

Analisa_Sufistik_Mimpi_Nubuw wah_dalam_Proses_Kenabian.

pdf

by

Submission date: 08-Feb-2023 08:46AM (UTC+0800)

Submission ID: 2008906459

File name: Analisa_Sufistik_Mimpi_Nubuwwah_dalam_Proses_Kenabian.pdf (716.3K)

Word count: 6151

Character count: 36693

ANALISA SUFISTIK MIMPI *NUBUWWAH* DALAM PROSES KENABIAN

Lalu Agus Satriawan
goe_satriawan@yahoo.com

Fakultas Tarbiyah
IAIN Mataram,
Nusa Tenggara Barat

Abstract: This article tries to scrutinize dreams as prophetic command (*nubuwwah*) and happy news (*mubashshirât*) from Allah. The article describes the concept of prophethood, the concept of sainthood, the relation between prophethood and sainthood, and dreams as a part of prophethood. The article uses interpretation method. Prophetic dreams are dreams where spiritual impressions are directly reflected by heart without any intervention from the imagination. Dreams can be acquired and accessed with self purification through *mujâhadah al-nafs*.

Keywords: Dream, prophetic command, spiritual impression.

Pendahuluan

Menyeruaknya aliran-aliran keagamaan baik yang mengatasnamakan diri aliran Islam maupun yang tidak, akhir-akhir ini marak. Fenomena ini tidak hanya membuat resah para agamawan (ulama), tetapi juga para penegak hukum. Para agamawan teresahkan karena menurut mereka aliran-aliran ini telah sesat dan menyimpang dari *mainstream* kepercayaan yang telah terbangun. Sedangkan para penegak hukum mengkhawatirkan terjadinya tindak anarkis yang akan dilakukan oleh penganut yang merasa agamanya dilecehkan.

Fenomena Mirza Ghulam Ahmad yang mengaku sebagai nabi terakhir/akhir zaman, Lia Aminuddin dengan “Kingdom of God”¹ rumah Tuhannya, serta Ahmad Musoddeq dengan pengakuan titah kenabian adalah sederet potret kelahiran paham keagamaan yang baru. Mirza Ghulam Ahmad terkenal dengan “Ahmadiyah”, Lia Aminuddin pada saat pada awal dikenal dengan kelompok “Salamullah” dan sejak Desember 2005 berubah menjadi “Komunitas Eden”,² dan Ahmad Musaddeq dengan “al-Qiyadah.” Paham yang mereka tebarkan bermula dari pengakuan mereka tentang visi Tuhan yang didapatkan melalui proses mimpi.

Artikel ini mencoba mengurai perihal mimpi sebagai titah kenabian (*nubuwwah*) sebagai kabar kembira (*mubashshirât*) dari Allah. Karena dalam pandangan tasawuf mimpi bukan hanya sekadar bunga tidur. Ia sanggup mengeksploitasi perasaan yang terpendam yang tidak dapat diungkapkan pada waktu sadar, menyalurkan dorongan dan hasrat itu agar sesuai dengan norma-norma yang berlaku, atau bahkan memberi gambaran mengenai sumber-sumber ketegangan dan sengketa batin yang mungkin saja orang bersangkutan sendiri tidak memahaminya.³ Dengan kata lain, mimpi dapat meratifikasi kerancuan yang terjadi dalam dialektika antara dunia internal dengan realitas eksternal. Akan tetapi dalam pandangan tasawuf mimpi lebih dari

¹ Nama ini diberikan untuk markas mereka yang bertempat di Jl. Mahoni No. 30 Kemayoran Jakarta. Lihat Ahmad Syafi'i Mufid, “Kuasa Jibril dari Sufisme Perennial Salamullah hingga Spiritualisme Eden” dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.) *Urban Sufism* (Jakarta: Rajawali Press, 2003), 416.

² Mufid, “Kuasa Jibril”, 417.

³ Cecep Ramli Bihar Anwar (ed.), *Menyinari Relung-relung Rubani: Mengembangkan EQ dan SQ Cara Sufi* (Jakarta: IIMAN, 2002), 98-99.

sekadar itu terlebih yang berhubungan dengan mimpi *nubuwwah* yang merupakan lokus pewahyuan.

Untuk itu, sebelum pembahasan tentang mimpi tersebut, terlebih dahulu perlu diketengahkan pembahasan tentang konsep kenabian, konsep kewalian dan hubungan antara keduanya untuk melihat di mana letak pewahyuan tersebut.

Konsep Kenabian dan Kewalian dalam Tasawuf

Konsep Kenabian

Pada hakikatnya konsep kenabian adalah suatu bentuk upaya paling penting yang pernah dilakukan oleh para filsuf Muslim dalam mendamaikan filsafat dan agama, akal dan *naql*, bahasa langit dan bahasa bumi. Suatu usaha interpretatif bagaimana bahasa langit dapat sampai kepada manusia penghuni bumi untuk membangun agama yang berlandaskan akal.⁴

Setiap agama samawi merupakan manifestasi visi Tuhan melalui proses wahyu dan ilham yang diberikan kepada Nabi maupun Rasul-Nya. Seorang Nabi adalah manusia yang diberi kemampuan untuk berhubungan dengan-Nya dan mengekspresikan kehendak-Nya. Ia merupakan penghubung antara sang Pencipta dan ciptaan-Nya.

Dalam perspektif filsafat Islam, usaha rasionalisasi dari wahyu agama tersebut, diwujudkan dalam teori emanasi (*fyd*) yang dikembangkan oleh beberapa filsuf Muslim seperti Ibn Sinâ dan al-Fârâbî. Bagi salah satunya, al-Fârâbî, Tuhan memancarkan akal-akal yang masing-masing memiliki planet-planet untuk diatur. Akal adalah wujud kedua setelah Tuhan yang merupakan Wujud Pertama. Dari akal tersebut muncul akal-akal yang lain sampai akal kesepuluh yang mengatur bumi. Akal ini meneruskan emanasi Ilahi ke manusia ke permukaan bumi. Yang dipancarkan Tuhan itu adalah ilmu yang dapat ditangkap oleh akal perolehan filsuf.⁵ Nabi sendiri memiliki akal potensial yang dayanya jauh lebih tinggi dari daya perolehan filsuf, sehingga tanpa usaha, seorang nabi dengan langsung dapat berhubungan dengan akal kesepuluh yang juga adalah Jibril.⁶

⁴ Ibrâhîm Madkûr, *Fî al-Falsafah al-Islâmîyah*, Vol. I (Kairo: Dâr al-Mâ'ârif, Cet. Ke-3, t. th.), 73.

⁵ Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1998), 45.

⁶ Nasution, *Islam*, 95.

Keterkaitan teori kenabian terletak pada teori akal kesepuluh ini yang merupakan pancaran Ilahi dan tidak hanya berupa ilmu yang dapat diterima oleh akal nabi akan tetapi juga wahyu. Kenabian mempunyai karakteristik sebuah gambaran imajinatif yang berkaitan erat dengan *al-'aql al-fa'âl* yang langsung berhubungan dengan tuhan, baik dalam keadaan sadar maupun tidak, dan dapat mencapai visi dan inspirasi.⁷ Dan daya imajinasi nabi yang dianugerahkan Allah kepadanya lebih kuat daripada akal *mustafâd* filsuf.⁸

Term nabi atau *nubuwah* secara etimologis berasal dari kata *naba'a-yanba'* yang berarti berita, karena datang dari suatu tempat ke tempat yang lain. Sehingga *al-nubuwah* adalah berita tentang kegaiban atau berita yang datang dengan ilham dari Tuhan.⁹

Kenabian menurut al-Ghazâlî merupakan suatu fase di mana di dalamnya terdapat mata yang bercahaya. Dengan cahayanya tersebut tampak hal-hal yang gaib dan yang tidak diketahui oleh akal.¹⁰ Posisinya lebih tinggi daripada akal, karena ia merupakan petunjuk dan rahmat yang diberikan langsung oleh Allah. Sebagaimana anak kecil yang baru dapat membedakan antara baik dan buruk pada masa *tamyîz* di mana akal sudah mulai sempurna. Di sini akal kedudukannya lebih tinggi daripada indera.

Sedangkan dalam interpretasi al-Hakîm al-Tirmîdhî, kenabian adalah pengetahuan tentang Allah dan terbukanya tabir sehingga dapat mengetahui rahasia-rahasia kegaiban. Ia juga merupakan mata untuk menyingkap segala sesuatu yang tersembunyi dengan cahaya Ilahi yang sempurna.¹¹ Suatu kalam yang disampaikan oleh Allah melalui perantara ruh.¹² Sedangkan Ibn 'Arabî mendefinisikan kenabian sebagai suatu kedudukan yang ditentukan oleh Allah kepada seorang hamba

⁷ M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy with Short Account of Other Disciplines and The Modern Renaissance in Muslim Lands*, Vol. I (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 463.

⁸ Nasution, *Islam*, 357.

⁹ Luis Ma'luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-'Alâm* (Beirut : Dâr al-Mashriq, Cet. Ke-28, 1987), 784.

¹⁰ Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Munqidh min al-Dalâl* (Beirut: al-Maktabah al-Sha'bîyah, t.th.), 80.

¹¹ Abû 'Abd. Allâh Muḥammad ibn 'Alî al-Hakîm al-Tirmîdhî, *Kitâb Khatm al-Awliyâ'*, ditahqiq oleh 'Uthmân Isma'îl Yahyâ (Beirut: al-Maṭba'ah al-Kâthulîkiyah, 1965), 342.

¹² al-Tirmîdhî, *Kitâb Khatm*, 346.

dengan akhlak mulia dan perbuatan-perbuatan yang baik yang diketahui oleh hati dan tidak diingkari oleh jiwa, dibimbing oleh akal, serta sesuai dengan tujuan-tujuan yang mulia.¹³

Dari pengertian-pengertian di atas dapat dikatakan bahwa seorang nabi adalah seorang yang diutus Allah demi kemaslahatan kehidupan dunia dan untuk memberi peringatan tentang akhirat. Utusan itu haruslah seorang—karena merupakan seorang pilihan—yang memiliki jiwa yang mulia, berpengetahuan dan lebih mampu daripada orang lain pada zamannya dikarenakan kemuliaan jiwanya. Dengan kualitas daya dan kesiapan¹⁴ jiwanya yang jauh melebihi yang lainnya ia mampu untuk berkomunikasi dengan alam yang lebih tinggi, Allah. Komunikasi itu dapat melalui perantara akal kesepuluh, Jibril, maupun tanpa perantara berupa percakapannya dengan Allah dari balik tabir atau berupa wahyu. Ketiganya merupakan jalan kenabian menurut Ibn ‘Arabî.¹⁵

Konsep Kewalian dalam Perspektif Tasawuf

Dalam terminologi tasawuf, kata wali dan kewalian¹⁶ secara etimologis berasal dari kata *walâ* atau *walî*, *walâyah* atau *wilâyah*. Kata ini, menurut Ibn Manẓûr dalam *Lisân al-‘Arab*,¹⁷ bermakna dekat, kekasih, teman, penolong, pemilik, hamba, kerabat dekat. Ia juga mengatakan bahwa kata wali merupakan salah satu nama Allah yang berarti

¹³ Muhy al-Din Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât al-Makîyah*, Vol. 2 (Beirut: Dar Ṣâdir, 1972), 90.

¹⁴ Kesiapan di sini sebenarnya tidak hanya berupa kesiapan yang bersifat psikis saja, akan tetapi juga kesiapan secara intelektual dan fisik. Karena menurut al-Ḥâkim al-Tirmîdhî, seorang nabi tidak hanya kuat secara mental, tetapi raga juga sehat dan kuat, demikian juga halnya dengan intelektualnya. Lihat ‘Abd. al-Fattâḥ ‘Abd. Allâh Barakah, *Al-Ḥakîm Al-Tirmîdhî Wa Naẓariyatuhu fî Al-Walâyah*, Vol. 2 (Kairo: Maṭbû‘at Majma‘ al-Buḥûth al-Islâmiyah, 1971), 122.

¹⁵ Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât*, 375.

¹⁶ Al-Ḥujwiri mengatakan bahwa konsep kewalian merupakan fondasi bagi pengetahuan tentang Tuhan. Dan pembicaraan tentang konsep ini tidak akan lepas dari seorang sufi abad ketiga hijriyah, yaitu Muḥammad ibn Ali al-Tirmîdhî yang lebih dikenal dengan al-Ḥakîm al-Tirmîdhî. Lihat Ali Ibn Utsman al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjub*, terj. Suwardjo dan Abdul Hadi WM (Bandung: Mizan, 1992), 195.

¹⁷ Ibn Manẓûr al-Ifriqî al-Miṣrî, *Lisân al-‘Arab*, Vol. 15 (Beirut: Dâr Ṣâdir, 1990), 406. Lihat juga Abû al-‘Alâ ‘Afîfî, *al-Taṣawuf al-Thawrah al-Rûḥîyah fî al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1963), 290.

penolong yang menguasai seluruh makhluk dengan segala permasalahan. Juga berarti pemilik segala sesuatu dan bertindak atasnya.

Sedangkan Ibn Fâris¹⁸ mengatakan bahwa kata wali menunjukkan arti kedekatan. Demikian juga dengan kata derivasinya, *mawlá*, berarti yang dimerdekakan (hamba), kawan, wakil, sepupu, penolong, tetangga. Mereka semua termasuk wali dalam arti kedekatan.

Dalam bahasa Arab, kata ini telah dipergunakan jauh sebelum datangnya Islam dan sebelum munculnya tasawuf. Dan sebagai makna awal dari kata ini adalah kedekatan. Sebab kata ini menunjukkan arti sepupu dan saudara kaum kerabat dari hubungan darah. Di samping itu juga bahwa dalam kehidupan kabilah, kedekatan yang disebabkan oleh hubungan darah adalah yang paling utama untuk ditolong, dijaga, dan dipelihara. Dari sini mulailah berkembang arti wilayah menjadi pertolongan, penjagaan, dan pemeliharaan.¹⁹ Dan karena itu pula, dari makna kedekatan dalam hubungan kekerabatan, kata wilayah berevolusi menjadi makna kedekatan dalam hubungan sosial.

Dalam al-Qur'ân dan Ḥadîth, kata *wali* (jamak *awliyâ'*) ditemukan di beberapa tempat. Kata ini tidak saja ditujukan untuk manusia, akan tetapi Allah swt. sendiri menyatakan diri-Nya sebagai wali bagi orang-orang yang beriman (QS. 45: 18), wali bagi orang-orang yang bertakwa, wali yang menghidupkan dan mematikan (QS. 42: 10), dan wali yang terpuji (QS. 42: 28). Dalam bentuk plural, dapat bermakna positif yang menunjukkan arti hamba-hamba-Nya yang *muqarrabîn* dan yang berjuang di jalan-Nya (QS. Yûnus 63), dan wali-wali-Nya yang tidak memiliki rasa takut ataupun kesedihan (QS. 10: 62). Kata ini dapat juga mengandung arti negatif, wali-wali setan (QS. 4: 76).

Makna-makna etimologis dari kata *wali* tersebut dapat digolongkan menjadi dua kategori; yang pertama berhubungan langsung dengan ide kedekatan, yang merupakan makna asal dari akar kata tersebut, sinonim dengan makna “teman”, “sahabat”, “famili”, “rekan”, “konselor”. Sedangkan yang kedua, bermakna “pelindung” ataupun “pengatur”. Eksistensi dari kedua kelompok makna ini

¹⁸ Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughab*, diedit oleh 'Abd. al-Salâm Hârûn, Vol. 6 (Kairo: al-Qâhirah, 1371 H.), 141.

¹⁹ 'Afi'fî, *al-Taṣawwuf*, 290.

berhubungan erat dengan *wazan* kata *wali* tersebut, yaitu *fa'il* yang bermakna ganda; aktif dan pasif.²⁰

Hal ini sesuai dengan yang dinyatakan al-Qushayrî dalam *al-Risâlah*-nya, bahwa kata *wali* memiliki 2 makna: *pertama*, sebagai bentuk *wazan fa'il* yang merupakan bentuk superlatif (*mubâlaghab*) *fa'il*, seperti *qadîr* atau *'alîm*, berarti orang yang konsisten dalam ketaatan tanpa dibarengi perbuatan maksiat. *Kedua*, sebagai bentuk *wazan fa'il* dalam arti *maf'ûl*, seperti *qatîl* yang berarti *maqtûl* atau *jarîb* yang berarti *majrûb*, berarti orang yang selalu dijaga oleh Allah sehingga ia tidak berbuat maksiat.²¹ Dalam bentuk pertama ia berarti aktif, yaitu orang yang menginginkan (*murîd*) dan dalam bentuk bentuk kedua adalah pasif yaitu orang yang diinginkan Tuhan (*murâd*).²²

Bentuk aktif disini, menurut al-Tirmidhî,²³ adalah seseorang yang berusaha, dengan melalui usaha yang berjenjang, sampai pada tahap yang benar-benar *siddîq*, memerangi hawa nafsunya secara terus menerus hingga ia sampai kepada rahmat Allah. Orang tersebut dinamakan *abl sudq*, ia mengusahakan dirinya sesuai dengan fitrahnya dan usahanya masing-masing. Sedangkan bentuk pasif adalah orang yang ditarik (*majdhûb*), tidak ada pilihan lain baginya kecuali menjadi hamba yang murni. Bentuk pasif ini dibagi lagi menjadi dua, yaitu orang yang memang dikehendaki Allah (*abl al-mashî'ah*) sehingga ia ditarik Allah, dan orang yang memang telah berusaha dan sampai pada tahap *Wali Haq Allah* dan kemudian ia ditarik menuju kepada *wali Allah*. Orang ini disebut *abl al-bidâyah*.

Salah satu ciri khusus seorang wali adalah kedekatannya dengan Allah. Ciri ini berlaku bagi setiap Muslim, karena setiap orang bisa mendekati diri kepada Allah. Menurut para sufi, sebagaimana yang diungkapkan oleh Afifi, seorang wali adalah seorang yang telah sampai pada *maqâm* kedekatan dengan Allah, disebabkan karena kesucian, *ke-wara'an* dan kefanaannya dalam cinta ilahi.

Ketika ciri tersebut berlaku bagi setiap Muslim yang beriman dan mengerjakan amal kebajikan maka kewalian itu adalah kewalian umum.

²⁰ Michel Chodkiewicz, *Konsep Ibn Arabi tentang Kenabian dan Kewalian*, terj. Dwi Surya Atmaja (Jakarta: Sri Gunting, 1999), 15.

²¹ al-Qushayrî, *al-Risâlah*, 359.

²² al-Hujwiri, *Kasyf*, 195.

²³ Barakah, *al-Hakîm*, 76-78.

Jika berlaku hanya pada orang-orang yang “telah sampai” di hadirat Ilahi, maka kewalian tersebut adalah kewalian khusus.²⁴ Sehingga dapat dikatakan bahwa sufi adalah “khas”nya Muslim, dan wali adalah “khas”nya sufi, maka dapat dikatakan bahwa wali adalah “khas”nya Muslim. Kewalian adalah tingkatan spiritual yang paling tinggi yang dapat dicapai oleh setiap Muslim.

Seorang wali selalu disibukkan dengan mengingat Allah dan seluruh hidupnya dipersembahkan hanya untuk-Nya. Seseorang yang telah dapat membebaskan diri dari jerat-jerat hawa nafsunya, kecenderungan-kecenderungan jiwa rendahnya, dan hubungan dirinya dengan alam sekitar. Karena itu, sangatlah wajar jika ia telah sampai pada tingkatan ini, seluruh pikiran, dan bisikan hatinya akan sesuai dengan kehidupan spiritualnya. Dan bahkan lebih dari itu, karena kebersihan hatinya, ia mampu mengetahui hal-hal yang gaib dan hakikat sesuatu melalui *kashf* ilham.

Relasi Kenabian dan Kewalian

Menurut al-Qur’ân kewalian ada 2 macam; kewalian melalui proses pencarian dan kewalian yang dipilih dan diangkat langsung tanpa melalui proses pencarian.²⁵ Wali terpilih lebih tinggi derajatnya daripada wali yang melalui proses pencarian, sebab Allah langsung memilih mereka sejak lahir sehingga jiwa-jiwa mereka bersih tidak memikirkan hal-hal lain, dan mereka tidak pernah melihat perbuatan-perbuatan mereka yang akan menjadi hijab antara dia dan Allah. Apa yang mereka lakukan adalah manifestasi perbuatan Allah. Para wali ini termasuk di dalamnya para nabi, rasul, para *ṣiddiqûn*, *muḥaddithûn*, dan wali penutup.²⁶ al-Ḥakîm al-Tirmidhî sendiri mengatakan bahwa para nabi sebelum diangkat menjadi nabi adalah wali. Dengan demikian mereka memilik dua sifat; sifat kewalian yang merupakan tingkatan spiritualitas umum dan sifat kenabian menunjuk tingkatan spiritualitas

²⁴ al-Tirmidhî, *Kitâb*, 491.

²⁵ (QS, 42 : 13). Wali yang terpilih dan terangkat biasanya disebut dengan *majdhûb* atau *al-mujtab*. Lihat Barakah, *al-Ḥakîm*, 78.

²⁶ Muḥammad Ibrâhîm al-Jayûshi, *al-Ḥakîm al-Tirmidhî: Muḥammad ‘Alî al-Tirmidhî 320 H Dirâsah li Athârîbi wa Afkârîbi* (Kairo: Dâr al-Nahḍah al-‘Arabiyah, 1980), 217.

khusus. Akhir dari kewalian adalah awal dari kenabian,²⁷ dan kewalian seorang nabi adalah dasar dari kenabiannya.

Kenabian akan berkesinambungan. Ia tetap berlangsung dan tidak pernah terputus hingga hari kiamat. Ia laksana makanan yang dibutuhkan oleh alam ini. Jika pun terputus, maka itu adalah kenabian yang disertai shari'ah. Terputusnya dengan terputusnya shari'ah Nabi Muhammad saw. Kenabian ini adalah kenabian khusus, sedangkan yang pertama adalah kenabian umum. Kenabian umum tidak memiliki hak *tashri'*. Tiap masa tidak akan pernah terputus dari orang yang memiliki kenabian umum ini, yaitu kewalian.²⁸

Kewalian merupakan anugerah tuhan, yaitu cahaya yang dipancarkan oleh Allah di dalam hati seorang hamba yang dengannya ia dapat mengenal tuhannya. Al-Ḥallāj mengatakan “kalau bukan karena pengenalan-Nya kepadamu, maka engkau tidak akan mengenal-Nya.”²⁹ Dan kadar cahaya yang terpancar dalam hati berbeda-beda antara satu sufi dengan yang lainnya, tergantung kepada kualitas kedekatannya dengan tuhan. Kedekatan yang merupakan manifestasi dari cinta Ilahi yang menguasainya, sehingga tidak ada ruang dalam hatinya kecuali untuk-Nya.

Dengan cinta itu ia menjadi fana pada Allah, sehingga ia terjaga sebagaimana seorang nabi *ma'sûm*. Terjaga dari melanggar *shara'*. Dalam arti bahwa seorang nabi dan seorang wali tidak berbuat maksiat kepada Allah dan tidak melaksanakan hal-hal yang menyimpang dari *shara'*. Akan tetapi seorang nabi tidak melakukan kemaksiatan disebabkan karena kemaksumannya, yaitu hal yang diciptakan Allah padanya. Allah memberikannya filter untuk menetralsir kemaksiatan tersebut. Sedangkan seorang wali seperti lazimnya manusia, dapat berbuat maksiat akan tetapi Allah menjaganya dari maksiat dengan limpahan cahaya dalam hatinya sebagai petunjuk dan memalingkannya dari perbuatan maksiat.

Keterkaitan antara kenabian dengan kewalian pada hakikatnya terletak pada kemampuan keduanya untuk berhubungan dengan alam yang lebih tinggi dan menguak tabir kegaiban melalui pintu imajinasi.

²⁷ al-Hujwiri, *Kasyful*, 216.

²⁸ Ibn 'Arabî, *al-Futûḥât*, 90. Lihat juga al-Tirmidhî, *Kitâb Khatm*, 480.

²⁹ Abû al-'Alâ Afîfî, *al-Taṣawwuf; al-Thawrah al-Rûḥîyah fî al-Islâm*, selanjutnya disebut *al-thawrah al-rûḥîyah* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1963), 295.

Karena kedekatan dan kecintaan Allah kepada mereka mereka mempunyai daya imajinasi yang lebih. Nabi diberikan mukjizat dan wahyu dan wali diberikan karamah dan *ḥadīth* sesuai dengan kadar *ittibā'*nya terhadap nabi tersebut. Kewalian tersinarkan oleh cahaya kenabian dan tidak mungkin akan melebihi kenabian itu.³⁰

Mimpi sebagai Bagian dari Kenabian

Dalam tradisi keislaman, tasawuf khususnya, dikenal dua istilah untuk kata mimpi yakni *ahlām* dan *ru'yā*. Kata *ahlām* adalah jamak dari *ḥulm* yang berasal dari kata *ḥalama*, *yahlumu*, *ḥulm*. Kata ini dalam al-Qur'an selalu dikaitkan dengan kata *adḡhāth* (jamak dari *ḡghth*) untuk menunjukkan arti kecemasan-kecemasan ilusif, ketercampuran yang membingungkan, dan membutuhkan kejelasan apa yang dilihat dan kuatnya gambaran yang hadir. Dengan kata lain bahwa mimpi jenis ini selalu menunjukkan mimpi campur aduk yang tidak jelas maknanya dan untuk menunjukkan kekacauan, atau bermakna mimpi buruk seperti *nightmare* dalam bahasa Inggris. Mimpi ini selalu dikaitkan dan disandarkan kepada setan. Hal ini berdasarkan penjelasan nabi dalam salah satu *ḥadīth*nya.³¹

Sedangkan kata *al-ru'yā*³² berasal dari akar kata *ra'á*, *yará*, *ra'y* atau *ru'yah* yang berarti melihat. Kata-kata tersebut, walaupun berasal dari akar kata yang sama namun menghasilkan variasi retorik karena perbedaan konteks-konteks penandaannya. *Al-ru'yah* dipergunakan untuk penglihatan indrawi dalam keadaan sadar, dalam bahasa Ibn Ḥajar al-'Asqalānī disebut *al-kebawāṭir*.³³ Sedangkan *al-ru'yā* adalah melihat dalam keadaan tertidur, dan *al-ra'yu* menunjukkan pemikiran dan simbol-simbol.³⁴

³⁰ Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsi, *al-Luma'* (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1960), 536.

³⁰ Hadith tersebut berbunyi *al-ru'yā min Allāh wa al-ḥulm min al-shayṭān*. Lihat Abi al-Abbās Aḥmad Ibn Umar al-Qurṭubī, *Talkhīṣ Ṣaḥīḥ al-Imām Muslim*, diedit oleh Ra'fat Fauzi Abd. Al-Ghani, Vol. II (Kairo: Dār al-Salām, Cet II, 1993), 987.

³¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Vol. 14, 297.

³² al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Ru'yā wa al-Ahlām fi Ḍaw' al-Kitāb wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, 1977), 5.

³³ Aisyah Abdurrahman, *Manusia, Sensitivitas Hermeneutika al-Qur'an*, terj. M. Adib al-Arief (Yogyakarta: LKPSM, 1997), 190.

Al-Ru'yá, mimpi yang benar, membawa pesan penting berupa kabar baik dari Allah sehingga memotivasi seseorang untuk melakukan perbuatan baik, atau memberinya petunjuk, atau bahkan membawa pesan yang merupakan peringatan dari-Nya yang berkenaan dengan dosa kita sehingga kita akan lebih berhati-hati dan berusaha menjauhi perbuatan maksiat. Mimpi ini sangat jelas dan tidak mudah kita lupakan. Al-Ghazâlî mengatakan bahwa orang yang tidak mengerti dan tidak mengetahui hakikat mimpi ini, dia tidak akan tahu hakikat-hakikat yang tersembunyi dalam mimpi tersebut, seperti hakikat bermimpi para rasul serta hakikat bermimpi bertemu Allah.³⁵

Baik *al-hulm* maupun *al-ru'yá* sering terjadi dalam kondisi tidur. Al-Kindî mengatakan bahwa tidur adalah pengambil alihan jiwa atas seluruh alat inderawi. Keadaan tidur dapat dicapai saat manusia tidak menggunakan indera eksternalnya walaupun pada saat itu ia berada dalam proses berpikir yang mendalam, karena jiwa pada dasarnya tidak pernah tidur, bahkan ia selalu tahu dan sadar.³⁶

Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa tidur ada dua jenis. Yang pertama adalah tidur biasa di mana seseorang dapat memenuhi hasratnya, dan untuk menghilangkan kepenatan tubuh. Itulah tidur yang dimaksudkan di dalam firman Tuhan, bahwa tidur adalah mengistirahatkan setiap bagian tubuh dan menghilangkan kepenatan, dan merupakan saudaranya kematian. Yang kedua adalah tidur transferal (*intiqâl*), yaitu tidur yang biasanya terdapat mimpi-mimpi. Jiwa tertransferasikan dari yang kasat mata menuju yang gaib, sehingga mampu melihat apa yang terdapat di dalam perbendaharaan imajinasi (*kbizânat al-khayâl*), di mana perasaan mampu mengangkat objek-objek indrawi, dan yang memperoleh bentuk dari Sang Pemberi Bentuk, sebagai bagian dari perbendaharaan.³⁷

Keadaan transferal dikarenakan makna-makna ditransfer dari kesatuan sebuah substrata ke dalam suatu keadaan wujud yang

³⁴ Abû Hâmid al-Ghazâlî, "al-Maḍnûn Bihî 'alâ Ghayr Ahlihi" dalam *Majmû'ah Rasâil al-Ghazâlî* (Kairo: Dâr al-Fikr, 1991), 337.

³⁶ Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, terj. Gazi Saloom (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 31. Lihat juga Şadr al-Dîn Muḥammad al-Shairâzî, *al-Maẓâbir al-Ilâhîyah*, ditahqîq oleh Sayid Jalâl al-Dîn al-Ashtiyânî (Qum: Markaz Intisharat Daftar Tabliġhât Islami, Cet. Ke-2, 1419 H), 172.

³⁷ Ibn 'Arabî, *al-Futûḥât*, 378.

terbungkus di dalam substrata, sebagaimana pengejawantahan Yang Nyata di dalam bentuk jasad korporeal, ilmu dalam bentuk susu, ataupun hal-hal yang serupa.

Mimpi memiliki sebuah *wadab*, lokus, dan suatu keadaan di dalam dunia imajinasi. Lokus mimpi adalah wilayah elemental; ia tidak memiliki lokus lain. Para malaikat tidak pernah mengalami mimpi, karena mimpi hanya milik makhluk yang mendiami wilayah elemental. Lokus mimpi adalah sebagian dari ilmu Tuhan, yakni transmudasi melalui bentuk-bentuk penyingkapan diri. Maka, segala sesuatu yang terjadi dalam mimpi tiada lain adalah kebenaran yang terbungkus di dalam kelelahan dan kepenatan kita.³⁸

Perwujudan mimpi adalah bisikan jiwa yang masuk dalam hati, dan kondisi-kondisi ruhani yang tergambar dalam imajinasi. Sebab seluruh perasaan tidak tenggelam dalam tidur.³⁹ Bahkan dalam keadaan tidur, ketika indera-indera dan kecakapan lainnya sedang istirahat, imajinasi terbangun semua.⁴⁰

Al-Farâbî menyatakan bahwa pada saat manusia tidur, daya imajinasi dapat mengakses sketsa-sketsa inderawi yang disimpan. Selanjutnya daya imajinasi menyusun dan memisahkan sketsa-sketsa tersebut dan kemudian melakukan imitasi dengan menyusun sketsa inderawi yang tersimpan sesuai dengan pengaruh yang manusia alami pada saat tidur. Terkadang daya imajinasi dapat menerima hal-hal yang rasional karena menirunya dan hal-hal inderawi yang menjadi strukturnya, dan kadang-kadang menerima hal-hal inderawi seperti yang ia khayalkan atau dengan menirunya melalui hal-hal inderawi lainnya.⁴¹

Manusia mempunyai kemampuan yang berbeda dalam kekuatan daya imajinasi dan kesiapan jiwa mereka. Hal ini berakibat pada hubungan dengan Alam Tinggi (Akal Aktif) dan penerimaan berbagai gambar darinya. Berakibat juga pada perbedaan mimpi seseorang.

Seseorang, ketika jiwanya tidak disibukkan dengan pengaruh-pengaruh indera lahiriah dan diperkuat dengan keutamaan ruhaniah,

³⁸ Ibn 'Arabî, *al-Futûḥât*, 380.

³⁹ al-Qushayrî, *al-Risâlah*, 359.

⁴⁰ 'Afiî, *Fuṣûs*, 75.

⁴¹ Al-Farâbî, *Ârâ' Abl al-Madînah al-Fâḍilah* (Kairo: Maktabah Muḥammad Ali Ṣubaih, t.th.), 72.

maka jiwanya akan dapat berhubungan dengan induknya yang suci dan dapat berkomunikasi dengan akal aktif. Sehingga ia dapat menerima informasi tentang hal-hal yang gaib. Sebab jiwa merupakan alam transendental, sehingga dapat mengenal sesuatu yang transendental pula.⁴²

Ketika daya imajinasi berada pada tingkat yang lebih tinggi daripada sekadar kekuatan, maka ia mempertahankan apa yang telah diperoleh. Lebih dari itu, khayalan menetap padanya tanpa harus dikalahkan oleh khayalan lain dan berubah menjadi sesuatu yang lain. Ia akan menjadi mimpi yang tidak perlu ditakwilkan.⁴³

Terkadang daya imajinasi sangat kuat pada sebagian orang, sehingga masukan dari daya indera tidak menghalanginya untuk membantu jiwa rasional dalam berhubungan dengan prinsip-prinsip luhur yang memberinya inspirasi mengenai berbagai perkara parsial pada saat sadar serta penerimaan gambar-gambar yang berasal darinya. Kemudian daya imajinasi melakukan sesuatu yang sama pada saat bermimpi yang membutuhkan takwil; dengan cara mengambil semua situasi dan menirunya serta menguasai inderawi, sehingga mempengaruhi apa yang ia imajinasikan di dalam daya imajinasi melalui pembentukan berbagai gambar yang diperoleh di dalam indera kolektif.

Akibatnya ia mampu merefleksikan gambar-gambar ilahiah yang menakjubkan dan nyata, serta kata-kata ilahiah yang dapat didengar seperti persepsi kewahyuan. Itulah tingkat makna yang terendah dari kenabian. Sementara itu, tingkat makna yang lebih kuat adalah jika situasi dan gambar tetap bertahan sesuai dengan kondisinya, dengan cara mencegah daya imajinasi untuk kembali menirunya dengan segala sesuatu yang lain.⁴⁴

Lebih jauh al-Kindî menyatakan bahwa jika daya imajinasi sangat siap untuk menerima pengetahuan yang ada di dalam jiwa, maka jiwa universal akan mengabarkan tentang segala sesuatu yang belum terjadi. Tetapi jika daya imajinasi tidak terlalu siap maka jiwa akan

⁴² Shihâb al-Dîn Al-Suhrawardî, *Hikmah al-Isbrâq*, diedit oleh H. Corbin (Teheran: Academie Imperiale Iranienne De Philosophie, t.th), 236. Lihat juga Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî, *Hayâkil al-Nûr*, diedit oleh Muḥammad ‘Alî Abû Rayyân (Kairo: al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, 1957), 85.

⁴³ al-Ghazâlî, *Mâ‘ârij*, 138.

⁴⁴ Najati, *Jiwa*, 233.

mengabarkan pengetahuannya dalam bentuk simbol. Namun jika daya imajinatif lebih lemah untuk menerima simbol sejati, maka mimpi akan menunjukkan sesuatu yang kontradiksi dengan apa yang dilihat orang di dalam mimpi. Dan jika daya imajinasi tidak dapat menerima pengetahuan tersebut maka mimpi akan menjadi tidak teratur, rancu, dan tidak jelas. Mimpi inilah yang disebut *adghâth ahlâm* (bunga tidur) atau mimpi yang tidak menunjukkan apa-apa.⁴⁵

Kadar keunggulan jiwa dalam hal kesucian dan kejernihan menentukan kadar kebenaran mimpinya. Dari Nabi Saw. disebutkan, tidak ada yang tersisa dari kenabian kecuali berita-berita baik, yaitu mimpi yang benar. Dan mimpi yang benar itu salah satu bagian dari dua puluh enam bagian kenabian, atau empat puluh enam bagian dari kenabian, hingga tujuh puluh bagian dari kenabian.⁴⁶

Mimpi inilah yang dikatakan Ibn 'Arabî sebagai mimpi yang dapat dipercaya yang tidak ada simbol-simbolnya. Di sini imajinasi⁴⁷ tidak campur tangan. "Hati" langsung merefleksikan kesan-kesan spiritual (*ma'ânî ghaybîyah*) sebelum imajinasi dapat merespons makna simbolik apapun. Mimpi-mimpi jenis ini tidak memerlukan penafsiran. Mereka adalah wahyu-wahyu yang nyata, dan mimpi-mimpi itu berhubungan dalam tiap rinci dengan segala sesuatu yang dilihat (kemudian) di dalam dunia luar. Dalam mimpi golongan ini terdapat wahyu dan ilham, inspirasi yang keluar langsung dari jiwa individual.⁴⁸ Dan inilah yang dalam pandangan tasawuf disebut dengan mimpi *nubunwab*.

⁴⁵ Najati, *Jiwa*, 33.

⁴⁶ Ada sebagian ulama yang berpendapat bahwa mimpi dikatakan sebagai bagian kenabian dengan mengaitkannya dengan masa turunnya wahyu. Wahyu dalam bentuk mimpi turun selama 6 bulan. Jika hal ini dikaitkan dengan masa keseluruhan turunnya wahyu selama 23 tahun atau 276 bulan, maka masa 6 bulan tersebut sama dengan satu per enam dari 276 bulan tersebut. Lihat Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, 58; al-'Asqalâni, *al-Ra'yâ*, 10.

⁴⁷ Imajinasi ketika mencapai puncak kekuatannya dan dibantu oleh kekuatan yang dinamakan *al-bimmah*, seorang sufi menurut Ibn 'Arabî dapat mendatangkan mimpi dan bahkan dalam keadaan sadar bayangan (imajinasi) yang diinginkan sufi tersebut. Sebagaimana diceritakan Ibn 'Arabî bahwa ia selalu menghadirkan bayangan shaykhnya dengan mengaktualisasikan kedua kekuatan tersebut ketika menemui suatu masalah yang tidak ia temukan jawabannya. Lihat 'Afifi, *Fuṣûs*, 88-89.

⁴⁸ Abu al-'Elâ Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhy al-Dîn Ibn al-'Arabî* (Cambridge: University Press, 1939), 132.

Mengakses Mimpi Yang Benar

Hakikat tasawuf⁴⁹ adalah akhlak yang merupakan internalisasi dari *ihsân*. Hal itu dipertegas oleh ungkapan Ahmad al-Jurairi ketika ditanya tentang tasawuf, beliau mengatakan tasawuf adalah memasuki setiap akhlak yang mulia dan keluar dari setiap akhlaq tercela.⁵⁰ Perwujudan dari konsep akhlak ini dilakukan dengan cara penyucian jiwa yang dalam terminologi tasawuf biasa disebut dengan *tazkîyah al-nafs*, melalui serangkaian latihan-latihan (*riyâḍah*) dan memerangi (*mujâhadah*) nafsu rendah.

Konsep ini lebih dikenal dengan *takhallî*, *tahallî*, dan *tajallî*. *Takhallî* yaitu melepaskan diri dari ikatan-ikatan dan sifat-sifat tercela yang mengotori hati, di mana pada saat yang bersamaan hati dihiasi (*tahallî*) oleh hal-hal yang menjernihkan cermin hati yang dengan demikian dapat ber-*tajallî* atau memanifestasikan sifat-sifat dan asma Allah.

Proses *takhallî*, *tahallî*, dan *tajallî* tersebut harus melalui serangkaian olah batin dalam perjalanan menapaki tangga-tangga ruhani secara bertahap, tapak demi tapak. Hal ini dikarenakan jiwa manusia tidak dapat sampai pada hadirat Ilahi jika belum benar-benar dapat melepaskan diri dari belenggu-belenggunya dan menjadi *fanâ'* (lebur) dari sifat-sifatnya sendiri.

Ilustrasi yang sangat indah tentang proses perjalanan ini dilukiskan oleh Farîd al-Dîn al-Aṭṭâr dalam kitabnya *Mantiq al-Ṭayr*. Buku tersebut menceritakan sekelompok burung, yang merupakan simbolisasi dari jiwa, melakukan perjalanan melalui tujuh lembah penyucian dipimpin oleh burung *budbud*, untuk menemui raja mereka, *Simurgh*, yang menciptakan segala macam burung dari sehelai bulunya “bulu keajaiban” yang jatuh di kegelapan malam.⁵¹

Sekelompok burung tersebut memulai perjalanan yang sangat jauh dan berat setelah mendapat arahan dan petunjuk dari sang pimpinan rombongan *budbud*. Dimulai dari melewati lembah *ṭalab*,

⁴⁹ Kata ini menurut al-Qushayrî tidak memiliki derivasi kata Arab yang dapat diturunkan dari sebutan sufi. Penafsiran yang paling masuk akal adalah bahwa sufi serupa dengan gelar. Lihat al-Qushayrî, *al-Risâlah*, 279.

⁵⁰ al-Qushayrî, *al-Risâlah*, 280.

⁵¹ Afîfî, *al-Thawrah*, 136.

kemudian ke lembah *'isbiq*, lalu ke lembah *ma'rifat*, lembah *istighná*, lembah *tawhíd*, lembah *hírab*, dan sampai pada lembah *faqr wa ghiná*, di mana masing-masing lembah mencerminkan tingkatan-tingkatan dari perjalanan itu. Dalam perjalanan tersebut masing-masing burung menemui dan melihat rintangan-rintangan yang berbeda-beda sesuai dengan kesiapan masing-masing. Tidak sedikit yang menyerah dan mundur di tengah jalan. Sehingga yang benar-benar dapat menyelesaikan perjalanan tersebut hanya tiga puluh burung saja. Yaitu mereka yang sabar dan berusaha terus menerus untuk mengatasi rintangan-rintangan dan halangan-halangan perjalanan itu. Dan ketika mereka sudah berada di hadapan raja, *Simurgh*, jiwa mereka telah lebur dan hijab telah terbuka sehingga mereka dapat menyaksikan sang raja. Di sini mereka menyaksikan *Si Mur Gh*, tiga puluh burung atau mereka menyaksikan yang banyak dalam kesatuan. Dan ketika mereka berpaling menyaksikan diri mereka, yang mereka lihat adalah kesatuan dalam yang banyak, *Simurgh*. Hal ini membingungkan mereka sehingga dikatakan kepada mereka bahwa kehadiran ini adalah cermin di mana orang yang melihat kepada cermin itu tidak akan melihat kecuali dirinya sendiri.⁵²

Pada intinya adalah orang yang dapat membuka tabir pemisah, dan dapat menghadirkan diri di hadapan *al-Haq* ialah orang yang telah menyucikan diri dari debu-debu maksiat dan melepaskan sekat-sekat material yang ada pada dirinya dan terbang di alam ruhani.

Demikian juga halnya bagi orang yang ingin agar dapat mengakses mimpi yang benar, agar selalu dapat membersihkan diri dan menyucikannya sebelum ia pergi tidur. Hal ini sesuai dengan anjuran nabi untuk *bersuci* terlebih dahulu sebelum tidur. Disebutkan dalam salah satu riwayat bahwa “seorang hamba jika tidur dalam keadaan suci, dia akan keluar bersama ruhnyanya menuju *'arsh*, maka mimpinya adalah mimpi yang benar, akan tetapi jika dia tidak dalam keadaan suci, ruhnyanya tidak mampu mencapai *'arsh*, maka mimpinya adalah mimpi kacau tidak dapat dipercaya.⁵³

Yang dimaksud dengan suci di sini, menurut al-Ghazâlî, adalah suci lahir batin. Suci batin merupakan esensi dari *tahârah* tersebut

⁵² Afifi, *al-Thawrah*, 136.

⁵³ al-Suhrawardî, *Hikmah*, 245.

sedang suci lahir merupakan pelengkap dari suci batin tersebut.⁵⁴ Batinnya harus suci dari hawa nafsu dan keinginan-keinginan mencintai dunia, serta suci dari kotoran-kotoran hasad dengki. Dengan demikian jiwanya dapat menjadi cermin dari apa-apa yang telah ditentukan dan dituliskan dalam *al-Lawḥ al-Mahfūz*, dan apa-apa yang akan terjadi nantinya, dan dapat melukiskan keajaiban-keajaiban dari dunia gaib.⁵⁵

Salah satu cara untuk menyucikan diri ialah dengan dhikir mengingat Allah yang diawali dengan melepaskan segala macam bentuk hubungan dengan dunia dan mengosongkan hati dari keinginan-keinginan akan derajat, kekayaan, ilmu, kewalian, dan kedudukan serta penghormatan. Sehingga jiwa, perasaan dan hatinya sampai pada taraf adanya segala sesuatu sama saja dengan tiadanya. Kemudian ia mulai mengasingkan dirinya untuk bermunajat dengan melakukan salat wajib dan sunnat. Hatinya tetap kosong tidak memikirkan yang lain kecuali dalam benaknya hanya ada Allah. Lidahnya tidak berhenti-henti menyebut kata “Allah”, “Allah”, “Allah” dengan menghadirkan hatinya, sampai pada tarap lidah berhenti bergerak akan tetapi hatinya berdetak menyebutkan lafaz itu, tidak hanya itu lafaz itu telah terpatri dalam hatinya.

Manakala keinginannya benar-benar jujur, dan hasrat bersih murni, dan ia rajin melakukannya, serta tidak disibukkan oleh bisikan-bisikan jiwa dan tertarik oleh dorongan-dorongan syahwatnya, maka pancaran-pancaran *al-Haq* akan tertanam dalam hatinya.⁵⁶

Kejujuran merupakan suatu hal yang penting dan menjadi kunci untuk membuka tabir yang menghalangi jiwa untuk berkomunikasi dengan alam yang lebih tinggi. Kejujuran yang dimaksud adalah kejujuran dalam segala hal, khususnya dalam perkataan. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah yang menyatakan bahwa orang yang paling benar mimpinya adalah orang yang paling jujur perkataannya.⁵⁷

⁵⁴ al-Ghazālī, *Ihyā'*, 536.

⁵⁵ al-Suhrawardī, *Ḥikmah*, 245.

⁵⁶ al-Ghazālī, *Ihyā'*, 21.

⁵⁷ Ḥadīth ini diriwayatkan dari Abu Hurairah. Lihat Ahmad ibn Hambal, Ibn Hambal, Ahmad, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Vol. II (Beirut: al-Maktabah al-Islami, Cet. Ke-2, 1978), 269. Lihat juga al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa Huwa Sunan al-Tirmidhī*, Vol. IV (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 471. (ḥadīth no. 2294).

Kesiapan seseorang untuk dapat mengakses mimpi yang benar sangat terkait erat dengan kualitas jasmani dan ruhaninya saat menjelang tidur. Seseorang yang beranjak tidur dalam keadaan sehat dan bersih jasmani serta ruhaninya akan memiliki syarat untuk dapat mengakses mimpi yang benar. Mereka itu adalah orang-orang yang selalu berdhikir, berdoa kepada Allah agar tidurnya berada dalam naungan Allah. Jika demikian halnya, maka dia akan mendapatkan iluminasi yang merupakan hasil dari proses perjalanan menapaki tahapan-tahapan *mujâbadah* dan *tazkîyah al-nafs* tersebut.

Catatan Akhir

Dalam perspektif sufistik dapat dikatakan bahwa mimpi nubuwah atau mimpi yang merupakan bagain dari kenabian adalah mimpi di mana kesan-kesan spiritual direfleksikan langsung oleh hati tanpa campur tangan imajinasi. Mereka adalah wahyu-wahyu Yang Riiil itu sendiri, dan mimpi-mimpi itu berhubungan dalam tiap rinci dengan segala sesuatu yang dilihat (kemudian) di dalam dunia luar.

Kemampuan mimpi ini untuk berfungsi semakin besar jika berada dalam keadaan tanpa pengaruh indera dan energi jiwa diarahkan ke dalam jiwa itu menuju *alam malakût* melalui serangkaian *riyâdah*. Di sinilah mungkin sebabnya mengapa orang yang mempunyai kemampuan imajinasi lebih, belum tentu dapat mengakses mimpi yang benar jika tidak dibarengi dengan usaha pembersihan jiwa dengan *mujâbadah al-nafs*. Dan ini berarti bahwa mimpi *nubunwah* hanya dapat diterima oleh orang-orang yang telah membersihkan diri dari kotoran-kotoran jiwa duniawi dan yang telah sampai ke dalam hadirat Ilahi.

Daftar Pustaka

- Anwar, Cecep Ramli Bihar (ed.). *Menyinari Relung-relung Rubani; Mengembangkan EQ dan SQ Cara Sufi*. Jakarta: IIMAN, 2002.
- Abdurrahman, Aisyah. *Manusia, Sensitivitas Hermeneutika al-Qur'an*, terj. M. Adib al-Arief Yogyakarta: LKPSM, 1997.
- 'Affi, Abû al-'Alâ. *al-Taşawuf al-Thawrah al-Rûhîyah fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1963.
- Afifi, Abu al-'Elâ, *The Mystical Philosophy of Muhyid Dîn Ibnl 'Arabî*. Cambridge: University Press, 1939.

- ‘Asqalânî (al), al-Ḥâfiz Ibn Ḥajar, *al-Ru‘â wa al-Aḥlâm fi Ḍau’ al-Kitâb wa al-Sunnab*. Kairo: Maktabah al-Turâth al-Islâmî, 1977.
- Barakah, ‘Abd. al-Fattâh Abdullah. *Al-Ḥakîm Al-Tirmidhî Wa Naẓariyatubu Fî Al-Walâyah*, Vol. 2. Kairo: Maṭbû‘at Majma’ al-Buḥûth al-Islâmîyah, 1971.
- Chodkiewicz, Michel. *Konsep Ibn ‘Arabî tentang Kenabian dan Kewalian*, terj. Dwi Surya Atmaja. Jakarta: Sri Gunting, 1999.
- Farâbî (al), Abu Naṣr. *Ârâ’ Abl al-Madînah al-Fâḍilah*. Kairo: Maktabah Muhammad Ali Ṣubaiḥ, t.th.).
- Fâris, Ibn. *Mu‘jam Maqâyîs al-Lughab*, diedit oleh ‘Abd. al-Salâm Hârûn, Vol. 6. Kairo: al-Qâhirah, 1371 H.
- Ghazâlî (al), Abu Ḥâmid Muḥammad. *al-Munqidh min al-Ḍalâl*. Beirut: al-Maktabah al-Sha‘bîyah, t.th.
- . *Ma‘ârij al-Quds fi Ma‘rifab Madârij al-Nafs*, Muhammad Muṣṭafâ Abû al-A‘lâ (ed.). Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968.
- . “al-Maḍnûn Bihî ‘alâ Ghayr Ahlihî” dalam *Majmû‘ab Rasâil al-Ghazâlî*. Kairo: Dâr al-Fikr, 1991.
- Hujwiri (al), Ali Ibn Utsman. *Kasyful Mahjub*, terj. Suwardjo dan Abdul Hadi WM. Bandung: Mizan, 1992.
- Ibn ‘Arabî, Muḥy al-Dîn, *al-Futûḥât al-Makîyah*, Vol. 2. Beirut: Dar Ṣâdir, 1972.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, Vol. 2. Beirut: al-Maktabah al-Islâmî, Cet. Ke-2, 1978.
- Juyûshi (al), Muḥammad Ibrâhîm. *al-Ḥakîm al-Tirmidhî; Muḥammad Ali al-Tirmidhî 320 H Dirâsab li Athâribi wa Afkâribi*. Kairo: Dâr al-Nahḍah al-Arabîyah, 1980.
- Ma‘luf, Luis. *al-Munjid fi al-Lughab wa al-A‘lâm*. Beirut: Dâr al-Mashriq, Cet. Ke-28, 1987.
- Madkûr, Ibrâhîm. *Fî al-Falsafab al-Islâmîyah*, Vol. I. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, Cet. Ke-3, t. th.
- Miṣrî (al), Ibn Manzûr al-Ifriqî. *Lisân al-‘Arab*, Vol. 15. Beirut: Dâr Ṣâdir, 1990.
- Najati, Muhammad ‘Utsman. *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, terj. Gazi Saloom. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1998.

- Qurṭubî (al), Abî al-Abbâs Aḥmad b. ‘Umar. *Talkhîṣ Ṣaḥîḥ al-Imâm Muslim*, diedit oleh Ra’fat Fauzi Abd. Al-Ghani, Vol. II. Kairo: Dâr al-Salâm, Cet. Ke-2, 1993.
- Shirâzî (al), Şadr al-Dîn Muḥammad. *al-Mazâbir al-Ilâhîyah*, ditahqiq oleh Sayed Jalâl al-Dîn al-Ashtiyânî. Qum: Markaz Intishârât Daftar Tablighât Islami, Cet. Ke-2, 1419 H.
- Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy with Short Account of Other Disciplines and The Modern Renaissance in Muslim Lands*, Vol. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Suhrawardi (al), Shihâb al-Dîn. *Hayâkil al-Nûr*, diedit oleh Muḥammad ‘Alî Abû Rayyân. Kairo: al-Maktabah al-Tijârîyah al-Kubra, 1957.
- , *Hikmah al-Isbrâq*, diedit oleh H. Corbin. Teheran: Academie Imperiale Iranienne De Philosophie, t. th.
- Tirmidhî (al), Abû ‘Abd. Allâh Muḥammad ibn ‘Alî al-Ḥakîm. *Kitâb Khatm al-Auliyâ’*, ditahqiq oleh ‘Uthmân Isma’îl Yahyâ. Beirut: al-Maṭba’ah al-Kâtûlikîyah, 1965.
- , *al-Jâmi’ al-Ṣaḥîḥ wa Huwa Sunan al-Tirmidhî*, Vol. IV. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmîyah, t.th.
- Ṭûsi (al), Abû Naṣr al-Sarrâj. *al-Lumâ’*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîthah, 1960.

Analisa_Sufistik_Mimpi_Nubuwwah_dalam_Proses_Kenabi...

ORIGINALITY REPORT

8%

SIMILARITY INDEX

6%

INTERNET SOURCES

0%

PUBLICATIONS

1%

STUDENT PAPERS

MATCHED SOURCE



repository.ptiq.ac.id

Internet Source

1%

1%

★ repository.ptiq.ac.id

Internet Source

Exclude quotes On

Exclude bibliography On

Exclude matches < 1%