

ANALISIS HUJAH-HUJAH AL-GHAZALI, SUHRAWARDI DAN SADR AL-DIN SHIRAZI BERKENAAN ONTOLOGI MIMPI

ANALYSIS OF THE ARGUMENTS OF AL-GHAZALI, SUHRAWARDI, AND SADR AL-DIN SHIRAZI REGARDING THE ONTOLOGY OF DREAM

Mohd Syahmir Alias

Philosophy and Civilisation Section. School of
Humanities. Universiti Sains Malaysia. 11800. USM.
Pulau Pinang. Malaysia.

Email:
syahmir@usm.my

DOI:
[https://doi.org/10.22452/afkar.
vol27no2.6](https://doi.org/10.22452/afkar.vol27no2.6)

Abstract

Dreams are phenomena that commonly occur during the sleep of humans and other mammals. Among those who have studied this phenomenon in depth are psychologists, neuroscientists, and philosophers. While modern psychologists and neuroscientists are primarily concerned with explaining the phenomenon of dreams itself, Islamic philosophers such as al-Ghazali regard dreams as a basis for arguing theological doctrines, including the reality of punishment in the grave. This perspective later drew the attention of later philosophers such as Suhrawardi and Sadr al-Din Shirazi, who further developed the theory. Accordingly, this article analyzes the arguments these three philosophers employ to articulate the ontology of dreams. To achieve this, document analysis is used to extract data from selected works of the aforementioned philosophers, followed by thematic analysis. At its core, the divergence in their arguments converges on the faculty of imagination (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) as a shared conceptual foundation. The extended analysis of their views reveals implications for two central

Article

History:

Acceptance
date: 20 Dec
2025
Available
Online: 31 Dec
2025

Funding: This
research was
supported by
Universiti
Sains
Malaysia,
Bridging Grant
with Project
No: R501-LR-
RND003-
0000001325-
0000.

Competing

interest: The
author(s) have
declared that
no competing
interest exist.

doctrines in Islamic theology: the truth of prophethood and eschatological events.

Keywords: Dream; Islamic philosophy; al-Ghazali; Suhrawardi; Sadr al-Din Shirazi.

Khulasah

Mimpi merupakan fenomena yang lazimnya berlaku sewaktu manusia dan haiwan mamalia tidur. Antara pihak yang mengkaji dengan mendalam fenomena tersebut ialah ahli psikologi, ahli neurosains dan ahli falsafah. Sungguhpun begitu, ahli psikologi dan ahli neurosains moden lebih berminat menjelaskan fenomena mimpi itu sendiri, namun ahli falsafah Islam seperti al-Ghazali menjadikan fenomena mimpi sebagai dalil untuk berhujah mengenai doktrin-doktrin dalam agama Islam seperti nyatanya seksaan di alam kubur. Perkara ini turut menarik perhatian ahli-ahli falsafah terkemudian seperti Suhrawardi dan Sadr al-Din Shirazi untuk mengembangkan teori ini. Oleh itu, makalah ini berhasrat menganalisis hujah-hujah yang digunakan oleh ketiga-tiga ahli falsafah ini dalam menyatakan ontologi mimpi. Bagi mencapai hasrat ini, analisis dokumen digunakan untuk mengutip data daripada karya-karya terpilih oleh ketiga-tiga ahli falsafah tersebut dan data tersebut dianalisis pula menggunakan kaedah analisis tematik. Secara asasnya, ketercapahan aspek penghujahan ketiga-tiga ahli falsafah ini berpusat pada daya imaginasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) sebagai teras konsep sepunya. Lanjutan daripada analisis hujahan-hujahan ini menatijahkan dampak kepada dua prinsip akidah Islam iaitu hakikat nubuwah dan peristiwa eskatologi.

Kata kunci: Mimpi; Falsafah Islam; al-Ghazali; Suhrawardi; Sadr al-Din Shirazi.

Pendahuluan

Mimpi merupakan fenomena yang lazimnya berlaku sewaktu manusia dan haiwan mamalia seperti kucing dan anjing tidur. Dari perspektif neurosains, sewaktu tidur malam yang normal, terdapat fasa-fasa pendek peningkatan

aktiviti otak dalam setiap satu jam 30 minit atau lebih yang disertai dengan pergerakan mata cepat (REM). Melalui eksperimen yang dijalankan oleh para saintis dalam bidang ini, semasa fasa REM, subjek kajian yang dibangunkan daripada tidur mengesahkan bahawa mereka baru sahaja bermimpi. Walau bagaimanapun, tidak semua orang yang dibangunkan daripada tidur REM mampu mengingati perkara yang dialami dalam mimpi.¹

Mimpi dalam pandangan Islam mempunyai signifikannya yang tersendiri. Al-Quran menjelaskan: "*Antara tanda kekuasaan-Nya ialah tidur kalian (manām) pada waktu malam dan siang...*"² Ayat ini menunjukkan tidur, yang menjadi prasyarat kepada peristiwa mimpi untuk berlaku, merupakan salah satu isyarat kekuasaan Allah SWT. Selain itu, terdapat sebuah Hadis yang menyatakan kepentingan mimpi yang bermaksud: "*Wahai manusia, tidak tersisa lagi khabar kenabian kecuali mimpi yang baik, yakni mimpi yang dilihat atau diperlihatkan kepada seorang Muslim*".³ Dalam Hadis ini, Rasulullah SAW secara jelas mengkhabarkan bahawa mimpi merupakan salah satu saluran penyampaian berita-berita kebaikan oleh Allah SWT kepada umat Islam. Hal ini kerana, dengan kewafatan Baginda, penyampaian khabar

¹ Christoph Türcke, *Philosophy of Dreams*, trans. S.H. Gillespie (London: Yale University Press, 2013), 1-2.

² Al-Quran, 17:60. Istilah "*manām*" dalam bahasa Arab juga bererti "mimpi biasa". Petikan ayat-ayat al-Quran dalam makalah ini mengistimkan dan mengadaptasi penterjemahan oleh Abdullah Muhammad Basmeih, *Tafsir Pimpinan ar-Rahman kepada Pengertian al-Qur'an*, ed. Muhammad Noor Ibrahim (Kuala Lumpur: Darul Fikir, 2001).

³ Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2011), vol. 1, Kitāb al-Ṣalāt, 348, Hadis no. 207.

kebaikan telah berhenti, namun dapat dialami oleh seseorang individu Muslim melalui mimpi.⁴

Menurut Ibn Khaldun, seseorang yang mendapat mimpi yang baik (*al-ru'yā*) mempunyai persamaan dengan seorang nabi yang menerima wahyu, namun lebih bawah dari sudut hierarkinya berbanding mimpi para nabi.⁵ Oleh yang demikian, Rasulullah SAW menjelaskan bahawa mimpi merupakan sebahagian daripada kenabian atau wahyu. Baginda bersabda dalam sebuah Hadis yang bermaksud: “*Apabila hari kiamat telah dekat, maka jarang sekali mimpi seorang Muslim yang tidak benar. Orang yang paling benar mimpinya ialah yang paling benar dalam berkata. Mimpi seorang Muslim adalah satu daripada 46 bahagian kenabian... Oleh itu, jika kamu bermimpi yang tidak kamu senangi, bangunlah, kemudian solatlah dan jangan ceritakannya kepada orang lain.*”⁶

Oleh itu, jenis mimpi yang banyak dibicarakan dalam tradisi Islam ialah mimpi yang benar atau *al-ru'yā al-ṣādiq* (*veridical dream*). Walau bagaimanapun, mimpi jenis ini dialami tidak sahaja eksklusif kepada Muslim, malah menurut sarjana Islam seperti al-Muhallab, ia turut berlaku kepada bukan Muslim.⁷ Mimpi jenis ini akan menyebabkan seseorang merefleksi tindakannya dan berhati-hati daripada kelalaian. Di sisi lain, jenis mimpi ini boleh menjadi teguran terhadap tindakan yang tercela atau tindakan yang seseorang menyangkanya sebagai tindakan yang

⁴ Yūsuf al-Qarāḍawī, *Mawqif al-Islām min al-Ilhām wa al-Kashf wa al-Ru'yā wa min al-Tamā'im wa al-Kihānah wa al-Ruqā* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1994), 118-120.

⁵ Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Rahmān, *al-Muqaddimah*, ed. ‘Abd al-Salām al-Shidādī (Morocco: al-Dār al-Bayḍā’, 2005), 1: 161-162.

⁶ Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2011), vol. 4, Kitāb al-Ru’yā, 1773, Hadis no. 6.

⁷ Umar Muhammad Noor, Kata Pengantar Kepada *Fail Sulit Mimpi: Kupasan daripada al-Quran dan al-Sunnah*, oleh Abdullah Bukhari Abdul Rahim (Kuala Lumpur: Telaga Biru, 2017), viii-xiv.

sepatutnya dilakukan.⁸ Justeru, mimpi merupakan satu bentuk kebersediaan manusia untuk menerima sesuatu perkara yang merangkumi rohani dan jasmani.

Dalam tradisi falsafah Muslim pula, ahli-ahli falsafah seperti al-Kindi dan al-Farabi pada awalnya banyak menerima teori yang dikemukakan oleh Aristotle berkaitan psikologi mimpi dan menggabungkannya dengan topik perbincangan Islam.⁹ Walau bagaimanapun, pengubahsuaian yang signifikan dilakukan oleh Ibn Sina yang mengaitkan mimpi dengan eskatologi atau ilmu berkaitan kebangkitan jiwa. Pengubahsuaian ini turut merangsang perbincangan mimpi dalam konteks tasawuf.¹⁰ Hal ini juga telah mengubah subjek perbincangan berkenaan mimpi daripada ilmu tafsir mimpi kepada perbincangan kejiwaan seperti psikologi dan eskatologi yang berkait dengan mimpi.¹¹ Malah, menurut Fazlur Rahman, al-Ghazali merupakan salah seorang pemikir Muslim terawal yang membincangkan hakikat alam selepas kematian melalui hujah pengalaman seseorang dalam mimpi yang buruk.¹² Perkara ini menarik perhatian ahli falsafah terkemudian seperti Suhrawardi dan Sadr al-Din Shirazi untuk mengembangkan lagi wacana ini.¹³

⁸ Muhammad M. al-Akili, *Ibn Seerīn's Dictionary of Dreams According to Islamic Inner Traditions* (Pennsylvania: Pearl Publishing House, 1991), xv.

⁹ Aristotle, *On the Soul*, trans. F.D. Miller (Oxford: Oxford University Press, 2018); Peter Adamson and Peter E. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindi* (Karachi: Oxford University Press, 2012); Nile Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam," *Journal of the Royal Asiatic Society* 13(3) (2003): 287-313.

¹⁰ Green, "The Religious and Cultural Roles," 289.

¹¹ Eiyad S. al-Kutubi, *Mullā Ṣadrā and Eschatology: Evolution of Being* (New York: Routledge, 2015), 91.

¹² Fazlur Rahman, "Dream, Imagination, and 'Ālam al-Mithāl," *Islamic Studies (Islamabad)* 3(2) (1964), 169-170.

¹³ Al-Kutubi, *Mullā Ṣadrā and Eschatology*, 86; Rahman, "Dream, Imagination, and 'Ālam al-Mithāl," 175.

Oleh yang demikian, makalah ini berhasrat menganalisis pemikiran tiga orang ahli falsafah Islam iaitu al-Ghazali (1058-1111)¹⁴, Suhrawardi (1154-1191)¹⁵ dan Sadr al-Din Shirazi (1572-1640)¹⁶ berkenaan mimpi. Selain menganalisis hujah-hujah ketiga-tiga ahli falsafah ini, makalah ini juga menilai keselarasan pandangan ontologi mimpi dengan prinsip akidah Islam, khususnya dalam memahami aspek pewahyuan (*nubuwwah*) dan kehidupan selepas mati (eskatologi).

Bagi mencapai hasrat makalah ini, kajian dokumen digunakan untuk mengutip data yang diperoleh daripada karya utama ketiga-tiga ahli falsafah berkenaan yang mengandungi perbincangan tentang konsep mimpi, antaranya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan *al-Munqidh min al-Ḍalāl* (al-Ghazali), *Hikmah al-Ishrāq* dan *Ḥayākil al-Nūr* (Suhrawardi) serta *al-Mazāhir al-Ilāhiyyah* dan *al-Hikmah al-'Arshiyyah* (Sadr al-Din Shirazi). Pemilihan teks dilakukan secara bertujuan dengan memberi tumpuan kepada hujah yang berkaitan secara langsung dengan fenomena mimpi, khususnya penggunaan istilah seperti dengan "mimpi" dalam bahasa Arab seperti "*al-ru'yā*"

¹⁴ Al-Ghazali ialah seorang ilmuwan Islam merangkap ahli sufi, ahli kalam dan ahli falsafah yang tidak perlu diperkenalkan lagi. Kajian mengenai sosok peribadinya boleh didapati dengan mudah dengan gelintar di Internet. Walau bagaimanapun, untuk mengetahui secara ringkas latar belakang al-Ghazali, rujuk Mohd Hasrul Shuhari & Mohd Fauzi Hamat, "Al-Maqṣad al-Asnā sebagai Sebuah Karya Akidah al-Ghazali," *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 15 (2014): 2-3.

¹⁵ Untuk mengenali secara ringkas dan padat latar belakang Suhrawardi, rujuk Muhammad Obaidullah, "Philosophical Sufism: An Analysis of Suhrawardi's Contribution with Special Reference to His School of Illumination (*Ishraqi*)," *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 16(1) (2015), 121-125.

¹⁶ Untuk mengenali secara ringkas dan padat latar belakang Mulla Sadra, rujuk Carl W. Ernst, "Sufism and Philosophy in Mulla Sadra," *Afkar* 6 (2005): 143-147; Mohd Syahmir Alias, "Pemikiran Sadr al-Dīn al-Shirāzī tentang Wujud," *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 21(2) (2019): 5-8.

(mimpi benar), "*al-manām*" (mimpi biasa) dan "*al-ahlām*" (mimpi buruk).¹⁷ Memandangkan data diperoleh daripada sumber yang didokumenkan, kajian ini menggunakan kaedah analisis tematik sebagai pendekatan utama dalam menganalisis teks-teks falsafah tersebut. Analisis tematik merupakan satu pendekatan dalam penyelidikan kualitatif yang bertujuan untuk mengenal pasti, menganalisis dan menghuraikan tema-tema yang berulang dalam data, serta menzahirkan makna yang terkandung dalam naratif falsafah yang dikaji.¹⁸

Hasil daripada kaedah analisis tematik ini, tema-tema utama yang dikenal pasti telah dikategorikan secara konseptual kepada tiga kerangka pemikiran utama iaitu *epistemologiko-ontologis* (al-Ghazali), *kosmologiko-ontologis* (Suhrawardi), dan *psikologiko-ontologis* (Sadr al-Din Shirazi). Kategori ini terbentuk berdasarkan penemuan idea-idea utama yang berulang dalam karya setiap tokoh, khususnya mengenai hubungan antara mimpi, sumber pengetahuan, struktur realiti dan fungsi jiwa. Penstrukturan ini membolehkan analisis yang lebih sistematik terhadap perbezaan falsafah masing-masing dalam memahami hakikat mimpi. Hujah-hujah yang dikemukakan oleh ketiga-tiga ahli falsafah ini juga kemudiannya disusun dalam bentuk silogisme, sama ada dalam bentuk silogisme berkategori (*categorical syllogism/qiyās ḥamlī*) atau silogisme berhipotesis (*hypothetical syllogism/qiyās sharṭī*). Hal ini bagi mempamerkan kesahihan hujah yang

¹⁷ Ozgen Felek, "Dreams and Islam," *Oxford Bibliographies Online*, dicapai 10 Jun 2024, <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0296.xml>.

¹⁸ Virginia Braun and Victoria Clarke, "Using Thematic Analysis in Psychology," *Qualitative Research in Psychology* 3(2) (2006), 77-101; Lorelli S. Nowell et al., "Thematic Analysis: Striving to Meet the Trustworthiness Criteria," *International Journal of Qualitative Methods* 16(1) (2017), 1-13.

logis (*sound argument*).¹⁹ Perbincangan dalam makalah ini dibahagikan kepada empat subtopik. Tiga subtopik yang terawal adalah berkenaan pandangan tentang mimpi oleh tiga orang ahli falsafah Islam yang disebutkan berasaskan turutan kelahiran mereka, manakala subtopik terakhir menganalisis ontologi mimpi dalam wacana ketiga-tiga ahli falsafah dari perspektif akidah Islam.

Mimpi Menurut al-Ghazali (1058-1111)

Dalam makalah ini, karya-karya yang dilihat untuk mendapatkan perspektif al-Ghazali berkenaan mimpi ialah *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* dan *al-Munqidh min al-Ḍalāl*. Dalam *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, al-Ghazali menyebut mengenai fenomena mimpi yang menakutkan iaitu keadaan seseorang yang tidur dan bermimpi seekor ular mematuknya. Individu tersebut, sungguhpun dalam keadaan tidur, merasakan kesakitan sehingga terdapat kemungkinan yang dirinya memekik dan berpeluh-peluh pada kedua-dua keadaan iaitu dalam mimpi di alam mimpi dan tidur di alam nyata. Malah, terdapat keadaan yang menjadikan individu tersebut terkejut dan bangun daripada tempat tidurnya. Al-Ghazali menegaskan: “*Semua yang demikian itu diketahui oleh dirinya sendiri, dia merasa sakit dengannya sebagaimana dirasakan sakit oleh orang yang tidak tidur (tidak bermimpi)*.”²⁰ Hujah beliau ini dapat disusun dalam bentuk silogisme berkategori, sebagaimana berikut:

- Premis major: Semua orang yang bermimpi ialah orang yang mengalami mimpi seolah-olah ia adalah pengalaman yang nyata.

¹⁹ David Kelley, *The Art of Reasoning: An Introduction to Logic and Critical Thinking*, 4th ed. (New York: W.W. Norton & Company, 2014), 85. Kesahihan hujah, menurut David Kelley, *The Art of Reasoning*, 97, bererti sifat hujah deduktif yang sah dan premisnya benar.

²⁰ Abū Ḥamid Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 1884-1885.

- Premis minor: Seseorang yang bermimpi dipatuk ular ialah orang yang bermimpi.
- Kesimpulan: Maka, seseorang yang bermimpi dipatuk ular ialah seorang yang mengalami mimpi seolah-olah ia adalah pengalaman yang nyata.

Melalui hujah ini, al-Ghazali pada hakikatnya menggunakannya untuk menerangkan berkenaan seksaan di alam barzakh. Beliau mendasarkan premisnya dengan sebuah Hadis yang mengkhabarkan bahawa orang yang mengingkari perintah Allah SWT akan diseksa dengan ular dan kala jengking. Walau bagaimanapun, entiti-entiti tersebut bukan sekadar hakikat kerohanian, malah ia adalah entiti-entiti yang nyata dan dapat “dilihat” dengan “deria yang lain” (*bi ḥāssah ukhrā*) atau dapat disimpulkan sebagai “mata hati”. Justeru, beliau menggariskan hal ini dengan premis bersyaratnya iaitu jika seseorang yang diserang di dalam mimpinya dengan haiwan yang berbisa merasai kesakitannya, maka seseorang yang diseksa di alam barzakh akan turut merasai ke“nyata”an kesakitannya itu.²¹

Dalam penghujahannya yang lain, al-Ghazali melalui *al-Munqidh min al-Dalāl* menggunakan pengalaman mimpi untuk meragukan kebenaran akal. Berdasarkan teknik monolog dalaman, beliau mempersoalkan beberapa perkara untuk menimbulkan keraguan tersebut, salah satu persoalan yang dikemukakannya ialah: “*Tidakkah anda melihat bahawa ketika tidur, anda meyakini sesuatu perkara dan mengkhayalkan keadaan tertentu, anda menyangka semua itu kukuh dan berpanjangan dan anda tidak meragui dalam keadaan (mimpi) itu?*”²² Kemudian apabila seseorang telah terjaga daripada tidurnya, barulah individu tersebut menyedari bahawa semua yang

²¹ Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 1885.

²² Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Majmū‘ah Rasā’il al-Imām al-Ghazālī*, ed. Ibrāhīm Amīn Muḥammad (Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2001), 580.

dikhayalkan dan dipercayai dalam mimpi itu tidak mempunyai sebarang asas dan tidak memberi apa jua kesan. Beliau menyambung dengan satu lagi persoalan: “Maka, mengapa anda merasa begitu yakin dengan kepercayaan-kepercayaan yang anda peroleh sewaktu sedar, sama ada berasaskan cerapan pancaindera atau akal, adalah benar?”²³ Dalam bentuk silogisme berkategori, hujah beliau ini dapat diformulasikan semula sebagaimana berikut:

- Premis major: Semua kepercayaan semasa bermimpi ialah sesuatu yang disedari sebagai tidak berasas apabila terjaga.
- Premis minor: Kepercayaan semasa sedar adalah sama seperti kepercayaan semasa bermimpi.
- Kesimpulan: Maka, kepercayaan semasa sedar ialah sesuatu yang disedari sebagai tidak berasas apabila terjaga.

“Terjaga” dalam kesimpulan silogisme di atas boleh dihubungkan dengan kematian. Berdasarkan hujah ini, al-Ghazali meragui pengetahuan melalui akal dengan menjadikan mimpi sebagai dalil untuk menyatakan bahawa akal merupakan sumber pengetahuan yang mempunyai kelemahan sebagaimana kelemahan deria luaran. Al-Ghazali membahagikan deria kepada deria luaran dan deria dalaman. Deria luaran ialah daya penglihatan, daya pendengaran, daya hidu, daya sentuhan dan daya merasa, manakala deria dalaman juga mempunyai lima daya. Pertama, daya penyekutuan deria (*al-ḥiss al-mushtarak*); kedua, daya pemerupaan (*al-quwwah al-mutaṣawwirah*); ketiga, daya penganggaran (*al-quwwah al-mutawahhimah*); keempat, daya penyimpanan-pengingatan (*al-quwwah al-ḥāfiẓah wa al-dhākirah*); dan kelima, daya

²³ Al-Ghazālī, *Majmū‘ah Rasā’il al-Imām al-Ghazālī*, 580.

imaginasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah / al-mutafakkirah*).²⁴

Daripada kelima-lima deria dalaman tersebut, al-Ghazali memberi keutamaan kepada daya imaginasi dalam penghuraianya berkenaan mimpi. Hal ini kerana, imaginasi bergerak aktif sewaktu manusia tidur. Justeru, beliau menjelaskan dengan lebih mendalam berkenaan peranan mimpi dalam memperoleh ilmu daripada *'ālam al-malakūt wa al-ghayb*. Al-Ghazali berhujah dengan ertinya:

"... sibuknya hati (*al-qalb*) dengan syahwatnya dan yang dikehendaki oleh pancaindera itu menjadi hijab yang menutup antaranya dengan *Lawh* daripada *'ālam al-malakūt*... Makna tidur adalah bahawa tenanglah pancaindera, lalu ia tidak membawanya kepada hati. Maka, apabila ia terlepas daripadanya dan daripada imaginasi dan ada dia itu bersih pada zatnya, nescaya terangkatlah hijab antaranya (hati) dengan *Lawh al-Mahfūz*... Tidur mencegah pancaindera yang ada daripada bekerja, namun ia tidak mencegah imaginasi daripada bekerja dan bergerak. Maka, apa-apa yang jatuh dalam hati ditangkap oleh daya imaginasi dan ditirunya dengan contoh yang mendekatinya. Perkara yang dikhayalkan itu lebih tetap dalam daya ingatan berbanding daya-daya lain. Maka, kekallah imaginasi itu dalam ingatan dan apabila terbangun, nescaya tiada yang diingatnya selain imaginasi."²⁵

Walau bagaimanapun, dalam karya lain, al-Ghazali menerangkan kelemahan daya imaginasi ketika dalam mimpi berbanding kekuatannya di alam akhirat. Dalam

²⁴ Mohd Zaidi Ismail, *The Sources of Knowledge in al-Ghazālī's Thought: A Psychological Framework of Epistemology* (Selangor: International Institute of Islamic Thought, 2002), 14.

²⁵ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1889-1890.

alam mimpi, seseorang boleh mengkhayalkan sesuatu yang indah, walau bagaimanapun, ia tidak dapat dikesan oleh daya penglihatannya. Namun, ketika di alam akhirat, segala yang dikhayalkan akan mempunyai maujud di luar.²⁶ Penegasan tersebut, menurut al-Kutubi, memberi nilai tambah yang penting terhadap teori imaginasi dalam falsafah Islam dan menjadi asas kepada perbincangan ahli falsafah terkemudian.²⁷

Mimpi Menurut Suhrawardi (1154-1191)

Berikutnya, makalah ini meneliti pula pemikiran Suhrawardi. Bagi meneliti pemikiran beliau berkenaan mimpi, makalah ini mengumpul data daripada adikaryanya iaitu *Hikmah al-Ishrāq* dan *Hayākil al-Nūr*. Suhrawardi merupakan seorang ahli falsafah Islam yang begitu giat memadukan pengalaman mistik dengan penaakulan rasional dengan memperkenalkan sistem falsafah berasaskan cahaya.²⁸ Beliau turut menerangkan fenomena mimpi yang benar atau *al-manāmāt al-ṣādiqah* dalam konteks pencahayaan. Berdasarkan Makalah Kedua, Fasal Kelima kitab *Hikmah al-Ishrāq*, dalam nada yang selari dengan hujah al-Ghazali, Suhrawardi menjelaskan bahawa apabila perhatian seseorang itu kurang terganggu oleh deria luaran, dirinya menjadi semakin terbebas daripada gangguan imaginasi, sekali gus menjadikan seseorang itu mudah menerima mimpi yang benar.

Beliau berhujah dengan terjemahan berikut: “Maka, apabila deria luaran seseorang semakin terbebas dan deria dalamannya semakin melemah, jiwa (*al-nafs*) turut terbebas untuk mengikut-serta cahaya-cahaya perintah (*al-anwār al-isfahbadī*) yang terhubung dengan sempadan

²⁶ Al-Ghazālī, *Majmū‘ah Rasā’il*, 580.

²⁷ Al-Kutubi, *Mullā Ṣadrā and Eschatology*, 85.

²⁸ Untuk memahami secara ringkas dan padat mengenai ontologi cahaya Suhrawardi dalam pemikiran tasawuf falsafahnya, rujuk Obaidullah, “Philosophical Sufism,” 125-128.

*tertinggi (al-barāzikh al-'ulūwiyyah) dan menjadi sedar dengan prasasti wujud-wujud yang terpelihara dalam sempadan tertinggi..."*²⁹

Suhrawardi menjelaskan bahawa sekiranya perkara-perkara yang ditangkap dalam ingatan adalah sebagaimana yang disaksikan pada *Lawḥ al-Mahfūz*, maka ia tidak memerlukan sebarang takwil atau taabir. Namun, sekiranya perkara-perkara tersebut tidak diingati dan mungkin digantikan oleh daya imaginasi, ia akan ditukar kepada hal yang serupa atau bertentangan dengannya atau hal yang munasabah dengan aspek lain. Oleh yang demikian, mimpi tersebut memerlukan suatu tafsiran khusus. Dalam bentuk silogisme berhipotesis, hujah beliau ini boleh disusun seperti berikut:

- Premis 1: Jika seseorang bermimpi, maka jiwanya boleh secara bebas mengikuti *al-anwār al-isfahbadī* yang berhubungan dengan *al-barāzikh al-'ulūwiyyah*.
- Premis 2: Jika jiwa seseorang boleh secara bebas mengikuti *al-anwār al-isfahbadī* yang berhubungan dengan *al-barāzikh al-'ulūwiyyah*, maka individu tersebut boleh menyedari petanda-petanda yang ada dalam *Lawḥ al-Mahfūz*.
- Kesimpulan: Justeru, jika seseorang bermimpi, maka individu tersebut boleh menyedari petanda-petanda yang ada dalam *Lawḥ al-Mahfūz*.

Secara umumnya, hujah yang diperjelaskan oleh Suhrawardi khususnya berkenaan daya imaginasi yang menjadi hujah sentral hakikat mimpi tidak begitu berbeza dengan perkara yang disampaikan oleh al-Ghazali. Walau bagaimanapun, Suhrawardi berselisih dengan al-Ghazali dalam menerangkan penyaksi sebenar mimpi. Dalam

²⁹ Shihab al-Din Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination: Hikmah al-Ishrāq*, trans. J. Walbridge & Hossein Ziai (Utah: Brigham Young University, 1999), 151.

Ḥayākil al-Nūr, Suhrawardi menjelaskan bahawa jiwa rasional mempunyai daya kesedaran batin yang berkeupayaan melihat setiap perkara yang dialami dalam mimpi iaitu daya penyekutuan deria (*al-ḥiss al-mushtarak*). Dalam perkataannya sendiri, Suhrawardi menjelaskan yang maksudnya: “Jiwa rasional manusia (*nafs al-nāṭiqah al-insāniyyah*) ini mempunyai pelbagai daya (*quwā*)... Daya tanggapan batin (*mudrakāt bāṭinah*) seperti *ḥiss mushtarak* yang fungsinya terhadap kelima-lima deria seperti kolam yang dilimpahi oleh lima batang sungai. Ia merupakan daya yang menyaksikan bentuk-bentuk mimpi (*ṣuwar al-manām*) secara langsung, bukan melalui jalan imaginasi.”³⁰ Dalam petikan ini, tumpuan perlu diberikan kepada istilah “menyaksikan imej-imej mimpi secara langsung”. Hal ini kerana, menurut Fazlur Rahman, Suhrawardi merupakan ahli falsafah pertama yang mengumumkan secara rasmi dalam karyanya mengenai kewujudan ontologikal alam imej atau *al-‘ālam al-mithāl* atau *al-‘ālam al-muthul al-mu‘allaqah* atau *al-‘ālam al-ashbāh al-mujarradah*.³¹

Suhrawardi menyabitkan bahawa dirinya pernah mengalami pengalaman yang benar yang menunjukkan terdapatnya empat alam yang dinamakan sebagai: pertama, “alam akal” disebut sebagai alam cahaya penguasa (*anwār qāhīrah*); kedua, “alam jiwa” disebut sebagai alam cahaya pemerintah (*anwār mudabbirah*); ketiga, “alam jirim” yang terbahagi kepada dua realiti jirim (*barzakhiyyān*) iaitu sfera-sfera samawi dan unsur-unsur di bawah orbit bulan (*sublunar*); dan keempat, “alam imej” disebut sebagai alam bentuk-bentuk yang tergantung kecerahan dan kegelapannya (*ṣuwar mu‘allaqah ḡulmāniyyah wa mustanīrah*).³² Alam imej ialah suatu hakikat antara cahaya

³⁰ Yahyā Ibn Ḥabash Suhrawardī, *Ḥayākil al-Nūr* (Kaherah: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, 1334H), 14.

³¹ Rahman, “Dream, Imagination, and ‘*Ālam al-Mithāl*,” 169.

³² Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, 149.

murni dengan alam jasmani yang bertindak sebagai jambatan atau barzakh antara kedua-dua realiti ini. Dalam perkataannya yang lain, alam ini wujud pada suatu tempat antara alam jasmani dengan alam bentuk Platonik.³³ Dalam hal ini, beliau mengemukakan perkaitan yang jelas mengenai alam imej dengan fenomena mimpi. Suhrawardi menghuraikannya seperti dalam terjemahan berikut:

“Semua yang dilalui dalam mimpi daripada gunung-ganang, lautan, tanah, bunyi-bunyian yang kuat dan individu-individu ialah imej-imej yang wujud dengan sendiri, begitu juga bau-bauan dan lain-lain. Perkara yang dilihat seperti gunung dan laut secara jelas dalam mimpi yang benar atau tipu, bagaimanakah otak atau satu rongganya mampu merangkumkan semua hal ini? Sebagaimana orang tidur yang terjaga meninggalkan alam imej (*al-‘ālam al-mithāl*) tanpa sebarang pergerakan dan tanpa sebarang arah tertentu, begitu juga apabila dia meninggalkan dunia ini, dia melihat alam cahaya dan di sana tanpa sebarang pergerakan.”³⁴

Beliau menyatakan bahawa mimpi bukan satu perkara yang semata-mata berada dalam minda manusia atau bukan dalam organ dalam kepala manusia yang dinamakan otak, namun ia mempunyai kewujudan alamnya yang tersendiri. Hujah ini boleh disusun dalam silogisme berkategori berikut:

- Premis major: Semua pengalaman yang mempunyai imej tersendiri ialah pengalaman yang memerlukan alamnya yang tersendiri dan mustahil berlaku di dalam rongga otak.

³³ Roxanne D. Marcotte, "Suhrawardi's Realm of the Imaginal," in *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, ed. Yanis Eshots (Moscow: Vostochnaya Literatura, 2011), 68-79.

³⁴ Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, 154.

- Premis minor: Pengalaman dalam mimpi ialah pengalaman yang mempunyai imej yang tersendiri.
- Kesimpulan: Maka, pengalaman dalam mimpi ialah pengalaman yang memerlukan alamnya yang tersendiri dan mustahil berlaku di dalam rongga otak.

Beliau turut mengulas bahawa pengalaman orang-orang kasyaf (*al-mukāshifūn*) yang mendengar bunyi-bunyi yang dahsyat bukan disebabkan oleh getaran pada udara dan ia bergetar ke otak, namun ia merupakan suatu “imej bunyi” yang tersendiri.³⁵ Dalam perkataan lain, perkara-perkara yang didengar bukan bersyarat dengan telinga, yang dilihat bukan bersyarat dengan mata dan yang dihidu bukan bersyarat dengan hidung. Alam ini tidak disyaratkan oleh sesuatu pun di alam dunia. Kedudukan alam ini terletak di antara alam deria (*al-‘ālam al-mawjūd al-hissīyyah*) dengan alam rohani (*al-‘ālam al-anwār al-aqliyyah*) dan mengandungi segala yang dialami dalam mimpi, dikhayalkan ketika sedar, malah perkara-perkara yang muncul ketika seseorang sakit atau takut serta imej yang mustahil untuk wujud di alam dunia.³⁶

Oleh yang demikian, menurut Walbrigde, alam imej Suhrawardi ini boleh dianggap sebagai suatu satah yang menempatkan semua imej dalam mimpi, hantu dan imej dalam cermin. Di samping itu, disebabkan alam ini wujud oleh cahaya, menurut sistem ontologi Suhrawardi, maka ia memungkinkan hal-hal yang ajaib di luar alam dunia ini berlaku dan turut menyediakan entiti-entiti yang dilihat dalam penyaksian mukjizat yang melampaui jangka masa tertentu.³⁷

³⁵ Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, 154.

³⁶ Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Peripatetik* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2005), 246-247; Marcotte, “Suhrawardi’s Realm of the Imaginal,” 70.

³⁷ John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks* (New York: State University of New York Press, 2000), 26.

Mimpi Menurut Sadr al-Din Shirazi (1572-1640)

Seterusnya, makalah ini meneroka pula pemikiran Sadr al-Din Shirazi atau lebih dikenali sebagai Mulla Sadra (ringkasnya Sadra) berkaitan mimpi. Beliau lahir kira-kira 400 tahun selepas Suhrawardi. Dalam makalah ini, perspektif Sadra dilihat dalam dua buah karyanya iaitu *al-Mazāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyyah* dan *al-Ḥikmah al-‘Arshiyyah*. Dalam *al-Mazāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyyah*, Sadra menjelaskan apabila pemisahan roh daripada badan, ia meninggalkan kewujudan yang lemah daripada badan yang disebut dalam Hadis sebagai *‘ajb al-dhanab* (ekor ajaib). Beliau memberikan maknanya yang tersendiri iaitu terjemahannya:

“... ia ialah kewujudan daya imaginasi. Ketika jiwa (*al-nafs*) meninggalkan badan, ia kekal menyimpan imaginasi yang mempersepsikan bentuk-bentuk jasmani, maka dengannya ia boleh menerima perkara-perkara jasmani dan mengimajinasikan zatnya dalam bentuk jasmaninya sewaktu kehidupannya, sebagaimana dalam mimpi (*al-manām*), dirinya mengkonsepsikan badannya sendiri walaupun deria-derianya berehat.”³⁸

Berdasarkan petikan, Sadra mengemukakan perkaitan antara mimpi dengan imaginasi, sama seperti yang diujahkan oleh al-Ghazali dan Suhrawardi. Walau bagaimanapun, Sadra menolak bahawa imaginasi (termasuk mimpi) berlaku dalam alam imej seperti yang didakwa oleh Suhrawardi. Malah beliau turut menolak pandangan Ibn Sina bahawa imaginasi berlaku melalui

³⁸ Sadr al-Dīn Shīrāzī, *al-Mazāhir al-Ilāhiyyah*, ed. Al-Sayyid Jalāl al-Dīn al-Ashtiyānī (Bostan: Mu’assasah Bustān Kitāb, 2008), 137-138.

suatu daya atau fakulti dalam otak manusia atau haiwan mamalia lain.³⁹

Menurut Sadra dalam *al-Ḥikmah al-‘Arshiyyah*, imaginasi wujud di dalam jiwa itu sendiri seperti suatu perbuatan yang diwujudkan oleh pembuatnya yang bergantung kepada keamatan (*al-shiddah*) atau kelemahannya (*al-da‘if*). Semakin kuat jiwa imaginasi (*al-nafs al-khayāliyyah*), semakin terzhahir bentuk-bentuk yang terhasil dalam jiwa dan semakin kuat keberadaan mereka.⁴⁰ Justeru, hujah beliau dapat dirumuskan semula dalam silogisme berkategori seperti berikut:

- Premis major: Semua aktiviti yang memberdayakan imaginasi manusia ialah sesuatu yang berlaku di dalam jiwa itu sendiri.
- Premis minor: Mimpi ialah suatu aktiviti yang memberdayakan imaginasi.
- Kesimpulan: Maka, mimpi ialah sesuatu yang berlaku di dalam jiwa itu sendiri.

Dalam kes mimpi pula, Sadra menafikan pandangan kebanyakan orang yang menyangka bahawa mimpi hanyalah imej-imej yang dibayangkan dan tidak mempunyai sebarang kesan yang nyata. Hal ini kerana, jiwa juga disibukkan oleh badan ketika seseorang sedang dalam tidurnya. Dalam perkataan lain, mimpi juga mengandungi bentuk-bentuk yang nyata yang dihasilkan oleh jiwa imaginasi, namun disebabkan keterikatan jiwa dengan badan, keamatan jiwa imaginasi agak lemah dan mimpi tidak menghasilkan bentuk yang nyata. Oleh yang demikian, imaginasi mungkin mencipta bentuk-bentuk yang sewenang-wenangnya dan bergerak serta bercampur-baur dengan perkara-perkara lain dalam tidur.⁴¹ Walau

³⁹ Al-Kutubi, *Mullā Ṣadrā and Eschatology*, 93.

⁴⁰ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Risālah al-Ḥikmah al-‘Arshiyyah*, ed. ‘Abd al-Jawwād al-Ḥusaynī (Beirut: Dār al-Ma‘ārif al-Ḥikmiyyah, 2016), 91-93.

⁴¹ Shīrāzī, *Risālah al-Ḥikmah al-‘Arshiyyah*, 93.

bagaimanapun, dalam konteks mimpi yang benar (*al-ru'yā al-ṣādiqah*), Sadra menjelaskan:

Terjemahannya: "Apabila roh mendapat kebebasan dan halangan diangkat, ia bersedia untuk menyertai jauhah rohani akali yang mulia (*al-jawāhir al-rūḥāniyyah al-sharīfah al-'aqliyyah*) yang mengandung bentuk semua maujud yang disebut dalam agama sebagai *al-Lawḥ al-Mahfūz* dan jauhah keindividuan serta daya penerimaan dari barzakh yang tertinggi (*al-barāzikh al-'ulwīyah*) yang padanya terdapat bentuk-bentuk keperibadian material dan jujuk-jujuk jasmani... Apabila tirai diangkat sedikit dalam tidur, yang merupakan saudara kematian, terdapat beberapa bentuk dan imej yang sesuai dan selaras dengannya dalam cermin jiwa (*mir'āh al-nafs*). Jika bentuk-bentuk itu khusus, kekal dalam jiwa dan dipelihara sebagaimana adanya oleh daya ingatan tanpa gangguan imaginasi, maka mimpi itu akan menjadi benar."⁴²

Namun, sekiranya daya imaginasi mengganggu atau persepsi jiwa terhadap bentuk lemah, daya imaginasi secara tabii mengubah perkara yang dilihat oleh jiwa menjadi imej-imej tertentu. Misalnya, pengetahuan akan berupa dengan imej susu dan musuh berupa dengan imej ular.⁴³ Perkara inilah yang menjadi subjek perbincangan dalam ilmu tafsir mimpi yang memerlukan pengetahuan yang luas.⁴⁴ Hujah beliau yang mempertautkan jiwa imaginasi dengan mimpi yang benar dapat dikemukakan dalam silogisme berhipotesis tulen berikut:

- Premis 1: Jika jiwa memperoleh kebebasan dan halangan kederiaan diangkat, maka ia dapat

⁴² Shīrāzī, *al-Mazāhir al-Ilāhiyyah*, 172-173.

⁴³ Shīrāzī, *al-Mazāhir al-Ilāhiyyah*, 173.

⁴⁴ Al-Akili, *Ibn Seerīn's Dictionary of Dreams*, xv.

menyaksikan perkara yang terdapat pada *al-Lawḥ al-Mahfūz*.

- Premis 2: Jika jiwa dapat menyaksikan perkara yang terdapat pada *al-Lawḥ al-Mahfūz*, maka bentuk dan imej akan muncul dalam cerminan jiwa dalam mimpi.
- Kesimpulan: Oleh itu, jika jiwa memperoleh kebebasan dan halangan kederiaan diangkat, maka bentuk dan imej akan muncul dalam cerminan jiwa dalam mimpi.

Rentetan daripada petikan di atas juga, dapat diperhatikan bahawa Sadra mempamerkan persetujuannya bahawa daya imaginasi dapat menerima kesan dari alam kerohanian seperti yang dijelaskan oleh al-Ghazali dan Suhrawardi. Walau bagaimanapun, jiwa juga boleh melihat hal-hal yang bersifat rawak yang menyebabkan seseorang tidak terhubung dengan hal-hal daripada alam rohani. Tambahan lagi, jiwa juga boleh mempersembahkan bentuk-bentuk yang disebabkan oleh kesan jasmani. Misalnya, apabila seseorang berada dalam cuaca yang panas ketika tidurnya, bentuk yang terhasil dalam mimpinya berkemungkinan dalam suasana yang berapi atau kolam mandi air panas. Hakikatnya, jiwa imaginasi tidak menerima haba panas tersebut, sebaliknya ia mengambil tabii haba daripada alam jasmani badannya yang memberi kesan kepada jiwa imaginasi.⁴⁵ Hal ini bertepatan dengan sebuah Hadis yang meriwayatkan: "*Mimpi itu ada tiga jenis: mimpi yang baik ialah khabar gembira daripada Allah AWJ, mimpi yang membuat kita sedih ialah daripada syaitan dan mimpi yang timbul kerana ilusi atau khayal seseorang.*"⁴⁶

⁴⁵ Shīrāzī, *al-Maẓāhir al-Ilāhiyyah*, 174.

⁴⁶ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ et al. (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), vol. 16, Musnad Abū Hurayrah, 347, Hadis no. 10590.

Analisis Hujah-Hujah al-Ghazali, Suhrawardi dan Sadr al-Din Shirazi dalam Konteks Ontologi Mimpi dari Perspektif Nubuwwah dan Eskatologi

Berdasarkan perbincangan hujah-hujah al-Ghazali, Suhrawardi dan Sadra berkenaan mimpi, dapat dilihat ketiga-tiganya bersetuju bahawa mimpi diberdayakan oleh deria dalaman manusia iaitu daya imaginasi (*al-quwwah al-khayāliyyah*). Imaginasi menjadi topik utama bagi ketiga-tiga ahli falsafah ini memberi buah pandangan mereka berkaitan subjek ini. Daripada kesimpulan-kesimpulan hujah mereka yang telah diformulasikan dalam bentuk silogisme berkategori atau berhipotesis melalui petikan daripada karya-karya mereka serta hasil kaedah analisis tematik yang dilaksanakan, makalah ini dapat mengenal pasti beberapa tema utama berkaitan ontologi mimpi. Tema-tema ini dirumuskan secara konseptual kepada tiga pendekatan utama yang menggambarkan orientasi falsafah masing-masing terhadap fenomena mimpi. Penulis mengemukakan konteks perbahasan mereka sebagaimana dalam Jadual 1.

Jadual 1. Kesimpulan Hujah Silogisme, Kata Kunci dan Konteks Ontologinya

Ahli Falsafah	Kesimpulan Hujah Silogisme	Kata Kunci dan Konteks Ontologi Hujah
al-Ghazali	Seseorang yang bermimpi dipatuk ular ialah seorang yang mengalami mimpi seolah-olah ia adalah pengalaman yang nyata.	• Pengalaman nyata • Kepercayaan • Kesedaran • = Epistemologi + ontologi • = <i>Epistemologiko-ontologis</i>
	Kepercayaan semasa sedar ialah sesuatu yang disedari sebagai tidak berasas apabila terjaga.	

Suhrawardi	Jika seseorang bermimpi, maka individu tersebut boleh menyedari petanda-petanda yang ada dalam <i>Lawḥ al-Mahfūz</i> .	• Petanda/alamat • <i>Lawḥ al-Mahfūz</i> • Alam tersendiri • = Kosmologi + ontologi • = <i>Kosmologiko-ontologis</i>
	Pengalaman dalam mimpi ialah pengalaman yang memerlukan alamnya yang tersendiri dan mustahil berlaku di dalam rongga otak.	
Sadr al-Din Shirazi	Mimpi ialah sesuatu yang berlaku di dalam jiwa itu sendiri.	• Kejiwaan • Kebebasan jiwa • Cermin jiwa • = Psikologi + ontologi • = <i>Psikologiko-ontologis</i>
	Jika jiwa memperoleh kebebasan dan halangan kederaian diangkat, maka bentuk dan imej akan muncul dalam cermin jiwa dalam mimpi.	

Jadual 1 mempamerkan pengitlakan tiga konteks ontologi yang dibahaskan secara tersendiri oleh setiap ahli falsafah ini dalam penghujahan berkaitan mimpi. Ketiga-tiga pendekatan ini membantu membezakan cara pandang falsafah terhadap struktur wujud dan sumber pengetahuan melalui pengalaman mimpi. Dalam konteks *epistemologiko-ontologis*, al-Ghazali menerangkan mekanisme mata hati atau *al-qalb* yang menangkap imej-imej yang ditiru oleh daya imaginasi terhadap “maklumat” dari alam kerohanian. Hal ini dapat difahami melalui kisah yang disampaikan dalam al-Quran, terjemahannya: “Ketika Yusuf berkata kepada ayahnya, ‘Wahai ayahku! Sesungguhnya aku (bermimpi) melihat sebelas bintang, matahari dan bulan, kulihat semuanya sujud kepadaku’.”⁴⁷

⁴⁷ Surah Yusuf, 12:4.

Ayat ini menggambarkan bahawa Nabi Yusuf a.s. menerima suatu maklumat dari alam makna yang kemudiannya dizahirkan makna sebenarnya beberapa tahun kemudian sebagaimana yang dipaparkan dalam Surah Yusuf yang bermaksud: “*Mereka tunduk bersujud kepadanya (Yusuf). Dia berkata, “Wahai ayahku! Perkara ini ialah takwil mimpiku yang dahulu itu. Sesungguhnya Tuhanku telah menjadikannya kenyataan...”*”.⁴⁸

Menurut al-Qurtubi, mimpi merupakan fenomena yang luhur dan memiliki kedudukan yang tinggi dalam Islam. Selaras dengan Hadis yang dikemukakan pada awal makalah ini, mimpi tidak terbatas kepada para nabi dan rasul, malah turut dikurniakan kepada orang yang soleh sebagai suatu bentuk petunjuk atau isyarat Ilahi.⁴⁹ Mimpi juga ialah jalan sah untuk mengenal hakikat, terutama bagi individu yang hati mereka suci dan membolehkan mereka mengakses maklumat dari ‘*alam al-malakūt*’ yang tidak boleh dicapai dengan akal ataupun pancaindera. Golongan ini merupakan orang yang dekat dengan Allah SWT dan sentiasa membersihkan hati mereka.⁵⁰ Justeru, hal ini selari dengan pandangan al-Ghazali yang menjelaskan bahawa mata hati ialah “organ” yang mencerap perkara-perkara yang benar dari alam rohani di dalam mimpi dalam bentuk makna tertentu sebelum ia dimanifestasikan dalam alam sedar.

Mimpi sebagai “saudara kematian” juga mempunyai signifikannya dalam perbincangan al-Ghazali yang

⁴⁸ Surah Yusuf, 12:100.

⁴⁹ Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah (Hamka), *Tafsir al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional, 1990), 5: 3591.

⁵⁰ Aaron Hughes, “Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams, and Dreaming,” *Journal of the American Academy of Religion* 70(1) (2002): 33-53. Dalam makalah ini juga, Hughes turut menerangkan pandangan al-Ghazali mengenai mekanisme pemimpi melihat Nabi Muhammad SAW dalam mimpi yang sedemikian. Dapatan Hughes menunjukkan bahawa seseorang pemimpi tidak melihat zat Nabi SAW, tetapi melihat imej (*al-mithāl*) baginda.

mempunyai sandarannya dalam al-Quran dan Hadis. Allah SWT menyebutkan dalam al-Quran yang bermaksud: *"Allah memegang nyawa (seseorang) pada saat kematiannya dan nyawa (seseorang) yang belum mati ketika dia tidur; maka Dia menahan nyawa yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia melepaskan nyawa yang lain sampai batas yang ditentukan..."*.⁵¹ Manakala, dalam sebuah Hadis riwayat al-Tabrani yang bermaksud: *"Seseorang bertanya kepada Nabi Allah, katanya: 'Wahai Rasul, apakah penduduk syurga itu tidur?' Maka Nabi SAW menjawab: 'Tidur itu saudara kematian, sedangkan penduduk syurga tidak akan mati'."*⁵² Menurut Chittick, al-Ghazali memainkan peranan penting dalam mendamaikan pendekatan antara ahli falsafah dengan ahli kalam dalam memahami hakikat alam selepas kematian dan menjelaskan peranan imaginasi serta alam mimpi sebagai jendela kepada hakikat yang lebih tinggi.⁵³ Dalam konteks ini, ahli Sufi falsafi terkenal, Ibn 'Arabi (1165-1240), turut menegaskan bahawa mimpi ialah fenomena yang signifikan bagi membuktikan wujudnya alam selain alam jasmani sebagaimana berikut:

Terjemahannya: "Satu-satunya sebab Allah meletakkan tidur dalam alam kehaiwanan (*al-'ālam al-ḥayawānī*) supaya semua dapat menyaksikan kehadiran imaginasi dan mengetahui bahawa terdapat alam lain yang serupa dengan alam deria. Melalui kelajuan perubahan bentuk imaginasi, Dia mengalih perhatian pemimpi yang bijaksana kepada hakikat bahawa dalam alam deria yang

⁵¹ Surah al-Zumar 39:42.

⁵² Abū Bakr Muḥammad bin al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Shu'ab al-Īmān*, ed. Muḥammad al-Sa'īd bin Bashyūnī Zaghālūl (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), no. 931.

⁵³ William C. Chittick, "Death and the World of Imagination: Ibn al-'Arabi's Eschatology," *The Muslim World* 78(1) (1988): 59.

menimbulkan kewujudan yang tetap, terdapat perubahan pada setiap ketika, walaupun mata dan deria lain tidak menerimanya melainkan dalam ucapan dan pergerakan.”⁵⁴

Dalam kata lain, alam mimpi menjadi bukti ontologi akan wujudnya alam selepas kematian. Sekiranya perkara ini direnungi dengan mendalam, bingkai-bingkai kehidupan manusia tidak hanya terhenti di alam jasmani sewaktu sadar, malah ia turut berterusan di alam mimpi. Hal ini membuktikan bahawa masa yang dialami seseorang tidak pernah terhenti daripada terus wujud. Menurut Ibn ‘Arabi lagi, imaginasi (*al-khayāl*) ialah matra atau dimensi ontologi mustahak yang menghubungkan antara alam rohani dengan alam jasmani, yang disebut juga sebagai alam barzakh. Pengalaman mimpi merupakan contoh paling nyata tentang kewujudan hakikat alam ini. Dalam mimpi, seseorang menyaksikan sesuatu yang pada masa yang sama ada dan tiada serta ia menjadi kunci yang membuka rahsia kewujudan yang senantiasa berubah dan berlapis.⁵⁵

Selain itu, dalam konteks epistemologi⁵⁶ juga, al-Ghazali menyabitkan kemungkinan terdapat kekurangan pada akal manusia semasa berada dalam alam sadar. Hal ini kerana, akal seseorang itu tidak dapat membezakan perkara-perkara yang berlaku dalam alam mimpi seakan-akan dia berada di alam sadar sehinggalah dia terjaga daripada tidur.⁵⁷ Perkara ini membawa kepada satu lagi perbincangan penting dalam epistemologi iaitu skeptisisme.

⁵⁴ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 119.

⁵⁵ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 117-119.

⁵⁶ Bagi memperkukuhkan hujahan bahawa al-Ghazali amat menekankan perihai ilmu dan teori ilmu pengetahuannya (epistemologi), rujuk Mustafa Abu-Sway, *Al-Ghazzaliyy: A Study in Islamic Epistemology* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), 13-15.

⁵⁷ Al-Ghazālī, *Majmū‘ah Rasā’il*, 580-581.

Berdasarkan penelitian dalam makalah ini, ia menjadi hujah yang agak eksklusif bagi al-Ghazali. Malah, ahli falsafah moden René Descartes, dalam *Meditations on First Philosophy*, turut terkesan dengan keraguan yang ditimbulkan oleh al-Ghazali sehingga beliau turut mempersoalkan "apakah" pengetahuan yang benar dan "apakah" pengetahuan yang salah hanya dengan hujah mimpi.⁵⁸ Dalam *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, al-Ghazali menyatakan bahawa krisis kerohaniannya bermula melalui pengalaman mimpi itu sendiri. Pengalaman tersebut menggoyahkan keyakinannya terhadap realiti pancaindera dan akal yang mendorong pencariannya terhadap ilmu hakiki.⁵⁹ Justeru, perkara ini memperkuat bahawa hujahan beliau terhadap hakikat kewujudan mimpi ini dapat dikategorikan dalam sudut pandang *epistemologiko-ontologis*.

Dari segi epistemologi, Suhrawardi mempunyai pandangan berbeza dengan al-Ghazali berkenaan "penanggap sebenar" imej-imej mimpi. Beliau berpendapat bahawa daya penyekutuan deria (*al-hiss al-mushtarak*) ialah daya yang menerima semua imej dalam mimpi. Sebagaimana yang beliau takrifkan, daya ini ialah daya yang menerima maklumat tanggapan daripada kelima-lima deria luaran atau pancaindera.⁶⁰ Justeru, hal ini membangkitkan suatu persoalan iaitu jika daya ini yang menerima imej-imej mimpi, adakah hakikat kewujudan mimpi itu sendiri berlaku di suatu alam yang berlainan? Hal inilah yang membolehkan pandangan Suhrawardi dikategorikan sebagai bersifat *kosmologiko-ontologis* iaitu beliau menyabitkan peristiwa mimpi dengan suatu

⁵⁸ Ben Springett, "Philosophy of Dreaming," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, dicapai 10 Oktober 2018, <https://www.iep.utm.edu/dreaming/>.

⁵⁹ Hughes, "Imagining the Divine," 45.

⁶⁰ Suhrawardī, *Hayākil al-Nūr*, 14; Drajat, *Suhrawardī: Kritik Falsafah Peripatetik*, 253.

kewujudan alam yang lain. Alam ini dinamakan alam imej atau *al-‘ālam al-mithāl* yang memungkinkan jiwa menerima “maklumat” dari alam kerohanian melalui sempadan tertinggi atau *al-barāzikh al-‘ulūwiyyah*. Pada sempadan tertinggi inilah terletaknya *Lawḥ al-Mahfūz*.⁶¹ Secara rumusannya, terdapat tiga tingkat kewujudan alam menurut Suhrawardi: alam jasmani, alam imej dan alam rohani.⁶² Sebagai ahli Sufi falsafi yang hidup sezaman dengannya, Ibn ‘Arabi menakrifkan alam imej iaitu:

Terjemahannya: “*Al-‘ālam al-mithālī* merupakan alam rohani yang terdiri daripada jauhar bercahaya yang menyerupai jauhar jasmani dari segi kebolehan untuk dirasai dan diukur dan menyerupai jauhar akliyah yang mujarad dari segi sifat bercahayaanya. Ia bukan jasad komposit yang bersifat kejiwaan dan bukan juga jauhar akal yang bersifat kemujaradan. Hal ini kerana ia ialah barzakh, yakni pengantara dan pemisah antara keduanya. Sesuatu yang berada sebagai barzakh di antara dua realiti, maka ia pasti bukan salah satu daripada keduanya, tetapi mempunyai dua wajah: satu wajah menyerupai perkara yang sesuai dengan alam jasmani dan satu lagi wajah menyerupai perkara yang sesuai dengan alam rohani.”⁶³

Alam imej ini dinamakan sedemikian kerana ia adalah peringkat pertama ilmu Ilahi berkenaan makhluk yang

⁶¹ Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, 151.

⁶² Golamhosein Ebrahimi Dinani, “The World of Imagination,” in *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, ed. A-T. Tymieniecka (Dordrecht: Springer, 2006), 177-182.

⁶³ Ibn al-‘Arabi, “The Imaginal World (*‘Ālam al-Mithāl*)”, in *The Horizons of Being: The Metaphysics of Ibn al-‘Arabī in the Muqaddimat al-Qaysarī*, terj. Mukhtar H. Ali (Leiden: Brill, 2020), 146.

muncul dalam bentuk imej yang menyerupai *al-a'yān al-thābitah* (entiti-entiti tetap).⁶⁴ Perkataan “*mithāl*” berasal dari akar kata bahasa Arab yang membawa makna “penyerupaan”, “peniruan” atau “penampilan dalam bentuk yang menyerupai sesuatu”.⁶⁵ Sebagaimana yang dijelaskan dalam definisi Ibn ‘Arabi, alam imej ini merupakan barzakh iaitu “pengantara dan pemisah antara kedua-dua alam. Kalimah “barzakh” secara faktanya disebutkan tiga kali dalam al-Quran. Namun, potongan ayat yang membawa maksud seperti yang dinyatakan Suhrawardi sebagai suatu alam adalah daripada ayat berikut, terjemahannya: “... *Di hadapan mereka terdapat barzakh sehinggalah pada hari mereka dibangkitkan.*”⁶⁶ Istilah barzakh lazimnya digunakan bagi merujuk kepada alam perantaraan yang wujud antara alam rohani dengan alam jasmani. Ia merupakan satu matra kewujudan yang tidak lagi termasuk dalam kehidupan duniawi dan juga belum termasuk dalam alam akhirat yang menjadi medan ganjaran dan balasan. Alam ini juga sering difahami sebagai tempat perhentian bagi roh-roh manusia setelah kematian, yakni mereka tinggal, tidak sepenuhnya tergolong dalam dunia dan belum pula memasuki akhirat, sehinggalah tiba hari kebangkitan.⁶⁷

Dalam konsepsi Suhrawardi, barzakh dianggap setara maksudnya dengan *al-‘ālam al-mithāl*, yakni alam imaginatif yang menampung bentuk-bentuk tidak berjisim, namun dapat ditanggapi melalui mimpi, pengalaman

⁶⁴ Chittick, “Death and the World of Imagination,” 80.

⁶⁵ Chittick, “Death and the World of Imagination,” 147.

⁶⁶ Surah al-Mu’minun 23:100. Selain ayat ini, dua lagi ayat yang menggunakan perkataan “barzakh” ialah surah al-Furqan 25:53 dan surah al-Rahman 55:19-20. Walau bagaimanapun, kedua-dua ayat ini merujuk kepada konteks “perbatasan” yang tidak menembusi dan ditembusi dua kawasan air iaitu air masin dan air tawar.

⁶⁷ Ibn Kathīr, al-Hāfiẓ Abū al-Fidā’ Ismā‘īl ‘Umar al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (Beirut, Lebanon: Dar Ibn Hazm, 2000), 1305-1306.

kerohanian dan pengalaman selepas kematian. Menurut Dinani, Suhrawardi menggunakan istilah *al-ṣuwar al-mu'allaqah* (bentuk-bentuk tergantung) untuk menggambarkan bentuk imej yang tidak berada dalam minda atau dunia fizikal, tetapi juga bukan tidak wujud; sebaliknya ia berada dalam satu matra realiti perantaraan.⁶⁸ Sungguhpun bentuk-bentuk ini wujud bebas daripada jirim dan tidak memerlukan tempat, namun ia boleh menjelma secara zahir kepada manusia melalui mimpi. Suhrawardi menegaskan bahawa imej-imej tergantung yang dilihat dalam mimpi ialah bentuk yang berdiri sendiri (*qā'imah bi-nafsihā*), bukan sekadar khayalan, tetapi memiliki kewujudan sebenar dalam *al-'ālam al-mithāl*. Bentuk imej ini juga boleh dialami ketika sedar seperti yang terjadi dalam pengalaman kasyaf. Ia wujud secara bebas daripada jiwa dan hanya berperanan sebagai tempat penzahiran (*maẓhar*), bukan sebagai pencipta imej.⁶⁹

Fazlur Rahman menyatakan bahawa doktrin *al-'ālam al-mithāl* ini terbentuk daripada keperluan untuk memahami dua fokus utama dalam Islam iaitu: pertama, cara wahyu diturunkan kepada para nabi (*nubuwwah*); dan kedua, cara pengalaman selepas mati seperti azab dan nikmat kubur (eskatologi). Justeru, alam ini dapat memberikan pemahaman yang rasional terhadap kerangka metafizik yang terdapat dalam wahyu.⁷⁰ Alam imej ini menjadi penjelasan kefalsafahan terhadap mimpi, imaginasi, penglihatan batin dan pengalaman akhirat yang mempunyai bentuk visual tetapi tidak berpaut kepada tubuh jasmani atau tempat fizikal. Suhrawardi menyamakan aktiviti imaginasi (termasuk mimpi) dengan penglihatan terhadap imej yang wujud di luar diri seseorang, bukan sekadar suatu kekosongan yang tidak bertempat. Pengenalan kepada alam ini bertujuan untuk tidak

⁶⁸ Dinani, "The World of Imagination," 178-181.

⁶⁹ Marcotte, "Suhrawardi's Realm of the Imaginal," 73.

⁷⁰ Rahman, "Dream, Imagination, and *'Ālam al-Mithāl*," 169-173.

mengatakan bahawa perkara-perkara yang disebut dalam wahyu sebagai sekadar bayangan kosong, bahkan akan berlaku secara objektif dalam alam yang tersendiri.⁷¹ Malah, Suhrawardi juga dilihat sedikit sebanyak dipengaruhi oleh hujah al-Ghazali⁷² berkenaan ke"nyata"an pengalaman mimpi yang menjadi dalil kepada seksaan di alam barzakh sebagai suatu hakikat yang nyata. Hujah-hujah inilah yang mengukuhkan sifat *kosmologiko-ontologis* dalam falsafah hakikat kewujudan mimpi oleh Suhrawardi.

Walaupun Sadra menerima kewujudan alam bukan jirim yang dikenali sebagai *'ālam al-mithāl*, seperti yang dikemukakan dalam sistem Suhrawardi, namun beliau tidak bersetuju dengan Suhrawardi berkenaan hakikat bentuk-bentuk alam imej.⁷³ Sadra dilihat menyangkal hujah Suhrawardi dengan hujahannya yang berasaskan konteks *psikologiko-ontologis*. Sadra memberikan kedudukan yang wajar kepada daya imaginasi yang merupakan fakulti penting dalam jiwa manusia. Beliau membahagikan imaginasi kepada dua iaitu: pertama, imaginasi terikat (*khayāl muttaṣil*) yang berkait dengan kegiatan jiwa dan pengalaman batin (termasuk mimpi); dan kedua, imaginasi terpisah (*khayāl munfaṣil*) yang merujuk kepada *al-'ālam al-mithāl* yang wujud secara objektif dan tidak terikat dengan tubuh fizikal.⁷⁴ Beliau menekankan bahawa penzahiran imej-imej dalam mimpi berlaku disebabkan

⁷¹ Nicolai Sinai, "Al-Suhrawardī on Mirror Vision and Suspended Images (*Muthul Mu'allaqa*)," *Arabic Sciences and Philosophy* 25(2) (2015): 292-293.

⁷² Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1885.

⁷³ Marcotte, "Suhrawardi's Realm of the Imaginal," 70.

⁷⁴ Hajj Muhammad Legenhausen, *Mulla Sadra's View of God's Relations to the Sensible and Imaginal Worlds: Imagination and the Variable Intensity of Being* (Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute, 2015), 20-21; Mohammed Rustom, "Psychology, Eschatology, and Imagination in Mullā Ṣadrā Shīrāzī's Commentary on the Ḥadīth of Awakening," *Islam & Science* 5(1) (2007), 13.

oleh fungsi daya imaginasi dalam jiwa manusia. Hal ini kerana, jiwa manusia melalui daya imaginasi mempunyai kebolehan mencipta dan mempersembahkan bentuk-bentuk.⁷⁵ Sadra berpandangan bahawa daya imaginasi mempunyai kudrat untuk mencipta bentuk dalam alam jasmani, namun bentuk yang dicipta ini dibayangkan dan tidak dirasakan serta tidak dikesan melalui daya penglihatan. Pandangan ini senada dengan al-Ghazali dalam karyanya yang bertajuk *al-Madnūn bih ‘alā Ghayr Ahlih* yang dipetik oleh Sadra secara panjang lebar.⁷⁶

Walaubagaimanapun, Sadra menegaskan bahawa penzahiran paling sempurna bagi bentuk-bentuk yang diciptakan oleh daya imaginasi adalah selepas berlakunya kematian seseorang individu. Penegasan ini berasaskan antaranya oleh kalam Imam ‘Ali r.a. yang bermaksud: “*Manusia semuanya sedang tidur, apabila mereka telah mati, barulah mereka sebenarnya terjaga*”.⁷⁷ Selepas kematian, jiwa manusia bergerak ke alam imej terpisah (*khayāl munfaṣīl*), kemudian menjelmakan segala amalannya yang dilaksanakan di dunia sebagai bentuk nyata, bukan kiasan atau metafora. Manifestasi ini adalah berdasarkan sifat dan kecenderungan jiwa semasa hidup.⁷⁸ Hal ini selaras dengan Hadis Rasulullah SAW yang bermaksud: “*Apabila seseorang menghadapi kematian, maka dikumpulkan segala perkara yang dahulu menjadi penghalangnya daripada menerima kebenaran dan diletakkan di hadapan matanya, lalu pada saat itu dia berkata: ‘Wahai Tuhanku, kembalikanlah aku, mudah-*

⁷⁵ Shīrāzī, *Risālah al-Ḥikmah al-‘Arshiyyah*, 93.

⁷⁶ Sadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, IX (Beirut: Dār Ihyā’ at-Turath al-‘Arabī, 1990), 151-152; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Sadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī)* (Lahore: Suhail Academy, 2005), 256-257.

⁷⁷ Al-Ghazālī, *Majmū‘ah Rasā’il*, 581; Shīrāzī, *Risālah al-Ḥikmah al-‘Arshiyyah*, 93.

⁷⁸ Rustom, “Psychology, Eschatology, and Imagination,” 17.

*mudahan aku dapat beramal soleh terhadap perkara yang telah aku tinggalkan'."*⁷⁹ Manakala dalam Hadis lain, diriwayatkan bahawa apabila orang yang beriman melihat para malaikat dan ditanya adakah dia ingin kembali ke dunia, dia menjawab: "*Kembali ke negeri kesedihan dan dukacita? Tidak, bahkan teruslah aku menuju Allah.*"⁸⁰

Kecenderungan jiwa untuk kembali ke dalam alam dunia adalah disebabkan oleh jiwa masih terikat kuat kepada alam material. Hal ini mengakibatkan jiwa tersebut menghadapi kesukaran membentuk imej yang sebenar di alam barzakh kerana dikaburi oleh sifat jasmani. Sebaliknya, jiwa yang suci dan meningkat secara rohani akan membentuk bentuk imajinasi yang sempurna di alam selepas kematian dengan tubuh jasmani.⁸¹ Perkara yang diperkatakan ini sejajar dengan ayat al-Quran yang bermaksud: "*Sesungguhnya kamu dahulu lalai tentang (peristiwa) ini, maka Kami singkapkan penutup (yang menutupi) matamu sehingga penglihatanmu pada hari ini sangat tajam*".⁸² Tubuh jasmani di alam selepas kematian bukan sekadar salinan tubuh jasmani semasa hidup tetapi ia merupakan manifestasi amalan jiwa dalam bentuk imej.⁸³ Secara asasnya, Sadra memberikan fokus kepada aspek kesempurnaan jiwa manusia kerana sistem ontologinya yang mengangkat Wujud sebagai asal-muasal segala-galanya (*aṣālat al-wujūd*).⁸⁴ Maka, pengalaman dalam mimpi dapat dikatakan sebagai persiapan jiwa sebelum

⁷⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Kaherah: Markaz Hajr, 2003), 10: 617. Ayat yang disebutkan dalam hadis marfū' ini ialah al-Quran, 23: 99-100.

⁸⁰ Al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, 616.

⁸¹ Rustom, "Psychology, Eschatology, and Imagination," 17.

⁸² Surah Qaf, 50:22.

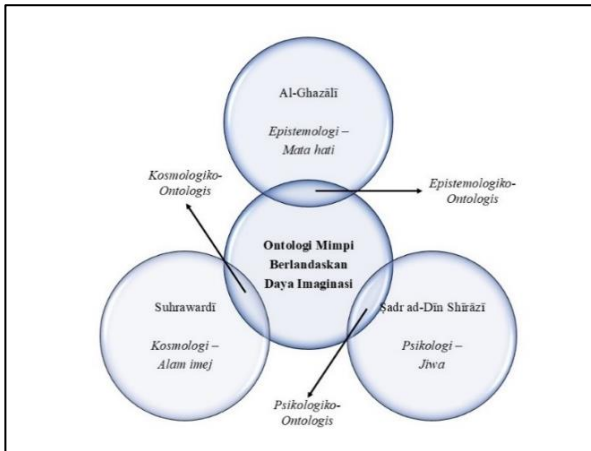
⁸³ Nadia M. Wardeh, "Imagination: Its Role in Major Eschatological Events According to Mulla Sadra," *Humanities and Social Sciences Review* 7(2) (2017), 284.

⁸⁴ Untuk huraian lanjut tentang pandangan Ṣadrā tentang doktrin *aṣālat al-wujūd*, rujuk Alias, "Pemikiran Ṣadr al-Dīn," 14-18.

mengalami hakikat alam yang menanti manusia selepas kematian.⁸⁵ Oleh yang demikian, hujahan-hujahan Sadra ini yang menekankan peranan jiwa dalam membincangkan hakikat mimpi ini dapat disifatkan sebagai *psikologiko-ontologis*.

Secara keseluruhannya, terdapat perbezaan antara penghujahan hakikat kewujudan mimpi di antara ketiga-tiga ahli pemikir Islam yang dikaji. Perbezaan hujah ontologi tersebut dapat dipetakan dalam Rajah 1 berikut.

Rajah 1. Ontologi Mimpi menurut al-Ghazali, Suhrawardi dan Sadr al-Din Shirazi



Kesimpulan

Makalah ini secara keseluruhannya telah berhasil meneliti secara tematik pandangan al-Ghazali, Suhrawardi dan Sadra berkenaan subjek mimpi dalam karya-karya terpilih mereka. Daripada penelitian ini, dapat disimpulkan bahawa pemikiran al-Ghazali lebih menekankan aspek *epistemologiko-ontologis* dalam penghujahan berkaitan mimpi. Manakala, Suhrawardi pula menekankan aspek *kosmologiko-ontologis* melalui hujah-hujahnya bersangkutan mimpi. Sadra, di sisi yang lain,

⁸⁵ Wardeh, “Imagination: Its Role,” 278.

menghujahkan mimpi dari aspek *psikologiko-ontologis*. Hujah-hujah berkait dengan mimpi yang dikemukakan oleh ketiga-tiga ahli falsafah Muslim ini, pada hemat penulis, sangat berkait dengan sistem falsafah masing-masing, al-Ghazali begitu memerhatikan aspek epistemologi sejak penulisan adikaryanya iaitu *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan penulisan autobiografinya iaitu *al-Munqidh min al-Ḍalāl* yang mementingkan persoalan ilmu pengetahuan. Suhrawardi pula dalam *Hikmah al-Ishrāq* sedari awal lagi mempertahankan ideanya berkenaan ontologi cahaya dan segalanya bermula daripada Cahaya Mutlak atau Cahaya segala cahaya (*Nūr al-Anwār*) iaitu Allah SWT. Manakala, Sadra menumpukan aspek kesempurnaan jiwa kerana sistem falsafahnya yang mengangkat Wujud sebagai asal-usul segala-galanya. Ia sangat berkait rapat dengan penulisannya yang bertajuk *Hikmah al-Muta'āliyah*.

Walau bagaimanapun, ketiga-tiga ahli falsafah ini bersetuju bahawa ontologi mimpi adalah berasaskan ontologi imaginasi dan imaginasi di sini tidak dimaksudkan sebagai khayalan kosong tanpa realiti. Ia difahami sebagai sesuatu yang lemah kerana tabiinya di alam deria yang lemah. Namun, apabila memasuki alam mimpi, ia semakin menguat dengan segala imej yang diperhatikan juga dapat dirasai atau disentuh kewujudannya. Malah, ia tidak terhenti di alam deria sahaja kerana apabila manusia meninggal dunia, keamatan imej yang dihasilkan oleh daya imaginasi semakin menguat dan menjadikan seseorang itu merasakan kenikmatan atau kesengsaraan di alam barzakh yang turut dikenali sebagai alam imej sebelum dibangkitkan dalam alam akhirat.

Justeru, perbahasan ontologi mimpi tidak hanya terhenti pada aspek fenomena psikologi, malah turut menjangkau aspek nubuwah (cara wahyu dan ilham diperoleh dalam mimpi) dan eskatologi (perkara yang berlaku selepas mati). Dengan yang demikian, mimpi dilihat sebagai fenomena yang relevan dikaji dalam

falsafah kejiwaan sama ada dari sudut pandang Islam ataupun falsafah Barat mahupun falsafah Timur kerana ia mempunyai hubungan yang begitu erat dengan manusia yang mencari makna sebenar kehidupan.

Penghargaan

Penghargaan khas ditujukan kepada pihak Universiti Sains Malaysia (USM) yang telah membiayai penulisan makalah ini melalui Geran Bridging USM dengan nombor projek: R501-LR-RND003-0000001325-0000.

Rujukan

- Abdullah Muhammad Basmeih. *Tafsir Pimpinan ar-Rahman kepada Pengertian al-Qur'an*, ed. Muhammad Noor Ibrahim. Kuala Lumpur: Darul Fikir, 2001.
- Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2011.
- Abu-Sway, Mustafa. *Al-Ghazzaliyy: A Study in Islamic Epistemology*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996.
- Adamson, Peter and Pormann, Peter E. *The Philosophical Works of al-Kindi*. Karachi: Oxford University Press, 2012.
- Aḥmad ibn Ḥanbal. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ et al. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001.
- Al-Akili, Muhammad M. *Ibn Seerīn's Dictionary of Dreams According to Islamic Inner Traditions*. Pennsylvania: Pearl Publishing House, 1991.
- Al-Bayhaqī, Abū Bakr Muḥammad bin al-Ḥusayn. *Shu'ab al-Īmān*, ed. Muḥammad al-Sa'īd bin Bashyūnī Zaghlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Ed. Ibrāhīm Amīn Muḥammad. Kaherah: al-Maktabah al-Tawfīqiyyah, 2001.

- Al-Kutubi, Eiyad S.. *Mullā Ṣadrā and Eschatology: Evolution of Being*. New York: Routledge, 2015.
- Al-Qaradāwī, Yūsuf. *Mawqif al-Islām min al-Ilhām wa al-Kashf wa al-Ru'yā wa min al-Tamā'im wa al-Kihānah wa al-Ruqā*. Kaherah: Maktabah Wahbah, 1994.
- Al-Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn. *Risālah al-Ḥikmah al-'Arshiyyah*, ed. 'Abd al-Jawwād al-Ḥusaynī. Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2016.
- Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah, IX*. Beirut: Dār Ihya' at-Turath al-'Arabī, 1990.
- Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn. *Al-Maẓāhir al-Ilāhiyyah*, ed. al-Sayyid Jalāl al-Dīn al-Ashtiyānī. Bostan: Mu'assasah Bustān Kitāb, 2008.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Kaherah: Markaz Hajr, 2003.
- Aristotle. *On the Soul*, trans. F.D. Miller. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Braun, Virginia and Clarke, Victoria. "Using Thematic Analysis in Psychology." *Qualitative Research in Psychology* 3(2) (2006): 77-101
- Chittick, William C. "Death and the World of Imagination: Ibn al-'Arabī's Eschatology." *The Muslim World* 78(1) (1988): 51-82.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Dinani, Golamhosein Ebrahimi. "The World of Imagination." In *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, ed. A-T. Tymieniecka. Dordrecht: Springer, 2006.
- Drajat, Amroeni. *Suhrawardī: Kritik Falsafah Peripatetik*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2005.

- Ernst, Carl W. "Sufism and Philosophy in Mulla Sadra." *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 6 (2005): 143-147.
- Felek, Ozgen. "Dreams and Islam," *Oxford Bibliographies Online*, dicapai pada 10 Jun 2024, <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0296.xml>.
- Green, Nile. "The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam." *Journal of the Royal Asiatic Society* 13(3) (2003): 287-313.
- Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah (Hamka). *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional, 1990.
- Hughes, Aaron. "Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams, and Dreaming." *Journal of the American Academy of Religion* 70(1) (2002): 33-53.
- Ibn al-'Arabi. "The Imaginal World ('Ālam al-Mithāl)." In *The Horizons of Being: The Metaphysics of Ibn al-'Arabī in the Muqaddimat al-Qayṣarī*. Trans. Mukhtar H. Ali. Leiden: Brill, 2020.
- Ibn Kathīr, al-Ḥāfiẓ Abū al-Fidā' Ismā'īl 'Umar al-Qurashī al-Dimashqī. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Beirut, Lebanon: Dar Ibn Hazm, 2000.
- Ibn Khaldūn, 'Abd ar-Rahmān. *Al-Muqaddimah*, ed. 'Abd al-Salām al-Shidādī. Morocco: al-Dār al-Bayḍā', 2005.
- Kelley, David. *The Art of Reasoning: An Introduction to Logic and Critical Thinking*, 4th ed. New York: W.W. Norton & Company, 2014.
- Legenhausen, Hajj Muhammad. *Mulla Sadra's View of God's Relations to the Sensible and Imaginal Worlds: Imagination and the Variable Intensity of Being*. Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute, 2015.
- Marcotte, Roxanne D. "Suhrawardi's Realm of the Imaginal." In *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* (No. 2), ed. Yanis Eshots. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2011.

- Mohd Hasrul Shuhari & Mohd Fauzi Hamat. "Al-Maqṣad al-Asnā sebagai Sebuah Karya Akidah al-Ghazali." *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 15 (2014): 1-44.
- Mohd Syahmir Alias. "Pemikiran Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī tentang Wujud." *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 21(2) (2019): 1-32.
- Mohd Zaidi Ismail. *The Sources of Knowledge in al-Ghazālī's Thought: A Psychological Framework of Epistemology*. Selangor: International Institute of Islamic Thought, 2002.
- Nowell, Lorelli S. et al. "Thematic Analysis: Striving to Meet the Trustworthiness Criteria." *International Journal of Qualitative Methods* 16(1) (2017): 77-101.
- Obaidullah, Muhammad. "Philosophical Sufism: An Analysis of Suhrawardi's Contribution with Special Reference to His School of Illumination (*Ishraqi*)." *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 16(1) (2015): 135-158.
- Rahman, Fazlur. "Dream, Imagination, and 'Ālam al-Mithāl." *Islamic Studies (Islamabad)* 3(2) (1964): 167-180.
- Rahman, Fazlur. *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī)*. Lahore: Suhail Academy, 2005.
- Rustom, Mohammed. "Psychology, Eschatology, and Imagination in Mullā Ṣadrā Shīrāzī's Commentary on the Ḥadīth of Awakening." *Islam & Science* 5(1) (2007): 9-22.
- Sinai, Nicolai. "Al-Suhrawardī on Mirror Vision and Suspended Images (*Muthul Mu'allāqa*)." *Arabic Sciences and Philosophy* 25(2) (2015): 271-286.
- Springett, Ben. "Philosophy of Dreaming." *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Dicapai 10 Oktober 2018, <https://www.iep.utm.edu/dreaming/>.

- Suhrawardi, Shihab al-Din. *The Philosophy of Illumination: Hikmah al-Ishrāq*, trans. J. Walbridge & Hossein Ziai. Utah: Brigham Young University, 1999.
- Suhrawardī, Yaḥyā Ibn Ḥabash. *Hayākil al-Nūr*. Mesir: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, 1334H.
- Türcke, Christoph. *Philosophy of Dreams*. Trans. S.H. Gillespie. London: Yale University Press, 2013.
- Umar Muhammad Noor. *Kata Pengantar Kepada Fail Sulit Mimpi: Kupasan daripada al-Quran dan al-Sunnah, oleh Abdullah Bukhari Abdul Rahim*. Kuala Lumpur: Telaga Biru, 2017.
- Walbridge, John. *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*. New York: State University of New York Press, 2000.
- Wardeh, Nadia M. "Imagination: Its Role in Major Eschatological Events According to Mulla Sadra," *Humanities and Social Sciences Review* 7(2) (2017): 271-286.

Mohd Syahmir Alias, “Analisis Hujah-Hujah al-Ghazali, Suhrawardi dan Sadr al-Din Shirazi Berkenaan Ontologi Mimpi”, *Afkar* Vol. 27 No. 2 (2025): 173-212