

PEMIKIRAN KEFALSAFAHAN AL-GHAZALI BERKAITAN MIMPI

Mohd Syahmir Alias

Bahagian Falsafah dan Tamadun, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia
syahmir@usm.my

ABSTRAK

Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (1058-1111) atau al-Ghazali merupakan seorang pemikir Islam yang dikenali sama ada Timur dan Barat dunia. Idea-ideanya mencakupi segenap bidang dalam pemikiran Islam seperti ilmu kalam, falsafah, tasawuf dan usul fikah. Walau bagaimanapun, makalah ini berhasrat memfokuskan pemikiran kefalsafahan al-Ghazali yang menjurus kepada subjek mimpi. Hal ini kerana, mimpi yang benar merupakan satu daripada 46 tanda-tanda kenabian dari perspektif Islam yang dialami tanpa mengira agama atau bangsa. Oleh sebab ia merupakan sebuah “pengalaman”, al-Ghazali menjadikannya sebagai hujah-hujah untuk menerangkan beberapa aspek falsafah. Justeru, makalah ini secara lebih spesifik akan menumpukan kepada hujah-hujah kefalsafahan al-Ghazali berkenaan “pengalaman” mimpi. Makalah ini mengumpulkan data daripada karya-karyanya dengan menggunakan kaedah kajian dokumen, seterusnya menganalisis data tersebut dengan menggunakan kaedah analisis kandungan. Secara inti patinya, pemikiran al-Ghazali mengenai mimpi dapat dibahagikan kepada dua bidang penting dalam falsafah iaitu epistemologi (teori ilmu) dan ontologi (teori kewujudan). Oleh sebab terdapat pengaruh epistemologi terhadap ontologi dalam penghujahannya, maka pemikiran beliau mengenai mimpi ini dapat dirangkumkan sebagai bersifat epistemologiko-ontologikal.

Kata kunci: pemikiran Islam, epistemologi, ontologi, al-Ghazali, mimpi

AL-GHAZALI'S PHILOSOPHICAL THOUGHT ABOUT DREAM

ABSTRACT

Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (1058-1111) or al-Ghazali was a prominent Islamic thinker known in both East and West regions of the world. His idea encompassed in major areas of Islamic thoughts such as theology, philosophy, mysticism and usul al-fiqh (Islamic principles of jurisprudence). However, this article aims to focus on al-Ghazali's philosophical thought on the subject matter of dream, since true dream is one of 46 signs of prophecy in Islam which experienced by human regardless of their religions or races. Because it is an “experience”, al-Ghazali made dream as the arguments to

explain some philosophical aspects. Hence, this article will specifically focus more on al-Ghazali's philosophical arguments regarding "experience" of the dream. Based on document study, this article collects the data from his own works, then analyse them using content analysis methods. In a nutshell, al-Ghazali's thought about dream can be divided into two important areas of philosophy, which is epistemology (theory of knowledge) and ontology (theory of existence). Due to his epistemological arguments which affects his thought on the ontology of dream, I reformulate it as being epistemologico-ontological in nature.

Keywords: Islamic thoughts, epistemology, ontology, al-Ghazali, dreams

PENGENALAN

Mimpi dari sudut pandang pentafsir-pentafsir mimpi Muslim dibahagikan kepada tiga jenis (al-Akili, 1991). Pertama, mimpi benar daripada Allah SWT; kedua, mimpi yang menyedihkan daripada syaitan; dan ketiga, mimpi ilusi daripada khayalan seseorang pemimpi. Hal ini dapat dilihat dalam hadis berikut:

Maksudnya: *"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. 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. Oleh itu, jika kamu bermimpi yang tidak kamu senangi, bangunlah, kemudian solatlah dan jangan ceritakannya kepada orang lain."* (Riwayat Muslim, no. hadis:4200; Ahmad, no. hadis:10185)

Dalam hadis yang sama juga, Rasulullah SAW menjelaskan bahawa mimpi merupakan sebahagian daripada kenabian atau wahyu. Mimpi baik yang berasal daripada Allah SWT merupakan sejenis wahyu yang datang kepada seseorang Muslim yang baik dan membawa khabar gembira atau peringatan. Ia 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 disangka tindakan yang sepatutnya untuk dilakukan (al-Akili, 1991). Oleh yang demikian, dalam tradisi pemikiran Islam, jenis mimpi yang banyak dibicarakan ialah mimpi yang benar (ar-ru'ya as-sadiq). Premis berkenaan mimpi jenis ini dapat diperoleh daripada sebuah hadis:

Maksudnya: *"Wahai manusia, tidak tersisa lagi khabar kenabian kecuali mimpi yang baik, yakni mimpi yang dilihat atau diperlihatkan kepada seorang Muslim."* (Riwayat an-Nasa'i, no. hadis:1035)

Berdasarkan hadis tersebut, mimpi menjadi salah satu saluran penyampaian berita-berita kebaikan oleh Allah SWT kepada orang-orang Islam. Hal ini kerana, selepas kewafatan Rasulullah SAW selaku Nabi dan Rasul terakhir, penyampaian khabar kebaikan tidak berhenti kerana dapat dialami oleh seseorang Muslim melalui mimpi (Amru Khalid, 2012). Menurut Ibn Khaldun (2005), seseorang yang menerima mimpi yang baik mempunyai persamaan dengan seorang Nabi yang menerima wahyu, namun lebih bawah hierarkinya berbanding mimpi para Nabi itu sendiri. Justeru, mimpi dalam Islam mempunyai signifikan yang tersendiri iaitu sebagai satu bentuk kebersediaan manusia untuk menerima sesuatu perkara yang berbentuk kerohanian. Hadis tersebut juga dapat dihubungkan dengan mimpi-mimpi yang disebutkan dalam al-Quran. Menurut Imran N. Hosein (2001), sekurang-kurangnya terdapat tujuh kisah mimpi yang diperoleh daripada ayat-ayat al-Quran iaitu:

1. mimpi Nabi Ibrahim a.s. mengorbankan anaknya (as-Saffat, 37:102);
2. mimpi Nabi Yusuf a.s. dengan matahari, bulan dan planet yang tunduk kepadanya (Yusuf, 12:4);
3. mimpi banduan yang dipenjarakan bersama Nabi Yusuf memerah anggur (Yusuf, 12:36);
4. mimpi banduan yang dipenjarakan bersama Nabi Yusuf menjunjung roti yang dipatuk oleh burung (Yusuf, 12:36);
5. mimpi raja Mesir tentang lembu dan bijirin (Yusuf, 12:43);
6. mimpi Nabi Muhammad melihat tentera musuh (al-Anfal, 8:43); dan
7. mimpi Nabi Muhammad SAW memasuki Masjid al-Haram (al-Fath, 48:27).

Daripada ketujuh-tujuh kisah mimpi ini, empat daripadanya ialah kisah mimpi para Nabi. Hal ini menunjukkan bahawa wahyu sememangnya diturunkan juga dalam bentuk mimpi yang benar kepada para Nabi (Ibn Khaldun, 2005). Malah, kisah mimpi dalam al-Quran juga menunjukkan bahawa mimpi dalam Islam sering dikaitkan dengan pentafsirannya. Perkara ini dapat dilihat secara jelas mengenai pentafsiran tiga buah mimpi oleh Nabi Yusuf a.s. dan juga pentafsiran Nabi Yaakub a.s. terhadap mimpi Nabi Yusuf a.s. (Imran N. Hosein, 2001). Malah, dalam tradisi keilmuan Islam, terdapat beberapa tokoh ilmuwan yang menulis berkenaan ilmu tafsir atau taabir mimpi. Antaranya ialah Ibn Qutaybah (2001) dengan karyanya, Kitab Ta'bir ar-Ru'ya.

Walau bagaimanapun, tradisi falsafah Islam yang pada awalnya banyak mengolah pandangan yang dikemukakan oleh pandangan ahli falsafah Yunani (Adamson & Pormann, 2012; Green, 2003). Hal ini mengubah corak perbincangannya daripada sekadar ilmu tafsir dan taabir mimpi kepada perbincangan “pengalaman” mimpi yang bersabit dengan perkembangan psikologi dan eskatologi manusia (al-Kutubi, 2015). Menurut Fazlur Rahman (1964), al-Ghazali antara pemikir Muslim terawal yang membincangkan perihal eskatologi melalui hujah pengalaman dalam mimpi yang buruk. Perkara ini menarik perhatian ahli falsafah dan ahli sufi terkemudian seperti Ibn 'Arabi, Suhrawardi dan Sadr ad-Din Shirazi untuk mengembangkan lagi teori tersebut (al-Kutubi, 2015; Fazlur Rahman, 1964).

Oleh yang demikian, makalah ini secara umumnya berhasrat meneliti pemikiran al-Ghazali yang menjurus kepada mimpi. Secara lebih spesifik, makalah ini menumpukan kepada hujah-hujah kefalsafahan al-Ghazali berkenaan “pengalaman” mimpi. Dengan menggunakan kajian dokumen, makalah ini memperoleh data daripada dua sumber. Pertama, karya-karya asal al-Ghazali dan terjemahannya. Kedua, buku-buku dan artikel-artikel jurnal oleh penulis dan pengkaji lain berkenaan pemikiran al-Ghazali. Makalah ini seterusnya menganalisis berdasarkan kaedah analisis kandungan. Hasilnya dibahaskan dalam dua bahagian berikut. Pertama, hujah-hujah al-Ghazali berkaitan mimpi; dan kedua, analisis kefalsafahan terhadap hujah mimpi al-Ghazali.

PEMIKIRAN AL-GHAZALI BERKAITAN MIMPI

Menurut Ibrahim Kalin (2010) dan Fazlur Rahman (1964), ahli falsafah Muslim seperti al-Farabi dan Ibn Sina menggunakan hujah “pengalaman” mimpi dan imaginasi untuk merasionalkan “penurunan wahyu kepada para Nabi”. Namun, di sisi al-Ghazali terdapat signifikan lain terhadap “pengalaman” mimpi. Sekurang-kurangnya, terdapat empat signifikan yang dapat diperturunkan dalam makalah ini. Pertama, realiti dalam alam barzakh; kedua, realiti daripada ‘alam al-malakut wa’l-ghayb; ketiga, kekuatan daya khayal; dan keempat, skeptisisme terhadap akal. Keempat-empat hujah ini dibincangkan dalam empat pecahan bahagian berikut.

1. Realiti Dalam Alam Barzakh

Dalam karya monumentalnya iaitu *Ihya' 'Ulum ad-Din*, al-Ghazali (2005) menjelaskan berkenaan sebuah hadis azab terhadap orang yang ingkar kepada Allah SWT di alam kubur atau barzakh, beliau mengatakan bahawa tinnin (99 ekor ular) yang menyakiti individu tersebut merupakan perkara-perkara yang nyata yang “dirasai” secara “zahir” olehnya melalui “deria” yang tidak dapat dipersepsikan oleh manusia lain yang masih hidup. Al-Ghazali seterusnya memberikan tiga tasdiq (pembenaran), di mana pembenaran yang kedua merujuk penjelasan ini dengan fenomena mimpi yang menakutkan. Dalam alam mimpi, seorang pemimpi merasai ketakutan dan rasa sakit seperti “nyata”. Perkara yang sama juga dirasai dalam alam barzakh, ular yang menyerang pendosa dalam kubur adalah wujud secara objektif. Al-Ghazali (2005:1884-1885) menyebut:

Terjemahannya: “Bahawa anda mengingati keadaan orang yang tidur, dia kadang-kadang bermimpi dalam tidurnya seekor ular mematuknya, dia merasa sakit dalam keadaan demikian sehingga anda melihatnya memekik dalam tidurnya dan berpeluh-peluh dahinya, kadang-kadang dia terkejut daripada tempatnya. Semua yang demikian itu diketahui oleh dirinya sendiri, dia merasa sakit dengannya sebagaimana dirasakan sakit oleh orang yang tidak tidur.”

Menurut Fazlur Rahman (1964), hujah al-Ghazali tentang kewujudan objektif objek-objek zahir dalam alam barzakh adalah berbeza sama sekali dengan ahli teologi dogmatik yang selalu disebut dengan ayat ortodoks: “kita tahu mereka ada, tetapi kita tidak tahu bagaimana”. Al-Ghazali memberikan status ontologi yang jelas kepada sebarang seksaan di kubur, malah turut menegaskan bahawa kemungkinan seseorang mempersepsikan seksaan-seksaan tersebut dengan “deria yang lain”. Oleh sebab perasaan sakit yang dirasakan dalam mimpi sekiranya seseorang dipatuk ular, maka tidak ada bezanya antara ular “khayalan” dalam mimpi dengan ular yang disaksikan dalam alam jasmani (al-Ghazali, 2005).

2. Realiti Daripada ‘Alam Al-Malakut Wa’l-Ghayb

Al-Ghazali dalam Bab Kelapan karyanya yang sama iaitu Ihya’ ‘Ulum ad-Din menjelaskan bahawa mimpi berperanan dalam memperoleh ilmu daripada ‘alam al-malakut wa’l-ghayb. Bagi para Nabi dan wali, mereka berupaya menerima perkara-perkara daripada ‘alam al-malakut wa’l-ghayb dalam keadaan sedar. Walau bagaimanapun, berbeza dengan orang kebiasaan, mereka hanya dapat menerimanya melalui mimpi. Ketika tidur, hati dapat menerima gambaran ilmu daripada alam tersebut kerana deria tidak lagi berinteraksi dengan alam deria. Menurut al-Ghazali (2005:1889):

Terjemahannya: “... sibuknya hati dengan syahwatnya dan yang dikehendaki oleh pancaindera itu pada hijab yang dilepaskan antaranya dengan Lawh yang dia itu sebahagian daripada ‘alam al-malakut... Makna tidur adalah bahawa tenanglah pancaindera padanya, lalu ia tidak membawakannya kepada hati. Maka, apabila ia terlepas daripadanya dan daripada khayal dan ada dia itu bersih pada zatnya, nescaya terangkatlah hijab di antaranya dengan Lawh al-Mahfuz.”

Dengan nada yang sama dalam Kimiya’ as-Sa‘adah, al-Ghazali (2001) menjelaskan bahawa penerima yang sebenar ketika mimpi itu ialah hati. Hal ini kerana, pada hati, terdapat satu “pintu – al-bab” yang dibuka ketika pancaindera sedang berehat. Misalnya, seseorang yang bermimpi bertemu dengan Nabi Muhammad SAW pada hakikatnya tidaklah melihat jasad sebenar Baginda dari Madinah ke tempatnya, sebaliknya hanya melihat imej Baginda daripada ‘alam al-malakut wa’l-ghayb (al-Ghazali, 2018). Hal ini kerana, terdapat hadis yang menyatakan bahawa sesiapa yang bermimpi berjumpa Rasulullah SAW, dia benar-benar melihat Baginda kerana syaitan tidak dapat menyerupai Baginda (riwayat al-Bukhari, no. hadis:107). Perkara ini dijelaskan dengan ibarat “objek yang berada di hadapan kaca”. Dalam hal tersebut, pemimpi hanya sekadar melihat imej dalam kaca, bukan objek sebenar yang pada hakikatnya “objek” tersebut berada dalam ‘alam al-malakut wa’l-ghayb (al-Ghazali, 2005). Perkara ini mempunyai kaitannya dengan peranan imaginasi yang dibincangkan dalam subtopik berikutnya.

3. Kekuatan Daya Khayal

Dalam petikan sebelum ini, al-Ghazali turut menekankan peranan daya khayal atau imaginasi untuk menanggapi perkara yang diperoleh daripada 'alam al-malakut wa'l-ghayb dalam mimpi. Al-Ghazali meletakkan daya khayal sebagai salah satu daripada lima daya atau deria dalaman iaitu: pertama, daya kemunasabahan (al-hiss al-mushtarak); kedua, daya penggambaran (al-quwwah al-mutasawwirah); ketiga, daya penganggaran (al-quwwah al-wahmiyah); keempat, daya pemeliharaan dan ingatan (al-quwwah al-hafizah wa'dh-dhakirah); dan kelima, daya imaginasi (al-quwwah al-mutakhayyilah) (Mohd Zaidi Ismail, 2002).

Dalam pandangan al-Ghazali, daya khayal bertindak sebagai tabir atau skrin antara dua alam iaitu sebagai perantara bagi alam fizikal dengan alam rohani. Oleh sebab itu, daya ini turut bertimbal-balik di antara deria luaran atau pancaindera dengan akal serta keempat-empat daya dalaman yang lain turut terangkum di dalamnya (Mohd Zaidi Ismail, 2002). Dalam konteks mimpi, daya imaginasi sentiasa bergerak aktif walaupun seseorang itu sedang tidur. Hal ini sebagaimana yang diujahkan oleh al-Ghazali (2005:1890) sebagaimana berikut:

Terjemahannya: "Tidur mencegah pancaindera yang ada daripada bekerja dan ia tidak mencegah khayal daripada pekerjaan dan gerakannya. Maka, apa-apa yang jatuh dalam hati ditangkap oleh daya khayal dan ditirunya dengan contoh yang mendekatinya. Perkara yang dikhayalkan itu lebih tetap dalam daya ingatan berbanding daya-daya lain. Maka, kekallah khayal itu dalam ingatan dan apabila terbangun, nescaya tiada yang diingatnya selain khayal."

Melalui petikan ini, al-Ghazali menunjukkan kekuatan daya imaginasi untuk menyerupai perkara-perkara di 'alam al-malakut wa'l-ghayb. Walau bagaimanapun, dalam al-Madnun Bihi 'ala Ghayr Ahlihi, al-Ghazali (2001:378) menerangkan kelemahan daya imaginasi ketika dalam mimpi berbanding kekuatannya di alam akhirat dengan petikan berikut:

Terjemahannya: "... dan daya imaginasi mempunyai kudrat untuk mencipta bentuk/imej dalam alam ini, tetapi imej yang dicipta ini dibayangkan dan tidak dirasakan dan tidak dikesan dalam daya penglihatan. Oleh itu, jika adalah baginya mencipta imej yang indah, dengan keindahan yang ketara dan membayangkan kehadirannya dan membayangkan bahawa dia melihatnya, keazamannya tidak begitu dirasai kerana dirinya masih tidak melihatnya sebagaimana dalam tidur. Sekiranya dia mempunyai daya untuk membentuk imej ini, kerana dia mempunyai kuasa untuk membentuknya dalam bentuk yang dibayangkan, maka keazamannya akan menjadi ketara dan imej akan mempunyai status bentuk dengan maujud dari luar. Tidak berbeza alam akhirat daripada alam duniawi dari aspek ini kecuali berdasarkan kesempurnaan kekuatan

untuk membentuk gambaran yang dilihat. Semua yang diinginkannya segera hadir kepadanya...”

Menurut al-Kutubi (2015), al-Ghazali telah membuat suatu penambahan yang signifikan terhadap teori imaginasi. Beliau menegaskan bahawa pemimpi atau penerima berkeupayaan membentuk dan memprojeksikan bentuk-bentuk yang dihayalkan sebagai objek di luar minda sama seperti objek-objek yang dirasai dalam alam dunia. Namun, hal ini hanya akan benar-benar diaktualisasikan ketika di alam akhirat, sekali gus beliau menghujahkan bahawa segala-galanya akan mengikut kehendak jiwa yang dirahmati oleh Allah SWT di alam akhirat.

4. Skeptisisme Terhadap Akal

Selain itu, mimpi juga menjadi sebab al-Ghazali menjadi skeptikal atau ragu-ragu terhadap pengetahuan yang diperoleh melalui akal. Malah, ia menjadi hujah pengukuhan bahawa akal merupakan sumber pengetahuan yang mempunyai kelemahannya sebagaimana kelemahan deria jasmani apabila dibandingkan dengan akal. Dalam al-Munqidh min ad-Dalal, al-Ghazali (2001:580) menjelaskan:

Terjemahannya: “Tidakkah kau lihat, ketika tidur engkau meyakini sesuatu dan membayangkan keadaan tertentu, menyangka semua itu kukuh dan berpanjangan, dan selama mana engkau berada dalam keadaan mimpi itu engkau juga bahkan tidak meragukannya? Tidakkah setelah terjaga, barulah kau sedar perkara yang engkau khayalkan dan percaya itu ternyata tiada asas dan tidak memberi sebarang kesan apa pun. Maka, mengapa engkau rasa begitu yakin dengan kepercayaan-kepercayaan yang engkau dapati ketika waktu sedar, sama ada berasaskan cerapan-pancaindera atau akal, adalah yang sebenar-benarnya?”

Menurut Mohd Nasir Mohd Tap (2017), al-Ghazali ingin menolak kekeliruan yang dicetuskan dalam kalangan orang awam, khususnya pengikut ahli falsafah Peripatetik Muslim, yang mempercayai bahawa capaian pengetahuan metafizik melalui akal adalah bersifat a priori sama seperti yang dapat dicapai akal dalam pengetahuan matematik. Oleh itu, al-Ghazali (2001:580) mendatangkan hujah “keadaan” atau “halah” untuk membantah kekeliruan tersebut dalam petikan berikut:

Terjemahannya: “Kepercayaan-kepercayaan itu adalah benar dalam keadaanmu sekarang; tetapi adalah mungkin akan datang pula satu keadaan di mana kesedaranmu dalam keadaan berjaga itu boleh disamakan dengan kesedaranmu ketika bermimpi. Berbanding keadaan baru itu, kesedaran dalam jagamu sekarang ini akan menjadi seperti mimpi! Apabila engkau memasuki keadaan itu,

engkau akan merasa pasti bahawa semua tanggapan akalmu adalah khayalan kosong.”

Dalam tradisi sufi, al-Qusyairi (2017) menjelaskan bahawa seseorang yang dekat dengan Allah SWT boleh mencapai “halah” iaitu satu keadaan seperti kilatan cahaya yang diberikan dalam keadaan sedar untuk seseorang menanggapi dimensi spiritual. Dalam perkataan al-Ghazali (2001) pula, “halah” ialah suatu keadaan seseorang tenggelam dalam dirinya sendiri dan terpisah daripada kawalan deria dan melihat perkara yang berbeza sama sekali daripada tanggapan akal. Perkara ini menjelaskan kewujudan “deria yang lain” yang disebutkan dalam Ihya' 'Ulum ad-Din (dinyatakan dalam bahagian [a.] sebelum ini) yang melangkaui kemampuan akal dalam menanggapi dimensi spiritual.

Selain itu, al-Ghazali (2001) juga memetik kata-kata Saidina Ali r.a. (yang dipetik oleh beliau sebagai hadis) iaitu: “manusia semuanya sedang tidur, apabila mereka telah mati, barulah mereka sebenarnya terjaga”. Kata-kata ini secara implisitnya menerangkan bahawa manusia pada masa dirinya berjaga sebenarnya sedang mengalami “mimpi yang panjang”, namun apabila dirinya sudah menemui kematian, barulah dirinya tersedar daripada “mimpi yang panjang” tersebut. Oleh itu, “mimpi yang panjang” hanya bersifat sementara jika dibandingkan dengan alam akhirat yang masanya tidak terhingga. Maka, cara untuk terjaga atau “halah” sewaktu “mimpi yang panjang” sebelum kematian yang sebenar itu terdapat dalam tradisi golongan sufi yang sejati dan hal ini membuktikan adanya “deria” yang lebih tinggi berbanding akal pada hemat al-Ghazali (2001).

ANALISIS KEFALSAFAHAN TERHADAP PEMIKIRAN AL-GHAZALI BERKAITAN MIMPI

Berdasarkan perbincangan sebelum ini, al-Ghazali dilihat membahaskan mimpi secara ekstensif dalam sebahagian daripada karya-karyanya. Beliau dilihat membincangkannya bukan sekadar aspek pentafsiran mimpi, malah menjadikan mimpi sebagai hujah kepada beberapa permasalahan yang ditimbulkan dalam bidang falsafah. Daripada penelitian yang dibuat, dapat dirumuskan bahawa hujah-hujah al-Ghazali berkenaan subjek ini adalah bersifat epistemologiko-ontologikal. Perkara yang dimaksudkan dengan epistemologiko-ontologikal ini ialah pengaruh teori ilmu al-Ghazali dalam memberi kesan terhadap realiti mimpi itu sendiri. Hal ini dibuktikan melalui dua kesimpulan berikut.

Pertama, sifat epistemologiko-ontologikal dapat dilihat daripada penerangan al-Ghazali berkenaan peranan mata hati atau al-qalb yang sebenarnya mempersepsikan segala imej di dalam mimpi. Pada hakikatnya, imej-imej tersebut yang ditiru melalui daya imaginasi daripada “maklumat” dari ‘alam al-malakut wa'l-ghayb atau secara lazimnya disebut alam kerohanian. Mimpi, khususnya mimpi yang benar, secara realitinya ialah penanggapan pemimpi melalui mata hatinya terhadap perkara-perkara yang terdapat di alam kerohanian iaitu daripada Lawh al-Mahfuz, namun ia dibatasi oleh daya khayal atau

imaginasi. Imaginasi pula pada asasnya memperoleh bentuk-bentuk daripada apa-apa yang pernah ditanggapinya melalui pancaindera.

Perkara ini turut dikaitkan dengan alam akhirat di mana mimpi dalam kehidupan sekarang berada di luar batas kawalan manusia, sementara pengalaman di alam akhirat akan dikawal secara sedar oleh penerima (Fazlur Rahman, 2005). Hal ini bertepatan dengan penegasan dalam ayat al-Quran berikut:

Maksudnya: *“Kamilah penolong-penolong kamu dalam kehidupan dunia dan pada hari akhirat dan kamu akan beroleh pada hari akhirat apa-apa yang diinginkan oleh nafsu kamu, serta kamu akan beroleh pada hari itu apa-apa yang kamu cita-citakan mendapatkannya.”* (Fussilat, 41:31)

Kedua, sifat epistemologiko-ontologikal dapat dikaitkan dengan hujah al-Ghazali yang menghubungkan mimpi atau tidur dengan hakikat kematian yang mana premis awalnya adalah untuk meragukan kekuatan akal. Selain ia diperoleh daripada kata-kata Saidina Ali r.a., pada masa yang sama, ia turut berasal daripada dalil-dalil wahyu seperti berikut:

Maksudnya: *“Allah mengambil jiwa orang yang sampai ajalnya semasa matinya, dan jiwa orang yang tidak mati semasa tidurnya; maka Dia menahan jiwa orang yang Dia tetapkan kematiannya dan melepaskan kembali jiwa yang lain sehingga sampai ajalnya...”* (az-Zumar, 39:42)

Maksudnya: *“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’.* (Riwayat at-Tabrani dalam al-Awsat, no. hadis:931)

Selain daripada hakikat kematian, ia turut berhubung dengan hakikat pada hari akhirat. Sungguhpun al-Ghazali tidak menggunakan hujah mimpi untuk menerangkan mengenai transmigrasi jiwa ke dalam badan yang baharu di alam akhirat, namun hujah ini menjadi asas kepada Sadr ad-Din Shirazi (1572-1640) yang menjelaskan bahawa kehidupan selepas mati ialah peralihan (intiqaal) jiwa daripada jasad di alam dunia kepada “jasad” di alam akhirat (Fazlur Rahman, 2005). Perkara ini berpandukan hujah al-Ghazali mengenai pengalaman dipatuk ular. Ketika dipatuk ular, seseorang pemimpi merasa sakit pada “jasadnya”, sedangkan jasadnya yang sebenar tidak mengalami sebarang kesan dipatuk (al-Ghazali, 2005). Hal ini menunjukkan bahawa manusia akan dibangkitkan semula dengan “jasad jasmani” yang lain di alam akhirat untuk menerima pembalasan setimpal dengan perbuatan jasadnya ketika di alam dunia.

KESIMPULAN

Makalah ini secara keseluruhannya telah mencapai tujuannya untuk meneliti hujah-hujah al-Ghazali berkenaan “pengalaman” mimpi. Melalui empat hujah yang dijelaskan dalam makalah ini iaitu mimpi sebagai bukti realiti dalam alam barzakh, mimpi berhubung dengan realiti daripada alam ghaib, mimpi terhasil dengan kekuatan daya khayal dan mimpi menjadi hujah keraguan terhadap akal, dapat disimpulkan bahawa hujah-hujah ini bersifat epistemologiko-ontologikal iaitu teori ilmu al-Ghazali memberi kesan terhadap ontologi atau realiti mimpi itu sendiri. Dengan sifat tersebut, isu kefalsafahan seperti penerima sebenar yang mempersepsi imej dalam alam mimpi dijelaskan oleh al-Ghazali. Begitu juga dengan isu kebangkitan semula jiwa manusia dalam bentuk jasad di alam akhirat, walaupun tidak disebut secara langsung oleh beliau, namun telah dijelaskan melalui perasaan yang dialami dalam sesuatu mimpi.

PENGHARGAAN

Penghargaan khas ditujukan kepada pihak Universiti Sains Malaysia yang telah membiayai penyelidikan ini melalui Geran Penyelidikan Jangka Pendek, Universiti Sains Malaysia (2018-2020) [304/PHUMANITI/6315177] dalam kajian yang bertajuk *Konsep Objektiviti dalam Falsafah Penyelidikan Islam: Kajian Pemikiran Al-Biruni dan Sadr ad-Din Shirazi*. Makalah ini ialah kajian awal kepada pemikiran Sadr ad-Din Shirazi.

BIBLIOGRAFI

- Al-Quran al-Karim, terj. Abdullah Muhammad Basmeih. (2001). *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Qur'an* (ed. Muhammad Noor Ibrahim). Kuala Lumpur: Darul Fikir.
- Adamson, P. & Pormann, P.E. (2012). *The philosophical works of al-Kindi*. Karachi: Oxford University Press.
- Al-Akili, M. M. (1991). *Ibn Seerīn's Dictionary Of Dreams According To Islamic Inner Traditions*. Pennsylvania: Pearl Publishing House.
- Al-Ghazali. (2001). *Majmu'ah rasa'il al-Imam al-Ghazali* (ed. Ibrahim Amin Muhammad). Kaherah: al-Maktabah at-Tawfiqiyyah.
- Al-Ghazali. (2005). *Ihya' 'Ulum ad-Din*. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Al-Ghazali. (2018). Ciri pemisah antara Islam dan zindik (terj. Farhan Affandi & Anwar Yusof). Selangor: IBDE Ilham.
- Al-Kutubi, E. S. (2015). *Mullā Ṣadrā and eschatology: Evolution of being*. New York: Routledge.
- Al-Qusyairi. (2017). *Sufi sejati* (terj. Abu Ezzad al-Mubarak). Selangor: Pustaka Jiwa.
- Amru Khalid. (2012). Belajar seni politik daripada Nabi Yusuf A.S (terj. Fuadiridza Talib & Dzulfawati Hassan). Selangor: Syabab Book Link.
- Fazlur Rahman. (1964). Dream, imagination, and 'ālam al-mithāl. *Islamic Studies (Islamabad)*, 3(2), 167-180.

- Fazlur Rahman. (2005). *The philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Shīrāzī)*. Lahore: Suhail Academy.
- Green, N. (2003). The religious and cultural roles of dreams and visions in Islam. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 13(3), 287–313.
- Ibn Khaldun, ‘Abd al-Rahman. (2005). *Al-muqaddimah al-juz’ al-awwal* (ed. ‘Abd al-Salam al-Syidadi). Morocco: Al-Dar al-Bayda’.
- Ibn Qutaybah, ‘Abd Allah bin Muslim (2001). *Kitab ta‘bir ar-ru’ya*. Damsyik: Dar al-Basha’ir.
- Ibrahim Kalin. (2010). *Knowledge in later Islamic philosophy: Mullā Ṣadrā on existence, intellect and intuition*. Oxford: Oxford University Press.
- Imran N. Hosein. (2001). *Dreams in Islam: A window to truth and to the heart*. New York: Maṣṣid Darul Qur’an.
- Lidwa Pusaka (t.t.). *Ensiklopedi hadits kitab 9 imam versi online*. Dicapai daripada <http://app.lidwa.com/>.
- Mohd Nasir Mohd Tap. (2017). *Abu Hamid al-Ghazzali dan epistemologi pencerahan*. Selangor: Akademi Kajian Ketamadunan.
- Mohd Zaidi Ismail. (2002). *The sources of knowledge in al-Ghazali’s thought: A psychological framework of epistemology*. Selangor: International Institute of Islamic Thought.