Sufi dan cendekiawan seperti Idries Shah, telah memenuhi kedua syarat tersebut.

A. Masalah Diri Manusia Modern

Dalam sebuah anekdot dikisahkan:

“Nasrudin sedang berada di hutan untuk menebang kayu. Saat itu pertengahan musim dingin. Tiba-tiba ia menyadari bahwa tangan dan kakinya terasa dingin.

'Aku pasti sudah mati,' pikirnya, 'Jadi Aku harus berhenti bekerja, karena orang mati tidak bisa bekerja.'

Dan, karena orang mati tidak bisa berjalan, dia pun berbaring di atas rumput. Tak lama berselang, sekawanan serigala muncul dan mulai menyerang keledai Nasrudin yang diikatkan di pohon.

‘Ya, lanjutkan, ambillah keuntungan dari orang yang sudah mati,’ kata Nasrudin dari posisinya yang tengkurap, ‘tapi kalau Aku masih hidup, niscaya aku tidak akan mengijinkan kalian bebas berbuat seenaknya pada keledaiku itu.’”⁴

Sebagaimana John Naisbitt berpandangan manusia saat ini telah terlempar kepada dirinya sendiri dan menghadapi sebuah tantangan eksistensi berupa pertanyaan tentang nilai moral dan pandangannya terkait makna kehidupan yang dijalaniya.⁵ Ini artinya manusia tengah dihadapkan pada tantangan kepemimpinan diri yang menguji kesadaran dirinya dalam memahami nilai insaniyahnya. Manusia saat ini mengalami masalah kepemimpinan diri dalam mengaktualkan potensi nilai insaniyah dan nilai ilahiyah dalam dirinya, melampaui batas nilai insaniyahnya dengan bebas berhasrat materil sebagai kesempurnaan gerakannya. Padahal dalam pandangan *Irfan*, idealnya seorang manusia mampu memimpin dirinya sendiri

⁴ Sebagaimana teks aslinya ‘*The Subtleties of Mulla Nasrudin*’, dalam Shah, Idries. *The Sufis*. London: ISF Publishing, 2015, 84, tertulis: ‘*Shortly afterward Nasrudin was in the forest cutting wood. It was midwinter. Suddenly he realised that his hands and feet were cold. ‘I am undoubtedly dead,’ he thought; ‘so I must stop working, because corpses do not work.’ And, because corpses do not walk about, he lay down on the grass. Soon a pack of wolves appeared and started to attack Nasrudin’s donkey, which was tethered to a tree. ‘yes, carry on, take advantage of a dead man,’ said Nasrudin from his prone position; ‘but if I had been alive I would not have allowed you to take liberties with my donkey.*’

⁵ “Manusia Ditentang ke Arah Penghayatan Spiritual Lebih Tinggi”, *Kompas*, 31 Desember 1979, Dalam Bagir, Haidar. *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: Mizan Pustaka, 2019, 22.

dengan bergerak menuju puncak kesempurnaan (ketauhidan) dengan mengaktualkan potensi nilai insaniyah dan nilai ilahiyah.

Dalam perspektif yang selaras, Sri Aurobindo sebagaimana dikutip Mathius Ali mengatakan:

Bahwa sekarang ini umat manusia sedang mengalami sebuah krisis evolusi dimana tersembunyi sebuah pilihan nasibnya; karena telah dicapai suatu tahap dimana pikiran manusia sudah mencapai arah tertentu dengan kemajuan besar, namun di sisi lain, pikiran manusia mengalami jalan buntu dan bingung, karena tidak lagi dapat menemukan jalannya ... “Manusia telah menciptakan sebuah sistem peradaban yang sudah menjadi terlalu besar bagi kemampuan mentalnya yang terbatas... sebuah pembantu yang telah terlalu berbahaya bagi ego serta nafsunya yang membuat kesalahan serta kebodohan.”⁶

Heidegger berpandangan bahwa segala pengalaman dan ekspektasi manusia adalah kemeng-ada-annya dengan peristiwa, dan inipunlah yang menyebabkannya berada dalam kejatuhan.⁷ Dalam konteks aktualitas, menurut Heidegger hilangnya keotentikan karena manusia masuk dalam kerumunan dan memaksakan kebiasaan dalam kesehariannya yang bersifat temporal, historis, dan intentional.⁸ Hilangnya keotentikan atau keterasingan menjadi masalah manusia saat ini, sebuah kondisi yang menurut oleh Alan Wats merupakan akibat dari ketidakmampuan dirinya untuk abadi (mengutuh) menikmati kehidupan. Kehidupan abadi menurut Wats berarti berada ‘disini dan kini’ atau menyadari diri sendiri.”⁹

Dalam *Horizon Manusia*, Mahmoud Rajabi menyampaikan berbagai bentuk keterasingan yakni: mengutamakan orang lain; rusaknya keseimbangan diri; tidak memiliki tujuan dan ukuran; tidak memiliki kesiapan dan kemampuan mengubah keadaan;

⁶ Mathius Ali, *Yoga Integral: Sebuah Metode Transformasi Menurut Sri Aurobindo*, 2016, 11.

⁷ Pengalaman yang dimaksud Heidegger adalah konstruksi rasio, Ekspektasi adalah gambaran yang dimunculkan oleh pengalaman tersebut.

⁸ Terjebak dalam aktualisasi esensial dan aksidental.

⁹ Alan Watts, *The Tao Philosophy*, 2003, 51

mengutamakan materi; tidak menggunakan akal dan hati; keterasingan diri dan konsep tauhid; serta keterasingan kultural dan sosial. Berbagai bentuk keterasingan yang disampaikan tersebut menolak argumen para pemikir modern seperti Hegel, Feurbach, dan Marx yang menjadikan agama sebagai penyebab keterasingan (alienasi) manusia. Pemikiran tersebut – yang menjadikan agama sebagai penyebab keterasingan – pun ditolak oleh Muthahari, yang berpendapat:

Manusia mempunyai suatu kecenderungan normal yang tidak bertentangan dengan agama, bahkan dianjurkan oleh agama, namun bisa jadi dia terjerat dan terjerumus jauh sekali ke dalam satu nilai saja dalam bentuk kecenderungan yang berlebihan. Akibatnya, ia lupa dan lalai terhadap nilai-nilai insaninya yang lain, sehingga keseimbangan nilai-nilai insaninya terganggu, seperti manusia yang hanya sebagian tubuhnya saja berkembang. Manusia seperti ini tersesat bukan karena jatuh ke dalam jurang kebathilan atau fasad. Ia tersesat karena cenderung pada satu nilai secara berlebihan tanpa mempedulikan nilai-nilai yang lain.¹⁰

Setali tiga uang Muhammad Iqbal berpandangan bahwa persoalan psikologis yang dialami oleh manusia diakibatkan oleh interaksi yang unik antara keadaan-keadaan mentalnya, terutama terkait apakah watak ‘Aku’.¹¹ Demikianlah Al Ghazali juga menyampaikan bahwa keterasingan bukanlah bukti bahwa manusia tidak mencintai Tuhan sama sekali, melainkan bahwa dirinya tidak mencintai Tuhannya dengan sepenuh hati.¹²

¹⁰ Murtadha Muthahhari, *Manusia Seutuhnya: Studi kritis atas berbagai pandangan filsafat, Irfan, dan teori sosial modern*. Sadra Press. 2012, 31.

¹¹ Muhammad Iqbal dalam *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, 2016 menyebutnya dengan istilah ego insani.

¹² Dalam konteks kereliasian manusia sebagai makhluk dengan Tuhan sebagai *khalik*, Ibnu Arabi dalam *Futuhat Al Makiyah* berpandangan tidak ada kesesuaian antara Allah dan makhluknya. Kalaupun ada kesesuaian (sebagaimana menurut Al Ghazali), maka itu adalah dipaksakan atau merupakan upaya yang jauh dari hakikat. Bagaimana mungkin sesuatu yang tidak punya keserupaan bisa serupa dengan yang punya keserupaan.

B. Model Kepemimpinan Diri *Irfani*

Manusia adalah manifestasi Tuhan yang paling sempurna, sebagaimana dalam hadits qudsi yang diriwayatkan Imam Ahmad, bahwa '*Langit dan Bumi tidak akan sanggup merangkul Aku. Hanya hati yang beriman yang dapat merangkul Aku*', menunjukkan bahwa Intisari kehidupan manusia adalah relasi, jika seseorang menyangkal kerelasian maka dirinya menyalahi kodrat sebagai manusia. Tuhan sebagai realitas yang sempurna tidak mengisolasi diriNya sendiri – Dia memancarkan kesempurnaanNya – manusia adalah bayang-bayang Tuhan, begitupun alam. Dan karena kesadaran dan wujud Tuhan tanpa batas maka Tuhan mencinta – ciptaanNya – untuk dikenal.¹³ Dan dikarenakan manusia adalah bayang dalam bayang-bayang tanpa bayang, maka manusia penuh dengan kemungkinan. Inilah keserupaan Sang Pencipta dengan Makhluknya, yakni sama-sama tidak terbatas. Tuhan tidak terbatas aktual, Manusia tidak terbatas potensial.

Dalam ayat pertama surat Al Ikhlas, Allah *Subhanahu wa Ta'Ala* berfirman, '*Katakanlah, "Dia-lah Allâh, yang Maha Esa"*'.¹⁴ Kata 'Allah' baru bermakna dalam relasi 'sembah': relasi antara Yang Mencipta dengan yang diciptakan, Yang Memimpin dengan yang bersedia dipimpin. Sehingga tidak ada kesesuaian level (keserupaan) antara Allah (*Khalik*) dengan makhluknya (*Khalq*). Dari perspektif Tuhan sebagai esensi maka bagaimana sesuatu yang tidak punya keserupaan bisa serupa dengan Yang Punya Keserupaan padahal sekali lagi tidak ada kesamaan antara *khalq* dengan Sang *Khaliq*.¹⁵

¹³ *To ahbah To: finding to be found*: aku mencinta untuk dikenal.

¹⁴ *Qul Huwa Allah hu Ahad. Huwa*: Dia; *Allah*: Yang Disembah; *Ahad*: Keglobalan dalam kerincian.

¹⁵ Menurut Filusuf wujud adalah sesuatu yang ditambahkan (*amran zaidan*) kepada *mahiyah*, artinya wujud adalah sesuatu yang berasal dari luar, atau bukan merupakan *mahiyah* itu sendiri. Contohnya dalam *asholatul mahiyah* bahwa Tuhan menurunkan jiwa sebagai mahiyah terlebih dahulu, baru wujud. *Mahiyah* itu khas dari makhluk sebagai *Mumkinul Wujud*, sebagaimana *jauhar* dan *aradh* hanya ada di makhluk. Dengan demikian *mahiyah* adalah Batasan bagi wujud (*mumkinul wujud*), sementara Tuhan sebagai *Wajibul Wujud* tidak ada *mahiyah* karena Tuhan tidak

Sebagaimana dalam Futuhat Al Makiyah, walaupun ada kesesuaian level (keserupaan) sebagaimana menurut Imam Ghazali, maka itu adalah dipaksakan atau merupakan upaya yang jauh dari hakikat. Manusia dengan ‘jubah’ makhluk, sedangkan Allah dengan ‘jubah’ khalik, maka tidak akan pernah tertukar antara ‘jubah’ Pencipta dengan ciptaan. Sehingga setinggi apapun manusia mencapai Tuhan, maka manusia tidak akan pernah mencapai (hakikat) Tuhan.¹⁶

Sebagaimana yang telah disampaikan sebelumnya dalam latar belakang penelitian, menurut Murtadha Muthahhari kepemimpinan diri (*self leadership*) adalah kemampuan seseorang memahami seutuhnya nilai-nilai insani dan menyadari sepenuhnya (*fully conscious*) siapa dirinya.¹⁷ Al Razi juga berpendapat bahwa manusia dengan keterampilan memimpin dirinya seharusnya menjadi makhluk yang paling utama dengan syarat memelihara sesuatu yang tetap menjadikan dirinya sebagai manusia, yaitu pengetahuan tentang kebenaran (*epistemologis*) dan amal yang sempurna (*aksiologis*). Muhammad Iqbal berpendapat bahwa manusia sebagai pilihan Tuhan meskipun dengan segala kesalahannya adalah pengemban kepribadian bebas atas resiko individual yang dimaksudkan menjadi wakil Tuhan di bumi – menunaikan tugas manusia sebagai pemimpin di muka bumi yang mampu memimpin dirinya untuk bertauhid, berelasi pada Yang Maha Mutlak. Lalu dengan pendapat Ibnu Arabi yang berpandangan *Irfan* sebagai ilmu relasi antara Tuhan dengan Makhluk, relasi antara Yang Memimpin dengan yang dipimpin – ilmu yang menjembatani keharmonisan hubungan hamba dengan Yang Maha Mencipta – dimana dengan cinta-Nyalah Tuhan Mencipta. *Irfan* pun memiliki berbagai definisi

tersusun, sehingga tidak ada batasan bagi wujud Tuhan, karena sifatNya yang absolut dan mutlak.

¹⁶ Terdapat empat level hakikat dalam *Irfan* sebagai hakikat kehidupan (*Irfan*). Pertama, Hakikat Ciptaan Tuhan; Kedua, Hakikat Tindakan Tuhan; Ketiga, Hakikat Sifat Tuhan; dan keempat sebagai puncak pengetahuan hakikat adalah Hakikat Dzat Tuhan.

¹⁷ Melalui kepemimpinan diri, seseorang tidak lagi menjadi orang asing bagi dirinya sendiri, dan dengan kesadaran insani mengikat diri pada tujuan puncaknya – yakni ketauhidan – sehingga mampu memimpin diri bergegas menggapainya.

terkait cinta. Menurut Ibnu Sina cinta yang nyata, benar, dan sejati adalah mendapatkan kebahagiaan dengan mengetahui satu dzat. Abul Qasim Qusyayri berpandangan bahwa cinta adalah peniadaan sifat-sifat sang pencinta dan pengukuhan esensi Yang Dicintai – cinta yang mensucikan. Sahl bin ábdallah Al Tustari berpandangan bahwa hanya manusia yang melakukan tindak-tindak ketaatan (*mu'anaqat al tha'at*) dan menghindari tindak-tindak kedurhakaanlah yang mampu merasakan kebahagiaan dalam cinta sejati. Yahya bin Mu'adz Al Razi berpandangan bahwa cinta sejati tidak akan berkurang karena ketidakbaikan dan tidak bertambah karena kebaikan dan kemurahan – cinta yang menetap.¹⁸

Maka dapatlah dikatakan bahwa Kepemimpinan Diri Irfani adalah kemampuan manusia memimpin dirinya dalam mengaktualisasikan diri sebagai makhluk ruhani – yang selalu terhubung dengan Yang Maha Mencipta dan kelezatan yang tiada terbatas – melalui kesempurnaan kognitif dalam mengetahui kebenaran yang terhasratkan dan menerjemahkannya dalam perilaku yang sempurna. Sebagai hasil analisis kandungan yang terdapat dalam anekdot-anekdot sebelumnya dan yang akan dipaparkan kemudian, Nasrudin Khoja menawarkan model Kepemimpinan Diri Irfani yang meliputi tiga prinsip, yakni Jeli Konteks, Peka Perspektif, serta Sadar Tauhid.

1. Jeli Konteks

Dalam sebuah anekdot dikisahkan:

“Seorang saudagar kaya menghabiskan beberapa hari di desa Nasrudin. Meskipun dia kikir, orang-orang sangat menghormatinya.

¹⁸ Kemenyatuan Cinta terjadi ketika mereka yang telah mencapai puncak penyaksian (*mukasyafah*) tidak lagi merasakan cinta sebagai hal (*station*) yang bersifat sementara dan fluktuatif, melainkan telah sampai pada *maqam* kemenyatuan tindakan dan sifat yang dicintainya.

Nasrudin bertanya kepada seseorang: "Mengapa kamu memberi hormat kepadanya setiap kali dia lewat? Kamu tidak pernah mendapat tip darinya."

'Kamu tidak mengerti: dia seorang pedagang. Itu berarti sesuatu, bukan? Selain itu, kami merasa dia mungkin akan memberikan sesuatu kepada kami, suatu hari nanti.'

Seminggu setelah tamu itu pergi, Nasrudin pergi ke pasar. Ia membeli selusin semangka di satu kios, lalu menjualnya di kios berikutnya. Ia merugi dalam transaksi tersebut. Kemudian dia melakukan hal yang sama lagi dengan barang yang lain. Ketika ia telah mengelilingi sebagian besar kios-kios yang ada, ia pergi ke kedai teh dan dengan santai memesan teh merah muda yang mahal dengan *topping* krim kocok dan taburan kapulaga.

Saat itu kedai teh mulai dipenuhi oleh orang-orang yang ingin tahu apa yang terjadi pada Nasrudin. Seseorang bertanya kepadanya: 'Mulla, mengapa Anda membeli barang dan menjualnya lagi tanpa peduli harganya?'

'Beraninya kau bertanya padaku!' teriak Mulla. 'Aku adalah seorang pedagang. Itu berarti sesuatu, bukan? Dan aku mungkin akan memberimu sesuatu, suatu hari nanti!'¹⁹

Untuk dapat menyelami anekdot tersebut, kita bisa meminjam pandangan Ibnu Arabi tentang *Irfan* sebelumnya. Menurut Ibnu Arabi, *Irfan* adalah ilmu relasi antara Tuhan sebagai Yang Maha Pencipta (*Khalik*) – dengan Yang Diciptakan (Makhluk). Relasi antara Yang Memimpin dengan Yang Bersedia Dipimpin. Pandangan ini sungguh menarik jika kita

¹⁹ Sebagaimana teks aslinya 'The Merchant', dalam Shah, Idries. *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2015, 76, tertulis: 'A rich merchant spent some days in the villa Nasrudin asked someone: 'Why do you salute him every time he passes? You never get a tip from him.' 'You don't understand: he is a merchant. That is something, isn't it? Besides, we feel he might give us something, one day.' A week after the visitor had left, Nasrudin went to market. He bought a dozen water-melons at one stall, then sold them at the next. He made a loss on the transaction. Then he did the same again with something else. When he had been round most of the stall-holders, he went to the teahouse and airily ordered an expensive pink tea with whipped cream and flavoured with cardamoms. Presently the teahouse began to fill with people, anxious to know what had happened to Nasrudin. Someone asked him: 'Mulla, why do you buy things and sell them again regardless of price?' How dare you ask me questions!' roared the Mulla. 'I am a merchant. That is something, isn't it? And I might give you something, one day!'

menilik kondisi saat ini, dimana justru manusia sebagai makhluk ciptaan cenderung dipimpin oleh yang sama-sama diciptakan.²⁰

Dalam *Irfan* kita bisa mengetahui kerelasian antara Sang Pencipta dengan Makhluk-Nya dari adanya kata ‘Allah’. Kata “Allah” adalah nomina juga ajektif. Kata ‘Allah’ bermakna dalam relasi sembah. Sebagai nomina, dalam relasi sembah kata “Allah” berarti *Illah*: Yang Disembah, Yang Mencipta, Yang Memimpin. Kata “Allah” adalah manifestasi Tuhan sebagai Pencipta dengan ciptaanNya, antara Sang *Khaliq* dengan *Khالق*nya. Kata “Allah” sebagai ajektif adalah manifestasi alasan Tuhan harus mencipta, yakni sifatNya yang ingin dikenal, cintaNya Tuhan pada diriNya, dan merupakan khazanah terpendam. Karena sekali-kali Tuhan tidak akan dikenal, kecuali “Allah” mentajalkan sifat-sifatNya kepada ciptaanNya. Allah ketika dibicarakan maka Dia telah keluar dari tingkatan esensinya. Tuhan pada esensinya tidak ada nama dan tidak ada deskripsi karena pada esensinya Tuhan tidak menampakkan (bertajali). Tuhan tidak terdeskripsikan esensinya karena adanya dua kemungkinan: Pertama, terlalu sempitnya kerongkongan untuk mengatakan, baik secara pengalaman menengah maupun pengalaman tertinggi. Kedua, tidak mampunya menggambarkan Tuhan bukan pengalaman *kasyaf* melainkan hanya implikasi *kasyaf*.²¹

²⁰ Baik itu berupa pragmatisme materi hingga retorika pasar yang dijadikan sebagai standar kesejahteraan, yang jika tidak relevan dengan keharusan-keharusan dari ciptaan-ciptaan itu maka menganggap dirinya tidak menjadi manusia seutuhnya.

²¹ Terkait hal ini terdapat kritik Ibn Arabi atas pendapat Imam Ghazali yang menganggap beliau terlalu memaksakan keyakinannya bahwa esensi Allah bisa diketahui bisa jadi karena Imam Ghazali pada saat mengeluarkan pendapatnya tersebut belum mengalami *kasyaf* yang sebenarnya. Sang Imam bisajadi mengeluarkan pendapatnya tersebut hanya berdasarkan implikasi *kasyaf* semata. Seorang Sufi (yang telah mengalami *kasyaf* sebenarnya) tidak menjangkau dzat, karena berbicara sifat, tindakan, maupun pelaku bukanlah dzat Tuhan, tapi perilaku Tuhan. Begitupun ketika berbicara mengenai esensi Tuhan melalui sifat, hendaknya Imam Ghazali tahu apa yang bisa diketahuinya dan hendaknya pula Sang Imam tahu apa yang tidak bisa

Kaum 'Arif' meyakini bahwa kasyaf berbeda-beda. Ini merujuk bahwa pengalaman sufistik selaras dengan inti *Irfan* yakni memfasilitasi Tuhan dan tingkatan-tingkatan-Nya, untuk dijumpai, untuk dikenal. Pengalaman sufistik berbeda dengan pengungkapan pengalaman sufistik. Sebagaimana *kasyaf* berbeda dengan implikasi *kasyaf*. Seorang sufi bisa keliru bahkan dalam pengungkapan pengalaman yang bukan pengalaman sufistik sebenarnya. Hal ini disebabkan karena seorang sufi masih menggunakan indera yang meskipun merupakan bahan baku imajinasi, namun imajinasi merupakan hijab bentuk sehingga seorang sufi bisa keliru. Itulah sebabnya pengalaman sufistik tidak bisa diperoleh pula dengan pengetahuan rasional belaka, melainkan melalui intuisi, yakni penyaksian batin (*syuhud/ inner witnessing*), cita rasa (*dzauq/ tasting*), pencerahan (*isyraq*), serta kehadiran (*hudhur/ presence*), yang kesemuanya itu menjadi turunan dari objek kajian *Irfan*: pengalaman sufistik dalam hakikat kehidupan. Yang perlu diingat adalah bahwa kasyaf menjadi penting ketika terkait dengan kebenaran, itulah sebabnya seorang 'Arif' harus bisa membuktikan bahwa pengalaman-pengalaman kasyafnya adalah pengalaman hakikat. pengalaman sufistik tidak bisa diperoleh pula dengan pengetahuan rasional belaka, melainkan melalui intuisi, yakni penyaksian batin (*syuhud/ inner witnessing*), cita rasa (*dzauq/ tasting*), pencerahan (*isyraq*), serta kehadiran (*hudhur/ presence*), yang kesemuanya itu menjadi turunan dari objek kajian *Irfan*, pengalaman sufistik dalam hakikat kehidupan.²²

Pada anekdot selanjutnya dikisahkan:

“Suatu hari Nasrudin sedang berjalan menuju kota, ketika ia melihat hutan di pinggir jalan terbersit sebuah pikiran. ‘Aku jadi penasaran mengapa orang-orang tidak menempuh jalan itu, sebagai jalan pintas ke kota’ pikirnya.

diketahuinya yakni esensi Tuhan. Sebagaimana Kaidah Tasawuf: esensi Tuhan (yang murni) tidak bisa dijangkau.

²² *Irfan Nazhari* membuktikan penyaksian (*kasyaf*) menggunakan bahasa demonstrasi rasional (*Burhan*).

Ia pun memutuskan untuk mencobanya. Di tengah perjalanan, kakinya terperosok ke sebuah kubangan berlumpur, sepatu Nasrudin terlepas, dan tersedot ke dalam lumpur itu. 'Baiklah,' katanya kepada lumpur, 'Aku jadi tahu alasannya, sekarang kembalikan sepatuku.' Lumpur itu tidak berkata apa-apa.

Maka Mulla pun menelusuri kembali langkahnya ke jalan, berjalan ke kota dan kemudian kembali ke lumpur itu. 'Wahai Lumpur' katanya, 'Aku telah mengembalikan waktu dan tenaga yang 'ku curi karena mengambil jalan pintas: sekarang kembalikan sepatuku.' Lumpur itu tak bergeming.

Nasrudin memutuskan untuk merogoh ke dalam lumpur, dan setelah berjibaku dengan si lumpur, dia menemukan sepatunya. 'Lumpur ini jelas bertekad untuk membuat semua orang membayar kesalahannya. Tapi, meskipun dia adalah Penjaga Hati Nurani masyarakat,' kata Mulla dengan lantang, 'dia ini Munafik! Ini sepatuku, masih cukup bagus tadinya; tetapi lumpur itu tidak hanya membuatku berjuang keras, ia juga mengotori sepatuku ini.'²³

Dalam anekdot tersebut tersiratkan bahwa manusia yang berada dalam kerugian adalah orang yang tenggelam dalam – lumpur yang mengotori sepatu – kelezatan duniawi, sebab jiwanya selalu tidak lepas dari badan sehingga tawajuhnya

²³ Sebagaimana teks aslinya, 'The Marsh', dalam Shah, Idries. *The Subtleties of The Inimitable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2018, 37, tertulis: 'One day Nasrudin was walking to town, when he saw some woods by the road. 'I wonder why people don't go that way, as a short-cut to the town,' he mused. He decided to try. Halfway across, his foot went into a marsh, and his shoe came off, and was sucked under. 'All right,' he said to the mud, 'I know why now – give me back my shoe.' The mud said nothing. So the Mulla retraced his steps to the road, walked into town and then went back to the mud. 'Marsh, marsh,' he said, 'I have given back the stolen time and effort to the short-cut: now give me back my slipper.' No answer, so he reached into the mud and after a great struggle, he found his shoe. 'This mud is obviously determined to make everyone pay for his mistakes. But, although he is the keeper of the public conscience,' said the Mulla aloud, 'he is a hypocrite! Here is my shoe, right enough; but the mud has not only taken interest by making me struggle so much, he has dirtied the shoe as well.'

melulu ke alam bawah (materil).²⁴ Dua puluh empat jam kita sibuk dengan kelezatan-kelezatan nabatiyah dan hewaniyah, dan jika itu melekat (*malakah*) maka wujud manusia semakin mensifati sifat makhluk-makhluk alam bawah (*hewaniyah*). Itulah yang menjadi dasar pemikiran bahwa manusia yang selamat adalah orang yang bertawajuh ke alam atas. Fokus selain kepada Allah adalah tugas yang berpotensi penderitaan karena fokusnya ke dunia saja.²⁵ Dalam konteks eskatologi misalnya, hal itulah yang menjadi alasan adanya azab *barzakh*, tujuannya adalah untuk membersihkan sifat-sifat hewan yang terbentuk melalui aktifitas hewani semasa di dunia.²⁶ Kebiasaan membuat kita sibuk alam materi, sehingga jiwa menjadi kotor. Fungsi amal adalah mensucikan jiwa dari kotoran. Fungsi ibadah bukan mendapatkan pahala tapi mensucikan jiwa dari kebiasaan. Ibadah adalah mensucikan jiwa dan mewujudkan *iradah* (kehendak).²⁷ Hal inipun selaras dengan pandangan Ibn al-Jauzi dalam *Shifat al-Shafwah* bahwa keseharian aktivitas kita – yang dapatlah dikatakan sebagai ibadah – seharusnya merupakan ekspresi seseorang yang bebas.²⁸ Inilah yang menjadi prinsip pertama kepemimpinan diri *Irfani* dalam berbagai anekdot sufistik Nasrudin Khoja: Jeli Konteks. Memimpin diri memfasilitasi kehadiran Tuhan – Yang Maha Mutlak – dalam kebebasan berekspresinya di era modern ini.

²⁴ Ibnu Sina mengatakan bahwa sebab seseorang tidak rindu kepada alam atas karena belum menjadi akal mujaraad, sehingga orang tersebut belum mampu *non-attachment* dengan materi.

²⁵ Sebagaimana pengibaran setan menjadi sombong karena inginnya beribadah sebagaimana keinginannya (*Ikhtiarnya*), bukan sesuai *ikhtiar* Tuhan. Hamba itu tidak punya ikhtiar, segala ikhtiar adalah punya Allah.

²⁶ Hal ini kemudian relevan dengan konsep Neraka Ruhani: siksaanya abadi, Neraka Jasmani: siksaan bisa saja berakhir.

²⁷ Ada kelezatan hakiki sebelum kematian, “matilah sebelum kamu mati” itu mengisyaratkan adanya kesadaran bahwa kehendak adalah sebab gerak. Kesadaran merupakan implikasinya, Kehendak merupakan prosesnya dalam mewujudkan syurga sebelum mati: kelezatan tertinggi ebelum mati.

²⁸ Keseluruhan Ibadah (aktivitas) orang bebas merupakan ekspresi rasa syukur.

2. Peka Perspektif

Pada anekdot berikut ini dikisahkan:

“Suatu hari Nasrudin sedang berjalan di jalan yang sepi. Malam telah tiba ketika ia melihat sekawanan penunggang kuda datang ke arahnya. Imajinasinya mulai bekerja, dan ia takut mereka akan merampoknya, menjadikannya budak, atau memaksanya menjadi tentara.

Begitu kuatnya rasa takut itu, membuat Nasrudin melompati tembok hingga mendapati dirinya berada di sebuah kuburan. Para musafir itu, yang tidak memiliki motif seperti yang diduga oleh Nasrudin, menjadi penasaran dan mengejanya.

Ketika mereka menemukannya tergeletak tak bergerak, salah satu dari mereka berkata, ‘Ada yang bisa kami bantu, kenapa kamu ada di sini dalam posisi seperti itu?’ Nasrudin, menyadari kesalahannya lalu berkata, ‘Ini lebih rumit dari yang kalian duga. Kalian tahu, aku ada di sini karena kalian. Dan kalian, kalian ada di sini karena aku.’”²⁹

Sebagaimana yang diulas pada pembahasan tentang jiwa dalam perspektif Irfan pada bab sebelumnya³⁰, dari anekdot tersebut dapat kita ketahui bahwa dalam kebebasan berekspresi di dunia, manusia sebagai makhluk ruhani perlu peka memahami mana aktualisasi yang sekedar memaksimalkan potensi badan (*jism*) – yang dilustrasikan dengan kuda – dan mana aktualisasi yang mengoptimalkan daya jiwa – sang penunggang/ musafir. Jika *tawajuh* seseorang hanya pada alam materi, maka jiwa melulu akan

²⁹ Sebagaimana teks aslinya ‘*The Subtleties of Mulla Nasrudin*’, dalam Shah, Idries. *The Sufis*. London: ISF Publishing, 2015, 88, tertulis: ‘*One day Nasrudin was walking along a deserted road. Night was falling as he spied a troop of horsemen coming toward him. His imagination began to work, and he feared that they might rob him, or impress him into the army. So strong did this fear become that he leaped over a wall and found himself in a graveyard. The other travellers, innocent of any such motive as had been assumed by Nasrudin, became curious and pursued him. When they came upon him lying motionless, one said, ‘Can we help you — why are you here in this position?’ Nasrudin, realising his mistake, said, ‘It is more complicated than you assume. you see, I am here because of you; and you, you are here because of me.’*

³⁰ bahwa secara eksistensial jiwa ada lebih dahulu, secara proses raga ada lebih dulu. Ruh tidak mengalami *huduts*, yang mengalami *huduts* adalah raganya.

melekat pada badan sehingga aktualisasi yang terjadi adalah yang terbatas sebagai konsekuensi dari materi yang sifatnya serba terbatas – diilustrasikan dengan ‘aku ada di sini karena kalian, kalian ada di sini karena aku’. Kita dapat menguraikan kandungan anekdot ini dengan penggambaran sosok ‘*Arif*: seseorang yang terbebas dari *mukarannah*³¹ dan terbebas dari kesibukan alam materi. Karena keseluruhan waktunya murni (*khulus*) menuju ke alam suci (*quds*). Seorang ‘*Arif* melepas dirinya ke alam kebahagiaan seperti punya kehidupan baru, dengan kesempurnaan kebenaran yang tinggi.³² Menurut Syekh Tursi, ‘*Arif* adalah orang yang sempurna dari segi *quwwah nazhariyah*.³³ Jika seorang *Salik* mencapai kesempurnaan amal (praktik) saja, maka seorang ‘*Arif* mencapai kesempurnaan pengetahuan atas amalan yang dilakukan. Inilah yang menyebabkan seorang ‘*Arif* mampu mencecap kebahagiaan yang tidak terbatas.

Perlu dipahami bahwa kebahagiaan adalah sesuatu yang sesuai dengan sesuatu itu. Kebahagiaan *hissi* adalah kesesuaian dengan *hissi*, kebahagiaan *Wahmy* adalah kesesuaian dengan *wahmy*, begitupun dengan kebahagiaan *aqli* adalah kesesuaian dengan intelektual. Sebagaimana sesuatu yang melampaui batas maka akan menjadi lawannya, kelezatan *wahmy* dan *hissi* jika dinikmati secara melampaui batas maka akan menjadi penderitaan. Bagi akal yang tidak terbatas, maka semakin dilampaui (banyak diperoleh) semakin bahagia. Sesuatu yang membuat bahagia adalah ketiadaan penghalang antara dirinya dengan sumber kebahagiaan. Boleh jadi inilah yang ditawarkan Nasrudin Khoja dalam anekdot sufistiknya, bahwa sebagai prinsip dari kepemimpinan diri *Irfani* – yang kedua – manusia perlu peka perspektif. Bahwa dalam rutinitas kesibukan di alam materi tetap mampu bertawajuh ke alam suci – alam atas, alam ruhani –

³¹ Melekatnya jiwa dengan badan

³² Inilah puncak kelezatan menurut Ibnu Sina, dimana akan terjadi kelezatan yang lebih tinggi yakni kelezatan aqli yang bersifat spiritual.

³³ *Quwwah Nazhariyah*: pengetahuan hakiki.

sehingga semakin meniadakan penghalang antara dirinya dengan sumber kebahagiaan yang tak terbatas.

Dalam konteks kemampuan untuk memimpin dirinya berelasi dengan Sang Sumber Kebahagiaan Yang Tak Terbatas – Allah *Subhanahu wa Ta'Ala* – terdapat tiga golongan manusia, yakni golongan orang yang bersegera berbuat baik, golongan orang pertengahan, dan golongan orang-orang yang zalim. Hal ini dapat diketahui dari Al Quran, Surat Fathir ayat 32:

'Kemudian Kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami, lalu di antara mereka ada yang menganiaya diri mereka sendiri dan di antara mereka ada yang pertengahan dan diantara mereka ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. Yang demikian itu adalah karunia yang amat besar.' (QS. 35:32)



Diagram 2. Derajat Kepemimpinan Diri Berdasarkan Kerelasian dengan Tuhan.

Orang yang bersegera berbuat kebaikan mencerminkan pencapaian maqam tindakan-tindakan Tuhan (*fi'il*). Orang pertengahan mencerminkan pencapaian maqam sifat-sifat Tuhan. Orang yang menzalimi diri sendiri (*dholim*), yang secara etimologi berarti *ma tajawala anil had* (melampaui batas dirinya sendiri); dan jika mempertimbangkan menurut Ibn Arabi *dholim* berarti nir-nilai (netral). Orang yang melampaui dirinya akan berada dalam gelap, maksudnya ketika sudah menginjak Batasan Makhluq

Murni – Tuhan maka jadinya tidak jelas (gelap). Orang yang melampaui batas maka meninggalkan keragaman bentuk dan keragaman warna menuju sumber warna yang tidak jelas (sederhana). Sehingga dengan kondisi-kondisi tersebut orang yang melampaui batas dirinya sendiri maka dia semakin menjadi makhluk murni yang mencapai aktualitas tertinggi: fana atau ketiadaan kesadaran. Golongan orang yang menzalimi diri sendiri merupakan pencapaian level tertinggi dalam kandungan epistemologi kasyaf,³⁴ karena dia telah mencapai pengetahuan tertinggi: tahu bahwa esensi (dzat) Tuhan tidak dapat diketahui.

Seorang ‘*Arif*, baik di dalam ibadah maupun di luar ibadah dirinya berada di alam suci, inilah yang menyebabkan dirinya merasakan kelezatan tertinggi.³⁵ Ada dua akal yang perlu diaktualkan sehingga manusia mampu peka perspektif sebagaimana kesempurnaan yang dimiliki seorang ‘*Arif*, yakni: akal teoritis dan akal praktis. Itulah sebabnya, pengetahuan manusia menentukan keterikatannya. Apapun yang kita dapatkan dari stimulus luar diri menentukan kondisi dalam diri (*hai’ah*). Stimulus tersebut menjadi pemicu akan sebab dalam jiwa, jika diulang-ulang terus maka jadilah *malakah* (melekat).³⁶ Seorang ‘*Arif* bukan hanya tahu konseptual pemurnian tapi juga sudah menyaksikannya, seolah-olah sudah pergi (dengan imajinasi, belum secara total) dan akhirnya secara aktual mampu pergi ke alam tertinggi (*quds*) untuk mendapatkan kelezatan tertinggi. Yang perlu dicamkan dalam pencapaian seorang ‘*Arif* bahwa pengetahuan teoritis tidak cukup untuk mencapai kelezatan

³⁴ Kasyaf kerap diyakini pasti benar dan tidak pernah keliru (*ma’shum*). Pun, jika terdapat ketidakbenaran, maka ketidakbenaran kasyaf bukan terjadi pada jenis mengetahui hakikat (Kasyaf aktif langsung). Ketidakbenaran Kasyaf terjadi pada proses mencerna dimana pikiran memahami secara tidak menyeluruh, dan pada cara mengekspresikannya ke dalam bahasa.

³⁵ Merujuk pada konsep ini, maka *Insan Kamil* adalah seseorang yang meski bersama badannya, dia tetap bisa merasakan kelezatan tertinggi dan naik ke alam tertinggi.

³⁶ Dalam konteks ini berlaku *isti’arah*: peminjaman sesuatu untuk sesuatu yang lain, untuk menonjolkan sesuatu sifat pada sesuatu yang baru itu.

tertinggi, sehingga perlu amalan *tanazuh* (yang mensucikan). Kelezatan tertinggi itu ada tapi dalam kadar yang sedikit tatkala jiwa bersama (*mukarannah*) badan. Bahkan orang yang berada bersama badan mereka dan menuju ke alam lebih tinggi, mereka akan merasakan kelezatan yang luar biasa karena tenggelam memandang alam *jabarut* (alam pemelihara).³⁷ Peka perspektif, memimpin diri untuk menjadikan keseluruhan aktivitas sebagai ibadah yang selalu tersambung ke alam suci sehingga membuat manusia merasakan kelezatan tertinggi.

Prinsip peka perspektif, dapatlah kita lihat dalam Al Quran Surat Yusuf Ayat ke-23 dan Al Quran Surat Maryam Ayat ke-18. Dalam Al Quran Surat Yusuf Ayat ke-23 Allah berfirman:

Dan perempuan yang dia (Yusuf) tinggal di rumahnya menggoda dirinya. Dan dia menutupi pintu-pintu, lalu berkata, "Marilah mendekat kepadaku." Yusuf berkata, "Aku berlindung kepada Allah, sungguh Tuanku (Rabbi) telah memperlakukan aku dengan baik." "Sesungguhnya orang yang zalim itu tidak akan beruntung. (QS. 12:23)

Pada Surat Yusuf Ayat ke-23 terdapat kalimat

قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ

Kata رَبِّي yang diterjemahkan sebagai Tuan tidaklah merujuk kepada yang dikisahkan sebagai Sang Bendahara Kerajaan (Suami Zulaikha), melainkan merujuk kepada Sang Tuan yakni Allah. Disini Nabi Yusuf menyadari sepenuhnya bahwa kesempurnaan materi fisik yang ada padanya hanyalah sebatas dirinya sebagai budak/ hamba dari Sang Pemilik Kesempurnaan yakni Allah. Penggunaan kata أَحْسَنَ مَثْوَايَ juga tidak sepatutnya diterjemahkan sebagai memperlakukan aku dengan baik, melainkan مَثْوَايَ definisinya sebagai tempat menetap. Disini

³⁷ Dengan pikirannya dan keseluruhannya fana di alam *jabarut*. Jabarut: memulihkan dari kerusakan, memelihara dari kekurangan.

maksudnya Nabi Yusuf sesungguhnya telah menetap (melekat) dengan tindakan-tindakan dan sifat-sifat Tuhannya. Disini membuktikan kematangan kepemimpinan diri Nabi Yusuf yang ditunjukkan dengan kematangan syariatnya karena tindak-tanduk dirinya adalah syariat itu sendiri. Dan karena Tuhan menggunakan metafora transaksi dalam hal syariah (ibadah) maka Nabi Yusuf paham benar bahwa alangkah sesat dan meruginya manusia yang menukar kemenetapannya dalam tindakan dan sifat-sifat Tuhan, dengan urusan dunia sebagaimana godaan syahwat atas perempuan yang diibaratkan melalui Zulaikha.³⁸

Selanjutnya dalam Al Quran Surat Maryam Ayat ke-18 Allah berfirman: *“Dia (Maryam) berkata, “Sungguh, aku berlindung kepada Tuhan yang Maha Pengasih kepadamu, jika engkau orang yang bertaqwa.” (QS. 19:18).* Pada Surat Maryam ayat ke-18 terdapat kalimat تَقِيًّا yang diartikan sebagai orang yang bertaqwa. Dalam konteks ini Maryam mengingatkan hakikat taqwa pada sosok manusia laki-laki sempurna yang ada di hadapannya dan konsisten dalam bersyariat sebagaimana yang diperintahkan لِرَّحْمٰن (Yang Maha Pengasih) dan jangan berbuat melampaui batas sehingga menjadi sesat dalam kemerugian.³⁹ Konsistensi dalam bersyariat seorang yang تَقِيًّا (*taqiyya*) sebagaimana yang dilakukan Maryam (dan sebenarnya juga Jibril) ini tersirat dalam konsep tertinggi *ihsan* sebagaimana terdapat dalam petikan hadits Jibril:

‘... Dia bertanya lagi: Beritahukan kepadaku tentang ihsan.’ Nabi Shallallahu ‘alaihi wa sallam menjawab, ‘Hendaknya engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihatNya. Kalaupun engkau tidak

³⁸ Dalam konteks ini Zulaikha menjadi perumpamaan orang sesat nan merugi (dalam bersyariat) yang dimaksud.

³⁹ Maryam dalam konteks ini telah menunjukkan kemampuannya dalam memimpin diri sendiri, dengan menyadari sepenuhnya nilai insaniyah dan nilai ilahiyah.

melihatNya, sesungguhnya Dia melihatmu....” (HR. Muslim, No. 8)⁴⁰

Berdasarkan hadits Jibril tersebut, ihsan dapat ditafsirkan sebagai ‘jika kamu tidak ada (fana) maka kamu akan (dulu, terus, dan selamanya) melihatNya, sekalipun kamu tidak akan melihatNya (esensi Dzatnya).’ Maryam paham benar konsep tertinggi *ihsan* ini sehingga Ia terus menerus menjaga kesucian dirinya agar menetap pada tindakan dan sifat-sifat Tuhan. Atas izin Tuhan, Maryam mengatakan kalimat tersebut, ini menunjukkan pula kematangannya dalam ber*Irfan* yakni kematangannya bersyariat bahwa segala tindak-tanduknya adalah syariat itu sendiri. Bahkan diriwayatkan kata بِالرَّحْمٰن yang diucapkan Maryam kepada Jibril dalam sosok laki-laki sempurna tersebut, membuat Jibril sebagai ruh suci yang melekat dengan tindakan pengasih dan sifat-sifat Yang Mahakasih bergetar sehingga menunjukkan wujud aslinya. Bukan karena takut, gemetarnya Jibril boleh jadi disebabkan karena telah melekat (menetap) pula tindakan-tindakan dan sifat-sifat Tuhan dalam syariatnya. Diri Jibril adalah syariat itu sendiri. Kedua ayat Al Quran tersebut adalah sebuah isyarat agar dapat menyatu dan menetap dengan Tuhan, kita melekatkan (menetap pada) tindakan-tindakan dan sifat-sifat Tuhan sebagai perlindungan dari kebersesatan dan kemerugian dalam bersyariat: aktivitas keseharian sebagai ibadah mengaktualkan potensi insaniyah. ‘*Arif* adalah karakter manusia yang ideal dengan model kepemimpinan diri *Irfani*, yakni manusia yang berakhlak (bersyariat) dengan akhlak Tuhan, beratribut dengan sifat-sifat Tuhan, dan dengan konsep tertinggi *ihsan* bahwa jika kamu tidak ada (fana) maka kamu akan – dulu, terus, dan selamanya – melihatNya.⁴¹

⁴⁰ *Syarah Hadits Jibril Tentang Islam, Iman, Dan Ihsan.* <https://almanhaj.or.id>. Diakses pada 17 Mei 2023.

⁴¹ Dengan demikian dapat pula dikatakan bahwa *Ihsan* mengajak manusia untuk peka perspektif dalam merespon berbagai keterbauran di dunia materi dan menikmati kehadiran Sang Sumber Kebahagiaan Yang Tak Terbatas dengan

Contoh lain dari kepemimpinan diri *Irfani* dapatlah kita teladani dari Nabi Ibrahim *as*. Nabi Ibrahim adalah seseorang yang telah matang dalam *Irfan*. Kematangan beliau ditunjukkan dengan kematangan syariatnya, karena tindak-tanduk dirinya adalah syariat itu sendiri: kebaikan dan kebenaran yang teristiqamahkan. Nabi Ibrahim adalah seseorang yang bahkan bergelar Bapaknya Para Nabi, yang telah mencapai Puncak Makrifat: kesadaran manusia, dimana perilakunya mencerminkan syariat dan hakikat itu sendiri. Nabi Ibrahim adalah sosok yang bahkan melekat padanya karakter '*Arif*: Kematangan kepemimpinan dirinya ini bisa kita lihat terkait keputusan beliau dalam melaksanakan perintah Tuhannya untuk mengorbankan anak laki-laki yang begitu dikasihinya. Pemaknaannya atas perintah Tuhan lebih zhahir daripada yang zhahir (meta kontekstual) yang apapun gerakannya merupakan gerak yang paling sempurna dimana gerakannya adalah sebuah kontinum sehingga jarak antara titik (*nuqtah*) dengan apapun yang disekelilingnya adalah sama; jika sudah mencapai titik akhir maka beliau tidak lagi ditentukan arah (harus kembali menakwil). Dan sebagai seseorang yang sudah mencapai puncak tertinggi dalam *Irfan* - dengan menjadi *abd* (hamba) - maka sesuai kaidah tasawuf barangsiapa mencapai aktualitas tertinggi maka dia akan kembali kepada kemurnian. Dan kemurnian inilah yang menjadikan Nabi Ibrahim sebagai seorang yang hanif: sebagai '*Arif* yang paling tinggi, yang makin murni kemahklukannya memiliki ciri non-attachment (*faqi*), yakni ciri khas seorang *abd* (hamba): semakin tidak memiliki, semakin tidak membutuhkan apapun.⁴²

menjadikan setiap aktivitas di alam materi sebagai ibadah intimasi Hamba dengan Tuihan.

⁴² Peka Perspektif artinya manusia perlu memahami adanya perbedaan terminologi hamba dengan budak dalam konteks kerelasian dengan Sumber Kebahagiaan. Hamba adalah seseorang yang murni, yang keinginannya menyatu dengan Tuhan, Sang Wujud Mutlak. Sementara budak adalah seseorang yang keinginannya dipaksakan sosok yang dipujanya – yang diangganya sebagai Tuannya.

Dari contoh kepemimpinan diri Nabi Ibrahim dapatlah kita pahami bahwa seseorang yang belum memahami Tuhan sebagai ketiadaan mutlak dan kegelapan mutlak maka sesungguhnya dia belum mengenal Tuhan.⁴³ Tuhan yang kita sembah adalah hasil representasi (gambaran) kita. Cara-cara kita merepresentasikan Tuhan, justru menandakan kita tidak mensucikan Tuhan. Setiap ruang penyaksian waktu melihat Tuhan, kita tidak bisa mendefinisikan keserupaan Tuhan, karena Tuhan secara hakikat esensial dzatnya tidak diketahui, karena Ilmu tentang hakikat Tuhan terlalu tinggi dari jangkauan akal manusia. Tuhan menciptakan keragaman makhluk dengan pertimbangan potensi.⁴⁴ manusia yang punya kecacatan potensi⁴⁵, maka dirinya tidak akan disiksa di akherat. Potensi memiliki kecenderungan pada akal, cacat potensi maksudnya tidak merindukan kesempurnaan (secara *aqli*) sama sekali, itulah sebabnya diperlukannya pembelajaran. Belajar – sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi Ibrahim dalam tahap pencarian filosofisnya akan Tuhan, artinya menghadirkan keinginan untuk lebih sempurna.⁴⁶

⁴³ sebagaimana sifat cinta bahwa kecintaan tidak akan pernah tuntas kecuali mencapai yang mutlak.

⁴⁴ Prinsip Keadilan Tuhan: Tugas Tuhan adalah Pengasih. Dia mengasih tanggungjawab sesuai potensi yang sudah diketahuinya.

⁴⁵ Disebut sebagai *Bullah*, manusia yang sejak lahir tidak punya potensi sama sekali. Digambarkan sebagai jiwa yang polos, sederhana, tidak memiliki kerinduan karena sejak lahir tidak mengetahui adanya kesempurnaan itu. Di dalam ‘dadanya’ kosong dan tidak peduli pada keinginan apapun, juga hanya memiliki sedikit kesedihan.

⁴⁶ Peka perspektif boleh jadi prinsip kepemimpinan diri *Irfani* yang menjembatani karakter potensi yang selalu merindukan kesempurnaan. Bahwa dalam setiap aktivitas di dunia – alam materi – merupakan pengejawantahan *Ihsan*: terus dan selamanya melihat-Nya – kesempurnaan.

Melengkapi model kepemimpinan diri *Irfani* dalam konteks cinta, hal tersebut selaras dengan pendapat Ibnu Sina, bahwa cinta yang nyata, benar, dan sejati adalah mendapatkan kebahagiaan dengan mengetahui satu dzat⁴⁷. Cinta dalam derajat *Hissi* adalah memuaskan kebutuhan yang sementara, dan ini sifatnya terbatas, ketika butuh, cinta mengada. Ketika kebutuhan terpenuhi cintapun hilang. Pada derajat *Hissi* cinta tidak disebut sebagai cinta hakiki karena dzat yang diketahui tidak selalu hadir.⁴⁸ Pada derajat *Hissi*, *Wahmy*, dan *Khayali* cinta bukanlah cinta hakiki karena terbatas. Sementara pada derajat *Aqli* inilah cinta hakiki karena pengetahuan itu selalu ada. Cinta pada derajat ini menimbulkan pengetahuan yang menimbulkan kebahagiaan karena adanya rindu (*syauq*) dalam mencari pengetahuan.⁴⁹

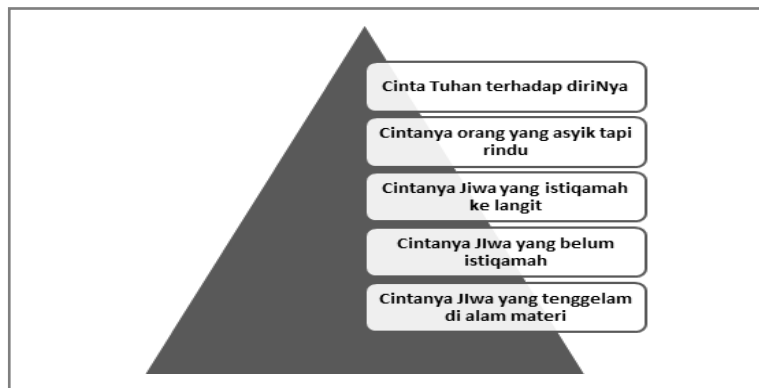


Diagram 3. Martabat Cinta menurut Ibnu sina

Model kepemimpinan diri *Irfani* tentu tak bisa kita elakkan dari yang dicontohkan Baginda Rasulullah Muhammad *SAW* yang dalam Shahih Muslim ditasbihkan sebagai sosok yang paling mengetahui Allah di kalangan makhluk; yang telah

⁴⁷ Ada lima martabat cinta: Pertama, Cinta Tuhan terhadap diriNya. Kedua, Cintanya orang yang asyik tapi rindu. Ketiga, Cintanya jiwa yang istiqamah ke langit (alam atas). Keempat, cintanya jiwa yang belum istiqamah, kadang ke alam atas kadang pula kea lam bawah. Kelima, cintanya jiwa yang tenggelam di alam materi.

⁴⁸ Syarat hakiki bahagia: mengetahui dzat hakiki.

⁴⁹ *Syauq* identik dengan Gerak. Manusia selalu mencari (bergerak) yang dia ketahui. *Syauq* terjadi karena sudah mengalami (meskipun baru dalam imajinasi)

mengalami mi'raj dan dikatakan hanya berjarak dua busur panah dengan Tuhan dalam *kasyaf* pertemuan langsung dengan Tuhan; tidaklah kuasa mengenali hakikat sesungguhnya dzat Tuhan. Bahkan Rasulullah yang nur muhammadnya menjadi alasan Tuhan menciptakan semesta alam hanya mengenal dan menyembah Tuhan sebatas pada asma-asma dan sifat-sifat Tuhan. Asma Allah itu sendiri tidak mewakili sesungguhnya dzatnya Tuhan, melainkan hanya mencerminkan nama esensial Tuhan semata. Sehingga Rasulullah SAW sebagai pendahulu dari para umat-umat terdahulu dan umat yang sekarang mengatakan “Kami tidak mengenalmu dengan sebenar-benarnya pengenalan dan tidak menyembahmu dengan sebenar-benarnya penyembahan.” Sebuah kematangan kepemimpinan diri atas realitas keterbatasan pengetahuan yang Beliau miliki atas hakikat Tuhan; sehingga menyebabkan Beliau selalu mengulang-ulang ayat *ihdinashiratal mustaqim*, meminta Allah selalu membersamai – memberikan hidayah sepanjang waktu atas keterbatasan (kebingungan) pengetahuan yang jua dialami beliau sepanjang waktu.

Apa yang dialami Baginda Nabi Muhammad SAW tersebut bolehjadi adalah sebuah standar ideal bagi seorang 'Arif dalam mencapai kesempurnaan kepemimpinan dirinya. Misalnya, kita dapat mengambil contoh Junayd yang berkata, 'kesempurnaan kebingungan ialah bolak-balik dalam ketiadaan. Perkataan Junayd ini selaras dengan adagium filosofis Sokrates bahwa puncak kebijaksanaan adalah ketidaktahuan: 'kebijakanku yang tertinggi adalah ketidaktahuanku' Juga selaras dengan adagium Sufi bahwa puncak makrifat adalah ketidaktahuan, sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Bakar: 'ketidaktahuan memperoleh pengetahuan hakiki adalah pengetahuan sesungguhnya.' Kebingungan yang dimaksud dalam perkataan Junaid adalah sebagai pencapaian tertinggi seorang 'Arif yaitu ketiadaan bentuk dan ketiadaan warna. Pada tingkatan paling tinggi, kebingungan sebagai efek dari penyaksian (*kasyaf*) itu tidak bernilai, artinya tidak terikat dan tidak berkualifikasi pada bentuk (nomina) apapun.

Pada tahap ini seorang ‘*Arif*’ telah mengalami tanda ke-fana-an yaitu ketiadaan kesadaran. Kebingungan yang dimaksudkan oleh Junayd adalah metafora bagi pengetahuan tertinggi dalam sebuah kontinum kesempurnaan makrifat, dimana dari pengetahuan menuju ketidaktahuan, lalu berulang lagi begitu seterusnya layaknya sebuah kontinum dimana Sang Arif berada di titik sentralnya. Sebagaimana Kaidah Tasawuf: *An Nihayah Ruju’ Wal Bidayah*: pencapaian tertinggi seorang Sufi adalah kembali ke asal, dari ketidaktahuan kepada ketidaktahuan, dimana kualitas ketidaktahuannya lebih sempurna daripada ketidaktahuannya setelah tahu.

3. Sadar Tauhid

Dalam sebuah anekdot dikisahkan:

“Nasrudin membawa pulang sepotong hati yang baru saja dibelinya di pasar. Di tangan satunya, ia membawa resep untuk membuat Pie Hati yang yang diberikan oleh seorang teman kepadanya.

Tiba-tiba seekor burung elang menukik turun dan menggondol potongan hati itu. ‘Dasar bodoh!’ teriak Nasrudin, ‘hati itu memang enak sekali – tapi aku masih punya resepnya!’”⁵⁰

Dari anekdot tersebut kita dapat bahwa tatkala seseorang menyadari diri melekat pada wujud yang bernilai tertinggi – yang diilustrasikan dengan resep – maka dirinya tak akan resah tatkala wujud turunannya menghilang – potongan hati yang digondol burung elang. Inilah penggambaran prinsip ketiga dari model kepemimpinan diri yang ditawarkan Nasrudin Khoja: Sadar Tauhid. Bahwa dalam bagaimanapun respon terhadap tantangan zaman dan masalahnya, kualitas-kualitas Yang Maha Mutlak –

⁵⁰ Sebagaimana teks aslinya ‘*Eating-Matter and Reading-Matter*’, dalam Shah, Idries. *The Exploits of The Incomparable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2014, 17, tertulis: ‘*Nasrudin was carrying home some liver which he had just bought. In the other hand he had a recipe for liver pie which a friend had given him. Suddenly a buzzard swooped down and carried off the liver. ‘You fool!’ shouted Nasrudin, ‘the meat is all very well – but I still have the recipe!’*’

cinta-Nya – selalu tampak baginya pada setiap sesuatu yang dilihat-Nya. Dan sebagaimana yang sepat disampaikan pada permulaan bab, dalam korelasinya dengan kepemimpinan diri, Sahl bin ábdallah Al Tustari berpandangan bahwa hanya seseorang yang melakukan tindak-tindak ketaatan (*mu'anaqat al tha'at*) dan menghindari tindak-tindak kedurhakaanlah yang mampu mengalami kemenyatuan (*mukasyafah*).⁵¹ Menetap adalah implikasi kemenyatuan sebagaimana inti tauhid bahwa titik awal dan titik kembali (akhir) adalah sama.⁵² Maka yang perlu disadari dalam perjalanan kepemimpinan diri dan mengalami kemenyatuan adalah bahwa jiwa kita selalu bersambung kepada Sang Sumber, tidak pernah terputus, hanya tertutup – terhibab. Sibuk material lah yang membuat kita lalai,⁵³ terputus dari sumber awal (*mabda'*) dan tempat kembali (*ma'ad*).⁵⁴ Pun, Muhammad bin Wasi' menyampaikan sebuah ungkapan kemenyatuan, '*Aku tidak pernah melihat sesuatu tanpa melihat Tuhan di dalamnya.*' Ucapan ini merujuk pada suatu derajat yang tinggi bahwa ketika manusia dikuasai oleh cinta kepada Al Haqq, maka dia tidak memandang tindakan kecuali hanya Tuhan semata. Ini terjadi karena seseorang dikuasai rasa rindu (*syawq*), sehingga kualitas-kualitas kekasihnya tampak baginya pada setiap sesuatu yang dia lihat.⁵⁵ Tatkala seseorang terampil memimpin diri dan mengalami kemenyatuan, sehingga cinta menjadi cahaya yang melekat (*malakah*) dan

⁵¹ Al Hujwiri melengkapi pandangan ini dengan menyatakan bahwa melaksanakan perintah dari yang dicintai pastinya lebih mudah karena kekuatan cinta (ketaatan) di dalam hatinya.

⁵² *Innalillahi wa inailaihi rajiun*: berangkat dan kembali pada Sumber Cinta yang sama.

⁵³ Sebagaimana ucapan Sayyidina Ali bin Abi Thalib *as*, "Kalbu yang begitu diperkaya takkan menjadi miskin karena tidak punya barang-barang duniawi, juga tidak merasa gembira karena memilikinya."

⁵⁴ Keluar dari trek *Innalillahi wa inailaihi rajiun*.

⁵⁵ Terdapat dua tingkatan kementapan pada cinta, *Pertama* adalah Penguasa-penguasa hati (*shahib al-qulub*), yakni tingkatan orang yang menjadikan hatinya taat kepada Tuhan dengan menundukkan hawa nafsunya dan tetap memiliki sifat-sifat mereka (*baqi al-shifat*). Tingkatan *Kedua* adalah mereka yang berada di bawah kuasa kalbu-kalbu mereka (*maghlub al-qulub*), yakni tingkatan orang yang menjadikan dirinya taat kepada hatinya dan telah kehilangan sifat-sifat mereka (*fani al-shifat*).

menjadi karakter pengetahuan yang mengantarkan dirinya *fana* hingga pada hadirat ilmu illahi disitulah cinta berpendar dengan serasi. Tak ada lagi diri, apalagi keinginan diri. Tanpa berharap ataupun berhasrat pada perolehan manfaat apapun dari mencintai yang dicintai, bahkan meskipun mengalami penderitaan sekalipun. Itulah tanda ketulusan sejati, tak berpikir tentang dirinya sendiri, sehingga kesabarannya dalam mencintai sekalipun menderita adalah dari Allah, Oleh Allah, untuk Allah, bukan demi tujuan membawa diri ke surga.

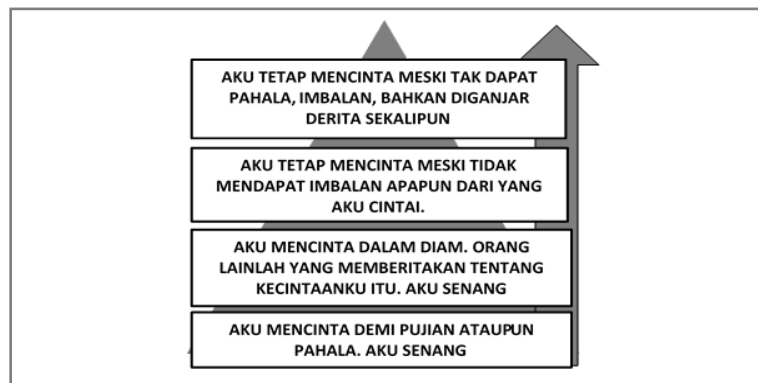


Diagram 4. Derajat Cinta dalam Perspektif Irfan

Kalaupun digambarkan dalam kata “Wujud Mutlak” atau “Al Haqq”, itu hanyalah ungkapan tentang sesuatu karena kata itulah yang paling umum dan terindividuasi kepada Tuhan. Itulah sebabnya manusia, materi, serta semua yang ada di alam semesta hanyalah *tajali* dari wujud Tuhan. *Tajali* bukanlah Tuhan itu sendiri,⁵⁶ karena yang memiliki wujud hanyalah Tuhan. Tuhan hanya mendeterminasi (*ta'ayun*) kepada alam dan manusia, wujud-wujud fisik di alam hanyalah determinasi Tuhan. Terdapat empat level hakikat dalam *Irfan* sebagai hakikat kehidupan (*Irfan*). Pertama adalah Hakikat Ciptaan Tuhan. Kedua adalah Hakikat Tindakan Tuhan. Ketiga adalah Hakikat Sifat Tuhan. Dan

⁵⁶ *Tajali*: turun sebagai pancaran di asalnya. *Tajafi*: turun seluruhnya, di asalnya kosong.

Keempat sebagai puncak pengetahuan hakikat adalah Hakikat Dzat Tuhan.

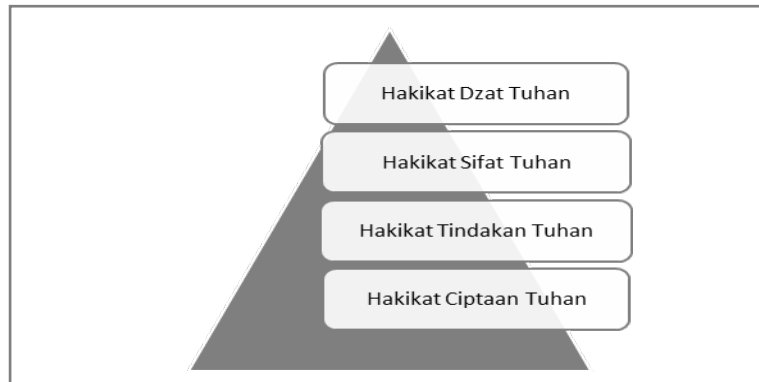


Diagram 5. Kemenyatuan dengan Hakikat Tuhan

C. Implikasi Kepemimpinan Diri Irfani Dalam Kehidupan Personal Manusia Modern

Manusia memiliki keahlian istimewa yang terasah dengan begitu baik hanya sewaktu mereka hidup di dunia, yakni membuat rumit anugerah Tuhan yang begitu sederhana. Padahal Allah telah menyampaikan sebuah Standar Operasional Prosedur (SOP) Kehidupan Dunia sehingga seseorang bisa menikmati perjalanannya di dunia dengan kondisi puas – Bahagia, dan Allah pun puas dengannya. SOP itu berbunyi:

“Dan tiadalah kehidupan dunia ini, melainkan main-main dan senda gurau belaka. Dan sesungguhnya negeri akhirat itu, adalah sungguh lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa. Maka tidakkah kamu memahaminya?” (QS. 6: 32).

SOP Kehidupan ini dipermudah pemahamannya melalui presuposisi *Neuro-Semantics*, bahwa *‘Who set the frame will win the game – and the name of game is to name the game’*. Naasnya, manusia saat ini memiliki kecenderungan untuk mengakumulasi materil – bahkan immateril, yang justru membuatnya terasing dari kemanusiaannya – yang meminjam istilah Ibnu Sina justru manusia yang seperti ini sedang mengalami derita kebodohan karena jauh dari

kelezatan sejati – kebahagiaan yang tak terbatas.⁵⁷ Kecenderungan manusia untuk lebih mencintai yang rumit atau kompleks – materi, itu boleh jadi disebabkan rusaknya daya jiwa dalam memimpin dirinya pada yang sejati (*Haqq*).

Dalam Standar Operasional Prosedur Kehidupan lainnya Allah mengatakan dalam Al Quran, surat al Haaj ayat 47, ‘*Sesungguhnya sehari di sisi Tuhanmu adalah seperti seribu tahun menurut perhitunganmu.*’ – yang artinya dengan rata-rata usia 63 tahun dunia, hidup manusia hanya senilai 1,5 jam di akherat.⁵⁸ Aturan hidup di dunia itu sederhana, jadikanlah apapun yang ada di dunia sebagai permainan. Dalam permainan terdapat wahana-wahana (kendaraan) yang mengantarkan kita dari satu kegembiraan ke kegembiraan lainnya. *Irfan* tidak menegasi aneka rupa kelezatan di dunia. *Irfan* dengan keluasan cakupan ilmunya, merekomendasikan agar manusia menjadikan segala macam kelezatan, kenikmatan, - baik materil maupun immateril, sebagai kendaraan untuk mencapai etape, derajat kelezatan selanjutnya yang lebih tinggi. Dan selayaknya wahana permainan, begitu selesai bergembira di dalamnya, maka kita sebaiknya beranjak kepada wahana lainnya, bukan malah justru menseseriusi untuk tinggal dan tenggelam di dalamnya demi memaksimalkan kepuasan diri.⁵⁹

Dalam sebuah anekdot dikisahkan:

“Membawa pulang banyak barang pecah belah, Mulla Nasrudin menjatuhkannya di jalan. Semuanya pecah berantakan. Orang-orang pun berkerumun melihatnya.

⁵⁷ Ini juga menjadi pengejawantahan presuposisi *Neuro-Semantics* lainnya, ‘When You get serious, you’ll get stupid’.

⁵⁸ Dengan permisalan 1 hari di akherat juga ada 24 jam sebagaimana di dunia, maka 1 hari akherat = 1000 tahun dunia, jika 1 hari dunia adalah 24 jam, maka 1 jam akherat = 1000/24 yakni 41,7 tahun dunia. Jika usia rata-rata usia manusia 63 tahun, maka sesungguhnya hitungan akherat dia hanya hidup selama 1,5 jam.

⁵⁹ Terdapat sebuah preposisi *Irfan* yang menarik terkait hal ini. Bahwa ada dua sosok manusia yang tidak akan pernah lelah dan tidak pernah puas. Manusia yang tidak akan pernah lelah adalah yang mencari ilmu (*aqli*), dan manusia yang tidak akan pernah puas adalah karena kesemuan mencari harta (*hissi*).

‘Ada apa dengan kalian, Idiot?’ teriak Mulla.
 ‘Apakah kalian tidak pernah melihat orang bodoh sebelumnya?’⁶⁰

Anekdote diatas merupakan sebuah kiasan kritis, betapa kita tidak pernah melihat diri kita apa adanya, kita sibuk membentuk dan menikmati ‘pecah belah’ kesan-kesan yang kita sukai-tidak sukai, kita inginkan-tidak kita inginkan – yang menyebabkan kita menjadi terasing dari diri sejati, dan bahagia yang tak terbatas. Bahagia adalah fitrah yang menguatkan kita dan sebaiknya menjadi sumber daya jiwa (*malakah*) yang tercermin sebagai perilaku kita. Dengan mengetahui bahwa manusialah yang menciptakan batasannya sendiri, menciptakan jebakan keinginan, dan dengan anggungnya memutuskan untuk terjebak dalam angkuhnya perangkat akumulatisme, kita jadi bisa menyadari bahwa bahagia adalah fitrah manusia. Naasnya, seiring dengan waktu atas nama aktualisasi diri,⁶¹ kita menyematkan kata mencapai, menggapai, meraih, sebagai syarat penghubung atas eksistensi kita dengan kebahagiaan. Dalam Al Quran surat As Syams (91) ayat 7-10, sebenarnya Allah melembutkan kebodohan itu berupa pesan personal:

“Demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan)nya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang mensucikan (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya” (QS. 91: 7-10)

Berdasarkan pada pesan personal tersebut bahwa jika kita menginginkan menjadi orang yang beruntung dalam kebahagiaan maka pimpinlah diri untuk menjaga kesucian jiwa. Kebahagiaan adalah fitrah kita, yang tercermin dalam kelakuan kita. Ketika kita tidak kebersamai kelakuan kita dengan Bahagia – yang tak

⁶⁰ Sebagaimana teks aslinya ‘Idiots’, dalam Shah, Idries. *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2015, 14, tertulis: ‘Carrying home a load of delicate glassware, Mulla Nasrudin dropped it in the street. Everything was smashed. A crowd gathered. ‘What’s the matter with you, idiots?’ howled the Mulla. ‘Haven’t you ever seen a fool before?’

⁶¹ Aktualisasi merupakan gerak substansi yang mengoptimalkan daya jiwa, terdiri atas mempersepsi/ mengetahui (*harakah aqliyah*) dan gerak (*harakah jasmiyah*).

terbatas, maka bahagia sejati takkan pernah terjadi, tercapai, teraih. *Irfan* mengakomodasi hal ini sebagai seni mengolah batin, sebuah radikalisme positif yang berdampak pada perbuatan lahiriah manusia. Dalam kehidupan saat ini, dimana budaya materialis menjadi mazhab aktualisasi yang harus dianut – bahwa secara filosofis seseorang harus bahagia sebagai wujud keberhasilan aktualisasi materialisnya, dan tidak bahagia akan dianggap sebagai gejala penyimpangan dari kemanusiaannya,⁶² maka manusia idealnya mampu tampil meneladani seorang ‘*Arif* yang mampu menyeimbangkan tuntunan hakikat dan tuntunan syariat. Dan sebagai seorang yang telah mencapai puncak aktualisasi, maka sepatutnyalah seseorang mampu memaksimalkan kecenderungan dirinya⁶³ untuk mencapai kebahagiaan yang tak terbatas.

Dalam sebuah anekdot dikisahkan:

“Nasrudin mengaku memiliki pengetahuan tentang bintang-bintang.

‘Di bawah tanda apa Anda dilahirkan, Mulla?’

‘Milik Pribadi – Dilarang Masuk!’

‘Bukan, bukan, Rasi Bintang maksudnya’

‘Oh, aku mengerti. Sepertinya, Rasi Bintang Keledai.’

‘Rasi Bintang Keledai? Kok saya tidak ingat yang itu?’

‘Yah, Anda lebih tua dariku. Mereka telah memiliki beberapa yang baru’”⁶⁴

Dari anekdot tersebut dapat kita tarik pelajaran, bahwa sebagai satu dari kecenderungan karakter manusia, seseorang yang ingin

⁶² Edith W. Joelson berpandangan bahwa sistem nilai yang demikian menyebabkan semakin meningkatnya beban yang dirasakan seseorang yang tidak Bahagia, yang ketidakbahagiaannya tak terelakkan akibat dari munculnya perasaan tidak Bahagia karena dirinya tidak Bahagia.

⁶³ Empat Kecenderungan manusia dari perspektif filsafat: Egois, Liberalis, Otoritarian, Hedonis.

⁶⁴ Sebagaimana teks aslinya ‘*The Sign*’, dalam Shah, Idries. *The Exploits of The Incomparable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2014, 43, tertulis: ‘*Nasrudin claimed a knowledge of the stars. ‘What Sign were you born under, Mulla?’ ‘Private Property – Keep Out!’ ‘No, no, the Sign of the Zodiac.’ ‘Oh, I see. Well, the Sign of the Donkey.’ ‘Sign of the Donkey? I don’t remember that one.’ ‘Well, you are older than me. They have had some new ones since your time, you know.’*

terampil memimpin diri perlu menjadi sosok yang egois. Egoisme *Irfan* dibangun melalui pemahaman bahwa seorang 'Arif, sebagai orang yang paling mencintai diri sendiri, maka pasti dia mencintai orang lain, karena *Irfan* adalah jalan cinta dan altruisme yang berasal dari pengetahuan. Altruisme tidak akan terbangun kecuali dari mencintai diri sendiri. Hanya seorang 'Arif yang telah mencapai puncak pencapaian dalam *Irfan*: ilmu relasi antara Tuhan dengan Makhluklah yang ideal menjadi penghubung relasi antara Yang Memimpin dengan yang bersedia dipimpin. Seseorang yang paling tinggi derajat kepemimpinan dirinya adalah yang makin murni kemakhlukannya, karena tidak ada apapun yang ingin dilekatkan kepada dirinya.⁶⁵ Hanya seorang 'Arif yang telah menjalani Safar Pertama, perjalanan penyucian diri dari makhluk menuju al-Haq, dimana dirinya mengenal *Al-Haq al muqayyad* (terbatas) karena keterbatasan wadahnya (*mujmal*). Safar Kedua, perjalanan penyempurnaan diri dari Al-Haq menuju Al-Haq dengan al-Haq. Disini dirinya mengalami makrifat terperinci (*tafsili*) dan kesatuan sejati dimana sebagian atau seluruh nama al-Haq melekat sesuai kadar wadah yang dimilikinya. Safar Ketiga, perjalanan kelebihsempurnaan (*akmali*) berjalan dari Tuhan menuju makhluk bersama Tuhan, dimana dirinya memikul beban perjalanan memperkenalkan al-Haq kepada para makhluk. Safar Keempat, perjalanan penyempurnaan (*takmili*) dari makhluk menuju makhluk bersama al-Haq, dimana dirinya melakukan tugas kenabian syariat (*nubuwwah tasyri'*) membawa makhluk mencapai tujuan haqiqi penciptaan mereka.⁶⁶ Hal ini selaras dengan pemikiran Hikmah Muta'aliyahnya Mulla Sadra. Dalam Hikmah Muta'aliyah, jiwa pada tingkat kesempurnaannya mampu menciptakan 'raga ruhani'.⁶⁷

⁶⁵ Sebagaimana tawaran Nasrudin Khoja terkait prinsip dari model kepemimpinan diri *Irfani*: Jeli Konteks.

⁶⁶ Safar Pertama hingga keempat merupakan perjalanan yang menyempurnakan prinsip dari model kepemimpinan diri *Irfani*: Peka Perspektif.

⁶⁷ Substansi: Hayyula -> Quwwah -> Surah -> Nafs -> Akal. Jiwa adalah substansi yang menggerakkan raga. Kalau jiwa tiada maka raga akan kembali kepada potensi awalnya. Jiwa adalah substansi abstrak yang menjadi penghubung anatar substansi murni dan konkret.

Hikmah Muta'aliyah esensinya adalah menjelaskan tentang awal (*mabda*) dan akhir (*ma'ad*): semua berawal dan berakhir ke Allah.⁶⁸

Dalam anekdot lainnya diceritakan:

“Nasrudin mendengar bahwa ada perjamuan yang diadakan di kota terdekat, dan semua orang diundang. Dia pergi ke sana secepat mungkin. Ketika Pembawa Acara melihatnya dengan jubah compang-campingnya, dia mendudukkannya di tempat yang paling tidak mencolok, jauh dari meja besar di mana orang-orang penting sedang menunggu.

Nasrudin melihat bahwa paling tidak satu jam lagi para pelayan akan tiba di tempat ia duduk. Maka ia pun bangkit dan pulang ke rumah.

Ia pun berganti pakaian, mengenakan jubah dan sorban yang mewah dan kembali ke pesta. Begitu para Penerima Tamu Istana melihat kehadiran pepadangan elok tersebut, mereka mulai menabuh genderang penyambutan dan membunyikan terompet dengan cara yang sesuai dengan seorang tamu yang berpangkat tinggi.

Sang Bendahara Istana menyambut Mulla secara pribadi, dan membawanya ke tempat istimewa yang hampir bersebelahan dengan Sang Raja. Sepiring makanan yang lezat segera dihidangkan di hadapannya. Tanpa jeda, Nasrudin terus meraup makanan itu dan memasukkannya ke sorban dan jubahnya.

'Yang Mulia,' kata seorang pangeran yang duduk disebelahnya, 'saya ingin tahu tentang kebiasaan makan Anda, yang merupakan hal baru bagi saya.'

'Tidak ada yang istimewa,' kata Nasrudin,

'Jubah ini yang membawaku ke sini, membuatku menikmati makanan ini, tentu ia pantas mendapatkan haknya?'"⁶⁹

⁶⁸ *Innalillahi wa inailahi raji'un* merupakan pengejawantahan prinsip dari model kepemimpinan diri *irfani*: Sadar Tauhid.

⁶⁹ Sebagaimana teks aslinya 'The Food of The Cloak', dalam Shah, Idries. *The Exploits of The Incomparable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2014,20, tertulis: 'Nasrudin heard that there was a banquet being held in the nearby town, and that everyone was invited. He made his way there as quickly as he could. When the Master of Ceremonies saw him in his ragged cloak, he seated him in the most inconspicuous place, far from the great table where the most important people were being waited on hand and foot. Nasrudin saw that it would be an hour at least before the waiters reached the place where he was sitting. So he got up and went home. He dressed himself in a magnificent sable cloak and turban and returned to the feast. As

Anekdote tersebut mengilustrasikan bahwa dalam penerapannya pada kehidupan personal, manusia modern perlu memahami kebahagiaan yang tidak terbatas hanya berasal dari sumber yang tidak terbatas,⁷⁰ bukan dari berbagai atribut-atribut material yang terbatas kebahagiaannya – dilustrasikan dengan jubah dan sorban. Inilah yang menjadikan wujud yang paling bahagia adalah Tuhan, Dia bahagia dengan dirinya sendiri karena Tuhan adalah wujud yang paling intens (aktual) pengetahuannya tentang sesuatu, begitupun dengan keaktualan objek pengetahuannya.⁷¹ Wujud Tuhan dan pengetahuan Tuhan adalah yang paling aktual.⁷² Inilah sebab terjadinya penderitaan adalah sesuatu yang seharusnya ada tetapi belum ada (*'adam*). Manusia sebagai *mumkinul wujud, imkan* – sebagai asal kata *mumkin* – identik dengan *'adam*, sedangkan Tuhan sebagai wujud paling aktual (*wajibul wujud*) tidak ada *'adam* sehingga tidak mengalami penderitaan. Pengetahuan manusia terbatas karena banyak yang masih bersifat potensi. Dimana ada potensi disitu ada kelemahan, dimana ada aktualitas disitu ada kekuatan.⁷³

soon as the heralds of the Emir, his host, saw this splendid sight they started to beat the drum of welcome and sound the trumpets in a manner consonant with a visitor of high rank. The Chamberlain came out of the palace himself, and conducted the magnificent Nasrudin to a place almost next to the Emir. A dish of wonderful food was immediately placed before him. Without a pause, Nasrudin began to rub handfuls of it into his turban and cloak. 'Your Eminence,' said the prince, 'I am curious as to your eating habits, which are new to me.' 'Nothing special,' said Nasrudin; 'the cloak got me in here, got me the food. Surely it deserves its portion?'

⁷⁰ Ingat tentang Kelezatan *Aqli*

⁷¹ Sebagaimana catatan kaki nomor 67, 'bersama' adalah kata kerja, sifat kata kerja adalah tidak akan sempurna jika tidak ada pelakunya (subyek). Dalam *Bismillah* – bersama nama Allah – Tuhan tidak menyebutkan siapa subyek dalam kebersamaan tersebut, hal ini dapat diartikan bahwa sebagai makhluk manusia itu nir-nilai – nol – dihadapan Tuhan. Dengan demikian agar kita bisa mengakrabkan diri dengan Yang Maha Tak Terbatas maka kita harus melebur (*fana*) bersama Tuhan, sehingga tidak ada lagi 'aku' atau 'kamu', yang ada hanya Tuhan. Inilah sebabnya *bismillah* secara *irfani* mengajarkan kemenyatuan wujud (*wahdatul wujud*), bukan pada tataran kata (diksi), melainkan pada tataran makna.

⁷² Tidak digunakannya kata kelezatan, melainkan Kebahagiaan karena lebih pantas dinisbahkan kepada Tuhan

⁷³ Wujud yang paling bahagia adalah wujud yang paling aktual

Seseorang di kekinian waktunya, secara ideal mampu menjadi Manusia Seutuhnya. Sebagaimana Muthahari memberikan pendapat terkait sosok yang terampil memimpin diri – yang beliau sebut sebagai Insan Kamil. Mengacu pada pandangan Muthahari, agar mampu peka perspektif manusia harus selamat dari dirinya sendiri, dari nafsu ‘amarah’nya, dan dari keterbatasan dirinya sebelum menapaki empat tahap perjalanan menuju Insan kamil⁷⁴, yakni: (1) perjalanan diri menuju Tuhan, (2) perjalanan diri bersama Tuhan dalam Tuhan untuk mengenal-Nya, (3) perjalanan diri Bersama Tuhan menuju makhluk-Nya, hingga (4) perjalanan diri Bersama Tuhan di antara Makhluknya untuk menyelamatkan mereka. Sayangnya, sebagaimana kerinduan terjadi karena pernah mengalami kelezatan atas yang dirindukan, rindu Tuhan tidak akan terjadi jika belum pernah mendekati Tuhan. Inilah yang menjadi hakikat dari taqwa (*I'taqa*) yakni menghindari melakukan sesuatu yang membuat jauh dari Tuhan.

Dalam kerelasian dengan Tuhan, kita dapat mempelajari keselarasan model kepemimpinan diri *Irfani* yang ditawarkan Nasrudin Khoja dengan QS. Al Fatihah berikut:

Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang. Segala puji hanya bagi Allah, Tuhan seluruh alam. Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang. Penguasa hari pembalasan. Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami memohon pertolongan. Tunjukilah kami jalan yang lurus. (Yaitu) jalan orang-orang yang telah engkau beri nikmat kepadanya, bukan mereka yang dimurkai, dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat. (QS. 1: 1-7)

Jika kita perhatikan, ayat ke-1 sampai dengan ayat ke-3: *‘Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang.’*⁷⁵ *Segala puji*

⁷⁴ Peneliti cenderung menafsirkan *Insan Kamil* dalam konteks Kepemimpinan Diri sebagai Manusia Seutuhnya.

⁷⁵ Secara terminologis penggunaan kata ‘dengan’ menunjukkan kesamaan derajat – sebagaimana kata bersama. Makna filosofisnya adalah bahwa sejak awal manusia hanya selevel dengan nama Tuhan – dan berakhir dengan nama Tuhan.

hanya bagi Allah, Tuhan seluruh alam. Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang’ merupakan tahap tindakan si hamba menuju Tuhannya.⁷⁶ Pada tahap ini si hamba harus menempatkan dirinya dalam relasi – bersama – dengan Tuhannya dan berkomunikasi dengan-Nya, sebuah prinsip dari model kepemimpinan diri: Sadar Tauhid. Ayat ke-4: *‘Penguasa hari pembalasan’* menggambarkan tindakan berbalasan antara Tuhan dan si hamba. Pada tahap ini si hamba harus mengimajinasikan Tuhannya seakan-akan hadir berhadapan dengannya dalam keseluruhan waktu hidup: Peka Perspektif. Ayat ke-5 sampai dengan ayat ke-7: *‘Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami memohon pertolongan. Tunjukilah kami jalan yang lurus. (Yaitu) jalan orang-orang yang telah engkau beri nikmat kepadanya, bukan mereka yang dimurkai, dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat’* adalah tahap tindakan Tuhan untuk si hamba. Pada tahap ini si hamba harus meraih visi intuitif, merenungkan di hati, mendengar suara illahi bergetar pada segala sesuatu dalam kehidupannya, sehingga tidak mendengar apapun selainnya,⁷⁷ yang selaras dengan prinsip-prinsip dari model kepemimpinan diri *Irfani*: Jeli Konteks, Peka Perspektif, serta Sadar Tauhid.

Dalam anekdot selanjutnya dikisahkan:

“Nasrudin pergi ke toko seorang pria yang menjual berbagai macam barang.

‘Apakah Anda punya paku?’ tanyanya.

‘Ya.’

‘Dan kulit yang bagus?’

‘Ya.’

‘Dan benang?’

‘Ya’.

‘Dan pewarna?’

⁷⁶ Secara etimologi bahasa arab, dalam penggunaannya *Rabb* berbeda dengan *Illah*. *Rabb* berarti Tuan, relasi posisi. *Illah* berarti Tuhan, relasi sembah, yang Mencipta dan tidak diciptakan.

⁷⁷ Dalam pandangan Ibnu Arabi, *Rabb* (Tuan Personal) dan si hamba saling menjawab kapan masing-masing bertanggungjawab atas yang lainnya. Dengan demikian jadi dapat dimengerti bahwa hamba dapat diartikan sebagai rahasia ke-Tuannya Tuannya.

‘Ya.’

‘Lalu mengapa, demi Tuhan! Anda tidak membuat sepasang sepatu?’”⁷⁸

Dari anekdot tersebut kita dapat ketahui bahwa seseorang secara ideal perlu terampil memimpin dirinya – diilustrasikan sebagai pemilik toko yang hanya menjual berbagai macam barang tanpa sadar potensi eksistensial yang dapat dilakukan dengan berbagai barang yang ada padanya, yakni sepatu – dalam mengaktualkan kebebasan diri: mengoptimalkan berbagai daya dan fakultas jiwa melalui kesempurnaan kognitif dalam mengetahui kebenaran yang terhasratkan, dan menerjemahkannya dalam perilaku yang sempurna.⁷⁹ Dalam perspektif *Irfan* bolehjadi ini disebut sebagai tawakal. Tawakal ada pada proses mengaktualkan berbagai potensi tersebut – diilustrasikan dengan pemilik toko dengan paku, kulit yang bagus, benang, serta pewarna yang idealnya mampu menjadikan berbagai bahan tersebut sebagai sepatu. Tawakal terjadi jika tujuan sudah jelas: membebaslepaskan apapun hasilnya di jalan kerelasian dengan Tuhan.⁸⁰

Segala sesuatu di alam wujud memiliki akhir dan tujuan. Akhir adalah kematangan dan tujuan adalah kebebasan, demikianlah tawakal diperlukan sehingga manusia tidak mengalami keterputusan – putus asa, putus arah, putus akal, hingga putus kesadaran – dalam kerelasiannya dengan Yang Maha Mutlak dan Kelezatan yang tak terbatas. Menyempurnakan siklus wujud – dalam perjalanan dari Allah, dengan

⁷⁸ Sebagaimana teks aslinya ‘*Why don’t You?*’, dalam Shah, Idries. *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2015, 5, ‘*Nasrudin went to the shop of a man who stocked all kinds of bits and pieces. ‘Have you got nails?’ he asked. ‘Yes.’ ‘And leather, good leather?’ ‘Yes.’ ‘And twine?’ ‘Yes.’ ‘And dye?’ ‘Yes.’ ‘Then why, for Heaven’s sake, don’t you make a pair of boots?’*

⁷⁹ Sebagaimana pada *Neuro-Semantic* terdapat sebuah presuposisi bahwa “*Mind and Body is One System.*”

⁸⁰ Dalam anekdot tersebut Si Pemilik Toko diilustrasikan belumlah bertawakal sepenuhnya – memiliki tujuan eksistensial yang jelas – karena sekadar menjual berbagai barang yang ada padanya, namun lalai bahwa berbagai barang (potensi) yang ada padanya dapat dibentuk menjadi sepatu, alas keberdirian (eksistensi) manusia agar selalu terhubung dengan Yang Maha Mutlak dan Kelezatan yang tidak terbatas.

Allah, kembali kepada Allah⁸¹ – berarti kebebasan dari keterasingan dan akumulasi kesan-kesan semata.⁸² Tuhan sebagai Yang Dicinta adalah sempurna, mutlak dengan cintaNya, tiada tujuan, tiada arah, tiada kebutuhan. Manusia sebagai ‘yang mencintai’ adalah rapuh dan belum sempurna, punya tujuan, punya arah, punya kebutuhan. Bukan antara nyata dan tidak nyata, melainkan dalam siklus wujud yang dijalani di dunia hanya ada yang sejati dan tak sejati (bayang-bayang). Dan kebahagiaan – maupun ketidakbahagiaan – versi banyak orang cenderung mengarah pada yang bayang-bayang (tidak sejati). Demikianlah Kepemimpinan Diri Irfani berupa menjadi seni keterampilan hidup dan seni keterampilan jiwa yang berdampak pada nilai tertinggi (marwah) manusia.⁸³

Demikianlah dari berbagai pemaparan dalam penelitian ini dapatlah diketahui, bahwa melalui berbagai anekdot sufistik Nasrudin Khoja, *Irfan* sebagai ilmu relasi hamba dengan Tuhan memberikan tawaran model Kepemimpinan Diri Irfani, yang meliputi prinsip-prinsip: jeli konteks, peka perspektif, serta sadar tauhid, dalam menerjemahkan dua adagium sufistik: Pertama, “siapa yang tak mengenal dirinya takkan menemukan, dan siapa yang tak menemukan takkan menjadi dirinya.” – memangkas jarak dengan Tuhannya. Kedua, ‘Matilah sebelum kamu mati’⁸⁴, dengan menghadirkan kebahagiaan tak terbatas (akherat) dalam kehidupan di dunia ini.⁸⁵ Nasrudin Khoja dalam berbagai anekdot

⁸¹ Jalan Cinta dalam kehidupan manusia di dunia: *Innalillahi wa ina’ilahi rajiun*.

⁸² Agar terbebas dari keterasingan dan akumulatisme, seseorang bisa melakukan keterampilan tawakal ala Ibnu Arabi: Dalam pengalaman berkeinginan, seseorang perlu memaksimalkan keinginannya, lalu bertawakal. Dalam pengalaman berakal, seseorang perlu memaksimalkan akal, lalu bertawakal. Dalam pengalaman berkehendak, maka maksimalkan kehendak, lalu bertawakal.

⁸³ Dalam konteks ini, peneliti mengadaptasi dengan pendapat Heidegger bahwa seni adalah kebenaran yang sedang menjadi dan terjadi

⁸⁴ Kematian: meregangkan ruh dari raga, sehingga bisa mengungkap hakikat (menjangkaunya) tanpa dibatasi ruang dan waktu. Dalam konteks adagium tersebut: menghadirkan hakikat nikmat akherat di kehidupan dunia.

⁸⁵ Dalam konteks akherat terdapat terma surga dan neraka. Ibnu sina misalnya, menjelaskan bahwa Baik surga maupun neraka terdiri dari tiga level. Surga *af’al* yang berupa kelezatan dalam perbuatan atau tindakan-tindakan Tuhan, Surga *sifat* yang

sufistik melestarikan pandangannya agar manusia membiasakan Jeli Konteks: pada apapun zamannya jeli melihat kemudahan dan tantangan sebagai wahana dalam mencapai kelezatan yang lebih tinggi; Peka Perspektif: memandang segala aktivitasnya sebagai ibadah penyempurnaan jiwa; Sadar Tauhid: sehingga melekat padanya kesadaran sebagai makhluk ruhani yang selalu tersambung kepada sumber kebahagiaan tak terbatas – Yang Maha Mutlak. []

berupa kelezatan dalam sifat-sifat Tuhan, serta Surga *Dzat* yakni kelezatan fana dalam Tuhan. Neraka *af'al* tercermin dalam perbuatan atau tindakan buruk, Neraka *sifat* yang tercitra dalam sifat-sifat buruk, serta Neraka *dzat* yang terpatri dalam keyakinan dalam diri. Adapula Neraka Ruhani dimana siksaannya abadi dan Neraka Jasmani dimana siksaannya bisa saja berakhir

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari kajian yang dilakukan dalam penelitian ini, dapat disimpulkan:

1. Berbagai Anekdote Nasrudin Khoja bukan hanya menyampaikan kelucuan yang menghibur, melainkan juga mengandung nilai-nilai kehidupan bernuansa *Irfan*;
2. Diantara nilai-nilai itu, yang berhubungan dengan kepemimpinan diri adalah bagaimana memangkas jarak dengan Tuhan dan menghadirkan kebahagiaan tak terbatas (akherat) dalam kehidupan di dunia ini;
3. Kepemimpinan Diri *Irfani* adalah kemampuan manusia dalam mengaktualisasikan diri sebagai makhluk ruhani – yang selalu terhubung dengan Yang Maha Mutlak dan Kebahagiaan Tak Terbatas –, melalui kesempurnaan kognitif dalam mengetahui kebenaran yang terhasratkan dan menerjemahkannya dalam perilaku yang sempurna;
4. Model kepemimpinan diri *Irfani* meliputi tiga prinsip, yakni: (a) Jeli Konteks: jeli melihat kemudahan dan tantangan modernisasi sebagai wahana dalam mencapai kelezatan yang lebih tinggi, (b) Peka Perspektif: memandang segala aktivitasnya sebagai ibadah penyempurnaan jiwa, (c) Sadar Tauhid: sehingga melekat padanya kesadaran sebagai makhluk ruhani yang selalu tersambung kepada sumber kebahagiaan yang tak terbatas – Yang Maha Mutlak: Allah *Subhanu wa Ta'ala*;
5. Melalui model kepemimpinan diri yang diperoleh dari kajian atas berbagai anekdot sufistik Nasrudin Khoja menampilkan wajah *Irfan* sebagai ilmu relasi yang menjembatani keharmonisan hubungan hamba dengan Yang Maha Mencipta.

B. Rekomendasi

Penelitian ini tentu belum menggambarkan kesempurnaan mutlak dalam menjawab kebutuhan masyarakat atas berbagai wacana kehidupan dalam perspektif *Irfan*. Oleh karena itulah, sebagai upaya membudidayakan khasanah *Irfan* dalam kerangka kontinum keilmiah, peneliti merekomendasikan:

1. Perlunya penelitian lanjutan dengan tema-tema kontekstual yang melengkapi penelitian saat ini sebagai respon yang berdampak bagi kehidupan personal dan kehidupan sosial;
2. Perlunya berbagai anekdot sufistik Nasrudin Khoja menjadi Prolog bagi Literasi logika dan Pembangunan Karakter;
3. Perlunya kajian lanjutan atas berbagai karya-karya sufistik lainnya untuk kemudian mempresentasikannya dalam bahasa ilmiah yang bisa diterima, sehingga masyarakat luas semakin bisa turut menikmati *Irfan* dalam merespon permasalahan manusia di setiap zaman.

C. Penutup

Penelitian ini tidaklah menggambarkan seratus persen wajah *Irfan*, melainkan mencerminkan kemampuan peneliti – yang terbatas – dalam mempresentasikan *Irfan* yang dipelajari selama ini. Oleh karena itulah, kritik dan saran yang membangun sebagai penyempurnaan keilmiah dan dampak penelitian, diharapkan. []

DAFTAR PUSTAKA

- Al Jaili, Syeikh. Abd. Karim Ibnu Ibrahim. *Insan Kamil*, Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2005
- Al Haddad, Sayyid ‘Abdullah. *Tasawuf Kebahagiaan*, Bandung: Mizan Pustaka, 2017
- Al Hujwiri, ‘Ali Ibn Utsman. *Kasyful Mahjub: Buku Daras Tasawuf Tertua*, Bandung: Mizan Pustaka, 2015
- Ali, Mathius. *Yoga Integral: Sebuah Metode Transformasi Menurut Sri Aurobindo*, Jakarta: Sanggar Luxor, 2016
- Al Qusyayri, ‘Abd Al Karim Ibn Hawazin. *Risalah Sufi Al Qusyayri*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994
- Al Qushayri, Abu ‘l Qasim. *Epistle on Sufism*. Translated by Alexander D. Knysh, Reading: Garnet Publishing, 2007
- Al-Walid, Kholid. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Amini, Ayatullah Ibrahim. *Self Building*, translated by Sayyid Hussein Alamdar, Qum: Ansariyan Publications, 1997
- Amuli, Sayyid Haydar. *Inner Secrets Of The Path*, Dorset: Element Books, 1989
- Ansari, Ali. *Tasawuf Dalam Sorotan Sains Modern*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2003
- Anwar, Rosihon. *Akhlaq Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2010

- Bagir, Haidar. *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, Bandung: Mizan Pustaka, 2017
- , *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: Mizan Pustaka, 2019
- , *Mengenal Tasawuf*, Jakarta: Noura Books, 2019
- , *Risalah Cinta dan Kebahagiaan*, Jakarta: Mizan, 2015
- , *Semesta Cinta: Pengantar kepada Pemikiran Ibn 'Arabi*, Jakarta: Noura Books, 2019
- Bleicher, Josef. *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003
- Bungin, Burhan. *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005
- Corbin, Henry. *Alone with The Alone: Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi*, New Jersey: Princeton University Press, 1997
- Edwards, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 3 and 4*, New York: Macmilan Publishing and The Free Press, 1967
- Ernst, Carl. W. *Ajaran dan Amaliah Tasawuf: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Fadiman, James dan Robert Frager. *Hakekat Sufi*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1997
- Frankl, Victor. E. *Man's Search For Meaning*, New York: Touchstone Book, 1984.
- Fromm, Erich. *To Have or To Be*, New York: Continuum, 2008.

- Gama, Cipta Bakti. *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*, Malang: Pustaka Sophia, 2018
- , *Model Psikopatologi Islam: Inti dan Ragam Dimensi Gangguan Jiwa Dalam Tinjauan Filsafat dan Al Quran*, Malang: Pustaka Sophia, 2019
- Haidari, Kamal. *Syarh Tamhid Al Qawaidh fi Ilmi Irfan Nadhari*. 2014
- Haeri, Shaykh Fadhlalla. *The Journey of The Self: a Sufi Guide to Personality*, San Fransisco: Harper San Fransisco, 1991
- Hamka. *Tasauf Modern*, Jakarta : Yayasan Nurul Islam, 1981
- Harari, Yuval Noah. *Sapiens: Sejarah Ringkas Umat Manusia dari Zaman Batu Hingga Kepunahannya*, Ciputat: Pustaka Alvabet, 2017
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015
- Hoca, Nasreddin. *The Turkish Jester or The Pleasantries of Cogia Nasr Eddin Effendi*. Translated by George Borrow, Ipswich: Project Gutenberg, 2005
- Iqbal, Muhammad. *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, Bandung: Mizan Pustaka, 2016
- Jung, Carl Gustav. *Modern Man in Search of a Soul*, New York: Harcourt, Brace and World Inc, 1933
- Kasyani, Faidh. *Etika Islam Menuju Evolusi Diri*, Jakarta: Sadra Press, 2014
- Kaufmann, Walter. *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*, United States of America: New American Library, 1989

- Kearney, Richard. *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture*, London: Routledge 1994
- Kuhsari, Ishaq Husaini. *Al Quran dan Tekanan Jiwa: Diagnosis Problem Kejiwaan Manusia Modern dan Solusi Qur'ani dalam Mengatasi dan Menyembuhkannya*, Jakarta: Sadra Press, 2012
- Lavine, T.Z. *Petualangan Filsafat: Dari Socrates ke Sartre*, Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: Akademia, 2004
- Manz, C. C. dan Neck, C. P. *Mastering Self-leadership: Empowering yourself for personal excellence (second Edition)*, New Jersey: Prentice Hall, 1999
- Marwan, Iwan. *Semiotika Humor Sufi*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2015.
- Miri, Seyyed Mohsen. *Sang Manusia Sempurna: antara Filsafat Islam dan Hindu*, Bandung: Teraju, 2004.
- M.S, Kaelan. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Paradigma, 2005
- Muthahhari, Murtadha. *Manusia Seutuhnya: Studi Kritis Atas Berbagai Pandangan Filsafat, Irfan, Dan Teori Sosial Modern*, Jakarta: Sadra Press, 2012
- Nawawi, Imam. *Jagad Batin Ibnu Arabi: Menuju Manusia dan Kewalian Paripurna*, Yogyakarta: Institute of Nation Development Studies, 2016
- Nicholson, R.A. *Tasawuf Cinta: Studi atas Tiga Sufi: Ibn Abi Al Khair, Al Jili, dan Ibn Faridh*, Bandung: Mizan, 2003

- Putra, Nusa dan Santi Lisnawati. *Penelitian Kualitatif Pendidikan Agama Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012
- Rahman, Imam Jamal. *Tiada Sufi Tanpa Humor*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015
- Rajabi, Mahmoud. *Horizon Manusia*, Jakarta: Al-Huda, 2006
- Reese, W. L. *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought*, New Jersey: Humanities Press, 1980
- Sartre, Jean-Paul. *Existentialism and Humanism*. Translated by Philip Mairet, London: Eyre Methuen Ltd, 1973.
- Shah, Idries. *Neglected Aspects of Sufi Study*, London: The Octagon Press, 2002
- , *The Exploits of The Incomparable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2014
- , *The Pleasantries of The Incredible Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2015
- , *The Subtleties of The Inimitable Mulla Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2018
- , *The Sufis*. London: ISF Publishing, 2015
- , *The World of Nasrudin*, London: ISF Publishing, 2020
- , *Special Illumination: The Sufi Use of Humour*, London: ISF Publishing, 2018
- , *Special Problems in The Study of Sufi Ideas*, London: ISF Publishing, 2019
- , *Sufi Thought and Action*, London: ISF Publishing, 2017

- Shafii, Mohammad. *Psikoanalisis dan Sufisme*, Yogyakarta: Campus Press, 2004
- Shirazi, Mulla Sadra. *Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey in Transcendent Philosophy*. Translated by Latimah Parvin Peerwani, London: ICAS Press, 2008
- Shubhi, Ahmad Mahmud. *Filsafat Etika*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001
- Suseno, Franz Magnis. *Tiga Belas Model Pendekatan Etika*, Yogyakarta: Kanisius, 1998
- Susilo, Benny. *Irfan Nazhari: Antologi Artikel Perkuliahan Irfan Nazhari*. Jakarta: Self Publishing, 2019
- Umar, Nasaruddin. *Tasawuf Modern: Jalan Mengenal dan Mendekatkan Diri Kepada Allah*, Jakarta: Republika, 2015
- Watts, Alan. *The Tao of Philosophy*, Yogyakarta: Jendela, 2003
- Wilcox, Lynn. *Ilmu Jiwa Berjumpa Tasawuf*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003
- Wilcox, Lynn. *Psikologi Keprinadian: Menyelami Misteri Kepribadian Manusia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2018
- W.M, Abdul Hadi. *Hermeneutika, Estetika, dan Religiusitas*, Jakarta: Sadra Press, 2016
- Yazdi, M.T. Mishbah. *Filsafat Moral*, Jakarta: Sadra Press, 2019
- Yusufian, Hasan dan Ahmad Husain Sharifi. *Akal dan Wahyu: Tentang Rasionalitas Dalam Ilmu, Agama dan Filsafat*, Jakarta: Sadra Press, 2011
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor, 2008

Sumber Referensi Dalam Jaringan:

<https://almanhaj.or.id>

<https://idriesshahfoundation.org>

<https://kbbi.web.id/korup.html>

<https://oshoworld.com/world-is-a-cosmic-joke>