

WAHDATUL WUJUD DALAM PUISI INDONESIA MODERN: MENDISKUSIKAN PUISI-PUISI EMHA AINUN NADJIB

Jamal D. Rahman
Jurnal Sajak, Indonesia
Email: jamal.d.rahman@gmail.com

Abstract: *By the early of the 17th century, the Malay-Indonesian poetry began with a controversial issue of tasawuf, that of the wahdatul wujud concept. In the Malay-Indonesian literature, the issue has been reproduced ever since with all the controversy, to the Indonesian literature in modern times, one of which is articulated by Emha Ainun Nadjib. This writing discusses the articulation of that concept in the poetry of Emha Ainun Nadjib, by researching the forms of articulation and answering the question of original and novelty about this concept in his poems. Furthermore, it will also be discussed whether the concept contains speculative ideas or mystical experience. Finally, it is concluded that in Nadjib's poems, speculative ideas mingled with the expression of mystical experience. With this conclusion, the sustainability of the concept in the modern Indonesian poetry is also an effort to further expand and enrich the depth of its meaning.*

Keywords: *wahdatul wujud; sufi; poetry, Malay-Indonesian; Indonesian modern poetry*

Abstrak: Puisi Melayu-Indonesia dimulai dengan isu tasawuf yang kontroversial di awal abad ke-17, yaitu faham *wahdatul wujud*. Dalam sastra Melayu-Indonesia, isu ini direproduksi dari abad ke abad dengan segala kontroversinya, sampai sastra Indonesia di zaman modern yang salah satunya diartikulasikan Emha Ainun Nadjib. Tulisan ini mendiskusikan artikulasi faham *wahdatul wujud* dalam puisi-puisi Emha Ainun Nadjib, dengan melihat bentuk-bentuk artikulasinya berikut apa yang orisinal dan apa pula yang baru dalam puisi-puisinya menyangkut isu ini. Selain itu, didiskusikan apakah *wahdatul wujud* dalam puisi Emha Ainun Nadjib mengandung gagasan spekulatif atukah pengalaman mistis? Tulisan ini menunjukkan bahwa dalam artikulasi *wahdatul wujud* Emha Ainun Nadjib, gagasan spekulatif berbaur dengan ekspresi pengalaman mistis. Dengan itu semua, kesinambungan isu tersebut dalam puisi Indonesia modern adalah juga usaha untuk lebih memperluas dan memperkaya kedalaman maknanya.

Kata Kunci: *wahdatul wujud; sufistik; syair, Melayu-Indonesia; puisi Indonesia modern*

Permalink/DOI: <http://dx.doi.org/10.15408/dialektika.v3i2.5303>

Pendahuluan

Tak diragukan lagi bahwa tasawuf merupakan segi penting dalam kebudayaan Melayu-Indonesia. Khususnya sejak awal abad ke-17, di sini tasawuf —baik praktis (*'amali*) maupun spekulatif (*falsafi*)— menemukan ranah baru yang subur bagi perluasan pengaruh tasawuf sebagai tradisi spiritual dan intelektual Islam, dengan segala kontroversinya yang menegangkan. Sejak itu pula wilayah Melayu-Indonesia merupakan geografi spiritual dan intelektual Islam di mana praktik dan doktrin tasawuf tertanam dalam-dalam. Tidaklah mengherankan kalau hingga sekarang tasawuf tetap merupakan praktik dan wacana intelektual yang penting di kawasan Melayu-Indonesia, tentu saja dengan segala perubahan dalam kesinambungannya. Di zaman Melayu-Indonesia modern, tasawuf tetap memiliki pesona dalam berbagai coraknya, baik tasawuf praktis maupun tasawuf spekulatif —betapapun keduanya tak selalu bisa dipisahkan. Sementara tasawuf praktis berkembang terutama lewat kelompok-kelompok tarekat sebagai persaudaraan sufi, tasawuf spekulatif berkesinambungan baik lewat artikulasi diskursif maupun ekspresi-ekspresi emotif.

Salah satu doktrin tasawuf (terutama tasawuf falsafi) adalah faham *wahdatul wujud*. Faham ini merupakan metafisika sufi yang sampai batas tertentu mendasari tasawuf praktis khususnya dalam upaya mencapai pengalaman ekstase mistis. Secara konseptual, ia terbentuk di abad ke-13, tapi batu-batu pembentukannya dapat dikatakan mulai disusun jauh sebelumnya dalam diaspora tasawuf, dan di masa-masa sesudahnya terus diperkaya atau diperdalam dalam sistem tasawuf. Ide pokoknya adalah pandangan dasar bahwa Tuhan dan alam semesta khususnya manusia merupakan satu kesatuan ontologis. Hal itu demikian karena Tuhan memanifestasikan atau memproyeksikan diri-Nya dalam alam semesta, sehingga alam semesta merupakan manifestasi (*tajalli*) Tuhan itu sendiri. Quran (Q.S. al-Baqarah, 2: 115) mengatakan, “Timur dan Barat adalah milik Allah, maka ke manapun kalian menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas dan Maha Mengetahui.” Demikianlah Tuhan memproyeksikan diri-Nya ke alam semesta, sehingga seluruh alam semesta merupakan wajah Tuhan itu sendiri.

Sejalan dengan itu, Quran (Q.S. al-Ḥadīd, 57: 3) mengatakan juga, “Dialah yang Awal dan yang Akhir; yang lahir dan yang batin. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.” Dengan demikian, dalam kaitan manifestasi-Nya ini, Tuhan mengandung dua dimensi, yaitu dimensi lahir dan dimensi batin. Tuhan sendiri pada hakikatnya bersifat batiniyah, namun dengan memanifestasikan diri-Nya ke dalam alam semesta maka alam semesta merupakan dimensi lahir-Nya. Sebaliknya, karena alam merupakan manifestasi atau proyeksi (*tajalli*) Tuhan, maka Tuhan adalah aspek batin alam semesta itu sendiri. Dalam konteks itulah, Tuhan dan alam semesta merupakan satu kesatuan ontologi, *wahdatul wujud*. Dalam konteks itu pula di satu sisi Tuhan bersifat transenden (*tanẓīh*), dan di sisi lain bersifat imanen (*tasybīh*). Tuhan bersifat transenden dalam wujud batin (*bāthinīyah*)-Nya, dan bersifat imanen dalam manifestasi (*tajalli*)-Nya.

Transendensi Tuhan ini harus difahami dalam imanensi-Nya, dan sebaliknya imanensi Tuhan harus difahami dalam transendensi-Nya.

Penting dikemukakan bahwa, seperti dikatakan Quran di atas, alam semesta merupakan wajah Tuhan, sementara Tuhan merupakan wujud metafisis yang tak terumuskan. Demikian juga bahwa Tuhan adalah Wujud Lahir sekaligus Wujud Batin. Dalam argumen teologis ini, Tuhan dikonsepsikan sebagai suatu kontradiksi atau antagonisme: Tuhan jelas bukan alam semesta namun alam semesta dipandang sebagai wajah-Nya; Tuhan yang merupakan esensi-tak-terumuskan dipandang sebagai Wujud Lahir. Ini tentu saja menimbulkan kesulitan teologis untuk memahami hubungan Tuhan dengan alam semesta. Nah, doktrin *wahdatul wujud* mencoba mengatasi kontradiksi atau antagonisme konsepsi Tuhan dalam hubungan-Nya dengan alam semesta. Ia mencoba memecahkan kesulitan teologis dalam memahami konsepsi Tuhan yang tampak kontradiktif itu.

Sudah jamak diketahui bahwa *wahdatul wujud* —kadang disebut juga dengan *wujudiyah*— merupakan ide yang kontroversial dalam tradisi spiritual dan intelektual Islam. Ia merupakan wacana polemik elit intelektual yang menegangkan di dunia Islam, termasuk di Melayu-Indonesia atau Nusantara. Para penentangannya memandang doktrin tersebut sebagai bidah dan sesat sehingga penganutnya dihukum bahkan karya-karyanya dibakar. Tentu saja polemik keras itu bercampur dengan tendensi-tendensi sosial-politik yang kompleks. Di Melayu-Indonesia, tokoh pertama yang mengajarkan *wahdatul wujud* adalah Hamzah Fansuri (diperkirakan w. 1630 M) di akhir abad ke-16 atau awal abad ke-17. Polemik sekitar isu tersebut berlangsung setelah Nuruddin ar-Raniri (w. 1658 M) menyerang gagasan Hamzah Fansuri.¹ Polemik terus berlangsung pada masa-masa berikutnya. Selain Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri, tokoh-tokoh utamanya adalah Syamsuddin Sumatrani (w. 1630 M), Abdurrauf Singkel (w. 1693), Yusuf Al-Makasari (w. 1699 M), Abdul Muhyi Pamijahan (w. 1715), Muhammad Nafis Al-Banjari (l. 1735 M), Abdusshamad Al-Falimbani (diperkirakan w. tak lama setelah 1788 M), Muhammad Arsyad Al-Banjari (w. 1812), Ronggowarsito (w. 1873), dan Haji Hasan Mustafa (w. 1930).² Tampak

1 Polemik Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri, lihat Abdul Hadi WM, *Syekh Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, (Bandung: Mizan, 1995), Abdul Hadi WM, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001) dan Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry*, (Jakarta: Rajawali, 1983).

2 Kajian tentang tokoh-tokoh ini, baik dalam lingkup khusus maupun lebih luas, termasuk pandangan mereka tentang *wahdatul wujud*, sudah banyak dilakukan. Untuk menyebut sebagian di antaranya: M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus Samad Al-Palimbani*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), Simuh, *Mistik Islam Kejawan Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jadi*, (Jakarta: UI-Press, 1988), Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, (Bandung: Pustaka, 1989), Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994), Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud): Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*, (Padang: IAIN-IB Press, 1999), Nabilah Lubis, *Syekh Yusuf Al-Taj Al-Makasari: Menyingkap Intisari Segala Rahasia*, (Bandung: Mizan, 1999, cetakan ke-3), Oman Fathurahman, *Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, (Bandung: Mizan, 1999), H. Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*, (Jakarta: Srigunting, 2001), Abu Hamid, *Syekh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), dan M. Wildan Yahya, *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi*, (Bandung: Refika Aditama, 2007).

bahwa polemik dan artikulasi doktrin *wahdatul wujud* melibatkan banyak ulama dari berbagai wilayah (Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, dan Jawa) dan dalam masa yang berbeda-beda (dari abad ke-17 sampai abad ke-20). Munculnya tokoh-tokoh ini jelas pula menunjukkan luasnya lingkup geografi *wahdatul wujud* sebagai wacana intelektual dan spiritual Islam Nusantara, sekaligus menunjukkan kesinambungannya dalam rentang waktu yang panjang.

Seiring dengan polemik itu, doktrin *wahdatul wujud* terus diartikulasikan, bahkan dalam cara yang sedemikian rupa dibela dan dinegosiasikan. Maka, khususnya di Indonesia, ia tetap hidup hingga zaman modern ini, bahkan (nyaris) tanpa kontroversi lagi. Jika pun tidak diterima atau disetujui sepenuhnya, setidaknya doktrin tersebut kian dapat difahami. Meskipun di Indonesia tampaknya tak ada orang yang secara terbuka mengaku menganut faham tersebut, faham *wahdatul wujud* bagaimanapun diekspresikan dan diartikulasikan dalam perkembangan intelektual dan spiritual Islam Indonesia dewasa ini.

Dalam konteks itu, sastra Indonesia modern merupakan tempat doktrin *wahdatul wujud* diekspresikan dan diartikulasikan sehingga doktrin tersebut tetap hidup di Melayu-Indonesia hingga sekarang. Bahkan sastra Indonesia modern, baik prosa maupun puisi, merupakan salah satu tempat ekspresi dan artikulasinya yang penting. Di bidang prosa fiksi, doktrin *wahdatul wujud* tampak sangat jelas dalam cerpen-cerpen sastrawan Danarto (l. 1940).³ Sementara dalam puisi, faham *wahdatul wujud* mengemuka dengan jelas antara lain dalam karya-karya Abdul Hadi WM (l. 1946),⁴ dan lebih jelas lagi dalam puisi-puisi Emha Ainun Nadjib (l. 1953), penyair yang lebih muda dibanding Danarto dan Abdul Hadi WM.

Fakta bahwa doktrin *wahdatul wujud* diekspresikan dan diartikulasikan di Indonesia modern tidak saja menunjukkan kesinambungan doktrin tersebut, melainkan juga—bahkan terutama—membuktikan relevansinya bagi dunia modern. Sudah tentu hanya doktrin yang relevan bagi kehidupan yang akan bertahan dan berkesinambungan. Tanpa relevansi, doktrin akan ditinggalkan dan digantikan dengan doktrin baru yang relevan. Sebagaimana ditunjukkan misalnya oleh Karen Armstrong (2001), sejarah Tuhan selama 4000 tahun dalam tiga agama semitik (Yahudi, Kristen, dan Islam) adalah sejarah panjang pencarian konsepsi dan citra imajinatif tentang Tuhan yang relevan dan bermakna bagi manusia. Dalam arti itu, lebih dari sekadar relevan, kesinambungan artikulasi doktrin *wahdatul wujud* di Indonesia modern membuktikan

3 Untuk diskusi tentang *wahdatul wujud* dalam karya-karya Danarto, lihat Jamal D. Rahman, "Wahdatul Wujud di Indonesia Modern: Pantulan dari Cerpen-cerpen Danarto" dalam *Jurnal Kritik*, No. 1, 2011. Dapat juga diakses di <https://jamaldrahman.wordpress.com/2008/10/24/wahdatul-wujud-di-indonesia-modern-pantulan-dari-cerpen-cerpen-danarto/>

4 Abdul Hadi WM menulis sejumlah puisi yang jelas mengartikulasikan visi sufi, termasuk faham *wahdatul wujud*. Puisinya yang terkenal dalam hal ini adalah "Tuhan, Kita Begitu Dekat" (dalam Abdul Hadi WM, *Tuhan, Kita Begitu Dekat*, [Depok: Komodo Books, 2012]). Dia juga menulis puisi persembahan untuk tokoh-tokoh sufi yang kontroversial karena ajaran *wahdatul wujud*-nya, yaitu Al-Hallaj, Syekh Siti Jenar, dan Hamzah Fansuri. Untuk diskusi ringkas tentang artikulasi *wahdatul wujud* dalam puisi Abdul Hadi WM, lihat Jamal D. Rahman, "Islam dalam Puisi Indonesia Modern: Perspektif Sejarah", dalam Abdul Hadi WM *et al.* (editor), *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia*. Jilid 3. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI.

bahwa faham tersebut bermakna dalam usaha membangun dimensi-dimensi kognitif, intelektual, dan emotif dalam struktur spiritual Islam.

Tulisan ini akan mendiskusikan bagaimana doktrin *wahdatul wujud* diekspresikan dan diartikulasikan dalam puisi Indonesia modern, dengan mengambil kasus puisi-puisi Emha Ainun Nadjib. Telah dikatakan bahwa Emha Ainun Nadjib (l. 1953) adalah generasi yang lebih muda dibanding Danarto (l. 1940) dan Abdul Hadi WM (l. 1946), dua sastrawan Indonesia yang paling artikulatif dan ekspresif dalam mengemukakan doktrin *wahdatul wujud*. Dengan demikian, Emha Ainun Nadjib adalah perkembangan mutakhir dalam artikulasi dan ekspresi doktrin *wahdatul wujud* di Indonesia modern, dan merupakan satu corak kesinambungan dari artikulasi doktrin tasawuf tersebut khususnya di Nusantara. Meskipun tulisan ini tidak secara khusus mendiskusikan faham *wahdatul wujud* dan corak umum pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri, di bagian akhir akan diajukan sedikit perbandingan antara pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri dan pemikiran tasawuf Emha Ainun Nadjib khususnya berkaitan dengan *wahdatul wujud*, untuk melihat kesinambungan dan perubahan ekspresi *wahdatul wujud* dari generasi paling awal artikulatornya di Melayu-Indonesia dengan ekspresi *wahdatul wujud* dari generasi mutakhir artikulatornya di Melayu-Indonesia itu sendiri.

Layanan Sosial dan Visi Sufistik

Emha Ainun Nadjib memberikan layanan sosial dan keagamaan lewat dialog dan kesenian, menemui, dan menemani kelompok-kelompok sosial di berbagai wilayah Indonesia, terutama kelompok-kelompok sosial yang tidak atau kurang beruntung baik secara sosial, ekonomi, politik, maupun budaya. Layanan sosial ini merupakan panggilan moral hidupnya yang menyala-nyala, terpancar dari hampir seluruh sepek terjang, pandangan, sikap, tulisan (dalam semua genrenya), aktivitas kesenian, ceramah, dan tindakannya, dari hotel bintang lima sampai kampung-kampung kumuh. Layanan itu dilakukan terutama melalui pertemuan-pertemuan rutin di beberapa daerah, yang dihadiri hingga ribuan orang multilintas (lintas-strata, lintas-profesi, lintas-agama, lintas-etnis, lintas-budaya, lintas-usia, dll.). Namun banyak juga layanan sosialnya tak diketahui publik, terutama pendampingan dan pembelaan terhadap kelompok-kelompok sosial yang dirugikan secara sosial-ekonomi-politik, seperti korban pembangunan waduk Kedungombo (Jawa Tengah) dan korban lumpur Lapindo (Jawa Timur). Demikianlah, Emha adalah—dalam kata-kata Ian L. Betts⁵—“air mengalir ke segala arah”. Dalam konteks itu, Emha Ainun Nadjib adalah pribadi yang memiliki solidaritas, komitmen, dan tanggung jawab kemanusiaan yang sangat tinggi.

Memulai “karier” sosial-budayanya di zaman Orde Baru, Emha Ainun Nadjib⁶ secara sadar memosisikan diri sebagai usaha untuk terus mencoba budaya tanding, baik secara budaya maupun dan lebih-lebih secara politik. Sebab baginya, proses

5 Ian L. Betts, *Jalan Sunyi Emha*, (Jakarta: Kompas, 2009).

6 Emha Ainun Nadjib, *Terus Mencoba Budaya Tanding*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).

sejarah hanya mungkin berlangsung dengan adanya budaya tanding di berbagai level dan segi, tidak saja dalam menghadapi kekuatan-kekuatan dominan dan mapan, melainkan juga dalam menyikapi nilai, cara berpikir, sikap, kontrak sosial-budaya, dan sebagainya. Demikianlah maka terus mencoba budaya tanding merupakan sikap politiknya dalam kerangka kebudayaan. Dan di hadapan kekuatan dominan, budaya tanding berarti kritik, gugatan, dan perlawanan budaya bahkan politik. Tak pelak lagi, di zaman otoritarianisme Orde Baru, dia adalah sosok yang berbahaya bagi politik zaman itu sehingga penampilannya di depan publik kerap kali dilarang. Tetapi yang penting secara kultural dalam hal ini adalah, dengan cara terus mencoba budaya tanding, Emha membangun suatu sikap kritis agar orang memiliki otonomi individunya secara merdeka, yakni sebuah usaha transformasi sosial-budaya.

Komitmen sosial ini dibarengi dengan, atau ditopang oleh suatu visi tentang Islam, suatu visi religius. Bahkan, lebih dari sekadar dibangun di atas visi religius, seluruh orientasi dan aktivitas sosial-budayanya merupakan ekspresi religius itu sendiri. Visi keislaman Emha melampaui batas-batas formalisme agama. Ia berusaha menarik kesadaran agama, cara beragama, penghayatan agama, dan sejenisnya jauh ke dalam jantung agama, yaitu ke dimensi-dimensi kerohaniannya. Maka berbagai ekspresi religius Emha adalah ekspresi dimensi-dimensi kerohanian, dari tataran yang paling eksoteris sampai tataran yang paling esoteris. Dalam kerangka itu, sebagai penyair, Emha mengekspresikan gagasan, kegelisahan, perasaan, dan gugatannya dalam puisi. Sebagaimana dia berbicara masalah sosial dalam puisi, dia mengartikulasikan renungan-renungan religius dalam puisi, dari renungan sederhana hingga renungan yang sangat musykil dan filosofis seperti gagasan *wahdatul wujud*.

Dalam puisi-puisi Emha Ainun Nadjib, artikulasi *wahdatul wujud* merupakan suatu perkembangan rohani yang tampak kian matang dan kian dalam dari waktu ke waktu. Artikulasi itu berkembang perlahan dari tahun ke tahun, yang bukan saja menunjukkan kian matangnya artikulasi dan ekspresinya dalam puisi sebagai seni bahasa, melainkan juga menunjukkan kian dalamnya renungan dan penghayatan penyair tentang keberadaan Tuhan dalam hubungannya dengan alam semesta dalam suatu penglihatan rohani. Jelas hal itu merupakan satu titik kulminasi dari *ma'rifat* pengembaraan spiritual, yang hanya mungkin dicapai lewat berbagai jalan kerohanian yang intens, dengan segala pedih dan perihnya.

Dalam puisi-puisi awalnya, yaitu dalam puisi yang ditulisnya pada tahun 1970-an, artikulasi yang diasosiasikan dengan faham *wahdatul wujud* jarang sekali muncul, dan hanya tampak samar-samar. Sejak awal puisi Emha sudah mengekspresikan semangat religius, namun di situ Tuhan masih dilihat atau diposisikan dalam suatu jarak, baik jauh maupun dekat. Dalam puisi-puisi awalnya, pertemuan dengan Tuhan adalah pertemuan antara *aku* dan *Dia*, atau antara *aku* dan *Engkau*. Dialog dengan Tuhan adalah dialog antara *aku* dan *Dia*, atau antara *aku* dan *Engkau*. Penyair berbicara kepada Tuhan, atau berdialog dengan Tuhan dengan cara menghadirkan Tuhan dalam imajinasi puisi-puisinya, atau Tuhan seakan berbicara langsung dalam dialog-

dialog yang intim. Kepada Tuhan, penyair mengadukan berbagai hal, baik masalah sosial maupun renungan-renungan pribadinya, atau mengekspresikan hubungan yang sedemikian akrabnya dalam suatu momen kerohanian yang sakral. Dalam arti itu, *aku* dan *Tuhan* adalah dua entitas terpisah. Atau, *aku* dan *Tuhan* secara esensial adalah dualitas.

Tetapi bagaimanapun, artikulasi *wahdatul wujud* dalam puisi Emha merupakan perkembangan logis dari suatu corak religius yang sudah tampak sejak awal kepenyairannya. Corak religius puisi-puisi awal Emha memang sudah mengarah ke dimensi-dimensi tasawuf. Tuhan bukan saja pusat orientasi kehidupan, melainkan pusat orientasi cinta dan kerinduan termasuk terhadap Nabi Muhammad. Spekulasi filosofis sekitar Tuhan dan Nabi Muhammad merupakan obsesi spiritual dan intelektual dalam tradisi sufi. Nabi Muhammad bukan saja figur historis sebagai sumber nilai-nilai agama, melainkan juga figur rohani yang bersifat azali dan abadi, yang tetap hidup dan dapat dijumpai kapan pun dan di mana pun jua. Demikianlah sejak awal kepenyairannya di tahun 1970-an, puisi Emha mengekspresikan cinta ilahi (“Sajak”):

...
Ab, Tuhan!
Demi rembulan yang Engkau ciptakan
Buat menggoda!
Di semak-semak ini
Di butan gelap yang tercipta
dalam gaung jiwa
dalam gelegak samudera
dalam gelegak darahku
yang letih
dan maya
: kutikamkan pisau ini
ke dadaku!
(Terimalahsemangatku.Reguklah cintaku!).⁷

Demikian juga dalam *99 untuk Tuhanku* (1983)⁸, di mana jarak antara *aku* dan *Tuhan* masih demikian nyata, cinta dan rindu ilahi terasa menggebu. Memang, di situ ada beberapa pernyataan, pertanyaan, atau renungan bernada protes kepada Tuhan. Misalnya: *Tuhanku/ apakah sesungguhnya arti kehendak-Mu/ dengan tak menurunkan lagi/ seorang Nabi pun/ untuk zaman yang membutuhkan/ lebih banyak Nabi-Nabi?* Tapi bagaimanapun, Tuhan diposisikan sebagai pusat orientasi seluruh hidup dan kesadaran penyair. Dalam kaitannya dengan Tuhan, dalam buku ini puisi-puisi Emha bahkan mengekspresikan gairah dan dahaga rohani yang dalam. Tentu saja, gairah

⁷ Emha Ainun Nadjib, *Sesobek Buku Hariian Indonesia*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1993), h. 30.

⁸ Emha Ainun Nadjib, *99 untuk Tuhanku*, (Bandung: Pustaka, 1983).

⁹ Emha Ainun Nadjib, *99 untuk Tuhanku*, ..., h. 69.

dan dahaga rohani tak lain merupakan ekspresi cinta dan rindu ilahi:

*Tuhanku
Inilah kata-kataku
Bahasa paling wadag
Dari gairah cintaku
Untuk ketemu.
Tuhanku
betapa masih jauh jarak antara kita
ketika masih kubutuhkan
ungkapan ungkapan.
Tuhanku
namun betapa pun
inilah sebagian
dari ilmu
yang Kau ajarkan.
Tuhanku
dari hari ke hari
terus kunanti
saat merdeka
dari tubuh rung waktu ini
di mana asma-Mu
tak perlu kupanggil lagi
di mana senyum-Mu
langsung mengaliri
rohku ini.¹⁰*

Corak religius yang berorientasi pada tasawuf ini melempangkan jalan bagi artikulasi-artikulasi sufistik yang lebih jauh dalam puisi Emha Ainun Nadjib selanjutnya, yaitu dalam buku puisi *Lautan Jilbab* (1989)¹¹ dan *Seribu Masjid Satu Jumlahnya* (1990)¹². Dalam dua kumpulan puisi ini, artikulasi *wahdatul wujud* mulai jelas, dan lebih jelas lagi dalam buku puisinya *Cahaya Maha Cahaya* (1991)¹³. Dalam *Cahaya Maha Cahaya*, *wahdatul wujud* dan gagasan spekulatif tasawuf dengan berbagai nuansa mistisnya diartikulasikan dalam cara yang sedemikian ekspresif dan sangat intens. Tetapi jangan buru-buru menyebut puisinya sebagai puisi sufi atau sastra sufi. Dalam sebuah esainya, Emha Ainun Nadjib mengatakan bahwa tak ada sastra sufi di Indonesia.¹⁴ Di situ ia membuat kategori konseptual tentang apa yang disebutnya *sastra*

¹⁰ Emha Ainun Nadjib, *99 untuk Tuhanku...*, h. 114.

¹¹ Emha Ainun Nadjib, *Lautan Jilbab*, (Yogyakarta: Yayasan Al-Muhammady, 1989).

¹² Emha Ainun Nadjib, *Seribu Masjid Satu Jumlahnya: Tahajud Cinta Seorang Hamba*. Bandung: Mizan, 2016. Cetakan pertama, 1990).

¹³ Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).

¹⁴ Emha Ainun Nadjib, *Terus Mencoba Budaya Tanding*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 56-62.

islami,¹⁵ *sastra nubuwwah (profetik)*,¹⁶ dan *sastra tashawwufi (sufistik)*. Yang relevan dengan makalah ini adalah *sastra tashawwufi*, yang menurutnyadapat disebut juga dengan sastra *'isyqî* (rindu ilahi, rindu kepada Tuhan), yaitu sastra yang “titik pandangnya hanya satu: Allah.” Dalam esainya itu, Emha juga berbicara tentang prinsip-prinsip metafisika kerohanian sebagai sebuah ancangan untuk menemukan sufi, sekaligus sebagai ancangan bagi apa yang mungkin disebut sastra sufi. Maka dia berbicara dalam skema dan istilah-istilah teknis tradisi tasawuf: *syariat, tarekat, bakekat, makrifat, abad, taubid, wabid, Allah, ruh, nubuwwah, materi, dll.*

Apa yang penting di sini adalah bahwa dengan skema konseptual metafisika sufi pun, kata Emha Ainun Nadjib, “Lebih arif untuk berhati-hati dan mengucapkan: tak ada sastra sufi di Indonesia.”¹⁷ Pernyataan ini pertama-tama harus dibaca sebagai pernyataan seseorang yang melihat banyak hal dari perspektif sufi. Dilihat dari sudut itu, juga dilihat dari nada pernyataan itu sendiri, pernyataannya bahwa tak ada sastra sufi di Indonesia merupakan sikap merendah dan hati-hati (sebagaimana dikemukakannya sendiri) di satu sisi, dan menempatkan sufi dalam kedudukan yang sedemikian tinggi dan kompleks di lain sisi.

Sejurus dengan logika itu, maka mendiskusikan artikulasi faham *wahdatul wujud* dalam puisi-puisi Emha Ainun Nadjib bukanlah klaim bahwa dia secara formal menganut faham tersebut. Apalagi, Emha sendiri cenderung menghindari dari klaim-klaim atau atribut-atribut formal. Sebagaimana seluruh sepek terjangnya, puisi-puisinya merupakan jalinan kompleks dan sublim dari kategori-kategori sastra islami, sastra *nubuwwah*, dan sastra *tashawwufi*. Jika sastra *tashawwufi* (sufistik) adalah sastra yang, seperti dikatakan Emha sendiri, titik pandangnya hanya Allah, maka tidak bisa tidak banyak puisinya bercorak sufistik. Bagaimanapun, seperti akan ditunjukkan nanti, puisi-puisinya dengan sangat jelas mengartikulasikan ajaran *wahdatul wujud*, dan dengan sistem itu pula segi-segi sublim dari corak sufistik puisi-puisi Emha dapat dijelaskan. Antara lain di situlah terletak arti penting puisi-puisi religius Emha Ainun Nadjib di antara puisi-puisi religius penyair-penyair Indonesia yang lain. Banyak puisi Indonesia bercorak *tashawwufi* (sufistik), namun tak banyak puisi Indonesia yang mengartikulasikan *wahdatul wujud* sebagai suatu sistem metafisika sufi.

Cinta Ilahi yang Pedih

Telah dikatakan bahwa sejak awal kepenyairannya, corak religius puisi Emha

15 Dalam definisi Emha, sastra islami adalah suatu kerja kesastraan dalam suatu kerangka kesadaran nilai keislaman baik formal maupun informal, eksplisit maupun implisit: kerangka anatomi nilainya lebih “tertentu” dibanding sastra diniyah. “Tetapi,” kata Emha kemudian, “Islam yang saya maksud di sini bukanlah sebuah Agama yang kita bedakan dengan Budha atau Kristen, lantas kita simplifikasikan dengan memakai idiom universalitas.” Emha Ainun Nadjib, *Terus Mencoba Budaya Tanding*, ..., h. 58.

16 Dalam definisi Emha, sastra *nubuwwah* adalah suatu jenis karya sastra yang selama ini disebut sastra *profetik*, yakni yang meletakkan komitmen sosial sebagai substansi tematiknya. Menurut Emha, target-targetnya berada dalam lingkup sosio-kultural. Emha Ainun Nadjib, *Terus Mencoba Budaya Tanding*, ..., h. 58.

17 Emha Ainun Nadjib, *Terus Mencoba Budaya Tanding*, ..., h. 61.

Ainun Nadjib berorientasi pada tasawuf, khususnya cinta ilahi yang merupakan doktrin penting dalam tasawuf. Cinta ilahi bahkan merupakan doktrin yang mendasari hampir seluruh ajaran tasawuf, sebab Tuhan adalah sang Pecinta sejati (*al-wadûd*). Sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadis qudsi yang terkenal, cinta mendasari hasrat Tuhan untuk dikenal, dan untuk dikenal ini diperlukan adanya entitas-entitas lain yang akan mengenal-Nya. Maka atas dasar cinta-Nya, Tuhan memanifestasikan diri (*tajallâ*) menjadi entitas-entitas metafisis, dan selanjutnya menjadi entitas-entitas konkret, yakni seluruh alam semesta. Lewat alam semesta yang merupakan manifestasi Tuhan inilah manusia mengenal Tuhan. Dengan demikian, seluruh alam semesta bermula dari cinta-Nya. Dan dengan memanifestasikan diri-Nya dalam alam semesta, maka alam semesta tak lain merupakan wujud konkret cinta Tuhan itu sendiri. Dalam arti itu, alam semesta adalah pancaran cinta ilahi, bahkan merupakan pancaran-Nya sendiri, yang dengan cara itu Tuhan memancarkan cinta-Nya dalam seluruh alam semesta, dan kepada seluruh alam semesta.

Dalam mata rantai manifestasi Tuhan tersebut, dari entitas-entitas metafisis sampai entitas-entitas konkret, “manusia sempurna” (*insân kâmil*) adalah manifestasi Tuhan yang paling sempurna. *Insân kâmil* adalah konsep abstrak tentang manusia sempurna, yang secara metafisis bersifat azali, dan mewujudkan secara konkret pada diri Nabi Muhammad saw. sebagai tokoh historis. Setiap manusia pada dasarnya mengandung potensialitas *insân kâmil*, terutama karena kepada manusia Tuhan meniupkan ruh-Nya di alam penciptaan (Q.S. Al-Hijr, 15: 29; Q.S. Shâd, 38: 72). Maka adalah panggilan spiritual manusia untuk mengenali Tuhan dengan cara mengenali dirinya sendiri. Dan, sebagaimana Tuhan ingin dikenali atas dasar cinta-Nya, maka atas dasar cinta pula manusia secara spiritual sejatinya terpanggil untuk mengenali Tuhan. Pada titik inilah cinta ilahi merupakan panggilan spiritual: karena manusia adalah manifestasi Tuhan dan cinta-Nya, maka mengarahkan cinta yang paling dalam kepada Tuhan itu sendiri merupakan panggilan spiritual manusia.

Cinta ilahi —baik dalam arti cinta Tuhan kepada manusia dan alam semesta maupun dalam arti cinta dan rindu manusia kepada Tuhan berikut konsekuensi-konsekuensi moralnya— mendasari kosmologi dan dunia spiritual bahkan juga orientasi sosial Emha Ainun Nadjib. Baginya, cinta merupakan satu-satunya hal yang diajarkan Tuhan, sebagaimana dikatakan penyair: ... *tuhan kekasihku tak mengajari apa pun kecuali cinta/ kebencian tak ada kecuali cinta kau lukai hatinya* (“Tahajjud Cintaku”).¹⁸ Di samping itu, sudah sejak awal kepenyairannya, Emha menyapa Tuhan dengan *Kekasih* dan *Sayang*, suatu sapaan dalam kemesraan cinta. Bahkan buku puisinya *Seribu Masjid Satu Jumlahnya* (1990) beranak judul *Tabajjud Cinta Seorang Hamba*, dan tentu banyak puisi di dalamnya yang secara eksplisit mengemukakan cinta ilahi.¹⁹ Demikian juga dalam *Cahaya Maha Cahaya* (1991), cinta ilahi muncul berkali-kali, dalam berbagai

¹⁸ Emha Ainun Nadjib, *Seribu Masjid Satu Jumlahnya: Tahajjud Cinta Seorang Hamba*, (Bandung: Mizan, 2016, cetakan pertama, 1990), h. 27.

¹⁹ Di antara puisi-puisi Emha Ainun Nadjib dalam buku puisinya *Seribu Masjid Satu Jumlahnya* yang secara eksplisit mengekspresikan cinta ilahi adalah “Menjelma Cinta” (h. 11), “Tahajjud Cintaku” (h. 27), “Tuhan Sayang Ya Tuhan Sayang” (h. 28).

ekspresi dan citraan yang, menurut Sapardi Djoko Damono,²⁰ sebagiannya orisinal.²¹ Demikianlah cinta ilahi merupakan hal yang sangat mendasar dalam pandangan-dunia Emha.

Tetapi jangan bayangkan bahwa cinta ilahi selalu merupakan suatu kemesraan yang indah. Cinta ilahi memang indah, namun kadangkala justru merupakan sesuatu yang pedih-perih, bahkan juga cinta Tuhan sendiri (“Bait-Bait Cinta-Nya”):

Allah mengumandangkan bait-bait cintaNya yang pedih kepada hamba-hambaNya yang berilmu yang menempati singgasana dan memimpin dunia

“Kenapakah engkau tidak bergabung bersama bintang-gemintang di langitKu, bersama pepohonan, laut dan sungai di bumi, yang bersamaKu mendendangkan lagu-lagu cinta”

“Kenapakah engkau tidak mengucapkan kata-kata yang menarik rasa cintaKu, kenapakah engkau tidak bergerak melakukan sesuatu yang merangsang rangkulan kemesraanKu”

....

“Engkau tumpahkan darah saudaramu sendiri, engkau pikir kepada siapakah nyawa, tubuh dan darah itu kembali. Engkau hadang nasib saudaramu sendiri, engkau rebut hak anak cucumu sendiri, engkau sembunyikan milik para tetanggamu sendiri. Di gudang manakah segala hasil pencurian itu engkau simpan, selain gudang yang terselip di antara jari-jemariKu”

“Tak bisakah ilmu dan peradabanmu yang tinggi dan megah itu mengukur betapa senantiasa Kuluapkan bersamudera-samudera kesabaran bagimu. Berhentilah mendustai jiwamu sendiri. Belajarlah mengenali cinta sejati. Dan ketika Kubayangkan engkau besok pagi, sapalah Aku dengan sebaris puisi”.²²

Dalam perspektif sufi, meskipun merupakan manifestasi cinta-Nya, manifestasi Tuhan bagaimanapun merupakan sesuatu yang menyakitkan bagi manusia, oleh karena manifestasi Tuhan itu sendiri memisahkan manusia dari Tuhan. Manifestasi Tuhan melahirkan keterpisahan eksistensial dan spiritual, yang membangkitkan hasrat rohani manusia untuk menyatu kembali dengan Tuhan. Sementara, hasrat yang sangat dalam untuk menyatu kembali dengan Tuhan sendiri merupakan sesuatu yang menyakitkan, suatu siksa rohani. Maka panggilan spiritual cinta ilahi, yakni panggilan rohani manusia untuk mencintai dan senantiasa merindukan Tuhan agar manusia menyatu kembali dengan-Nya, seakan membangkitkan rasa sesal kenapa mengapa Tuhan memanifestasikan diri dengan cara —dalam kata-kata Emha Ainun Nadjib—

20 Sapardi Djoko Damono, “Pengantar Ringkas”, dalam Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h. xi.

21 Di antara puisi-puisi Emha Ainun Nadjib dalam buku puisinya *Cahaya Maha Cahaya* yang secara eksplisit mengekspresikan cinta ilahi adalah “Bait-Bait Cinta-Nya” (h. 8), “Kecuali Cinta Itu Sendiri” (h. 11), “Tiga Kendaraan Cinta” (h. 27), “Sudah Kubuang-Buang” (h. 56), dan “Ia Bermain Cinta” (h. 62).

22 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 8-10.

“membelah diri” (“Membelah Diri”: *sayang, kenapa harus membelah diri/ kalau sampai begini sakit/ untuk menyatu kembali/ / merekah engkau jadi kita/ jadi tuan dan hamba/ panjang jarak tak terkira/ /... sebab bergulat harus sedemikian nyeri/ jatuh bangun mencari/ tertunda-tunda ketemu diri sendiri.*²³

Lebih dari itu, cinta manusia kepada Tuhan merupakan cinta antara dua entitas yang secara aksidental berbeda satu sama lain. Tuhan adalah esensi tunggal yang bersifat rohani, sementara manusia bersifat rohani dan jasmani sekaligus. Konsekuensi dari perbedaan entitas ini adalah adanya jarak eksistensial yang begitu jauh antara manusia dan Tuhan. Manusia berada di satu titik sementara Tuhan berada di titik lainnya yang teramat jauh secara eksistensial. Cinta ilahi terasa pedih selama jarak eksistensial tersebut tak terpecahkan. Dalam konteks itu, cinta ilahi, yakni hasrat rohani manusia untuk menyatu kembali dengan Tuhan, merupakan siksa yang abadi, suatu derita yang kekal: *...Selalu, kekasih, selalu saja akhirnya tersisa sepi di wilayah asing jiwaku, di tak terbatas semesta, sunyi hampa menyusuk-nusuk dari kedalaman sukma/ / semacam derita yang kekal, derita yang kekal, kau pasang di urat-urat, sampai menggeletar, kau pendam di jantung, mengetuk, menghantam, menghunjam* (“Kekasih, Dengar, Dengar”)²⁴. Dalam puisi yang lain (“Sakitku Ringkik Kuda”), derita rohani dikemukakan sebagai ringkik kuda yang meronta-ronta dan berguling-guling, suatu gambaran derita rohani yang sangat ekspresif:

*Sakitku ringkik kuda, kudaku merajuk meronta, kudaku mengangkat kaki sematahari,
kudaku sakit meringkik, meringkik-ringkik*

...
*Sakitku ringkik kuda, berguling-guling di depan kaki tuhan, kudaku meringkik
menggila, kakinya menggedor-gedor keasingan*

....²⁵

Bagaimanapun, cinta ilahi yang begitu kesumat adalah kekuatan yang mengatasi rasa sakit, yang dengan tulus menerima rasa sakit itu sebagai konsekuensi yang mesti diterima dengan lapang. Dalam arti itu maka cinta ilahi merupakan suatu paradoks. Ia menyakitkan sekaligus memberikan suatu kenikmatan. Ia adalah sakit sekaligus obat. Cinta ilahi adalah sakit yang nikmat (“Terbaring”):

*kepadamu
asal muasalku*

*apa kau tunggu saja hingga matiku
dalam sakit sepedih ini*

*sudah jelas luka takkan usai
karena tempat tinggalnya di rohani*

23 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 13.

24 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 29.

25 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 34.

*engkau yang membelah diri kepadaku
lihatlah penat aku terbaring menangisimu*

*sudah lama tak bisa kutaban cinta kesumatku
sembahyang diiris-iris sembilu.²⁶*

Juga puisi “Dalam” berikut ini:

*lempari aku dengan batu api
agar meleleh tubuh deritaku ini*

*lempari aku dengan gumpalan cahaya
supaya tahu aku tiada*

*dengan sembahyang mungkin kau menerimaku
tapi dengan sakit tak bisa kau elakkan hadirkmu.²⁷*

Cinta ilahi mengandaikan dualitas, yaitu sang pecinta di satu pihak dan yang-dicintai di lain pihak; yang-merindukan di satu sisi dan yang-dirindukan di lain sisi. Tetapi dalam perspektif sufi, cinta ilahi justru merupakan prinsip metafisis yang mendasari kesatuan ontologi dan esensial antara Tuhan dan manusia. Telah dikatakan bahwa cinta ilahi adalah alasan bagi adanya alam semesta, termasuk manusia. Tuhan memmanifestasikan diri dalam alam semesta atas dasar cinta-Nya, dan berharap manusia—yang merupakan manifestasi diri-Nya— mengenali-Nya, melalui manifestasi-manifestasi diri-Nya dalam alam semesta. Tuhan bahkan berharap manusia mendekat-menyatu kembali dengan-Nya. Dalam arti itu maka Tuhan dan manusia memang merupakan dualitas, dua wujud yang terpisah satu sama lain. Tetapi bagaimanapun, dualitas ini bersifat eksistensial dan aksidental belaka, tidak esensial, tidak hakiki. Dualitas Tuhan dan manusia sesungguhnya semu belaka. Oleh karena itu, hubungan Tuhan dan alam semesta tak cukup dilihat dari aras eksistensial atau aksidentalnya, melainkan justru harus dilihat pada aras esensialnya.

Wahdatul Wujud: Permainan dan Canda Ilahi

Corak religius puisi-puisi Emha Ainun Nadjib berorientasi pada tasawuf bahkan jauh lebih dalam lagi, tidak saja pada cinta ilahi yang merupakan doktrin penting tasawuf, melainkan juga pada tokoh-tokoh sufi paling kontroversial dalam sejarah, yakni tokoh-tokoh yang langsung atau tidak menjadi landasan bagi terbentuknya doktrin *wahdatul wujud*. Puisi “Tentang Aku Ini Tiada”²⁸ mengutip pernyataan sufi

26 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 9.

27 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 25.

28 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 14-17.

yang sangat dikenal di dunia tasawuf, yaitu “aku ini tiada, yang ada Allah belaka.” Pernyataan itu “telah membuat seluruh pencatat sejarah di segala abad tak bisa melupakannya.” Dikatakan bahwa pernyataan tersebut “pernah diucapkan oleh tiga orang dari zaman yang berbeda, tiga orang yang aku kejar hingga ribuan kali melintasi cakrawala.” Lalu dikisahkan bahwa sang aku berhasil menemui “tiga orang dari jaman berbeda” itu, tanpa menyebutkan secara eksplisit siapa mereka. Bagaimanapun, pandangan “aku ini tiada, yang ada adalah Allah belaka” dengan kuat mengandung asosiasi dengan Manshur al-Hallaj dalam khazanah tasawuf, dan dengan Syekh Siti Jenar dalam mistisisme Jawa.²⁹ Manshur Al-Hallaj dan Syekh Siti Jenar mewakili pandangan “ekstrem” tentang kesatuan Tuhan dan manusia. Asosiasi dengan dua tokoh ini tak syak lagi menunjukkan dalamnya orientasi Emha pada tokoh-tokoh sufi, bahkan pada para sufi yang sangat kontroversial karena padangan mereka yang “ekstrem” tentang kesatuan wujud.

Bagaimanapun, Tuhan dan manusia merupakan dualitas yang berjauhan secara eksistensial, namun karena manusia merupakan manifestasi Tuhan sendiri, maka Tuhan dan manusia begitu dekat secara metafisis dan spiritual, bahkan merupakan satu kesatuan secara ontologis dan esensial. Dalam puisi “Membelah Diri” dan “Terbaring” (dua puisi Emha yang telah dikutip di atas), manifestasi Tuhan dikemukakan dengan diksi *membelah diri*. Dalam puisi “Terbaring”, hal tersebut dikemukakan dengan lebih khusus: *engkau yang membelah diri kepadaku*. Dalam puisinya yang lain, “Ya Bermain Cinta”,³⁰ manifestasi Tuhan dikemukakan dengan: *ia [Tuhan] membagi-bagi diri*. Secara semantik, diksi *membagi-bagi diri* sangat dekat dengan diksi *membelah diri* (yang digunakan dalam puisi “Membelah Diri” dan “Terbaring”). Diksi *membelah diri*, *membelah diri kepadaku*, dan *membagi-bagi diri* mengandung konotasi bahwa manusia dan alam semesta berasal dari Tuhan, bukan melalui suatu penciptaan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), sebagaimana umum difahami dan merupakan topik diskusi para filsuf Muslim. Demikianlah maka alam semesta khususnya manusia secara esensial merupakan bagian dan belahan diri Tuhan.

Dengan demikian, kesatuan ontologi dan esensial antara Tuhan dan manusia

29 Dalam sejarah tasawuf, ada tiga tokoh sufi yang dihukum mati berkaitan dengan pengalaman mistis atau pandangan tasawuf-filosofis mereka yang kontroversial, terutama berkaitan dengan prinsip “aku ini tiada, yang ada adalah Allah”—yang tentu saja berkelindan dengan faktor-sosial-politik. Ketiga sufi itu adalah Manshur al-Hallaj (w. 923), Ainul Qudhat al-Hamadani (w. 1131), dan Suhrawardi al-Maqtul (w. 1191). Untuk diskusi tentang Manshur al-Hallaj, lihat misalnya Sami Makarim, *al-Hallâj fi MâWara’â ‘l-Ma’na wa ‘l-Khatth wa ‘l-Lawn*, (T.tp.: Riâdhu ‘r-Rayyis li ‘l-Kutub wa ‘n-Nasyr, t.th.), dan Qazim Muhammad Abbas, *Al-Hallâj: al-A’ mâlu ‘l-Kâmilah*, (Beirut: Riyâdhu ‘r-Rayyis li ‘l-Kutub wa ‘n-Nasyr, 2002); tentang Ainul Qudhat al-Hamadani, lihat misalnya Afif Usairan, “Muqaddimatu ‘l-Mushahhijh” (“Pengantar Editor”) dalam Ainul Qurdhat al-Hamadani, *Syawkâ ‘l-Gharîb ‘ani ‘l-Awthân ilâ ‘Ulamâi ‘l-Buldân*, (Paris: Dâru Bâbylon, t.th.), yang membandingkan pandangan Ainun Qudhat dengan pandangan al-Hallaj; tentang Suhrawardi, lihat misalnya Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsafatu ‘s-Shufiyah fi ‘l-Islâm*, (T.tp.: Dâru ‘l-Fikri ‘l-‘Arabî, 1969).

Sementara itu, dalam mistisisme (Islam) Jawa dikenal tokoh Syekh Siti Jenar yang juga dihukum mati karena ajaran tasawufnya. Lepas dari masalah faktualitas dan historisitasnya, Syekh Siti Jenar sangat mirip dengan al-Hallaj, baik ajaran tasawufnya maupun berbagai versi kisah kematiannya. Itu sebabnya, seringkali dikatakan bahwa adanya kisah Syekh Siti Jenar menunjukkan adanya pengaruh al-Hallaj dalam mistisisme Jawa. Untuk diskusi tentang Syekh Siti Jenar, lihat misalnya Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, (Yogyakarta: Bentang, 2001, cetakan ke-7).

30 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 63.

diartikulasikan dalam cara yang sedemikian jelasnya, yaitu bahwa Tuhan *membelah diri kepadaku*, sehingga “aku” (manusia) merupakan belahan diri Tuhan sendiri. Manusia bukan saja manifestasi konkret (*tajallî*) Tuhan dalam emanasi-Nya yang jauh, melainkan merupakan bagian dan belahan diri Tuhan itu sendiri. Dengan cara itu maka Tuhan dan manusia merupakan entitas tunggal secara ontologis dan esensial. Inilah artikulasi doktrin *wahdatul wujud* dalam puisi Emha Ainun Nadjib. Dualitas manusia dan Tuhan lebih merupakan konsekuensi eksistensial yang tak terhindarkan dari entitas tunggal yang telah memmanifestasikan diri dengan cara membagi diri-Nya. Pada hakikatnya, keduanya bagaimanapun merupakan satu kesatuan wujud. Dengan demikian, dengan diksi *membelah diri*, puisi Emha tersebut mengemukakan bahwa cinta ilahi bukannya menegaskan dualitas antara Tuhan dan manusia (alam semesta), melainkan justru mendasari gagasan *wahdatul wujud* sebagai suatu prinsip dalam metafisika sufi.³¹

Sudah tentu diksi puisi merupakan hal penting dalam artikulasi *wahdatul wujud*, sebab diksi mengemukakan suatu gagasan tentang bentuk-bentuk artikulasi doktrin *wahdatul wujud* itu sendiri. Di antara aspek penting artikulasi, *wahdatul wujud* adalah bentuk-bentuk manifestasi Tuhan, yakni bagaimana Tuhan memmanifestasikan diri-Nya

31 Dalam puisinya yang lain, “Ia Bermain Cinta” (1991: 63), manifestasi (*tajalli*) Tuhan dikemukakan dengan: *ia [Tuhan] membagi-bagi diri*. Secara semantik, diksi *membagi-bagi diri* sangat dekat dengan *membelah diri* (yang digunakan dalam puisi “Membelah Diri” dan “Terbaring”). Demikianlah maka alam semesta khususnya manusia secara esensial merupakan bagian dan belahan Tuhan. Puisi “Ia Bermain Cinta” mengemukakan manifestasi Tuhan dalam cara yang sedemikian kompleks dan ekspresif, yang akan didiskusikan nanti.

Penting dikemukakan bahwa diksi *membelah diri* dan *membagi-bagi diri* dalam puisi Emha akan problematis jika ia diletakkan dalam kerangka teologi dan filsafat Islam. Tentang apakah Tuhan terbagi-bagi dalam partikularitas (*juz’iyyât*), atau pada titik mana partikularitas Tuhan dimungkinkan dari sudut pandang teologi Islam, merupakan topik diskusi para filsuf Muslim. Menurut mereka, keesaan Tuhan yang demikian mutlak mengandaikan bahwa Dia bersifat utuh dan menyeluruh secara bulat. Dia tidak mungkin terdiri dari beberapa unsur, tidak mungkin terbagi-bagi (*lâ yatajazza’*). Dia esa, utuh, bulat, dan menyeluruh dalam wujud-Nya. Maka, kata Abul Hudzail al-‘Allaf (w. 849), salah seorang tokoh Mu’tazilah:

هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدره هي هو، وهو حي بحياته هي هو.... اذا قلت ان الله عالم ثبت له علما هو الله.... واذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا و أثبت له قدرة هي الله سبحانه.... واذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله.... لله وجه هو هو، فوجهه هو هو، و نفسه هي هو....

Dia [Tuhan] mengetahui dengan pengetahuan dan pengetahuan itu adalah Dia sendiri; Dia berkuasa dengan kekuasaan dan kekuasaan itu adalah Dia sendiri; Dia hidup dengan kehidupan dan kehidupan itu adalah Dia sendiri.... Kalau aku berkata bahwa Allah mengetahui, berarti aku yakin bahwa Dia memiliki pengetahuan dan pengetahuan itu adalah Allah sendiri.... Kalau aku berkata bahwa Allah Penguasa, berarti aku menolak bahwa Allah lemah sekaligus yakin bahwa Dia memiliki kekuasaan dan kekuasaan itu adalah Allah sendiri.... Kalau aku berkata bahwa Allah memiliki kehidupan, berarti aku yakin bahwa Dia memiliki kehidupan dan kehidupan itu adalah Allah sendiri.... Allah punya wajah yang wajah itu adalah Dia, maka wajah-Nya adalah Dia sendiri, dan jiwa-Nya adalah Dia sendiri.... (Dikutip dari Abul Hasan Ali ibn Ismail Al-Asy’ari, *Maqâlâtü ‘l-İslâmiyyîn wa ‘khtilâfî ‘l-Mushallîn*, [Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1990], h. 245).

Oleh karena itu, diksi *membelah diri* dan *membagi-bagi diri* dalam puisi Emha harus difahami sebagai imajinasi, atau difahami dalam pengertian metaforisnya, atau dalam pengertian esoterisnya. Dan, dalam konteks makalah ini, semua itu hendaknya diletakkan dalam kerangka *wahdatul wujud*. Sebagai imajinasi, ia digunakan sebagai alat untuk mengemukakan realitas metafisis, yaitu manifestasi Tuhan dalam diri manusia. Namun gambaran yang dikemukakan imajinasi tersebut bukanlah realitas metafisis itu sendiri. Dibaca dalam pengertian metaforis, ia merupakan suatu perbandingan bagi realitas metafisis yang ingin dikemukakan. Sama halnya dengan imajinasi, metafor tidaklah mengemukakan suatu pengertian denotatif, melainkan pengertian konotatif. Dibaca dalam pengertian esoteris, ia mengemukakan makna terdalam dari dimensi-dimensi batini dan rohani yang melampaui aspek lahirnya.

dari alam ketuhanan yang bersifat metafisis sampai alam semesta yang bersifat fisis. Dalam puisi Emha Ainun Nadjib, manifestasi Tuhan dikemukakan dalam beberapa diksi atau idiom yang sangat dikenal dalam literatur tasawuf. Misalnya idiom *cabaya, rob, jiwa, mabuk, khamr, minuman keras* dan bentuk-bentuk turunannya: *tuak, candu*. Sebagaimana dalam ekspresi para sufi, dalam puisi Emha idiom-idiom tersebut tentu saja digunakan dalam makna metaforisnya, bahkan dalam makna esoterisnya. Yang paling jelas dan paling sering digunakan dalam puisi Emha adalah idiom *cabaya*, idiom yang sangat disukai oleh para sufi dan jelas sangat disukai juga oleh Emha.³² Dalam perspektif puisi modern, berbagai gambaran tentang manifestasi Tuhan dalam puisi dipandang lebih sebagai citraan imajinatif ketimbang sebagai spekulasi filosofis. Tapi baik sebagai citraan imajinatif maupun spekulasi filosofis, dengan beberapa argumen yang sebagiannya telah dikemukakan, berbagai gambaran tentang manifestasi Tuhan dalam puisi Emha Ainun Nadjib tak lain merupakan artikulasi faham *wahdatul wujud*.

“Cahaya Maha Cahaya”³³ adalah puisi Emha yang paling jelas menggunakan idiom *cabaya* dalam mengartikulasikan manifestasi atau emanasi Tuhan. Puisi ini mengacu pada Quran, atau menimba inspirasi darinya. Frase *Cahaya Maha Cahaya* sendiri dapat dipandang sebagai terjemahan bebas atas frase *nûrun ‘alâ nûr* (cahaya di atas cahaya) dalam Quran surah an-Nûr, 24: 35 itu,³⁴ tetapi dapat pula diasosiasikan dengan konsep *nûru ‘l-anwâr* (cahaya-cahaya, cahaya segala cahaya) dalam filsafat iluminasi Suhrawardi al-Maqtûl. Dalam pada itu, puisi tersebut melukiskan manifestasi Tuhan sebagai suatu siklus imajinatif atau metafisis dalam *enam hari yang menakjubkan*, sebagaimana dikatakan dalam puisi itu sendiri. Sekali lagi ini mengacu pada Quran. Banyak ayat Quran yang menyebutkan bahwa Tuhan menciptakan langit dan bumi dalam *enam hari* (Q.S. al-A`râf, 7: 54; Q.S. Yûnus, 10: 3; Q.S. Hûd, 11: 7; Q.S. al-Furqân, 25: 59; Q.S. as-Sajdah, 32: 4; Q.S. Qâf, 50: 38; dan Q.S. al-Ĥadîd, 57: 4). Maka, puisi “Cahaya Maha Cahaya” merupakan tafsir terhadap *enam hari* yang dikemukakan Quran dalam banyak ayatnya, yang dapat disebut sebagai tafsir imajinasi, atau tafsir metafisika, atau tafsir kerohanian.

Puisi “Cahaya Maha Cahaya” mengemukakan suatu imajinasi —bahkan suatu metafisika sufi atau metafisika sufistik— tentang bagaimana Tuhan memmanifestasikan

32 Diskusi tentang cahaya dalam literatur tasawuf mengacu pada banyak ayat Quran tentang cahaya, dalam hal ini terutama surah an-Nûr, 24: 35. Al-Ghazali, misalnya, menulis buku *Misykâtû ‘l-Anwâr wa Mishfâtû ‘l-Asrôr*, yang merupakan tafsir filosofis terhadap surah an-Nûr, 24: 35 tersebut. Menurutnya, cahaya bertingkat-tingkat dari bawah ke atas, dari yang empiris sampai yang metafisis, dari yang bersifat jasmani sampai yang bersifat rohani, di mana Tuhan merupakan Cahaya Tertinggi. Sebagai Cahaya Tertinggi, maka Tuhan adalah Cahaya Sebenarnya (*an-Nûru ‘l-Haq*). Dalam arti itulah maka Allah adalah Cahaya langit dan bumi, sebagai secara eksplisit dikatakan Quran dalam surah an-Nûr, 24: 35. Allah adalah Cahaya yang Sebenarnya, Cahaya yang hakiki. Dengan demikian, cahaya bukan sekadar metafor atau majaz untuk Tuhan. Cahaya justru hanya merupakan majaz untuk apa pun selain Tuhan. Lihat al-Imam Abu Hamid al-Ghazali, *Misykâtû ‘l-Anwâr wa Mishfâtû ‘l-Asrôr*, (Beirut: ‘Âlam-u ‘l-Kutub, 1986).

33 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 32-33.

34 Emha Ainun Nadjib membacakan Quran surah an-Nûr, 24: 35 ini dalam berbagai kesempatan, seraya membacakan terjemahan bebasnya sebagai puisi. Pembacaan ayat Quran tersebut berikut terjemahannya yang puitis selalu membangkitkan suasana magis. Kadang-kadang ia diucapkan sebagai doa. Dengan demikian, sebagaimana bagi para sufi, surah an-Nûr, 24: 35 tampak merupakan ayat favorit Emha. Maka tidaklah mengherankan kalau dia menggali inspirasi darinya, mengelaborasi imajinasi atau spekulasi filosofis darinya.

diri-Nya melalui mata rantai emanasi, berikut konsekuensi moralnya bagi manusia, dan keharusan manusia menyatu dengan Tuhan kembali sebagai panggilan moral dan spiritualnya. Dikatakan bahwa dalam enam hari yang menakjubkan itu, Tuhan bermain ruang dan waktu di tangan-Nya. Manifestasi Tuhan mulai aspek metafisisnya sampai aspek empirisnya, mulai segi batin sampai segi lahirnya, adalah permainan Tuhan—suatu gagasan yang muncul juga dalam puisi “Menderas”³⁵ dan “Ta Bermain Cinta”³⁶. Proses manifestasi Tuhan itu berlangsung dalam enam hari. Tentu saja enam hari di sini tak mungkin difahami secara harfiah, sebab ia merupakan imajinasi tentang ruang dan waktu di luar ruang dan waktu objektif, atau ia adalah waktu dalam pengertian filosofis. Di sini hari merupakan waktu imajinatif, atau waktu metafisis. Ia lebih merupakan tahapan dalam proses manifestasi atau emanasi Tuhan dan remanasi manusia yang bercorak neo-platonis. Sebagai emanasi atau pancaran cahaya, maka seluruh tahapan manifestasi merupakan mata rantai sebagai satu kesatuan pancaran cahaya.

Puisi “Cahaya Maha Cahaya” mengemukakan gagasan bahwa sumber segala sesuatu adalah cahaya maha cahaya. Maka hari pertama adalah cahaya maha cahaya, yang tak dapat dilukiskan dengan cara apa pun. Cahaya maha cahaya di sini dapat ditafsirkan sebagai wujud hakiki, wujud mutlak, wujud *dzâti*, yang bersifat azali dan abadi sekaligus. Yakni cahaya yang merupakan manifestasi Tuhan dalam diri-Nya sendiri, dari diri-Nya sendiri, bagi diri-Nya sendiri, dengan kesempurnaan diri-Nya sendiri. Dalam arti itu maka cahaya maha cahaya bersifat esa secara hakiki. Ia adalah Aku-yang-Mutlak. Pada titik ini, Tuhan bersifat transenden.

Hari kedua adalah kegelapan tiada tara. Manifestasi atau pancaran cahaya maha cahaya pada tahap ini merupakan kontras dari manifestasi pertamanya. Keggelapan mengandaikan rahasia tersembunyi yang ingin diketahui, yang merupakan alasan bagi lahirnya alam semesta, termasuk kegelapan itu sendiri. Di sini kata mulai bisa mengucap, “*karena rahasia mulai berlaku di depanmu sebagai rahasia*”. Dikatakan dengan cara lain, manifestasi cahaya mahacahaya pada tahap ini merupakan kegelapan tiada tara sebagai rahasia yang sangat tersembunyi.

Hari ketiga adalah hari ketika mulai muncul dualitas *kau* dan *aku*, dimana *kau* adalah *kau* dan *aku* adalah *aku*. Di sini, Aku-yang-Mutlak—dalam kata-kata Emha sendiri—“membagi diri” dan “membelah diri” menjadi dua entitas yang terpisah satu sama lain. Munculnya dualitas ini memulai konsekuensi-konsekuensi lebih jauh dari manifestasi atau emanasi yang kian jauh dari sumber pertama, cahaya maha cahaya. Konsekuensi pertama dari “pembagian diri” dan “keterbelahan diri” ini adalah perbedaan eksistensial antara keduanya, sehingga *kau* adalah *kau*, bukan lagi *aku*. Sebaliknya, *aku* adalah *aku*, bukan *kau*.

Di hari keempat, *engkau* adalah dunia ini, yakni dunia empiris sebagai pancaran terjauh dari cahaya maha cahaya. Pada titik ini, “*Kalau kau gembira bukanlah kau yang*

35 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 5.

36 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 62-69.

bergembira sebab sesungguhnya tak kau perlukan kegembiraan.” Begitu juga, *“Kalau kau bersedih kehidupanlah yang bersedih sebab kesedihan tak sanggup menyentuh jiwamu.”* Lebih jauh dikatakan, *“Kau tak membutuhkan suka-duka, harta atau kepapaan, kau tak terikat oleh penjara atau kemerdekaan, kau lebih perkasa dari ketakutan atau keberanian, kau lebih tinggi dari derajat atau kebinaan, kau lebih besar dari kehidupan atau maut.”* Dengan demikian, hari keempat adalah hari kejatuhan manusia di dunia, di mana dia kehilangan dimensi-dimensi ilahiah dalam dirinya sebagai konsekuensi dari suatu manifestasi dalam dunia empiris. Dunia empiris menjadi tabir bagi asal, sumber, dan esensi dirinya sendiri. *Engkau* memang ada, tapi: *di manakah engkau bersemayam kiranya?* Di sini *engkau* tenggelam di lautan dunia yang hampa lagi maya. *Engkau* tenggelam dalam bayang-bayang.

Hari kelima adalah gelap-gulita: *engkau* sirna; *engkau* tak *engkau*. Ini adalah satu gerak remanasi manusia, suatu gerak kembali ke asal, ke sumber, ke esensi dirinya sendiri. Kini *engkau* sirna. *Engkau* bukan lagi *engkau* yang kemaren dulu membutuhkan suka-duka, harta dan kepapaan; *Engkau* bukan lagi *engkau* yang terikat oleh penjara dan kemerdekaan. *Engkau* membebaskan diri dari segala yang tampak secara kasat-mata, dan tenggelam di lautan gelap-gulita secara kasat-mata. Inilah hari yang menjelmakan *engkau* menjadi cahaya kembali.

Di hari keenam, sebagai cahaya *engkau* menyatu kembali dengan cahaya maha cahaya.

Sebagaimana telah dikatakan, puisi “Cahaya Maha Cahaya” ini dapat diasosiasikan dengan filsafat ilmuniologi (*al-isyrâq, al-isyrâqiyyah, ‘pancaran cahaya’*) Syihabuddin Yahya Suhrawardi al-Maqtûl (w. 1191), filsuf yang mendapat banyak pengaruh dari para sufi seperti al-Basthami dan al-Hallaj. Inti filsafatnya merupakan penjelasan diskursif tentang hubungan Tuhan dengan alam semesta, yang dijelaskan sebagai pancaran cahaya yang bertingkat-tingkat. Menurut Suhrawardi,³⁷ cahaya tertinggi adalah cahaya segala cahaya (*nûru ‘l-annâr*), yang merupakan cahaya murni (*an-nûru ‘l-mahdl*), bersifat esa secara mutlak, tak bisa dan tak perlu didefinisikan. Cahaya segala cahaya ini merupakan sumber dari cahaya-cahaya yang bertingkat-tingkat dan berjenis-jenis di bawahnya, dengan cahaya mandiri (*an-nûru ‘l-mujarrad*) sebagai pancaran pertama. Yang membedakan cahaya segala cahaya dengan cahaya-cahaya yang dipancarkannya adalah bahwa cahaya maha cahaya bersifat sempurna, sementara cahaya-cahaya yang dipancarkannya tidak sempurna. Ketika cahaya mandiri menyadari ketidaksempurnaannya dibandingkan cahaya segala cahaya, ia memancarkan cahaya pula namun juga melahirkan kegelapan, yaitu alam benda. Demikianlah maka dilihat dari esensi sumber cahaya, alam semesta tak lain merupakan kegelapan.

Dalam hubungan cahaya mandiri dengan cahaya-cahaya di bawahnya, cahaya mandiri memiliki sifat memaksa (*al-qâbir*). Sementara, hubungan cahaya-cahaya yang lebih rendah dengan cahaya mandiri di atasnya merupakan hubungan rindu

³⁷ Syihabuddin Yahya Suhrawardi, *Majmû`âtu Mushannafât Syaykh Isyrâq*, (Teheran: Ullum Insani, 1373 H [1964], diedit dan diberi pengantar oleh Henry Corbin), h. 106-130.

dan cinta (*ʿisyq*). Dengan kata lain, cahaya mandiri dapat memaksa cahaya-cahaya di bawahnya, sementara cahaya-cahaya di bawahnya —yang merupakan pancaran cahaya mandiri— senantiasa mencintai dan merindukan cahaya mandiri itu sendiri. Penting dikemukakan bahwa kerja atau gerak memancar dari cahaya segala cahaya ini bersifat terus-menerus alias abadi, sebagaimana cahaya segala cahaya itu sendiri abadi. Tetapi, dengan adanya sifat memaksa cahaya mandiri di satu sisi, dan adanya rasa cinta cahaya-cahaya di bawahnya di lain sisi, sulit membayangkan bahwa pancaran itu tanpa ujung. Maka, kata Suhrawardi, harus dibayangkan bahwa pancaran itu merupakan suatu gerak siklus atau sirkular (*ḥarakah dawriyyah*).³⁸

Dari uraian ringkas tentang iluminasi Suhrawardi di atas, dapat dilihat bahwa puisi “Cahaya Maha Cahaya” dapat diasosiasikan dengan filsafat iluminasi Suhrawardi setidaknya karena tiga hal. *Pertama*, frase *cahaya maha cahaya* sangat dekat dengan frase *nūru ʿl-anwār* (cahaya segala cahaya) dalam filsafat iluminasi Suhrawardi, bahkan lebih dekat dibanding dengan frase *nūrun ʿalā nūr* (cahaya di atas cahaya) dalam al-Qurʿan (surah An-Nūr/24: 35). Lebih dekat, sebab cahaya maha cahaya mengandaikan bahwa cahaya-cahaya di bawahnya bersumber dari cahaya maha cahaya itu sendiri. Cahaya maha cahaya bukan saja merupakan puncak teratas dari susunan cahaya-cahaya (sebagaimana asosiasi dalam frase *cahaya di atas cahaya* [*nūrun ʿalā nūr*]), melainkan merupakan sumbernya. *Kedua*, gambaran hari kedua dalam puisi itu, yakni kegelapan tiada tara, sangat dekat dengan ide kegelapan dalam emanasi atau iluminasi Suhrawardi. *Ketiga*, sebagaimana iluminasi Suhrawardi bersifat siklis atau sirkular, demikian juga emanasi cahaya maha cahaya dalam puisi Emha Ainun Nadjib bersifat sirkular. Hubungan cahaya maha cahaya dengan manusia dan alam semesta bukanlah hubungan emanasi (turun) dan remanasi (naik), melainkan hubungan sirkular, yakni gerak melingkar dari Tuhan ke manusia, lalu ke alam semesta, selanjutnya kembali ke haribaan Tuhan. Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahwa *wahdatul wujud* Emha Ainun Nadjib diartikulasikan dan/atau dibangun juga dengan iluminasi Suhrawardi. Meskipun tasawuf Suhrawardi merupakan sistem filsafat tersendiri, bagaimanapun ia dapat dijadikan argumen bagi gagasan *wahdatul wujud*.

Seluruh imajinasi atau spekulasi tentang manifestasi dan emanasi cahaya maha cahaya (dalam puisi “Cahaya Maha Cahaya”) mengekspresikan suatu gagasan tentang keterpisahan manusia dari sumber asalnya, yaitu cahaya maha cahaya, mengemukakan keasingan atau bahkan keterpurukan manusia dari esensi dirinya sendiri, sekaligus mengemukakan keharusan moral atau panggilan spiritual untuk kembali kepada sumber asalnya. Sekali lagi, dibaca sebagai pancaran cahaya maha cahaya, maka seluruh tahapan pancaran (mulai cahaya maha cahaya, kegelapan, dualitas *kau* dan *aku*, dunia nyata, gelap gulita yang menjelmakan *engkau* menjadi cahaya kembali, hingga *engkau* menyatu kembali dengan cahaya maha cahaya) merupakan satu kesatuan pancaran cahaya. Sebagai pancaran cahaya, tahapan-tahapan manifestasi itu secara metafisis tidak terputus-putus. Demikianlah maka seluruh manifestasi tersebut merupakan satu kesatuan wujud, satu kesatuan ontologis. Di sini gagasan

38 Syihabuddin Yahya Suhrawardi, *Majmūʿatu Mushannafāt Syaykh Isyrâq*, ..., h. 174.

wahdatul wujud diartikulasikan lewat konstruksi imajinasi atau spekulasi metafisika sufi, berupa manifestasi-manifestasi Tuhan dalam emanasi Tuhan itu sendiri dan remanasi manusia.

Mengartikulasikan siklus manifestasi Tuhan dari hari pertama sampai hari ketujuh, puisi “Cahaya Maha Cahaya” menekankan segi transendensi Tuhan, yakni Dia sebagai Wujud yang tak terumuskan, Esensi yang tak terjangkau, pesona yang menakjubkan. Dari enam hari manifestasi atau emanasi Tuhan, hanya sehari, yaitu di hari keempat, *engkau* adalah *dunia ini* sebagai dunia empiris, dunia yang dikenali. Selebihnya adalah gelap yang penuh rahasia dan cahaya maha cahaya yang penuh pesona namun mustahil difahami sepenuhnya. Dalam perspektif *wahdatul wujud*, Tuhan bersifat transenden (*tanẓīh*) dari apa pun. Tuhan selalu mengelak dari pengertian dan definisi tentang diri-Nya. Segala rumusan bahasa tentang Tuhan bukan saja mendistorsi wujud Tuhan itu sendiri, melainkan bahkan —sebagaimana dikatakan penyair— merupakan dusta: ... *dulu memang aku siapa/ Kini tak lagi/ Sesudah terang bahasa sedemikian dusta* (“Tak Lagi”)³⁹.

Tetapi di sisi lain, *engkau*—yang merupakan “belahan” Tuhan—memanifestasikan diri dalam dunia konkret, yaitu ketika *engkau adalah dunia ini*. Pada titik itu, Dia imanen (*tasybīh*) dalam dunia materi. Dia meliputi (*muhīth*) alam materi, bersemayam di dalamnya, yang dengan demikian Dia tak terpisahkan dari segala wujud materi sebagai manifestasi Tuhan itu sendiri. Demikianlah maka di satu sisi Tuhan bersifat transenden, namun di sisi lain Dia bersifat imanen. Imanensi Tuhan diartikulasikan dengan sangat ekspresif dalam puisi “Ia Bermain Cinta”.⁴⁰ Sekali lagi menegaskan cinta ilahi, yakni manifestasi Tuhan sebagai manifestasi cinta-Nya, puisi tersebut mengemukakan imanensi Tuhan dalam *kau* dan benda-benda konkret seperti darah dan batu. Di sini, manifestasi Tuhan di alam raya digambarkan sebagai suatu orkestra yang dengan imanensi Tuhan itu sendiri alam raya tenggelam di lautan ilahi sebagai permainan cinta-Nya:

*ia bermain cinta
bermain cinta, lewat kau ke ia
ia mengalir, berjalan-jalan di kau
ia bertualang, bernyanyi, menangis
di kau
ke ia
siapa kau? dulu satu
kelak satu
namamu dulu ia
kelak ia
...*

39 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 53.

40 Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 62-69.

*hai! —tarian melonjak— aku ini kau!
kaulah aku
kau tarian ini! kau sendiri!*

...

*lihat! ia membagi-bagi diri
ia bikin diri dua
tiga, sejuta, selaksa*

...

*begitu rupanya ia bermain cinta
mengada di batu
di ujud, di darab-darab
matabari minum arak
alam bersolek
bintang berputar-putar
warna dan cahaya berkisar-kisar
suara dan sunyi
menyusun orkestrasi
hai jin dan bidadari! mari tenggelam!
lihat ia melesat
di panggung temaram
ia melompat
dari bayangan ke bayangan
ia duduk di mana-mana
berdiri sambil berbaring
bersandar di debu
bertolak pinggang di cakrawala
bayangannya duduk di singgasana
berlagak
ia berlagak jadi arca!
ia bermain cinta
dibikannya aku ada
aku bertanya: hai diri, kau menolak ikut bermain?
sinting! teriakku, ini tuak cinta
betapa mungkin aku tak turut menenggaknya!*

...

*sayang begini singkat waktunya
mabuk belum sepenuhnya
sembahyang baru sujud pertama
politik dan ideologi hanya setegukan bir
puisi cuma segores luka
peradaban asap-asap
tuak sejarak belum kental benar*

*air, susu, madu, cairan api
baru setangisan bayi
hai sang birabi! campakkan aku lagi!*

....⁴¹

Puisi “Ia Bermain Cinta” di atas mengartikulasikan manifestasi Tuhan lewat *kau*, dan kembali lagi kepada Dia. Ia memmanifestasikan Diri dengan mengalir, berjalan-jalan, bertualang, bernyanyi, menangis dan sebagainya di *kau*, menuju Ia sendiri. Dia pun mengada di batu, di darah-darah. Ia bergerak, gerakanya menjadi ruang. Ia bernafas, nafasnya jadi waktu. Maka ruang dan waktu adalah satu. Semua gambaran antropomorfistik ini mengartikulasikan gagasan bahwa Tuhan memmanifestasikan Diri dalam alam semesta, dalam kesatuan wujudnya. Siapakah *kau*, yang kepadanya Tuhan memmanifestasikan diri? Dulu, *kau* adalah satu. Kelak *kau* adalah satu. Dulu *kau* adalah *ia*. Kelak pun *kau* adalah *ia*. Dengan demikian, *kau* dan *ia* merupakan bagian dari permainan cinta ilahi, dimana keterpisahan *kau* dan *ia* merupakan keharusan-sementara bagi kesatuan wujud yang hakiki, azali, dan abadi. Jadi, *kau* adalah “belahan” Tuhan, “bagian” Tuhan, setelah Tuhan membagi-bagi diri-Nya menjadi selaksa *kau* yang tak terhingga.

Dalam konteks *wahdatul wujud*, yang penting digarisbawahi adalah bahwa manifestasi Tuhan dalam alam semesta ini (yang dalam puisi di atas digambarkan dengan mengalir, berjalan-jalan, bertualang, bernyanyi, menangis, mengada, bergerak, bernafas, dan seterusnya melalui alam) mengartikulasikan imanensi Tuhan dalam alam semesta. Imanensi Tuhan merupakan satu segi-tak-terpisahkan dari transendensi Tuhan itu sendiri. Dengan gambaran yang begitu konkret sebagaimana dikemukakan dalam puisi “Ia Bermain Cinta”, Tuhan ambil bagian dalam seluruh hidup manusia dan alam semesta yang demikian empiris. Dia imanen dalam alam semesta, sebab alam semesta merupakan manifestasi-Nya, proyeksi-Nya, eksternalisasi diri-Nya, pancaran cahaya-Nya, dan dengan cara itu maka alam semesta merupakan wajah Tuhan, sehingga ke mana pun manusia menghadapkan wajahnya, yang tampak baginya tak lain adalah wajah Tuhan jua.

Sebagaimana dinyatakan dalam puisi “Ia Bermain Cinta”, manifestasi Tuhan dalam berbagai cara dan bentuk ini merupakan cara Tuhan bermain cinta. Telah dikatakan bahwa cinta merupakan alasan Tuhan mengeksternalisasi dan memmanifestasikan diri-Nya dalam alam nyata. Maka Dia bermain cinta dengan dan di dalam alam nyata yang merupakan bayangan-Nya sendiri. Hidup di dunia sebagai permainan dan senda gurau dikemukakan dalam beberapa ayat al-Qur’an (Q.S. al-An`âm, 6: 32; Q.S. al-`Ankabût, 29: 64; Q.S. Muhammad, 47: 36; dan Q.S. al-`Hadîd, 57: 20). Atas dasar ayat-ayat itu, maka manifestasi Tuhan di dunia merupakan cara Tuhan bermain dan bersenda gurau. “Kehadiran” dan “keterlibatan” Tuhan secara imanen dalam kehidupan, yang dalam puisi tersebut digambarkan dengan berbagai imajinasi yang begitu konkret, merupakan permainan dan canda ilahi. Permainan

⁴¹ Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya, ...*, h. 62-69.

cinta dan canda ilahi itu dijalankan dengan keriang meluap-luap dan kadang dengan kejutan. Karena manifestasi Tuhan di dunia merupakan manifestasi cinta-Nya, maka manifestasi Tuhan dalam kehidupan konkret di dunia merupakan permainan cinta ilahi dan canda ilahi.

Puisi “*Ta Bermain Cinta*” menggambarkan manifestasi Tuhan dalam kehidupan di dunia, dan gambaran tentang manifestasi Tuhan dalam kehidupan di dunia itu mengartikulasikan imanensi Tuhan. Demikianlah maka dengan imanensi-Nya Tuhan bermain-main dan bercanda dalam kehidupan dunia. Tuhan bermain cinta dan bersenda gurau melalui manifestasi dan imanensi Tuhan itu sendiri di alam nyata, terutama dalam diri manusia. Ini merupakan tafsir orisinal Emha atas pernyataan ayat-ayat Quran bahwa hidup di dunia merupakan permainan dan senda gurau. Bandingkan dengan penafsiran para ulama tentang ayat-ayat tersebut yang menyatakan bahwa *hidup di dunia hanyalah permainan dan senda gurau* (Q.S. al-An`âm, 6: 32; QS al-`Ankabût, 29: 64; Q.S. Muḥammad, 47: 36; dan Q.S. al-Ḥadîd, 57: 20). Pada umumnya ulama menafsirkan ayat-ayat tersebut sebagai suatu pernyataan bahwa kehidupan di dunia lebih rendah dibanding kehidupan di akhirat. Thabari⁴² (dalam *Tafsîru ‘t-Thabari*) mengatakan bahwa hidup di dunia hanyalah *permainan* dan *senda gurau* kecuali hidup di jalan Tuhan dan mengharapkan rida-Nya. Ibnu Arobi⁴³ (dalam *Tafsîr Ibni ‘Arobi*) mengatakan bahwa *la`ib* (permainan) adalah sesuatu yang tak punya dasar, tak punya hakikat, dan fana belaka. Qurthubi⁴⁴ (dalam *Tafsîru ‘l-Qurthubi*) mengatakan bahwa hidup di dunia dikatakan sebagai permainan dan senda gurau karena hidup di dunia sangat sementara, bagai mimpi orang tidur. Hal senada dikatakan oleh Ibnu Katsir⁴⁵ (dalam *Tafsîru Ibni Katsîr*). Dengan demikian, *permainan* (*la`ib*) dan *canda* (*lahw*) dalam Quran ditafsirkan sebagai ungkapan peyorasi tentang kehidupan di dunia untuk menekankan supremasi kehidupan akhirat. Juga untuk menggarisbawahi orientasi moral dan religius dalam kehidupan di dunia sebagai landasan bagi kehidupan akhirat.

Imanensi Tuhan dalam diri manusia dikemukakan secara khusus dalam puisi “*Menderas*”. Puisi ini bertutur tentang dua *aku* dalam diri *aku* sendiri, yaitu *aku* dan *aku yang allah*. *Aku yang allah* ini menderas, mengalir, dan menggelombang di dalam diri *aku*. Antara *aku* dan *aku yang allah* ganti-mengganti, menghilang dan menjelma kembali, menyatu, berpisah, dan seterusnya. *Aku yang allah* dalam diri *aku* merupakan imanensi Tuhan. Sekali lagi, dengan imanensi-Nya dalam diri manusia, Tuhan bercanda, dan bermain-main:

Menderas di darah

Aku yang lain, aku yang allah

Menderas, mengalir kepadaku

Seperti aliran sungaiku ke lautnya

Menderas, menggelombang

42 Abu Ja’far Muhammad bin Jarir At-Thabari, *Tafsîru ‘t-Thabari*, (T.tp.: Al-Maktabatu ‘s-Syâmilah, t.th.).

43 Abu Bakar Muhyiddin Ibnu Arobi, *Tafsîr Ibni ‘Arobi*, (T.tp.: t.p., t.th.).

44 Abu Abdillah Al-Qurthubi, *Tafsîru ‘l-Qurthubi*, (T.tp.: Al-Maktabatu ‘s-Syâmilah, t.th.).

45 Ismail bin Umar Al-Quraisyi Ibnu Katsir, *Tafsîru Ibni Katsîr*, (T.tp.: Al-Maktabatu ‘s-Syâmilah, t.th.).

*Seperti ombaknya pada airku
Kami ganti mengganti
Saling mengaku, mengia, mengaku
Kami berdenyut bagai satu
Kami bergiliran bagai dua
Kami menghilang, menjelma aku
Sesukanya, sesuka kami, sesukaku
Kami bercanda, siang malam bercanda
Bermain-main hidup di dunia.⁴⁶*

Wahdatul Wujud dan Mabuk Ilahi

Wahdatul wujud pada dasarnya merupakan konsep diskursif. Ia merupakan spekulasi filosofis dan argumen rasional sebagai metafisika sufi. Sementara, terutama dalam pengertian modern, puisi lebih merupakan ekspresi emotif. Ia meluapkan dimensi-dimensi terdalam dari perasaan, situasi batin, dan dunia rohani.⁴⁷ Oleh karena itu, meskipun puisi Emha Ainun Nadjib mengartikulasikan *wahdatul wujud*, bagaimanapun ia mengekspresikan juga dimensi-dimensi emotif dan religius dari pengalaman kerohanian. Dalam beberapa puisinya, dimensi-dimensi emotif dan religius itu sedemikian intens, sehingga terasa sebagai ungkapan ekstase mistis, mabuk rohani atau mabuk ilahi. Demikianlah puisi “*Ta Bermain Cinta*”, misalnya, dengan sangat ekspresif menghadirkan situasi batin yang sedang mabuk ilahi, menggambarkan suasana batin yang sedang mabuk rohani. Ia merupakan luapan emosi dan gairah kerohanian dalam momen spiritual yang begitu mistis. Dalam mabuk ilahi itu, momen kehadiran Tuhan dan perasaan bersatu dengan-Nya terasa begitu singkat.

Mabuk ilahi dikemukakan secara eksplisit dalam puisi “*Aku Mabuk Allah*”. Di sini, seluruh ungkapan terasa sebagai ekstase mistis —semacam ungkapan tak terkontrol (*syathbahât*) dalam tradisi sufi. Suasana yang terbangun pun terasa begitu mistis dan magis:

*aku mabuk allah
semata-mata allah*

⁴⁶ Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 5.

⁴⁷ Hamzah Fansuri mengemukakan gagasan *wahdatul wujud*-nya dalam syair (puisi), namun juga mengemukakannya dalam wacana diskursif, antara lain dalam karyanya *Zinatu 'l-Wâhidîn* (lihat dalam Hadi WM [1995: 79-102]). Demikian juga Ibnu Arobi (w. 1240), filsuf dan sufi asal Andalusia kepada siapa doktrin *wahdatul wujud* mula-mula dirujuk karena dialah yang paling artikulatif dalam mensistematisasi doktrin tersebut dalam berbagai karyanya. Ibnu Arobi mengemukakan gagasan-gagasan *wahdatul wujud*-nya dalam puisi, namun juga mengemukakannya secara lebih komprehensif melalui wacana diskursif dalam karyanya, baik dalam *at-Tajalliyâtu 'l-Ilâhiyyah* (1988), *al-Ḥubbu wa 'l-Mahabbatu 'l-Ilâhiyyah* (1992), *ar-Rosâilu 'l-Ilâhiyyah* (2007), *Fushûshu 'l-Ḥikam* (2016), maupun dalam *maqnum opus*-nya yang terdiri dari 14 jilid tebal-tebal, *al-Futûḥâtü 'l-Makkiyyah* (1985). Puisi-puisi Ibnu Arobi bertebaran dalam karya-karyanya ini, yang kemudian dikumpulkan dalam *Diwânu Ibnî 'Arobi* (1996). Dengan demikian, dalam mengemukakan gagasan *wahdatul wujud*, puisi digunakan lebih untuk memperkuat spekulasi atau argumen-argumen diskursif. Atau sebaliknya, gagasan *wahdatul wujud* yang dikemukakan dalam puisi sufi harus dicari penjelasan rasionalnya dalam karya-karya diskursif sufi itu sendiri.

*segala-galanya allah
 tak bisa lain lagi
 ...
 nyamuk tak nyamuk
 kalau tak mengabarkan allah
 langit tak langit
 kalau tak menandakan allah
 debu tak debu
 badai tak badai
 kalau tak membuktikan allah
 kembang tak mekar
 kalau tak allah
 mabuklah aku mabuk allah
 tak bisa lihat tak bisa dengar
 cuma allah cuma allah
 kalau matahari memancar
 siapa sebenarnya yang menyinar
 kalau malam legam
 siapa hadir di kegelapan
 kalau punggung ditikam
 siapa merasa kesakitan
 mabuklah aku mabuk allah
 kalau jantung berdegup
 siapa yang hidup
 kalau menetes puisi
 siapa yang abadi
 allah semata
 allah semata
⁴⁸*

Dilihat dari perspektif tasawuf, puisi “Aku Mabuk Allah” di atas mengartikulasikan *wahdatu ‘s-syuhūd*, yang secara konseptual berbeda dengan *wahdatul wujud*. *Wahdatu ‘s-syuhūd* adalah kesatuan ilahi yang dicapai dengan penglihatan batin. Yakni momen mistis di mana seseorang mencapai Tuhan, bersatu dengan Tuhan, dan melihat Tuhan dengan mata rohaninya dalam suatu pengalaman spiritual. Dalam situasi mabuk Allah, yang tampak adalah Allah semata, segalanya tenggelam di lautan Allah, dan segalanya adalah Allah. Dalam kondisi mistis itulah seseorang mengalami mabuk ilahi, mencapai *fanâ’* (perasaan lenyap di lautan ketuhanan), *hulûl* (perasaan bahwa Tuhan merasuk ke dalam dirinya), *ittiḥād* (perasaan menyatu dengan Tuhan), dan *ittiḥâl* (perasaan mencapai esensi Tuhan). Semua situasi ini merupakan momen mistis yang penuh emosi rohani dalam psikologi sufi.

⁴⁸ Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 54-55.

Persoalannya adalah apakah momen mistis yang penuh emosi rohani itu mengartikulasikan *wahdatul wujud*? Apakah puisi-puisi Emha Ainun Nadjib yang mengartikulasikan momen mistis yang bersifat personal itu dapat difahami sebagai mengartikulasikan *wahdatul wujud*? Beberapa sarjana seperti Mahmud⁴⁹, at-Taftazani⁵⁰, dan al-Qasyani⁵¹ membedakan antara *wahdatul wujud* dan *wahdatu 's-syubûd*. Mereka mengatakan bahwa *fanâ'* (perasaan lenyap di lautan ketuhanan), *hulûl* (perasaan bahwa Tuhan merasuk ke dalam diri), *ittihâd* (perasaan menyatu dengan Tuhan), dan *ittishbâl* (perasaan mencapai esensi Tuhan) bukanlah *wahdatul wujud*, melainkan *wahdatu 's-syubûd*. Oleh karena itu, menurut mereka, para sufi *wahdatu 's-syubûd*—seperti Abu Yazid Al-Basthami yang mengajarkan *fanâ'* dan Al-Hallaj yang mengajarkan *hulûl*—bukanlah penganut *wahdatul wujud*.

Secara konseptual, *wahdatul wujud* memang berbeda dengan *wahdatu 's-syubûd*, yakni berbagai pengalaman rohani dalam penyatuan ilahi. *Wahdatul wujud* merupakan konsep metafisis, diskursif, dan rasional tentang kesatuan wujud (ontologis) antara Tuhan dan alam semesta. Sedangkan *wahdatu 's-syubûd* merupakan konsep kerohanian di mana Tuhan dan alam semesta merupakan satu kesatuan dalam pandangan mata batin sebagai momen mistikal, atau kesatuan dalam pandangan mata rohani sebagai pengalaman spiritual. Dikatakan dengan cara lain, *wahdatul wujud* lebih bersifat kognitif dan filosofis, sementara *wahdatu 's-syubûd* lebih merupakan momen mistis dalam pengalaman rohani. *Wahdatul wujud* bersifat teoretis; *wahdatu 's-syubûd* bersifat praktis. *Wahdatul wujud* bersifat rasional; *wahdatu 's-syubûd* bersifat *experiential*.

Tetapi bagaimanapun, secara historis doktrin *wahdatul wujud* terbentuk melalui perjalanan panjang pengalaman-pengalaman mistis para sufi seperti al-Basthami dan al-Hallaj. Pengalaman-pengalaman mistis mereka adalah *wahdatu 's-syubûd*, yang menjadi fondasi bagi doktrin *wahdatul wujud* kemudian. Dalam arti itu, *wahdatul wujud* sebagai teori filsafat sufi menemukan pengalaman konkretnya dalam *wahdatu 's-syubûd*. Dikemukakan dengan cara lain, *wahdatul wujud* merupakan landasan teoritis bagi *wahdatu 's-syubûd*, sementara *wahdatu 's-syubûd* merupakan satu bentuk praksis *wahdatul wujud* dalam pengalaman kerohanian. Demikianlah maka meskipun keduanya berbeda secara teoritis dan konseptual, *wahdatu 's-syubûd* atau berbagai pengalaman penyatuan ilahi bagaimanapun mengartikulasikan *wahdatul wujud*, paling tidak sampai batas tertentu.

Lebih dari itu, jika *tajalliyât* (bentuk-bentuk eksternalisasi, manifestasi, dan proyeksi Tuhan dalam alam semesta) merupakan kata kunci dalam doktrin *wahdatul wujud*, maka pengalaman mistis membangkitkan kesadaran tentang manifestasi Tuhan itu sendiri dalam bentuknya yang begitu intens sebagai pengalaman rohani. Pada titik itu manifestasi Tuhan tak hanya difahami secara kognitif dan rasional, melainkan

49 Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsafatu 's-Shufiyah fi 'l-Islâm*, (T.tp.: Dârû 'l-Fikri 'l-'Arobî, 1969), h. 381.

50 Abul Wafa al-Ghanimi At-Taftazani, *Madkhal ilâ 't-Tashawwufi 'l-Islâmî*, (Cairo: Dârû 'ts-Tsaqâfah li 'n-Nasyr wa 't-Tauwzî', 1979), h. 130.

51 Abdurrazziq Al-Qasyani, "Tashdir" dalam Muhyiddin Ibnu Arabi, *Fushûsh-u 'l-Hikam*, (Cairo: Dâr-u Âfâq li 'n-Nasyr wa 't-Tawzî', 2015), h. 25.

juga dialami dan dihayati secara spiritual bahkan secara mistis. Pengalaman spiritual dan mistis sebagai mabuk ilahi ini memberikan intensitas tersendiri pada kesadaran rasional tentang manifestasi dan imanensi Tuhan terutama secara rohani.

Demikianlah maka ekspresi-ekspresi sufistik dalam puisi Emha Ainun Nadjib yang menggambarkan penyatuan mistis (seperti “Ia Bermain Cinta” dan “Aku Mabuk Allah”) merupakan artikulasi *wahdatul wujud* juga. Apalagi, seperti dikatakan tadi, puisi lebih merupakan ekspresi emotif dan dimensi-dimensi rohani. Mabuk ilahi dalam berbagai bentuknya adalah ekspresi rohani, yang dengannya penghayatan akan kehadiran Tuhan dalam berbagai manifestasi-Nya terasa begitu intens. Maka, mabuk ilahi yang diartikulasikan dalam puisi—dengan berbagai imajinasi dan asosiasi yang dibangkitkan oleh ungkapan-ungkapan metaforis dalam puisi itu sendiri—mengintensifkan gambaran tentang penyatuan mistis sekaligus mengintensifkan ekspresi gagasan kesatuan ontologis. Seluruh imajinasi dalam puisi Emha yang melukiskan mabuk ilahi mengemukakan pengalaman mistis di satu sisi dan mengartikulasikan gagasan *wahdatul wujud* di lain sisi.

Pada dasarnya, doktrin *wahdatul wujud* dalam puisi Emha Ainun Nadjib diartikulasikan dalam corak yang lebih bersifat emotif ketimbang kognitif, lebih bersifat praksis rohani ketimbang teoritis-rasional, terutama karena bahasa puisi pada dasarnya memang bersifat emotif. Itu sebabnya, berbagai artikulasi *wahdatul wujud* dalam puisi Emha Ainun Nadjib kadang penuh gelora, penuh luapan perasaan sebagai gejolak batin yang menggebu-gebu, namun kadang dikemukakan sebagai suasana batin yang demikian tenang, misalnya seperti terasa dari puisi (“Dalam”) berikut ini:

*Segala tak enak dikerjakan
Kecuali hening sembayang
Diri sedang tak dunia
Diri sedang tak bercanda
Diam ya semesta, diam
Diam ya indera, diam
Rembulan yang membisu di angkasa
Sedang menaburkan suara.⁵²*

Simpulan

Tulisan di atas disimpulkan bahwa puisi-puisi Emha Ainun Nadjib mengartikulasikan *wahdatul wujud*, doktrin tasawuf yang di Melayu-Indonesia muncul pada awal abad ke-17 dengan Hamzah Fansuri sebagai tokoh pertamanya, dan pada abad-abad berikutnya menjadi polemik relatif luas di kalangan para ulama Nusantara. Dapatlah dikatakan bahwa Emha Ainun Nadjib adalah penyair Indonesia yang paling ekspresif dalam mengartikulasikan doktrin *wahdatul wujud* dalam puisi-puisinya.

⁵² Emha Ainun Nadjib, *Cahaya Maha Cahaya*, ..., h. 26.

Dalam puisi Emha, doktrin tersebut diartikulasikan dengan beberapa cara. Antara lain dikatakan bahwa Tuhan membagi-bagi diri-Nya kepada manusia. Dikatakan pula bahwa Tuhan membelah diri menjadi manusia. Dengan demikian, manusia secara esensial dan spiritual merupakan bagian dan belahan diri Tuhan. Sebagai bagian dari alam semesta, manusia di sini tentu saja merupakan *pars pro toto*. Bukan hanya manusia yang merupakan bagian dan belahan diri Tuhan, melainkan seluruh alam semesta. Demikianlah maka manusia dan alam semesta adalah manifestasi, realisasi, dan eksternalisasi Tuhan, yang dengannya Tuhan dan alam semesta merupakan satu kesatuan ontologis. Lebih jauh, *wahdatul wujud* diartikulasikan dengan iluminasi atau pancaran cahaya maha cahaya, yang secara siklis memancar menjadi manusia, alam semesta, dan selanjutnya manusia menyatu kembali dengan cahaya maha cahaya. Karena manusia dan alam semesta merupakan pancaran ilahi, maka Tuhan di satu pihak dan manusia dan alam semesta di lain pihak secara esensial merupakan satu kesatuan.

Sebagaimana doktrin *wahdatul wujud* pada umumnya, *wahdatul wujud* dalam puisi Emha Ainun Nadjib mengekspresikan dialektika antara transendensi Tuhan dan imanensi-Nya. Tuhan demikian transenden di satu sisi, namun juga demikian imanen di lain sisi. Dalam puisi Emha, transendensi Tuhan diartikulasikan terutama dengan idiom *cabaya maha cabaya*, suatu wujud metafisis yang bersifat mutlak dan tak dapat dilukiskan dengan cara apa pun. Sementara, imanensi Tuhan diartikulasikan dengan beberapa cara, terutama bahwa dalam diri *aku* ada *aku yang lain*, yaitu *aku yang allah*. Dikatakan dengan cara lain, di dalam diri manusia ada dua *aku*, yaitu *aku-manusia* dan *aku-yang-allah*. Dengan cara itu maka Tuhan selalu imanen dalam diri manusia. Sekali lagi, sebagai bagian dari alam semesta, manusia di sini adalah *pars pro toto*. Demikianlah maka imanensi Tuhan dilukiskan juga dengan “kehadiran” dan bahkan “keterlibatan” Tuhan dalam kehidupan konkret, misalnya lewat gambaran Tuhan mengalir, berjalan-jalan, bertualang, bernyanyi, menangis, mengada, bergerak, bernafas, melesat di panggung temaram, melompat dari bayangan ke bayangan, berlagak jadi arca, dan sebagainya.

Dalam puisi Emha Ainun Nadjib, imanensi Tuhan adalah cara Tuhan itu sendiri bermain-main dan bersenda-gurau dalam hidup di dunia. Tuhan imanen dalam alam semesta, dan dengan imanen dalam alam semesta itu Dia bermain-main dan bersenda-gurau dalam kehidupan konkret. Ini merupakan tafsir orisinal atas ayat-ayat al-Quran (a.l. QS al-An`âm/6: 32) yang menyatakan bahwa hidup di dunia merupakan senda-gurau dan permainan. Karena hidup di dunia adalah senda-gurau dan permainan sebagaimana dikatakan al-Quran, maka dengan imanensi-Nya Tuhan bersenda-gurau dan bermain-main dalam hidup di dunia. Dengan demikian, kehidupan dunia adalah tempat Tuhan bermain-main dan bersenda-gurau melalui imanensi-Nya, apalagi alam semesta merupakan manifestasi-Nya sendiri. Karena Tuhan memanifestasikan diri dalam alam semesta atas dasar cinta-Nya, maka alam semesta adalah tempat Tuhan bermain cinta.

Penting pula digarisbawahi tendensi-tendensi mistis (*wahdatu 's-syubūd*) di satu sisi dan tendensi-tendensi spekulatif (filosofis) di sisi lain. Pada dasarnya, *wahdatul wujud* lebih merupakan konsep spekulatif atau filosofis ketimbang konsep mistis dalam pengalaman spiritual. Dalam puisi Emha Ainun Nadjib, tendensi-tendensi mistis berbaur sedemikian rupa dengan tendensi-tendensi spekulatif. Beberapa puisinya terasa begitu mistis, yakni mengartikulasikan (gagasan tentang) pengalaman spiritual, seperti rindu ilahi, cinta ilahi, dan mabuk ilahi. Tapi bagaimanapun dengan cara itu ia mengekspresikan segi-segi spekulatif dari metafisika sufi, khususnya *wahdatul wujud*. Secara teoritis, *wahdatul wujud* merupakan landasan bagi kesatuan mistis yang mungkin dicapai dengan penglihatan rohani (*wahdatu 's-syubūd*). Dalam arti itu, baik tendensi mistis maupun tendensi spekulatif dalam puisi Emha Ainun Nadjib secara bersama-sama mengartikulasikan gagasan *wahdatul wujud*.

Untuk mengakhiri kertas kerja ini, kiranya penting membandingkan Emha Ainun Nadjib misalnya dengan Hamzah Fansuri, artikulator dan bahkan penganut pertama paham *wahdatul wujud* di Melayu Nusantara pada awal abad ke-17. Hal itu berguna untuk melihat kesinambungan doktrin tersebut dan perubahannya di zaman modern. Sudah tentu perbandingan ringkas ini tidak akan memadai (dan memang bukan tujuan kertas kerja ini), sehingga ia lebih merupakan proposal bagi pengkajian lanjutan yang mesti dilakukan.

Kesinambungan yang sangat jelas antara Hamzah Fansuri dan Emha Ainun Nadjib terletak pada doktrin yang mendasari orientasi tasawuf mereka khususnya *wahdatul wujud*. Doktrin itu adalah cinta ilahi dan rindu ilahi serta mabuk ilahi. Cinta ilahi, rindu ilahi, dan mabuk ilahi dikemukakan dengan sangat intens dalam syair-syair Hamzah Fansuri dan diartikulasikan dengan sangat ekspresif dalam puisi-puisi Emha Ainun Nadjib. Idiom-idiom minuman rohani yang memabukkan muncul berulang kali dalam syair-syair Hamzah Fansuri, termasuk idiom *arak* (yang muncul pula dalam puisi Emha Ainun Nadjib). Sudah tentu ada perbedaan nuansa pada keduanya. Pada Hamzah Fansuri, cinta ilahi dan rindu ilahi serta mabuk ilahi terasa begitu normatif, sementara pada Emha Ainun Nadjib terasa begitu emotif. Berkaitan dengan isu ini, berikut contoh syair Hamzah Fansuri:

*Ada kekasih di padang ghaib
Daim berlindung di rumah talib*

*Amarnya datang terlalu ghalib
Mencari dia akan kita wajib*

*Kekasih itu bukannya satir
Ke tengah pekan datangnya zahir
Berjual arak di dalam takir*

*Itulah asyik mabuknya sakir*⁵³

Adalah penting menggarisbawahi kesinambungan satu segi yang agak problematis secara konseptual, yaitu kesinambungan baurnya artikulasi pengalaman-pengalaman mistis dan gagasan-gagasan spekulatif. Sebagaimana telah dikatakan, beberapa sarjana membedakan antara *wahdatul wujud* sebagai gagasan spekulatif/filosofis dan *wahdatu 's-syuhûd* sebagai pengalaman mistis/spiritual. Namun dalam syair-syair Hamzah Fansuri, tendensi spekulatif/filosofis dan tendensi mistis/spiritual sama belaka, dan keduanya saling menjelaskan satu sama lain. Tendensi spekulatif dan tendensi mistis secara bersama-sama mengartikulasikan doktrin *wahdatul wujud*. Hal itu tampak misalnya dalam syair “Laut Mahatinggi” Hamzah Fansuri berikut:

...
*Di laut 'ulya yogya berhanyut
Dengan hidup sumari jangan berkabut
Katakan ana 'l-baq jangan kau takut
Itulah ombak menjadi laut*

*Zahir anggamu zahir rupanya
Batinmu da'im ada mulanya
Jika hendak terlibat dengan mukanya
Menjadi Mansur ke atas sulanya.*

....⁵⁴

Syair di atas mengacu pada Manshur al-Hallaj, sufi yang terkenal dengan ucapan kontroversialnya “*ana 'l-baq*” (“Akulah Kebenaran”). Di samping mengemukakan pengalaman mistis sang sufi, syair tersebut mengemukakan gagasan *wahdatul wujud*, yaitu bahwa Tuhan dan manusia ibarat laut dan ombak, dimana keduanya merupakan satu kesatuan yang tak bisa dipisahkan, ombak lahir dari laut dan tetap merupakan bagian dari laut. Dalam momen mistis tertentu, ombak menjadi laut; ombak tiada dalam laut. Bersama artikulasi sejenis dalam syair-syairnya yang lain, dalam syair Hamzah Fansuri di atas pengalaman mistis dan spekulasi filosofis secara bersama-sama mengartikulasikan doktrin *wahdatul wujud*, suatu hal yang kelak di zaman modern muncul lagi dalam puisi-puisi Emha Ainun Nadjib.

Antara Hamzah Fansuri dan Emha Ainun Nadjib, *wahdatul wujud* telah menempuh jarak yang cukup jauh di alam intelektual dan spiritual Melayu-Indonesia. Maka, di samping ada segi-segi yang berkesinambungan, tentulah ada pula perubahan atau perkembangan, yang membedakan Emha Ainun Nadjib dengan Hamzah Fansuri.

⁵³ Dikutip dari V.I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 459.

⁵⁴ Dikutip dari Abdul Hadi W.M., *Syekh Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 140.

Dalam syair-syairnya, Hamzah Fansuri menyebut beberapa sufi, antara lain Abu Yazid al-Basthami (w. 874 M) dan Manshur al-Hallaj (w. 922 M). Hamzah Fansuri juga mengutip pernyataan al-Basthami yang terkenal, *subhâni* (“mahasuci aku”). Di samping itu, dia beberapa kali mengutip pernyataan al-Hallaj yang kontroversial, “*ana ‘l-baq*” (“akulah Kebenaran”). Artikulasi *wahdatul wujud* memang akan mengacu pada tokoh-tokoh sufi ini (dan sufi-sufi lain yang se-“aliran” dengan mereka), sebab pandangan dan ajaran mereka merupakan fondasi bagi terbentuknya ajaran *wahdatul wujud* kemudian, terutama yang disistematisasi oleh Ibnu Arobi (w. 1240 M) meskipun Ibnu Arobi sendiri tidak menyebut sistem pemikirannya sebagai *wahdatul wujud*. Belakangan, diskusi sekitar ajaran *wahdatul wujud* tidak bisa tidak akan diatribusikan kepada Ibnu Arobi, termasuk *wahdatul wujud* dalam sistem Hamzah Fansuri.⁵⁵

Dalam kaitan ini pentinglah menimbang asosiasi *wahdatul wujud* Emha Ainun Nadjib dengan Suhrawardi al-Maqtul (w. 1191 M.), yang telah didiskusikan di atas. Sebagaimana dalam syair-syair Hamzah Fansuri, dalam puisi Emha Ainun Nadjib artikulasi doktrin *wahdatul wujud* secara umum sudahlah pasti dapat diasosiasikan dengan sufi-sufi yang seringkali dikaitkan dengan doktrin tersebut, terutama al-Basthami, al-Hallaj, dan Ibnu Arobi. Namun dalam sistem Hamzah Fansuri tak ada asosiasi dengan Suhrawardi, tokoh yang tak kalah kontroversial dibanding al-Hallaj. Oleh karena itu, kalau dalam puisi Emha doktrin *wahdatul wujud* diasosiasikan dengan Suhrawardi, maka kini ia dikaitkan dengan filsafat iluminasi yang diajarkan sufi yang dihukum mati dalam usia 35 tahun itu. Dengan demikian, meskipun merupakan sistem filsafat tersendiri, filsafat iluminasi —yang “dimodifikasi” sedemikian rupa dalam puisi Emha— kini digunakan sebagai argumen lain bagi doktrin *wahdatul wujud*, atau bentuk artikulasi lain *wahdatul wujud* itu sendiri.

Dalam asosiasi dengan Suhrawardi inilah terletak perbedaan antara Hamzah Fansuri dan Emha Ainun Nadjib. Demikianlah maka kalau pada awal abad ke-17 *wahdatul wujud* di Melayu-Indonesia tidak memiliki asosiasi dengan filsafat iluminasi Suhrawardi, dalam perkembangan selanjutnya pada zaman modern ia memiliki asosiasi dengannya. Tentu saja ini merupakan suatu perkembangan dalam interkoneksi tasawuf dan ajaran-ajarannya di Melayu-Indonesia modern.

Daftar Pustaka

- Abbas, Qazim Muhammad. *Al-Hallâj: al-A`mâlu ‘l-Kâmilah*. Beirut: Riyâdhu ‘r-Rayyis li ‘l-Kutub wa ‘n-Nasyr, 2002.
- Al-Asy`ari, Abul Hasan Ali ibn Ismail. *Maqâlâtu ‘l-Islâmiyyîn wa ‘kbtîlâfi ‘l-Mushallîn*. Beirut: al-Maktabah al-`Ashriyyah, 1990.
- Al-Ghazali, Al-Imam [Abu Hamid]. *Misykât-u ‘l-Anwâr wa Mishfât-u ‘l-Asrôr*. Beirut: ‘Âlam-u ‘l-Kutub, 1986.

⁵⁵ Lihat misalnya Abdul Hadi W.M., *Syekh Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya, ...* dan Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001).

- Al-Qasyani, Abdurraziq. 2015. "Tashdîr" dalam Ibnu Arabi, Muhyiddin. *Fushûsh-u 'l-Hikam*. Cairo: Dâr-u Âfâq li 'n-Nasyr wa 't-Tawzî', Al-Qurthubi, Abu Abdillah. T.th. *Tafsîru 'l-Qurthubî*. Al-Maktabatu 's-Syâmilah.
- Amstrong, Karen. 2001. *Sejarah Tuban*. Bandung: Mizan. Terjemahan Zaimul Am.
- At-Taftazani, Abul Wafa al-Ghanimi. 1979. *Madkhal ilâ 't-Tashawwufi 'l-Islâmî*. Cakro: Dâru 'ts-Tsaqâfah li 'n-Nasyr wa 't-Tauwzî`.
- At-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. T.th. *Tafsîru 't-Thabari*. Al-Maktabatu 's-Syâmilah.
- Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan,
- Betts, Ian L. 2009. *Jalan Sunyi Emba*. Jakarta: Kompas.
- Braginsky, V.I.. 1998. *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*. Jakarta: INIS,
- Damono, Sapardi Djoko. 1991. "Pengantar Ringkas", dalam Emha Ainun Nadjib. *Cahaya Maha Cahaya*. Jakarta: Pustaka Firdaus,
- Daudy, Ahmad. 1983. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniry*, Jakarta: Rajawali,
- Fathurahman, Oman. 1999. *Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Mizan,
- Hadi WM, Abdul. 1995. *Syekh Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, Bandung: Mizan.
- . 2001. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina.
- . 2012. *Tuban, Kita Begitu Dekat*. Depok: Komodo Books.
- Hamid, Abu. 2005. *Syekh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Ibnu Arobi, Abu Bakar Muhyiddin. 1985. *al-Futûhâtu 'l-Makkiyyah*. Cairo: al-Hay-atu 'l-Mishriyyatu 'l-`Âmmah lil-Kuttâb.
- Ibnu Arobi, Abu Bakar Muhyiddin. 1988. *at-Tajalliyâtu 'l-Ilâhiyyah*. Teheran: Markazu Nasyr Dansyikahi.
- . 1992. *al-Hubbu wa 'l-Mahabbatu 'l-Ilâhiyyah*. Damaskus: Mathba`atu 'l-Kâtibi 'l-`Arobî.
- . 1996. *Dîwânu Ibni `Arobî*. Beirut: Dâru 'l-Kutubi 'l-`Ilmiyyah.
- . 2007. Abu Bakar Muhyiddin. *ar-Rosâilu 'l-Ilâhiyyah*. Damaskus: al-Madâ.
- . 2016. *Fushûshu 'l-Hikam*. Cairo: Dâru Âfâq lin-Nasyr wa 't-Tawzî.
- . T.th. *Tafsîr Ibni `Arobî*. T.t.: t.p.
- Ibnu Katsir, Ismail bin Umar Al-Quraisyi. T. Th. *Tafsîru Ibni Katsîr*. Al-Maktabatu

- ‘s-Syâmilah.
- Isa, H. Ahmadi. 2001. *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*. Jakarta: Srigunting.
- Lubis, Nabilah. 1999. *Syekh Yusuf Al-Taj Al-Makasari: Menyingkap Intisari Segala Rahasia*, Bandung: Mizan, cetakan ke-3.
- Mahmud, Abdul Qadir. 1969. *Al-Falsafatu ‘s-Shufiyah fi ‘l-Islâm*. T.t.: Dâru ‘l-Fikri ‘l-‘Arobî,
- Makarim, Sami. T.Th. *al-Hallâj fi Mâ Wara‘a ‘l-Ma`nâ wa ‘l-Khatth wa ‘l-Lawn*. T.tp.: Riâdhu ‘r-Rayyis li ‘l-Kutub wa ‘n-Nasyr.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2001. *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*. Yogyakarta: Bentang. Cetakan ke-7.
- Nadjib, Emha Ainun. 1983. *99 untuk Tuhanku*. Bandung: Penerbit Pustaka.
- 1984. *Sastra yang Membebaskan*. Yogyakarta: PLP2M.
- 1989. *Lautan Jilbab*. Yogyakarta: Yayasan Al-Muhammady.
- 1991. *Cahaya Maha Cahaya*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- 1993. *Sesobek Buku Harian Indonesia*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- 1995. *Terus Mencoba Budaya Tanding*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- 1990. *Satu Masjid Seribu Jumlahnya: Tabajud Cinta Seorang Hamba*. Bandung: Mizan. Cetakan pertama.
- Quzwain, M. Chatib. 1985. *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh ‘Abdus Samad Al-Palimbani*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Rahman, Jamal D. “Wahdatul Wujud di Indonesia Modern: Pantulan dari Cerpen-cerpen Danarto” dalam *Jurnal Kritik*, No. 1, 2011.
- “Islam dalam Puisi Indonesia Modern: Perspektif Sejarah”, dalam Abdul Hadi WM *et al.* (editor), *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia*. Jilid 3. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2015.
- Rosidi, Ajip. 1989. *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, Bandung: Pustaka.
- Simuh. 1988. *Mistik Islam Kejaven Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jadi*, Jakarta: UI-Press.
- Suhrawardi, Syihabuddin Yahya. *Majmû`ât Mushannafât Syayekh Isyrâq*. Teheran: Ulum Insani. Diedit dan diberi pengantar oleh Henry Corbin, 1373 H [1964].
- Tudjimah. 2005. *Syekh Yusuf Makasar: Riwayat dan Ajarannya*. Jakarta. UI-Press.
- Usairan, Afif. T.Th. “Muqaddimatu ‘l-Mushahhîh” (“Pengantar Editor”), dalam Ainul Qurdhat al-Hamadzani, *Syakwâ ‘l-Gharîb ‘ani ‘l-Awthân ilâ ‘Ulamâi ‘l-Buldân*. Paris: Dâru Babylon.
- Yahya, M. Wildan. 2007. *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi*, Bandung: Refika Aditama.