

**MIMPI DAN KENYATAAN DALAM PERSPEKTIF *HIKMAH*
*MUTA'ĀLIYYAH***

Disusun Oleh:

Rusman

(17.6.1.211.039)

Dosen Pembimbing

Dr. Benny Susilo, Ph.D

Laporan Skripsi ini diajukan kepada STAI Sadra untuk memenuhi syarat memperoleh gelar sarjana

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA
JAKARTA
2024**

**LEMBAR PENGESAHAN
SIDANG LAPORAN SKRIPSI**

Laporan skripsi ini disusun oleh:

Nama : Rusman
NIM : 17.6.1.211.039
Prodi : Aqidah dan Filsafat Islam
Judul : **Mimpi dan Kenyataan dalam Perspektif *Hikmah Muta'aliyyah***

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Skripsi:

Dr. Khalid Al-Walid, M.Ag
(Ketua Sidang)

Date 27 Maret 2024 (.....)



Abdullah Abdul Kadir, MA
(Penguji I)

Date 27 Maret 2024 (.....)



Hadi Kharisman, Ph.D
(Penguji II)

Date 27 Maret 2024 (.....)



Dr. Benny Susilo, Ph.D
(Dosen Pembimbing)

Date 26 Maret 2024 (.....)



Basrir Hamdani, Ph.D
(Sekretaris Sidang)

Date 27 Maret 2024 (.....)



MIMPI DAN KENYATAAN DALAM PERSPEKTIF *HIKMAH*
MUTA'ALIYYAH

Disusun oleh:

Rusman

NIM: 17.6.1.211.039

Pembimbing:

Dr. Benny Susilo, Ph.D

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

1. Laporan skripsi ini murni karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa laporan skripsi ini hasil dari jiplakan atau plagiat, maka saya bersedia menerima sanksi dan peraturan perundang-undangan yang berlaku di lingkungan STAI Sadra

Jakarta, 7 Februari 2024

Yang membuat pernyataan,



Rusman

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

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

B. Vokal

Panjang : a = َ i = ِ u = ُ

Pendek : ā = ِ ī = ِي ū = ُو

Diftong : ay = َاي aw = َاو

C. *Ta' Marbūtah* (ة)

Ta' marbūtah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal في معرفة الله ditulis *fī ma‘rifat Allah*. *Ta'*

marbuṭah yang disambung dengan kata lain, tapi tidak dalam posisi *muḍaf*, maka ditulis “h” seperti ditulis المدينة الفاضلة *al-madīnah al-fādilah*.

D. Shaddah

Shaddah atau *tashdid* ditransliterasikan dengan menggunakan dua huruf, yaitu seperti lafal عقلية ditulis ‘*aqliyyah*, فعلية ditulis *fi’liyyah*, dan قوة ditulis *quwwah*, sedangkan *tashdid* yang berada di akhir kata, seperti عدوّ ditulis ‘*aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf *shamsiyah* maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, misalnya ar-Rahman. Demikian juga huruf *al-qamariyah*.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa arab yang telah lazim digunakan dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullah*, dan juga lafal asma al-husna seperti عبدالرحمن maka ditulis *Abdurrahman*.

**LEMBAR PERSETUJUAN
SIDANG SKRIPSI**

Laporan skripsi mahasiswa ini disusun oleh:

Nama : Rusman
NIM : 17.6.1.211.039
Prodi : Aqidah dan Filsafat Islam

Dengan judul:

Mimpi dan Kenyataan dalam Perspektif *Hikmah Muta'aliyyah*

Telah disetujui oleh dosen peninjau untuk disidangkan pada sidang laporan skripsi.

Demikian surat persetujuan ini dibuat agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 7 Februari 2024



Dr. Benny Susilo, Ph.D
Dosen Pembimbing

KATA PENGANTAR

Puji syukur, saya panjatkan kehadirat Allah Swt atas curahan segala nikmat-Nya yang tiada terhingga, mulai dari nikmat kehidupan, kesehatan, kesempatan serta yang paling utama ialah nikmat iman, sehingga peneliti mampu menyelesaikan skripsi ini. Salawat dan salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw, keluarganya beserta para sahabatnya yang terus mendukung dan bersama-sama memperjuangkan tegaknya Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam, sehingga keluarlah manusia dari alam kejahilan dan kebodohan yang gelap gulita, menuju alam yang terang benderang dipenuhi cahaya ilmu dan iman.

Sungguh, merupakan anugerah dan karunia yang sangat besar bagi saya untuk dapat menyelesaikan skripsi ini. Memang, dalam penyelesaiannya terdapat beberapa hal yang menjadi kendala dan hambatan, namun itu semua masih dapat diatasi. Justru, kendala dan hambatan tersebut menjadikan proses penelitian skripsi ini menjadi sangat berharga bagi saya. Sebab, ada begitu banyak pelajaran dan pengalaman baru yang saya dapatkan. Saya berharap, kelak, semoga pelajaran dan pengalaman yang saya lalui selama proses penulisan skripsi ini dapat berguna dan bermanfaat bagi masa depan saya.

Saya sadar betul bahwa masih banyak kekurangan dan kelemahan dalam penelitian ini. Karena itu, demi terus memperbaiki dan menyempurnakan karya ini, saran serta kritik yang konstruktif sangat saya harapkan dari semua kalangan yang membaca penelitian ini. Semoga pahala dan kebaikan melimpah-ruah bagi anda yang meluangkan waktu untuk membaca, lebih-lebih menelaah serta meneliti karya ini dengan sungguh-sungguh.

Akhirnya, dengan penuh harapan, semoga karya sederhana ini dapat memberi sumbangsih, minimal meramaikan jagat pemikiran dan khazanah keilmuan, khususnya bagi agama, bangsa dan negara yang saya cintai. Terlepas dari itu semua, saya harus mengakui bahwa karya ini tidak akan hadir di hadapan pembaca, jika tidak ada semangat dan dukungan dari orang-orang hebat di sekitar saya. Dalam segala kapasitas dan kemampuannya, mereka semua telah berkontribusi memberikan apapun yang mereka bisa berikan untuk mendukung saya agar dapat menyelesaikan karya ini. Dengan demikian, penulis hendak mengucapkan terima kasih yang paling tulus kepada:

1. Prof. Dr. Hossein Muttaqi, selaku ketua Yayasan Hikmat al-Mustafa
2. Dr. Khalid Al-Walid, M.Ag selaku ketua Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra yang telah membukakan peluang bagi saya untuk melanjutkan studi S1 serta menyediakan berbagai fasilitas penunjang yang mendukung proses pendidikan saya selama berkuliah di STAI Sadra.
3. Dr. Benny Susilo, Ph.D selaku dosen pembimbing yang dengan segenap tenaga dan semangat, membimbing, memotivasi dan mengarahkan saya selama penelitian, sehingga penelitian ini dapat terselesaikan.
4. Zainal Abidin, M.Ud selaku dosen pawa, yang tiada henti memberikan semangat kepada saya agar segera menyelesaikan penelitian skripsi.
5. Para dosen yang sangat berjasa membantu memberikan masukan dan saran kepada saya selama penelitian.
6. Teman-teman terdekat yang sangat saya cintai dan besar jasanya dalam kehidupan saya; kanda La Wiranto, S.Ag, kanda Ulil Azmi, S.Ag, bung Ariel Ortega, sahabat Muhammad Yusuf, sahabat Achmad Fadhel Rusmadi Putra, dan khususnya bang Alamsyah yang telah banyak membantu penerjemahan kitab-kitab yang sangat berguna dalam penyelesaian skripsi saya.
7. Teman-teman senasib seperjuangan angkatan 2017, 2018, dan 2019 yang selalu memberikan dukungan agar saya dapat menyelesaikan penelitian ini.
8. Kepada seluruh keluarga yang selalu membantu dan mendoakan saya apapun dan di manapun saya berada. Cinta dan dukungan mereka adalah segalanya bagi saya di dunia ini. Bibi saya Wa Mahara, Wa Rania, dan saudara-saudara kandung saya, Kakak Suhardin, Idham, La Asri S.Pd, Sarman S.Pd. Kakak-kakak ipar saya, Hania, Hasriani, Harni S.Pd, Mega. Hariati, Jasmin, Samiudin, Harlina, Milda, Arpin, Fila, kakak-kakak dan adik sepupu saya; keponakan-keponakan saya yakni Sulwiati, Jumarto, Salwati, Husain, Ahmad Farid Attar, Rinda, Dafrin, Affan, Atifa, Zaenab, Asdin, Kasman, Zahera, Ikbal Ramadhan, dan Intan; serta seluruh kerabat saya di manapun kalian berada.

Yang terpenting, harta paling berharga yang saya miliki, tanpa diragukan lagi merupakan manusia-manusia yang paling mencintai dan menyayangi saya lebih dari siapapun di dunia ini. Merekalah kedua orangtua saya yang telah menjadi sebab hadirnya saya dalam kehidupan ini, tanpa pamrih membesarkan dan merawat saya, mengajari saya tentang kehidupan, serta melakukan apapun yang terbaik untuk saya. Untuk bapak dan almarhum mama, hanya seluruh cinta dan rasa terima kasih yang dapat kuberikan dan kusampaikan pada kalian berdua, betapa pun tidak akan mampu membalas besarnya jasa kalian pada saya.

Ciputat, 12 Februari 2024

Rusman

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk melakukan analisis atas pandangan psikologi modern dan sains mengenai mimpi dan hubungannya dengan aspek kehidupan manusia. Pandangan dari kalangan psikolog modern seperti Sigmund Freud menganggap bahwa mimpi dipengaruhi oleh keinginan dan harapan individu yang belum terpenuhi dalam dunia nyata. Maka mimpi dianggap sebagai sarana untuk mencapai atau merealisasikan keinginan dan harapan tersebut. Sementara dalam pandangan para saintis seperti Hobson dan Mario Bunge mengatakan bahwa mimpi adalah hasil dari kinerja atau fungsi sistem saraf pusat, yaitu otak. Analisis akan dilakukan dengan menggunakan tinjauan *Hikmah Muta'aliyyah*. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang menggunakan data kepustakaan dengan metode interpretasi dan holistika. Hasilnya, penelitian ini menyimpulkan beberapa hal. Pertama, manusia yang hidup di alam materi dapat terhubung dengan alam nonmateri murni dengan syarat jiwa tidak terfokus dengan hal-hal yang berhubungan dengan materi. Kedua, dalam persepsi forma mimpi fakultas yang bekerja adalah fakultas indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*). Adapun fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*) berperan mengubah forma asli menjadi forma lain atau memproduksi forma untuk kemudian ditampilkan dihadapan indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*). Ketika forma telah diubah oleh fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*), disinilah ta'bir mimpi berperan. Ketiga, Al-Qur'an menggambarkan bahwa mimpi dapat menjadi petunjuk tentang adanya kabar gembira atau peringatan adanya suatu bahaya. Bahkan mimpi diyakini sebagai sarana bagi para nabi untuk mendapatkan wahyu dari Allah Swt.

Kata Kunci: *mimpi, hikmah muta'aliyyah, al-ḥiss al-mushtarak, al-mutakhayyilah*

DAFTAR ISI

LEMBAR PENGESAHAN	i
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	iii
LEMBAR PERSETUJUAN	v
KATA PENGANTAR	vi
ABSTRAK.....	ix
DAFTAR ISI	x
DAFTAR TABEL	xii
BAB I.....	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	9
C. Batasan Masalah.....	9
D. Rumusan Masalah.....	9
E. Tujuan Penelitian.....	9
F. Manfaat Penelitian.....	10
1. Manfaat Teoritis	10
2. Manfaat Praktis.....	10
G. Kajian Terdahulu	10
H. Metode Penelitian.....	15
1. Jenis Penelitian	15
2. Sumber data	15
3. Teknik Pengumpulan Data	16
4. Teknik Analisis Data	16
I. Sistematika Penulisan.....	18
BAB II.....	20
RAGAM PANDANGAN TENTANG MIMPI	20
A. Mimpi Dalam Tinjauan Sebelum Al-Qur'an.....	20

B. Mimpi Dalam Tinjauan Al-Qur'an.....	23
C. Mimpi Dalam Tinjauan Filsafat	24
D. Mimpi Dalam Tinjauan Tasawuf	29
E. Mimpi Dalam Tinjauan Sains.....	34
F. Mimpi Dalam Tinjauan Psikologi Modern.....	37
BAB III	46
FONDASI MIMPI DALAM HIKMAH MUTA'ĀLIYYAH.....	46
A. <i>Al-Nafs Jismāniyyat al-Hudūth Rūhāniyyāt al-Baqā</i>	46
B. Kenonmaterian Jiwa Insani	48
C. Relasi Jiwa dan Raga.....	50
D. Fakultas-Fakultas Jiwa	52
E. Jiwa dalam kesatuannya adalah seluruh fakultas	56
F. Sumber-Sumber Mimpi	59
BAB IV	62
MIMPI DAN KENYATAAN.....	62
A. Keterhubungan Jiwa dengan Sumber-Sumber Mimpi	62
B. Peranan Fakultas Indera Komunal dalam Persepsi Forma Mimpi	66
C. Kreatifitas Fakultas Pengimajinasi dan Perubahan Forma Mimpi ...	70
D. Macam-Macam Mimpi	72
E. Tolok Ukur Mimpi yang benar	74
F. Ta'bir Mimpi	74
G. Mimpi Sebagai Sumber Petunjuk.....	81
BAB V	92
PENUTUP	92
A. Kesimpulan	92
B. Saran	93
DAFTAR PUSTAKA.....	94

DAFTAR TABEL

Tabel 1 Kerangka Konseptual Penelitian.....	18
Tabel 2 Pembagian Gambaran-Gambaran yang diketahui ketika tidur.....	69
Tabel 3 Pembagian Mimpi	73

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Diskursus mengenai mimpi masih menjadi tema hangat yang ramai diperbincangkan hingga saat ini. Mengingat mimpi memiliki kontribusi penting dalam pembentukan peradaban manusia. Sepanjang riwayat kebudayaan manusia, mimpi dan interpretasinya telah menginspirasi individu-individu terkemuka pada masa sebelumnya, mulai dari nabi dan utusan Tuhan, penguasa, penyair, filosof, bahkan para cendekiawan¹. Selama berabad-abad, sejarah mencatat adanya individu-individu yang sangat tertarik dengan fenomena mimpi. Bukti-bukti tertua tentang dokumentasi mengenai mimpi ditemukan di Ninive, terutama dalam perpustakaan Raja Ashurbanipal. Selain itu, dalam budaya Mesir kuno, terdapat tradisi yang dikenal sebagai “inkubator mimpi” di mana masyarakat melakukan upacara khusus untuk memfasilitasi pengalaman mimpi².

Telah dilakukan penelitian tentang mimpi oleh para intelektual di berbagai bidang ilmu, termasuk psikologi, neurologi, filsafat, teologi, serta tafsir atau tasawuf. Dalam subdisiplin neurologi dan psikologi, terdapat cabang ilmu yang berfokus pada penelitian tentang mimpi yang diistilahkan *oneirology*. *Oneirology* berasal dari bahasa Yunani (*οναι'ρολδζι*) yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa Inggris yaitu *the study of dreams and their interpretation*³. *Oneirology* merupakan sebuah studi tentang mimpi dan interpretasinya. *Oneirology* ini mencakup penelitian dan pemahaman tentang proses, mekanisme, dan makna mimpi.

Pada peradaban Yunani kuno, mimpi dihubungkan dengan para dewata dan arwah jahat yang hadir dalam mimpi. Mimpi yang menyenangkan, diinterpretasikan sebagai hadirnya dewa atau Tuhan, sementara mimpi yang menakutkan ditafsirkan sebagai tanda

¹ Mahmoud Ayoub, *Ensiklopedia Ta'wil Mimpi Islam Ibn Sirin*, terj. Eva Y. Nukman (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), hal. XV

² Craze R, *Menguak Simbol Misterius Alam Bawah Sadar*, terj. I. Sugiri, (Yogyakarta: Kanisius, 2013), hal. 22

³ Harper Collins. “Definition of *Oneirology*”. *Collins English Dictionary*, www.collinsdictionary.com/oneirology, diakses pada 11 Oktober 2023

kemunculan arwah jahat atau setan saat kita tidur⁴. Mereka percaya akan adanya dimensi spiritual dari mimpi, yang berisikan petunjuk, firasat, atau isyarat mengenai kemungkinan terjadinya suatu peristiwa, sehingga perlu ditafsirkan. Sebenarnya, fenomena mimpi merupakan sebuah persepsi yang mempunyai karakter mistis dan misterius yang memerlukan perenungan khusus dalam memaknai mimpi yang dirasakan. Hal ini disebabkan karena bentuknya yang abstrak sehingga membutuhkan pemahaman yang mendalam untuk mengartikan makna dari mimpi tersebut.

Seorang ahli psikoanalisis Sigmund Freud dalam karya monumentalnya *The Interpretation of Dreams*, mengatakan bahwa mimpi adalah cara untuk mencapai keinginan yang terungkap dalam pikiran bawah sadar yang tidak dapat dicapai dalam pikiran sadar⁵. Mimpi yang dialami adalah ekspresi dari pengalaman dan keinginan yang tertanam di dalam diri kita. Karena di kehidupan nyata sulit bagi kita untuk mengungkapkan perasaan ketidakpuasan, kekhawatiran, kemarahan, kebencian, atau semacamnya terkait hal-hal yang jadi penyebab ketidakpuasan, alhasil keinginan tersebut muncul dalam mimpi.

Dalam jurnalnya, Muhammad Sufiatur Rahmat mengutip pandangan Calvin S. Hall, bahwa mimpi ialah pengejawantahan dari proses cognitive. Mimpi sebagai bagian dari proses kognitif atau jenis pemikiran yang terjadi saat tidur. Mimpi dapat berperan sebagai sebuah penghubung dalam mengeksplorasi kehidupan individu, konsepsi diri dan karakter. Karena dalam mimpi, seseorang tergambar dengan jelas dan kompleks dari keberadaan hidupnya tanpa terhalangi oleh ego yang melekat saat ia sadar. Calvin S. Hall juga mengatakan “mimpi sebagai sebuah catatan kepribadian yang lebih jujur dan intim daripada sebuah diary, serta sebagai sebuah proyeksi yang tanpa membutuhkan titik tinta

⁴ Fika Hidayani, Ammar Abdullah Arfan, “Mistisisme Tafsir Mimpi Dalam Naskah Tetamba Cirebon”, *Syekh Nurjati: Jurnal Studi Sosial Keagamaan*, Vol. 2 No. 2, 2022, hal. 43

⁵ Sigmund Freud, *Tafsir Mimpi*, terj. Apri Danarto (Yogyakarta: Jendela, 2001), hal. 157

ataupun gambar-gambar untuk membawanya ke dalam sebuah perwujudan”⁶.

Pandangan yang mengatakan bahwa seseorang bermimpi hanya dipengaruhi oleh faktor fisik dan psikologis telah mendapatkan kritikan dari berbagai kalangan, terutama dari para agamawan dan ahli parapsikologi. Para agamawan berpendapat bahwa dalam berbagai teks kitab suci, termasuk kisah tokoh-tokoh sejarah seperti para nabi, terdapat catatan mengenai mimpi dan maknanya yang jelas, yang dapat memberikan petunjuk tentang masa depan dan pengetahuan tentang kehidupan masa lalu⁷. Pakar-pakar parapsikologi juga mengungkapkan berbagai kenyataan yang menunjukkan bahwa pada sebagian manusia ada yang namanya kemampuan prekognisi. Kemampuan prekognisi merupakan pengetahuan seseorang tentang apa yang akan terjadi dan bahkan juga antisipasi terbaik apa yang harus dilakukan biasanya diperoleh melalui mimpi⁸. Menurut Muhammad Uthman Najati dalam karyanya *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, menyatakan bahwa mimpi bukan sekadar dorongan dari alam bawah sadar, tetapi juga merupakan penafsiran dari pengalaman yang dialami oleh ruh sepanjang tidurnya. Ruh membebaskan diri dari badan dan menjelajahi berbagai ruang sebelum kembali saat terjaga⁹.

Dalam tradisi tasawuf, mimpi memiliki makna penting dan tidak boleh diabaikan, karena dianggap sebagai pengalaman spiritual yang ditemukan dalam ajaran sufisme Islam. Mimpi-mimpi ini menjadi sumber inspirasi dan panduan bagi para praktisi tasawuf dalam mencapai kehidupan yang benar-benar bermakna. Banyak pakar tasawuf yang setelah bermimpi, terutama tentang Nabi Muhammad Saw, melakukan tindakan atau kegiatan yang memberikan manfaat bagi semua orang. Hal yang sama berlaku dalam dunia tarekat, di mana mimpi merupakan unsur penting dan alat untuk mengukur perkembangan dan kemajuan tahapan-tahapan spiritual seorang murid.

⁶ Muhammad Sufiatur Rahmat, Skripsi: *Analisis Mimpi Dalam Perspektif Ibnu Qutaibah Dan Calvin S. Hall*, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2022), hal. 9

⁷ H. Fuad Nashori, “Tema-Tema Mimpi Psiko-Spiritual Kyai”, *Psikologika*, No.10, 2000, hal. 19

⁸ H. Fuad Nashori, “Tema-Tema Mimpi Psiko-Spiritual Kyai”, hal. 19

⁹ Muhammad Uthman Najati, *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofi Usmani, (Bandung: Pustaka, 2002), hal. 225

Seorang murid harus melaporkan mimpi-mimpi yang dialaminya selama melakukan latihan-latihan zikir sewaktu dalam khalwat untuk kemudian diinterpretasikan oleh murshid¹⁰. Dengan demikian, mimpi merupakan refleksi dari tingkat material dan mental seorang murid yang juga merefleksikan makna yang lebih tinggi dan lebih halus. Semakin beradab seseorang secara spiritual, akan semakin besar kemungkinannya menerima mimpi yang benar.

Namun belakangan ini, maraknya kasus-kasus norma terkait klaiman seseorang akan pengalaman yang diperoleh dalam mimpi. Misalkan fenomena Mirza Ghulam Ahmad yang mengklaim sebagai nabi terakhir, Lia Aminuddin dengan “Kerajaan Allah”, serta Ahmad Musaddeq dengan pengakuan sebagai nabi, Mirza Ghulam Ahmad dikenal sebagai “Ahmadiyah”, Lia Aminuddin awalnya dikenal sebagai kelompok “Salamullah” dan sejak Desember 2005 berubah menjadi “Komunitas Eden”, dan Ahmad Musaddeq dengan “al-Qiyadah”¹¹. Keadaan ini tidak hanya membuat khawatir para tokoh agama (ulama), tetapi juga para penegak hukum. Para tokoh agama merasa cemas karena menurut mereka paham ini telah menyimpang dan tidak sesuai dengan keyakinan yang umum dianut. Sementara itu, para penegak hukum khawatir akan terjadinya tindakan anarkis yang dilakukan oleh penganut yang merasa agamanya dihina.

Persoalan mengenai mimpi memang terdapat perbedaan pandangan antara Barat dan Islam. Dalam kerangka pandangan Barat, terutama dalam bidang neurologi, mimpi dianggap sebagai hasil dari aktivitas otak selama fase tidur. Salah satu tokoh terkemuka dalam bidang neurosains dan psikologi kontemporer, yaitu Mario Bunge, mengemukakan pandangan bahwa jiwa dapat diidentifikasi dengan properti (aksiden) sistem saraf pusat. Konsep ini dikenal dengan istilah teori identitas mental dan otak (*mind-brain identity theory*).¹². Menurut perspektif Mario Bunge sebagaimana dikutip oleh Cipta Bakti Gama, mimpi dapat dijelaskan sebagai hasil langsung dari fungsi sistem saraf

¹⁰ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, (London: Oxford University Press, 1973), hal. 158

¹¹ Lalu Agus Satriawan, “Analisa Sufistik Mimpi Nubuwwah Dalam Proses Kenabian”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 1 No. 1, 2011, hal. 19

¹² Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam Dan Filsafat Barat Kontemporer*, (Malang: Pustaka Sophia, 2018), hal. 1

dalam otak. Dalam kerangka ini, jiwa, yang seringkali dianggap melakukan perjalanan di alam immateri, sebenarnya merupakan produk dari aktivitas sistem saraf pusat (otak). Jiwa dianggap sebagai suatu sistem yang bekerja dalam kerangka kerja sistem saraf pusat (otak). Dengan kata lain, otak bukan hanya menjadi lokasi atau basis bagi jiwa, melainkan jiwa secara hakiki identik dengan otak.

Bunge menggunakan konsep “properti emergen” untuk menjelaskan hubungan ini. Ia menyatakan bahwa seperti air, yang terbentuk dari unsur-unsur hidrogen dan oksigen tetapi memiliki karakteristik baru berupa kejernihan dan keadaan cair yang tidak dimiliki oleh unsur-unsur tersebut secara individual, jiwa juga dapat dianggap sebagai suatu properti emergen. Artinya, jiwa merupakan sifat baru yang muncul dari interaksi kompleks antara berbagai komponen sistem saraf otak yang saling terhubung.¹³ Tentu, karena kajian Bunge ini bersifat saintifik, sanggahannya terhadap dualisme jiwa dan badan didasarkan pada kemustahilan jiwa dibuktikan melalui perangkat empiris, dan ketika dilakukan uji ilmiah ternyata hanya sistem saraf pusat (otak) yang merespon perangkat empiris tersebut¹⁴.

Dalam penelitian psikologi modern, fokus utama pada mimpi adalah pada jenis yang berasal dari dorongan-dorongan bawah sadar. Mimpi dianggap sebagai pengalaman psikologis yang terjadi saat seseorang tidur. Melalui mimpi, kita dapat mengamati bagaimana otak manusia, yang pada saat itu tidak berinteraksi dengan lingkungan sekitarnya, mampu menciptakan pengalaman dunia sadar dengan sendirinya¹⁵. Mimpi muncul dengan hadirnya gambaran, ide, emosi, dan sensasi yang tak dapat dikendalikan oleh subjek saat mereka tidur. Dalam konteks fenomenologis, yang paling mencolok tentang pengalaman kesadaran saat tidur adalah kemiripan yang sangat besar antara dunia yang muncul dalam mimpi dengan realitas saat kita tidak sedang tidur, atau saat kita dalam keadaan terjaga.

¹³ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam Dan Filsafat Barat Kontemporer*, hal. 44-46

¹⁴ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam Dan Filsafat Barat Kontemporer*, hal. 95

¹⁵ Yuval Nir, Giulio Tononi, “Dreaming and the Brain: from Phenomenology to Neurophysiology”, *Trends in Cognitive Sciences* Vol. 14 No. 2, 2009, hal. 35

Hobson mengungkapkan bahwa dalam mimpi, terdapat unsur persepsi dan kepercayaan. Persepsi dalam konteks mimpi, mengalami perubahan fungsinya, di mana pengalaman yang kita alami dalam mimpi tidak selalu sesuai dengan realitas sebenarnya. Kepercayaan juga turut berperan, terutama dalam cara kita mengenali dan memahami figur tertentu dalam mimpi, meskipun pada kenyataannya, figur tersebut mungkin sangat berbeda dari apa yang kita percayai dalam mimpi tersebut. Hobson menyatakan bahwa unsur persepsi dan kepercayaan yang muncul dalam mimpi adalah hasil dari aktivitas otak yang bersifat acak dan spontan¹⁶. Menurut pandangan ortodoks Freudian, mimpi tetap dianggap sebagai bentuk aktivitas mental yang lebih tinggi. Mimpi dianggap sebagai suatu peristiwa kesadaran manusia dalam keadaan tidur, di mana terdapat unsur-unsur yang serupa dengan kondisi kesadaran manusia saat terjaga.

Dalam psikologi modern, beberapa psikolog, termasuk Sigmund Freud dari aliran psikodinamika, telah secara intensif mempelajari fenomena mimpi. Menurut pandangan Freud sebagaimana dikutip oleh Yuminah, ada empat jenis stimulus atau sumber yang dapat memicu munculnya sebuah mimpi, yaitu: (1) Stimulus sensori eksternal, (2) Sensasi internal (subjektif), (3) Stimulus somatik organik internal, dan (4) Sumber rangsangan psikis¹⁷. Ini berarti bahwa stimulus dan sumber yang memicu mimpi bisa berasal dari dalam individu, seperti dorongan-dorongan tertentu, harapan, dan keinginan pribadi, atau dapat juga bersumber dari faktor-faktor eksternal yang biasanya berkaitan dengan pengalaman objektif atau stimuli fisik yang memengaruhi tubuh. Tetapi penting untuk diingat bahwa Freud merangkai konsep ini dalam kerangka kerja psikologi seksualitas yang melibatkan sistem libido dan id. Dalam pandangan Freud, sebagian besar mimpi adalah hasil akumulasi dorongan seksual dan keinginan yang tidak dapat terpenuhi dalam dunia nyata, sehingga dorongan-dorongan ini akhirnya disimpan dalam alam bawah sadar dan muncul dalam mimpi tanpa terkontrol.

¹⁶ J. Allan Hobson, *Dreaming as Delirium: How The Brain Goes Out of its Mind*, (Jakarta: Teknologi Press, 1999), hal. 5

¹⁷ Yuminah, "Konsep Mimpi Dalam Perspektif Psikologi Islam: Studi Komparasi Psikologi Islam dan Psikologi Barat", *Jurnal Psikologi Islam*, Vol. 5 No. 2, 2018, hal. 91

Berdasarkan isu yang telah disebutkan di atas, bisa disimpulkan bahwa sejumlah pemikir Barat modern, terutama dalam bidang psikologi dan neurologi seperti Mario Bunge, Hobson, dan Sigmund Freud, menolak gagasan bahwa mimpi adalah realitas metafisik. Mario Bunge dan Hobson memandang bahwa mimpi adalah hasil dari fungsi sistem saraf pusat, yaitu otak. Sedangkan dalam perspektif Freud, mimpi dipengaruhi oleh keinginan dan harapan individu yang belum terpenuhi dalam dunia nyata. Oleh karena itu, mimpi dianggap sebagai sarana untuk mencapai atau merealisasikan keinginan dan harapan tersebut.

Sebaliknya dalam pandangan Islam, khususnya dalam konteks kajian tasawuf, mimpi dianggap sebagai komponen spiritual yang sangat penting yang melibatkan warisan dari tradisi profetik Islam. Mimpi dianggap sebagai sumber inspirasi spiritual dan panduan dalam menjalani kehidupan, terutama jika mimpi tersebut melibatkan pengalaman bertemu dengan Nabi Muhammad Saw¹⁸. Masrukhin mengutip pandangan Ibn al-‘Arabī (1165-1240 H), menjelaskan bahwa salah satu alasannya menulis kitab “*Fuṣūṣ al-Hikam*” adalah karena dia mendapat perintah dari Nabi Muhammad Saw melalui sebuah pengalaman mimpi¹⁹. Salah satu dari kriteria yang dapat menunjukkan status seseorang sebagai wali adalah kemampuannya menerima bimbingan rohani dari Nabi Muhammad Saw melalui pengalaman bertemu dengan beliau dalam mimpi²⁰.

Mimpi memiliki posisi yang sangat penting dalam konteks Islam, dan hal ini dapat dilihat melalui perhatian khusus yang diberikan Al-Qur'an dan hadis terhadap fenomena mimpi. Sebagai contoh, Al-Qur'an mengisahkan peristiwa ketika Nabi Ibrahim As bermimpi untuk menyembelih putranya, Nabi Isma'il As. Tindakan ini didasarkan pada pengalaman mimpi yang dialami oleh Nabi Ibrahim As. Kisah ini kemudian menjadi peristiwa bersejarah dalam Islam, yaitu *'idul adḥa* (Hari Raya Kurban), yang diperingati oleh umat Islam.

¹⁸ Laleh Bakhtiar, *Perjalanan Menuju Tuhan: Dari Maqam-Maqam Hingga Karya Besar Dunia Sufi*, (Bandung: Nuansa, 2001), hal. 144

¹⁹ Masrukhin dkk, “Interpretasi Mimpi dalam Perspektif Hadits dan Teori Sigmund Freud serta Implikasinya Terhadap Pendidikan Mental”, *Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 9 No. 2, 2023, hal. 793

²⁰ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, hal. 225

Berkaitan dengan persoalan mimpi, terdapat sosok pemikir Islam abad ke-17 yang sangat berpengaruh dalam sejarah filsafat Islam yakni Mullā Ṣadrā yang membangun aliran filsafat *Hikmah Muta'aliyyah*. Dalam kitab *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah*, Mullā Ṣadrā memaparkan bahwasanya jiwa manusia memiliki potensi untuk memahami esensi segala sesuatu, baik yang harus ada (*wājib al-wujūd*) maupun yang mungkin ada (*mumkin al-wujūd*). Jiwa manusia dapat diibaratkan dengan sebuah cermin yang terhalangi oleh penghalang dalam memahami esensi segala sesuatu yang telah ditentukan oleh Allah Swt hingga hari kiamat di *Lauḥul Maḥfūz*. Jika penghalang-penghalang tersebut dapat dihilangkan, maka pengetahuan dari cermin akal akan terlihat dengan jelas di dalam cermin jiwa manusia²¹.

Jiwa manusia akan mampu memahami esensi segala sesuatu dengan dua kemungkinan. Pertama, dengan kekuatan pikirannya yang tulus mencari keridhaan Allah Swt, sehingga dia mendapatkan inspirasi dari Tuhan, dan penghalang-penghalang yang menghalangi mata hati (*baṣīrah*) akan terbuka dan hilang, sehingga jiwa manusia dapat memahami sebagian dari apa yang telah ditetapkan oleh Allah Swt di *Lauḥul Maḥfūz*. Kedua, terkadang manusia dapat memahami esensi tersebut dalam keadaan tidur (mimpi), di mana dia dapat melihat apa yang akan terjadi di masa depan. Perlu diketahui bahwa, penghalang-penghalang tersebut akan hilang sepenuhnya ketika manusia mati, dan semua penghalang akan terbuka. Terbukanya penghalang tersebut hanya karena bantuan rahasia dari Allah Swt, sehingga rahasia-rahasia dunia *Malakūt* terlihat di dalam hati manusia dengan kontinu atau hanya sekejap²².

Tujuan penelitian ini merujuk pada pandangan di atas, peneliti memandang perlu kajian lebih lanjut mengenai mimpi dan kenyataan dengan mengacu pada salah satu aliran filsafat Islam yaitu *Hikmah Muta'aliyyah*.

²¹ Mullā Ṣadrā, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fi Manāḥij al-Sulūkiyyah* (Mashhed: University Press, 1967), hal. 346-347

²² Mullā Ṣadrā, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fi Manāḥij al-Sulūkiyyah*, hal. 50

B. Identifikasi Masalah

Berlandaskan latar belakang masalah yang telah diuraikan di atas, maka peneliti mengidentifikasi bahwa terdapat beberapa permasalahan mengenai mimpi dan kenyataan, yakni sebagai berikut:

1. Diskursus ilmiah sebagai respon adanya beragam pandangan mimpi antara Barat dan Islam.
2. Pondasi mimpi dalam *Hikmah Muta'aliyyah* merespon teori psikolog modern dan sains yang hanya menganggap mimpi sebagai refleksi internal individu dan juga kinerja sistem saraf pusat (otak).
3. Dalam *Hikmah Muta'aliyyah*, jiwa substansinya memiliki koneksi dengan sumber-sumber mimpi. Akan tetapi, jiwa yang tertutupi oleh tirai penghalang tidak bisa tersambung, hanya jiwa-jiwa sucilah yang mampu menyatu dengan sumber tersebut.

C. Batasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah di atas dapat dibatasi pembahasan dalam penelitian ini berfokus pada bagaimana *Hikmah Muta'aliyyah* merespon teori mimpi dalam tinjauan psikologi modern dan sains.

D. Rumusan Masalah

Setelah pembahasan mengenai latar belakang, identifikasi, dan pembatasan masalah di atas, maka diperlukan rumusan masalah agar penelitian ini fokus dan terarah.

Penelitian ini ditujukan untuk menjawab pertanyaan primer yaitu Bagaimanakah relasi mimpi dan kenyataan dalam tinjauan *Hikmah Muta'aliyyah*?

Pertanyaan primer ini peneliti turunkan menjadi dua pertanyaan sekunder yaitu:

1. Prinsip-Prinsip apakah yang menjadi fondasi mimpi dalam *Hikmah Muta'aliyyah*?
2. Bagaimanakah mimpi merefleksikan kenyataan?

E. Tujuan Penelitian

Penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. Menganalisa Prinsip-Prinsip apakah yang menjadi fondasi mimpi dalam *Hikmah Muta'aliyyah*.
2. Menganalisa bagaimanakah mimpi merefleksikan suatu kenyataan.

F. Manfaat Penelitian

Pada riset atau penelitian ini, manfaat dibagi menjadi dua bagian sebagai berikut:

1. Manfaat Teoritis

Memberikan landasan yang kuat bagi para pemikir dan sarjana untuk melakukan penelitian lebih rinci dan mendalam. Ini juga dapat memberikan kontribusi penting pada studi-studi lain yang berkaitan dengan fenomena mimpi, terutama pada tafsir Al-Qur'an, psikologi modern, dan tasawuf psikoterapi.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini dapat menjadi referensi bagi ilmuwan, akademisi, cendekiawan, dan agamawan, terutama bagi mahasiswa, dalam mengeksplorasi dan menganalisis secara lebih mendalam. Hal ini bertujuan untuk memperluas pemahaman ilmiah, terutama dalam konteks Islam, dan untuk mengembangkan keterampilan berpikir kritis, kreatif, dan inovatif. Melalui penyusunan skripsi sederhana ini, peneliti, khususnya dapat mendukung pencapaian gelar sarjana tingkat satu (S-1).

G. Kajian Terdahulu

Sejauh yang peneliti amati, telah banyak penelitian yang membahas mimpi. Di sini, peneliti akan memaparkan beberapa penelitian yang relevan dengan penelitian ini, di antaranya:

1. Essay yang berjudul "Comparative Study of Dream and Fantasy in Views of Mullā Ṣadrā and Allamah Ṭabāṭabā'ī" oleh Dr. A'la Turani membahas pendekatan transendental Mullā Ṣadrā dan Allamah Ṭabāṭabā'ī terhadap fenomena dunia mimpi. Kedua tokoh tersebut memandang dunia mimpi sebagai suatu alam eksistensi yang tidak dapat disangkal, dengan menggunakan pendekatan interpretatif dan filosofis dalam menggambarkan sifatnya. Dalam perspektif ini, mereka mengidentifikasi dunia mimpi sebagai barzakh atau dunia imajinal yang bersifat spiritual. Sementara indera manusia berfungsi

sebagai pintu masuk ke dunia yang dapat terlihat, daya imajinasi manusia dianggap sebagai jendela ke dunia imajinal ini. Pentingnya pemisahan jiwa dari tubuh dan perjalanan jiwa di dalam dunia imajinasi atau akal, yang sejajar dengan nilai dan potensinya, menjadi fokus utama dalam pandangan Allamah Ṭabāṭabā'ī terhadap proses tidur. Ia menganggap fenomena ini sebagai bukti keajaiban jiwa dan tubuh, serta sebagai manifestasi sifat abstrak dari materi dan dunia mimpi. Allamah Ṭabāṭabā'ī mendiskusikan aspek ini melalui penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dalam karyanya²³. Perbedaan dengan peneliti terletak pada fokus pembahasan, peneliti fokus pada bahasan mimpi dengan menggunakan pondasi jiwa dalam *Hikmah Muta'aliyyah*. Sedangkan dalam penelitian tersebut fokus terhadap kajian mimpi berdasarkan pandangan Allamah Ṭabāṭabā'ī dan Mullā Ṣadrā.

2. Jurnal yang berjudul “Mullā Ṣadrā and Freud on Dream” oleh Jalal Peykani membahas mimpi dari sudut pandang Sigmund Freud dan Mullā Ṣadrā. Freud menginterpretasikan mimpi sebagai hasil dari hasrat yang tertekan yang kembali ke alam bawah sadar. Di dunia Islam, para filsuf seperti Mullā Ṣadrā juga menyampaikan ide serupa. Meskipun konsep Freud tentang mimpi berbeda dengan pandangan Mullā Ṣadrā, namun terdapat kesamaan di antara keduanya. Dalam jurnal ini, penulis ingin menunjukkan bahwa Freud dan Mullā Ṣadrā setuju bahwa mimpi memiliki nilai penting, memberikan pemahaman, terkait dengan indera, dan kontennya bergantung pada akal dan intelek individu. Namun, pandangan mereka mengenai hubungan antara mimpi dan kematian, kaitan antara mimpi dan ruh, hubungan antara mimpi dan dunia gaib, serta akhirnya, pandangan mereka tentang mimpi yang tidak bermakna, memiliki perbedaan pendapat²⁴. Perbedaan dengan peneliti terletak pada fokus pembahasan, peneliti fokus pada bahasan mimpi dengan menggunakan pondasi jiwa dalam *Hikmah Muta'aliyyah*. Sedangkan

²³ Dr. A'la Turani, “Comparative Study of Dream and Fantasy in Views of Mullā Ṣadrā and Allamah Ṭabāṭabā'ī”, *Philosophy and Kalam*, Vol. 51, No. 1, Issue 102, hal. 36

²⁴ Jalal Peykani, “Mullā Ṣadrā and Freud on Dream”, *Hikmah Sadraei*, Tahun ke-4, edisi ke-2, 2015, hal. 19

dalam penelitian tersebut fokus terhadap kajian mimpi berdasarkan pandangan Sigmund Freud dan Mullā Ṣadrā.

3. Jurnal yang berjudul “Sleep and Dream: Their Analysis from Avicenna and Mullā Ṣadrā’s View” oleh Vahideh Haddad dan Hamed Naji Isfahani menganalisis konsep tidur dan mimpi berdasarkan pandangan Ibn Sīnā dan Mullā Ṣadrā. Banyak filsuf terkemuka telah menaruh perhatian pada konsep tidur dan mimpi serta mempertimbangkan statusnya dalam kerangka dasar dan prinsip-prinsip filosofis mereka sendiri. Menurut pemikir-pemikir Muslim, mimpi terjadi ketika jiwa terpisah dari indera eksternal dan cenderung ke arah kekuatan intrinsik. Dengan kata lain, manusia kadang-kadang dapat memahami realitas keberadaan dan meramalkan peristiwa masa depan melalui mimpi, yang membawa pada pemahaman dan pengetahuan intuitif. Mimpi yang dianggap "nyata" terjadi dalam dunia mimpi yang alami dan jelas, sementara yang tidak jelas memerlukan penjelasan dan analisis (tafsir). Ibn Sīnā sejalan dengan pandangan Mullā Ṣadrā bahwa kemampuan imajinasi terhubung dengan dunia yang disucikan dalam mimpi, mencapai inspirasi, dan mengekspresikan dirinya melalui akal sehat. Namun, Mullā Ṣadrā meyakini bahwa untuk bersatu dengan intelek yang aktif, seseorang harus mencapai tingkat kesempurnaan dalam tiga modus keberadaan, yaitu intelektual, spiritual, dan inderawi. Pertanyaan-pertanyaan seperti “apa sifat mimpi?”, “apakah perlu menafsirkan mimpi?”, “apakah semua mimpi harus ditafsirkan atau hanya sebagian?”, “adakah perbedaan antara penafsiran mimpi dan penafsiran esoterik?”, dan apakah dapat diterapkan oleh siapa saja yang menggunakan akal sehat²⁵. Perbedaan dengan peneliti terletak pada fokus pembahasan, peneliti fokus pada bahasan mimpi dengan menggunakan pondasi jiwa dalam *Ḥikmah Muta’aliyyah*. Sedangkan dalam penelitian tersebut fokus terhadap konsep tidur dan mimpi berdasarkan pandangan Ibn Sīnā dan Mullā Ṣadrā.
4. Jurnal yang berjudul “True dreams: Encounter of the worlds in Islamic philosophy” oleh Tehran Halilović mengkaji mimpi-mimpi

²⁵ Vahideh Haddad, Hamed Naji Isfahani, “Sleep and Dream: Their Analysis from Avicenna and Mulla Sadra’s View”, *Scientific-Research Quarterly of Qom Univercity*, Tahun ke-17, No. 1, 2015, hal. 111

yang benar-benar nyata, baik secara eksplisit maupun simbolis, mengungkapkan peristiwa-peristiwa dari masa lalu dan masa depan. Dalam arti ontologis, mimpi-mimpi ini memberikan makna lebih dari sekadar isi mimpi, karena mereka mencerminkan dimensi supratemporal manusia. Mimpi-mimpi ini merepresentasikan kemampuan manusia untuk terhubung dengan dunia-dunia yang berbeda dan mencerminkan berbagai bentuk dan tingkat keberadaan yang beragam. Tanpa membahas analisis psikologis atau fisiologis tentang mimpi, makalah ini mencoba menjelaskan signifikansi ontologis dan posisi mimpi-mimpi yang benar-benar nyata dalam konteks dunia yang ada. Dalam filsafat Islam, deskripsi tingkat ontologis dari mimpi-mimpi yang benar-benar nyata dikembangkan oleh pendiri Filsafat Iluminatif, Shihāb al-Dīn Suhrawardī (1155-1191), dan diperluas oleh pendiri Filsafat Transendental, Mullā Ṣadrā (1572-1640). Shaykh al-Ishraq secara rinci menjelaskan posisi eksistensial makhluk-makhluk supramaterial yang berada di atas dunia materi dan dalam kontak langsung dengannya, sambil berada di bawah dominasi dunia intelektual. Dia menyebut makhluk-makhluk ini sebagai *barzakh* dan menyatakan bahwa itu adalah dunia imajinasi yang terpisah dari dunia materi dan intelektual, menjadi konsep baru dalam filsafat Islam. Mimpi-mimpi yang benar-benar nyata menjadi salah satu tanda bahwa manusia memiliki dimensi supratemporal, yang membuka akses ke dunia-dunia supramaterial dan tak terbatas waktu. Selain mimpi-mimpi ini, tanda-tanda lain dari dunia-dunia supramaterial dalam kehidupan manusia termasuk wahyu kenabian, ilham, dan intuisi mistik-gnostik. Mimpi-mimpi yang benar-benar nyata sangat berbeda karena tidak dapat diakses oleh semua orang, baik melalui pengalaman langsung maupun cerita dari orang-orang terdekat. Oleh karena itu, makalah ini menjelaskan bagaimana mimpi-mimpi yang benar-benar nyata merepresentasikan perpaduan antara dunia material dan spiritual dalam kehidupan manusia²⁶. Perbedaan dengan peneliti terletak pada fokus pembahasan, peneliti fokus pada bahasan mimpi dengan menggunakan pondasi jiwa dalam *Hikmah*

²⁶ Tehran Halilović, “True dreams: Encounter of the worlds in Islamic philosophy”, *Original scientific paper*, vol. 3 No. 1, 2014, hal. 113

Muta'aliyyah. Sedangkan dalam penelitian tersebut fokus pada kajian mimpi-mimpi yang nyata, peristiwa-peristiwa dari masa lalu dan masa depan dengan menggunakan pendekatan filsafat Islam.

5. Jurnal yang berjudul “An Epistemological Review of the World of Ideas and Its Role in the Discovery of the Revelation and Dreams in Sadra’s Thought” oleh Mahdi Rezazadeh Joudi dan Alireza Heydarzadeh membahas bagaimana persoalan relasi dengan dunia ide dan perannya dalam menemukan dan merefleksikan wahyu dan mimpi dielaborasi dalam pemikiran Şadrā. Dalam pemikiran Şadrā, elaborasi filosofis dari wahyu dan mimpi tunduk pada penerimaan dunia ide. Metodologi penelitian yang digunakan adalah deskriptif-analitik dan hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam sistem epistemologi Şadrā, dunia ide, sejalan dengan persepsi imajiner, sehingga hubungan dengan dunia ide menjadi mungkin melalui imajinasi dan daya abstraksi akal. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dari sudut pandang Şadrā, dunia ide dan bentuk-bentuknya yang tampak memiliki fungsi epistemologis dan pengetahuan yang diperoleh darinya juga lebih unggul dan meyakinkan. Dalam jurnal ini, pertama dalam pendekatan umum, dunia ide dan peran dari fakultas imajinasi dalam pemikiran Şadrā dikemukakan. Kemudian, berdasarkan hal tersebut dan secara eksklusif, pemikiran Şadrā tentang menemukan wahyu dan mimpi diuraikan dan dianalisis melalui dunia ide dan refleksinya dalam jiwa²⁷. Perbedaan dengan peneliti terletak pada fokus pembahasan, peneliti fokus pada bahasan mimpi dengan menggunakan pondasi jiwa dalam *Hikmah Muta'aliyyah*. Sedangkan dalam penelitian tersebut fokus pada bagaimana persoalan relasi dengan dunia ide dan perannya dalam menemukan dan merefleksikan wahyu dan mimpi dielaborasi dalam pemikiran Şadrā.

²⁷ Mahdi Rezazadeh Joudi dan Alireza Heydarzadeh, “An Epistemological Review of the World of Ideas and Its Role in the Discovery of the Revelation and Dreams in Sadra’s Thought”, *IJMMU: International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, Vol. 8, No. 10, 2021, hal. 65

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yaitu penelitian yang mengeksplorasi dan memahami makna yang bagi sejumlah individu atau kelompok orang dianggap bersumber dari masalah sosial atau kemanusiaan. Penelitian ini melibatkan upaya penting, seperti mengajukan pertanyaan-pertanyaan, pengumpulan data-data, menganalisis data secara induktif mulai dari yang khusus ke tema umum, serta menafsirkan makna data tersebut²⁸. Penelitian ini termasuk dalam jenis kepustakaan dengan tujuan memberikan informasi terkait dengan permasalahan yang diteliti, atau membantu sebagai landasan untuk merumuskan teori lebih lengkap bahkan baru²⁹.

2. Sumber data

Bahan penelitian pustaka berasal dari sumber primer, sekunder, dan tersier³⁰. Adapun sumber data pada penelitian ini dibagi menjadi dua bagian yakni:

a. Primer

Sumber primer penelitian ini adalah buku-buku yang menjadi titik acuan. Adapun terkait dengan sumber primer, penulis merujuk kepada kitab Mullā Ṣadrā yaitu *al-Ḥikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*, kitab Mullā Ḥādī Sabzawārī, yakni *Sharah al-Manzūmah* dan kitab Sayyed Kamāl Ḥaidari yang berjudul *Buḥūthun Fi 'Ilmi al-Nafs al-Falsafi*.

b. Sekunder

Sumber sekunder adalah buku-buku yang relevan dengan permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini. Terkait dengan sumber sekunder, penulis merujuk kepada buku-buku, jurnal dan artikel yang berhubungan dengan tema mimpi, seperti buku *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat* karya Dr. Kholid al-Walid,

²⁸ Adhi Kusumastuti dan Ahmad Mustamil Khoiron, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Semarang: LPSP, 2019), hal. 2

²⁹ Anton Bakker dalam buku "Metodologi Penelitian Filsafat", diedit. Reza A.A Wattimena, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2011), hal. 60

³⁰ Adhi Kusumastuti dan Ahmad Mustamil Khoiron, *Metode Penelitian Kualitatif*, hal. 42

Filsafat Shadra karya Fazlur Rahman, dan jurnal yang berjudul *Realitas Jiwa Sebagai Basis Onto-Epistemologi Pengalaman Religius Perspektif Filsafat Jiwa al-Hikmah al-Muta'aliyyah* karya Imandega Muhammad.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data menggunakan jenis penelitian pustaka (*library research*), yaitu penelitian dengan serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian. Penelitian pustaka (*library research*) merupakan penelitian yang objeknya dicari dengan mengumpulkan berbagai informasi pustaka seperti buku, jurnal ilmiah, majalah, koran, dan dokumen³¹. Oleh karena itu, data dalam penelitian ini dikumpulkan dari karya tokoh-tokoh dalam aliran filsafat *Hikmah Muta'aliyyah* sebagai sumber primer dan penelitian yang relevan baik dalam bentuk buku, jurnal, majalah, koran, artikel dan website sebagai sumber sekunder.

4. Teknik Analisis Data

Ciri dari pada penelitian kualitatif adalah bersifat deskriptif, yakni data yang diperoleh dari penelitian ini berupa kata-kata, gambar, dan bukan angka-angka³². Dalam melakukan penelitian kualitatif, diperlukan teknik analisis data yang merupakan upaya peneliti untuk memaknai data, baik berupa teks atau gambar yang dilakukan secara menyeluruh³³. Pendekatan dalam menganalisis data pada penelitian filsafat ini dengan menggunakan dua pendekatan yaitu pendekatan interpretasi dan holistika. Sebagaimana dalam penelitian ini akan dijelaskan berikut ini:

1. Interpretasi

Pendekatan interpretatif dalam penelitian kualitatif adalah suatu pendekatan yang digunakan untuk merinci dan

³¹ Husaini Usman dan Purnomo Setiady Akbar, *Metode Penelitian Sosial*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2010) hal. 30

³² Pupu Saeful Rahmat, "Penelitian Kualitatif", dalam jurnal *Equilibrium*, Vol. 5, No. 9, Januari-Juni 2009, hal. 2

³³ Adhi Kusumastuti dan Ahmad Mustamil Khoiron, *Metode Penelitian Kualitatif*, hal. 126

menjelaskan fenomena sosial atau perilaku manusia dengan cermat. Karena manusia, sebagai fokus utama dalam filsafat, memiliki sifat yang sangat kompleks, dan keseluruhan kerangka pemikiran filsafat sendiri mencerminkan kerumitan kehidupan manusia³⁴. Oleh karena itu, proses interpretasi menjadi suatu usaha penting untuk mengungkap kebenaran yang terdalam.

2. Holistika

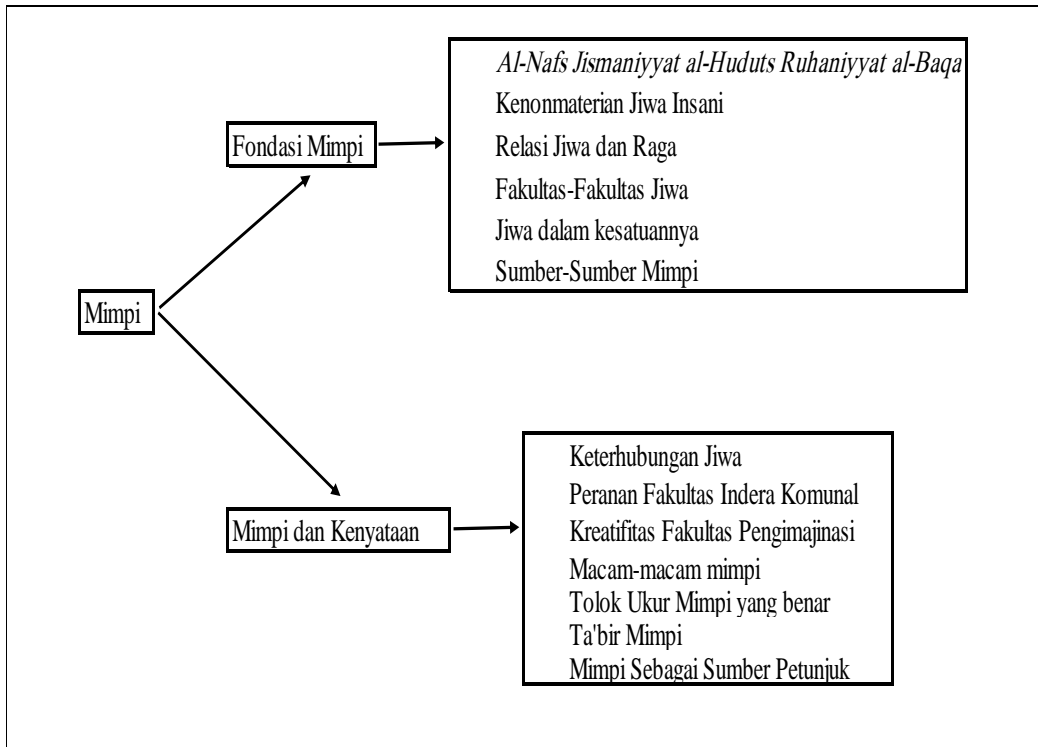
Holistika merupakan suatu ciri khas dan keunggulan dalam pandangan filosofis, karena filsafat bertujuan mencapai pemahaman menyeluruh tentang kebenaran. Dalam penelitian filosofis ini, subjek yang menjadi fokus kajian tidak hanya diperhatikan secara terpisah atau atomistik, yakni secara terisolasi dari konteksnya, tetapi dianalisis dalam interaksinya dengan keseluruhan realitasnya³⁵.

Dengan analisis ini, peneliti akan berupaya untuk menginterpretasikan relasi mimpi dan kenyataan untuk mencapai sebuah pemahaman yang benar secara menyeluruh dengan menggunakan perspektif *Hikmah Muta'aliyyah*.

Adapun konsep-konsep terkait yang akan dijadikan kerangka koseptual dalam penelitian ini diperlihatkan pada tabel berikut:

³⁴ Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1990), hal. 42

³⁵ Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, hal. 46



Tabel 1 Kerangka Konseptual Penelitian

I. Sistematika Penulisan

Sebagai upaya untuk mempermudah dalam penyusunan serta memahami penelitian ini secara sistematis, maka kerangka penulisan penelitian ini disusun sebagai berikut:

- a. Bab pertama adalah pendahuluan, yang terdiri dari tujuh sub bahasan. Pertama, latar belakang masalah, yang memuat alasan-alasan munculnya masalah yang diteliti. Kedua, pokok masalah, yang merupakan penegasan terhadap apa yang terkandung dalam latar belakang masalah. Ketiga, tujuan, yakni mengungkap tujuan dilakukannya penelitian ini. Keempat, manfaat, yaitu menguraikan mengenai manfaat penelitian. Kelima, kajian pustaka, yakni menguraikan atau mengungkapkan teori, temuan dan bahan penelitian lain terdahulu yang menjadi landasan untuk melakukan penelitian yang dilakukan. Keenam, metode penelitian, yakni menjelaskan mengenai metodologi yang dipakai dalam meneliti, seperti metode dan jenis penelitian serta sumber data yang digunakan oleh peneliti.

Ketujuh, sistematika penulisan, yakni untuk memudahkan pembaca dalam memahami hasil penelitian ini, peneliti merangkai sistematika penulisan berdasarkan bab satu hingga bab lima.

- b. Bab Kedua, peneliti membahas ragam pandangan mengenai mimpi dari berbagai disiplin ilmu, mulai dari tinjauan Al-Qur'an, filsafat, tasawuf, sains, dan psikologi modern.
- c. Bab Ketiga, peneliti akan membahas fondasi mimpi dalam *Hikmah Muta'aliyyah*. Mulai dari pembahasan *al-Nafs Jismāniyyat al-Hudūts Rūhāniyyāt al-Baqā*, kenonmaterian jiwa insani, relasi jiwa dan raga, fakultas-fakultas jiwa, jiwa dalam kesatuannya adalah seluruh fakultas, dan sumber-sumber mimpi.
- d. Bab Keempat, peneliti akan menganalisa secara detail mengenai mimpi dan kenyataan. Pembahasan ini mencakup keterhubungan jiwa dengan sumber-sumber mimpi, peranan fakultas indera komunal dalam persepsi forma mimpi, kreatifitas fakultas pengimajinasi dan perubahan forma mimpi, macam-macam mimpi, tolok ukur mimpi yang benar, ta'bir mimpi, dan mimpi sebagai sumber petunjuk
- e. Bab Kelima, peneliti akan memberikan kesimpulan dan saran. Ini merupakan jawaban singkat dari semua pembahasan yang telah diteliti. Tentu saja, dalam pembahasan ini akan kita temukan pokok dari penelitian ini, dengan didasarkan pada kesimpulan yang terkait dengan tema penelitian. Di sisi lain, dalam pembasan ini juga akan diberikan sebuah saran bagi peneliti selanjutnya, agar sekiranya dapat mengembangkan penelitian ini ke arah yang lebih kritis lagi.

BAB II RAGAM PANDANGAN TENTANG MIMPI

Menurut Kamus Lengkap Bahasa Indonesia karya Abdul Muis, mimpi didefinisikan sebagai sesuatu yang terlihat atau dialami pada saat tidur³⁶. Dalam bahasa Inggris, *“Dreams is a series of images, thoughts, and emotions, often with a story-like quality, generated by mental activity during sleep; the state in which this occurs. Also a prophetic or supernatural vision experienced when either awake or asleep”*.³⁷ Dalam artian, mimpi adalah serangkaian gambar, pikiran, dan emosi, sering kali dengan kualitas seperti cerita yang dihasilkan oleh aktivitas mental selama tidur. Juga merupakan visi kenabian atau supranatural yang dialami saat terjaga atau tertidur.

Adapun kata mimpi dan impian memiliki perbedaan makna. Mimpi merujuk pada pengalaman visual atau perasaan yang muncul selama tidur, sedangkan “impian” lebih mengacu pada visi, cita-cita, atau keinginan yang bernilai yang ada dalam pikiran seseorang, baik itu muncul dari mimpi saat tidur atau dalam keadaan terjaga³⁸. Oleh karena itu, ada beragam pandangan mengenai konsep mimpi yang akan dipaparkan berikut ini.

A. Mimpi Dalam Tinjauan Sebelum Al-Qur’an

Kata “mimpi” berasal dari bahasa Ibrani “*ḥālōm*” (חלום) yang mencakup arti mimpi dengan makna profetik, penglihatan, dan pemimpi³⁹. Dalam konteks Alkitab, kata “*khalome*” adalah bentuk kata benda maskulin tunggal yang berasal dari kata dasarnya, yaitu “*ḥālōm*”⁴⁰. “*Khalome*” adalah istilah yang merujuk pada pengalaman mimpi yang memiliki signifikansi mendalam dan seringkali dianggap sebagai wahyu atau pesan ilahi. Mimpi-mimpi semacam ini dapat

³⁶ Abdul Muis, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Gali Ilmu, 2000), hal. 209

³⁷ “Arti kata Dream”. *Oxford English Dictionary*, www.oed.com/dream. Diakses pada 26 Oktober 2023

³⁸ Khālid bin ‘Alī bin Muhammad al-Anbārī, *Kamus Tafsir Mimpi*. Terj. Abu Muhammad Harith Abrar Ṭalib, (Solo: Ar-Rayyan, 2005), hal. 179

³⁹ R. Laird Harris, dkk, *Theological Wordbook of the Old Testament*, (Chicago: Moody Press, 1980), Vol. 1, hal. 219

⁴⁰ James Strong, *Strong’s Exhaustive Concordance of the Bible* (Lowa: World Bible Publishers, 1980), th

mencakup penglihatan-penglihatan yang membawa makna atau petunjuk khusus dari Tuhan⁴¹.

Dalam konteks Perjanjian Lama, istilah “*khalome*” merujuk pada alat penyampaian Allah, di mana Allah menyampaikan informasi khusus kepada hamba-Nya melalui penglihatan. Jenis penglihatan atau wahyu ilahi dari Allah ini dapat bersifat simbolik, melibatkan orang-orang, atau bahkan tindakan tertentu⁴². Di dunia sekitar Israel pada zaman itu, mimpi dianggap sebagai inspirasi langsung dari Allah, berfungsi sebagai ramalan yang dapat meramalkan masa depan bagi penerima mimpi tersebut⁴³. Mimpi pada zaman kuno dianggap sebagai suatu bentuk berita yang sangat penting, seperti yang diceritakan dalam Kejadian 40. Bagi orang Yahudi, penting untuk tidak sembarangan mempercayai mimpi, dan perlu adanya kajian yang cermat terhadap kenabian seseorang, sebagaimana diatur dalam Ulangan 13:1-3. Meskipun demikian, walaupun umumnya dihindari, Allah kadang-kadang memilih menggunakan mimpi sebagai sarana untuk menyampaikan pesan penting, sebagaimana terlihat dalam contoh-contoh seperti yang terjadi dalam Kejadian 20:3-7, 1 Samuel 28:6, dan Kisah 27:22-25. Oleh karena itu, para penerima mimpi dianggap menerima arahan langsung dari Tuhan melalui mimpi-mimpi mereka⁴⁴.

Penggunaan mimpi dalam Alkitab berfungsi sebagai sarana komunikasi Allah kepada hamba-Nya, seperti yang terlihat dalam beberapa contoh, seperti Allah menyampaikan pesan-Nya kepada Laban melalui mimpi (Kejadian 31:24); Yakub menerima firman Allah dalam penglihatan yang diterimanya dalam mimpi (Kejadian 28:12-13); Tuhan mengekspos diri-Nya dan berbicara kepada Musa melalui mimpi (Bilangan 12:6); Allah berkomunikasi dengan manusia melalui mimpi dalam waktu malam, seperti yang disebutkan dalam Ayub 33:15; Tuhan memanggil nama Samuel melalui suatu penglihatan mimpi (2 Samuel 7:4); Daniel menerima penglihatan istimewa saat bermimpi di tempat

⁴¹ R. Laird Harris, dkk, *Theological Wordbook of the Old Testament*, hal. 219

⁴² R. Laird Harris, dkk, *Theological Wordbook of the Old Testament*, hal. 219

⁴³ Walter Lempp, *Tafsiran Kejadian (37-43) Kej.V/bg.1* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1974), hal. 299

⁴⁴ Fini Ardila, “Tinjauan Teologis Tentang Mimpi Berdasarkan Kitab Kejadian 37:1-11 dan Relevansinya dalam Kehidupan Orang Percaya Masa Kini”, *Jurnal Jaffray*, Vol. 12 No. 1, 2014, hal. 80

tidurnya (Daniel 7:1-2); Zakaria mendapat suatu penglihatan melalui mimpi (Zakaria 1:8); Allah memberi penglihatan kepada Firaun melalui mimpi (Kejadian 41:1-36); Malaikat Tuhan muncul dalam mimpi Yusuf, memberikan petunjuk tentang kelahiran Yesus (Matius 1:20-23)⁴⁵. Dengan berbagai cara ini, Alkitab menggambarkan mimpi sebagai medium di mana Allah memilih untuk berbicara dan memberikan panduan kepada umat-Nya, dari penglihatan yang penuh makna hingga pesan-pesan yang spesifik dan penting bagi perjalanan sejarah iman.

Penggunaan mimpi, yang dalam bahasa Ibrani disebut “*ḥālōm*”, dalam konteks kisah Yusuf menekankan makna profetik atau penglihatan tentang *nubuwwat*, masa depan dirinya, dan keluarganya. Allah menggunakan mimpi sebagai alat komunikasi untuk menyampaikan setiap pesan-Nya kepada manusia. Charles A. Ver Straten menegaskan bahwa wahyu dapat diterima manusia melalui dua bentuk, yaitu wahyu alami dan wahyu supranatural. Sebab manusia cenderung tidak mampu secara rohani, wahyu alami tidak selalu memberikan pengetahuan yang memadai tentang hal-hal spiritual. Oleh karena itu, Allah memilih untuk menyatakan diri-Nya melalui wahyu supranatural⁴⁶.

Dalam kisah Yusuf, Allah menggunakan mimpi untuk mengumumkan berita baik bagi hamba-Nya. Yusuf menerima penglihatan bahwa saudara-saudaranya akan tunduk kepadanya, dan simbolisasi matahari, bulan, dan sebelas bintang sujud menyembah kepadanya meramalkan bahwa suatu hari nanti Yusuf akan menjadi pemimpin, dan keluarganya akan sujud menyembahnya. Selain berita baik, Allah juga menggunakan mimpi untuk menyampaikan peringatan tentang hal-hal yang buruk, seperti mimpi Firaun yang memperingatkan mengenai tujuh tahun kelaparan yang akan melanda tanah Mesir (Kejadian 41:1-36)⁴⁷.

⁴⁵ Fini Ardila, “Tinjauan Teologis Tentang Mimpi Berdasarkan Kitab Kejadian 37:1-11 dan Relevansinya dalam Kehidupan Orang Percaya Masa Kini”, hal. 80

⁴⁶ Charles A. Ver Straten, *How To Start Lay-Shepherding Ministries* (Michigan: Baker Book House, 1983), hal. 73

⁴⁷ Fini Ardila, “Tinjauan Teologis Tentang Mimpi Berdasarkan Kitab Kejadian 37:1-11 dan Relevansinya dalam Kehidupan Orang Percaya Masa Kini”, hal. 80-81

B. Mimpi Dalam Tinjauan Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an dikenal dua istilah untuk kata mimpi yakni *ar-ru'yā* dan *al-ḥulm*. Kata *Al-ru'yā* berasal dari akar kata *raā -yaraā -ra'yan - waru'yatan* yang bermakna melihat, yaitu melihat dengan indra mata atau akal⁴⁸. *Al-Ru'yā* juga diartikan sebagai menyangka, memperlihatkan, mimpi, penglihatan, dan masih banyak makna lainnya. Sedangkan kata *al-Ḥulm* adalah jamak dari *ahlām* yang berasal dari kata *ḥalama, yaḥlumu, ḥulmān*, yang bermakna melihat sesuatu dalam keadaan tidur⁴⁹. Makna dari *al-Ḥulm* sendiri bermacam-macam, diantaranya sabar (murah hati), bermimpi, melihat mimpi, menjadikan atau memerintahkan agar bersikap murah hati, akal, berpura-pura dan lamunan⁵⁰. Sedangkan menurut istilah, *ahlām* yaitu sebuah mimpi-mimpi yang batil (mimpi yang dusta) atau mimpi yang berasal dari bisikan setan yang bukan dari Allah Swt⁵¹. *Al-Ḥulm* disebut juga *adghāth ahlām* atau mimpi yang kacau. Mimpi semacam ini dianggap berasal dari setan dan merupakan manifestasi permainan jahat yang ditujukan kepada manusia. Ungkapan *adghāth ahlām* memiliki makna yang tidak jelas⁵².

Arti mimpi secara bahasa dapat ditemukan dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Terdapat tiga kata berbeda di dalam Al-Qur'an yang merujuk kepada makna mimpi, yaitu: *ru'yā*, *manām*, dan *ahlām*. Kalimat *Ru'yā* disebutkan enam kali, yaitu dalam QS. Yusuf (12): 5, 43 dan 100, QS. Al-Isrā' (17): 60, QS. Aṣ-Ṣāffāt (37): 105, dan QS. Al-Faḥ (48): 27. Kalimat *al-Ru'yā* selalu digunakan dalam bentuk mufrad, menunjukkan pada makna kejelasan. Sedangkan kata *manām* yang merujuk kepada arti mimpi disebutkan satu kali, yaitu dalam QS. Al-Anfāl (8): 43. Kedua kalimat tersebut, *ru'yā* dan *manām*, menunjukkan makna mimpi-mimpi baik dan benar. Sedangkan untuk mimpi buruk, Al-Qur'an menyebutnya dengan *ḥulm* atau *ahlām*, yang disebutkan sebanyak dua kali, yaitu dalam QS. Yusuf (12): 44 dan QS. Al-Anbiyā' (21): 5. Kedua ayat

⁴⁸ Louis Ma'kif, *Kamus Arab Al-Munjid*, (Beirut: Dār al-Mashriq, 2005), hal. 243

⁴⁹ Louis Ma'kif, *Kamus Arab Al-Munjid*, hal. 308

⁵⁰ Louis Ma'kif, *Kamus Arab Al-Munjid*, hal. 308

⁵¹ Mu'ādh bin Ibrāhīm al-Barnāwī, *Menyingkap Rahasia Mimpi: Berdasarkan al-Qur'an dan as-Sunnah*, Terj. Hanif Yahya (Jakarta: Dār al-Haq, 2007), hal. 60

⁵² Abū al-Ḥusain Muslim bin Al-Ḥajjāj al-Qushayrī an-Naishābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tth), Jil. II, hal. 305

tersebut merujuk kepada makna *adghāth ahlām*, yakni mimpi-mimpi kacau dan campur aduk⁵³.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa mimpi dalam Al-Qur'an memiliki kedudukan yang tinggi, karena erat kaitannya dengan *nubuwwat* sebagai salah satu dari empat puluh enam bagiannya. Sebagaimana yang tertera dalam hadis berikut:

Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullah bin Maslamah dari Malik dari Ishaq bin ‘Abdullah bin Abu Ṭalhah dari Anas bin Malik, bahwa sesungguhnya Rasulullah Saw bersabda: “Mimpi baik yang berasal dari laki-laki shalih merupakan satu dari 46 bagian kenabian”. (HR. Bukhari)⁵⁴

Al-Qur'an memperlihatkan kepada kita bagaimana pentingnya kedudukan mimpi yang menjadi bagian dari media dalam menerima wahyu bagi para nabi. Sebagaimana yang dikisahkan dalam Al-Qur'an terkait kisah-kisah mimpi para nabi, mulai dari Nabi Ibrahim As, Nabi Yusuf As, hingga Nabi Muhammad Saw.

C. Mimpi Dalam Tinjauan Filsafat

Dalam ranah filsafat, perhatian terhadap fenomena mimpi telah menjadi fokus serius bagi para filosof terdahulu hingga memasuki era modern, khususnya dalam konteks filsafat Islam. Plato, seorang filsuf Yunani kuno, memaknai jiwa sebagai substansi immateri yang menempati dua domain ilmu pengetahuan, seperti domain inderawi dan ide. Domain inderawi, meliputi kemampuan manusia untuk mempersepsi objek pengetahuan yang bersifat materi, sedangkan domain ide menganalisis konsep-konsep partikular untuk menghasilkan gambaran universal. Merujuk pada pandangan ini, Simorangkir mengutip pandangan Plato yang mengungkapkan bahwa mimpi dianggap sebagai hasil dari aktivitas jiwa yang terpisah dari tubuh dan juga merupakan refleksi dari realitas yang lebih tinggi. Mimpi diyakini

⁵³ Khālid bin ‘Alī bin Muhammad al-Anbārī, *Kamus Tafsir Mimpi*, terj. Abu Muhammad Harith Abrar Ṭalib, hal. 183

⁵⁴ Abū ‘Abdillāh bin Muhammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 2002), Juz 1, hal. 1730

sebagai sarana bagi jiwa untuk berkomunikasi dengan bentuk-bentuk kebijaksanaan yang abadi. Mengingat jiwa adalah realitas immateri yang selalu mendambakan untuk kembali ke asalnya, namun tubuh bagi Plato telah menjadi penjara bagi jiwa⁵⁵.

Selain Plato, Aristoteles berpendapat bahwa tidur memberikan istirahat pada alat indera, karena setiap bagian tubuh yang melakukan fungsi alamiahnya tidak dapat terus-menerus aktif tanpa henti. Jika suatu bagian tubuh melebihi kemampuannya, maka bagian tersebut akan menjadi lemah. Menurut Aristoteles sebagaimana dikutip oleh Christina, istirahat diperlukan untuk menjaga keseimbangan dan keselarasan fungsi alamiah dalam tubuh. Dia meyakini bahwa alam bertindak demi tujuan yang baik, dan segala sesuatu yang bergerak secara alami membutuhkan istirahat agar dapat terus berfungsi dengan baik. Pandangannya tentang tidur sebagai istirahat memiliki makna harfiah dan metaforis. Aristoteles menyatakan bahwa seringkali ketika seseorang tidur, ada kesadaran di dalam jiwa yang menyatakan bahwa fenomena yang muncul adalah mimpi. Jika individu tersebut tidak menyadari bahwa ia sedang tidur, tidak ada yang bertentangan dengan imajinasinya⁵⁶.

Pernyataan ini merupakan salah satu deskripsi awal tentang pengalaman bermimpi secara jelas dalam sejarah Barat. Aristoteles menyelidiki tentang mimpi dan mencari tahu di bagian atau kemampuan jiwa mana fenomena ini terjadi. Menurutnya, objek indera menghasilkan sensasi di organ indera, dan afeksi yang dihasilkan oleh mereka bertahan di organ indera tidak hanya ketika dalam keadaan terjaga, tetapi juga saat tidur. Aristoteles mengakui bahwa terkadang mimpi dapat meramalkan masa depan. Dia menolak kepercayaan populer akan kekuatan ramalan mimpi dan berpendapat bahwa mimpi bukanlah pesan ilahi, tetapi lebih terkait dengan sifat setengah dewa. Dia juga mencatat bahwa orang biasa dan bahkan beberapa binatang selain manusia mengalami mimpi kenabian, menunjukkan bahwa ini bukanlah hasil dari

⁵⁵ Hieronymus Simorangkir, "Jiwa Manusia dalam Pandangan Plato", *Logos: Jurnal Filsafat-Teologi*, Vol. 3 No. 2, 2004, hal. 89

⁵⁶ Christina S. Papachristou, "Aristotle's Theory of 'Sleep and Dreams' in the light of Modern and Contemporary Experimental Research", Vol. 17, 2014, hal. 22-23

pesan dewa, melainkan respons alami terhadap lingkungan dan perasaan individu⁵⁷.

Dalam filsafat Islam, mimpi dikenal juga dengan istilah *al-Ru'yā* dan *al-Ḥulm*, sebagaimana istilah yang digunakan dalam Al-Qur'an. Istilah ini digunakan untuk merujuk pada pengalaman tidur yang melibatkan gambar-gambar, peristiwa, atau situasi yang dapat diinterpretasikan. Baik *al-Ḥulm* maupun *al-Ru'yā* sering terjadi ketika seseorang dalam kondisi tidur. Najati dalam buku "Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim" mengutip pendapat al-Kindī yang menyatakan bahwa tidur melibatkan pengambilalihan jiwa atas seluruh fungsi indera. Kondisi tidur dapat terjadi ketika manusia tidak lagi menggunakan indera eksternalnya, meskipun pada saat itu pikirannya sedang terlibat dalam proses berpikir yang mendalam. Ini disebabkan karena jiwa pada dasarnya tidak pernah tidur; sebaliknya, jiwa selalu mengetahui dan tetap sadar⁵⁸.

Lebih lanjut, al-Kindī mengungkapkan bahwa ketika daya imajinasi seseorang sangat mampu menyerap pengetahuan yang terdapat dalam jiwa, maka jiwa universal akan memberikan wawasan mengenai segala sesuatu yang belum terjadi. Namun, jika fakultas imajinasi kurang siap, jiwa akan menyampaikan pengetahuannya melalui simbol. Apabila daya imajinasi tidak cukup kuat untuk mengenali simbol-simbol sejati, maka mimpi dapat menampilkan gambaran yang bertentangan dengan pengalaman yang dialami oleh seseorang dalam mimpi tersebut. Dan ketika fakultas imajinasi tidak mampu mengakomodasi pengetahuan tersebut, mimpi akan menjadi kacau, tidak teratur, dan sulit diartikan. Jenis mimpi ini disebut sebagai *adghāth ahlām* atau mimpi yang tidak memberikan petunjuk apa pun⁵⁹.

Dalam jurnalnya, Lalu Agus Satriawan mengutip pandangan al-Fārābī yang juga menyatakan bahwa ketika manusia sedang tidur, fakultas imajinasi (*al-khayāl*) memiliki akses ke gambaran-gambaran inderawi yang disimpan dalam ingatannya. Selanjutnya, fakultas

⁵⁷ Christina S. Papachristou, "Aristotle's Theory of 'Sleep and Dreams' in the light of Modern and Contemporary Experimental Research", hal. 17

⁵⁸ Muhammad Uthman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, terj. Gazi Saloom (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 31

⁵⁹ Muhammad Uthman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, hal.

imajinasi menggabungkan dan memisahkan gambaran-gambaran tersebut, dan kemudian melakukan imitasi dengan menyusun gambaran inderawi yang disimpan sesuai dengan pengaruh yang dialami oleh manusia selama tidur. Terkadang, fakultas imajinasi mampu menangkap konsep-konsep yang rasional karena meniru struktur dasarnya, dan terkadang juga dapat menangkap gambaran-gambaran inderawi yang di khayalkan atau bahkan menirukannya melalui unsur-unsur inderawi lainnya⁶⁰.

Ketika seseorang, tanpa terganggu oleh pengaruh-pengaruh dari indera fisik, dan didukung oleh keutamaan spiritual, jiwa dapat menghubungkan dirinya dengan sumber yang murni dan berkomunikasi dengan akal yang aktif. Sebagai hasilnya, individu tersebut mampu menerima pengetahuan mengenai hal-hal yang bersifat gaib. Karena jiwa memiliki sifat transendental, maka ia memiliki kemampuan untuk mengenali hal-hal yang juga bersifat transendental⁶¹.

Jika daya imajinasi mencapai tingkat yang lebih tinggi daripada sekadar kekuatan semata, maka daya imajinasi tersebut dapat mempertahankan apa yang telah diperoleh. Lebih dari itu, khayalan akan tetap berada pada dirinya sendiri tanpa harus dikalahkan oleh khayalan lain dan berubah menjadi bentuk atau makna yang berbeda. Ini akan menjadi mimpi yang tidak memerlukan interpretasi tambahan⁶². Akan tetapi, manusia memiliki variasi dalam kemampuan daya imajinasi dan kesiapan jiwa mereka, yang berdampak pada interaksi dengan alam tinggi (akal aktif) dan cara mereka menerima berbagai gambaran dari sana. Perbedaan ini juga menciptakan variasi dalam pengalaman mimpi seseorang.

Selain al-Fārābī dan al-Kindī, terdapat juga seorang filsuf Muslim yang memiliki pandangan menarik tentang mimpi yaitu Ibn Sīnā, atau dalam pandangan Barat dikenal sebagai Avicenna. Ibn Sīnā mengidentifikasi mimpi menjadi dua bagian, yakni mimpi yang benar dan mimpi yang palsu atau mimpi buruk. Ibn Sīnā berpendapat bahwa

⁶⁰ Lalu Agus Satriawan, "Analisa Sufistik Mimpi Nubuwwah Dalam Proses Kenabian", hal. 29

⁶¹ Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *Hayākil al-Nūr*, diedit oleh Muḥammad 'Alī Abū Rayyān (Kairo: al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, 1957), hal. 85

⁶² Al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds fī Ma'rifah Madārij al-Nafs*, diedit Muḥammad Mustafā Abū al-A'lā (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968), hal. 138

mimpi yang benar terjadi karena adanya kontak antara jiwa dengan malakut atau malaikat pada waktu orang tidur. Sedang mimpi yang buruk timbul dari pengaruh perasaan-perasaan fisik. Ibn Sīnā menyatakan bahwa mimpi adalah hasil dari kegiatan jiwa yang terpisah dari tubuh selama tidur. Jiwa yang bersifat murni dan bebas dari keterikatan materi, dapat berkomunikasi dengan dunia immaterial dan menerima pengaruh-pengaruh dari dunia immaterial tersebut⁶³.

Prinsip dalam dunia mimpi adalah imajinasi saat tidur yang terkait dengan alam tertinggi yang menyaksikan dan mengambil bentuk-bentuk yang serupa dalam suatu komposisi. Dalam konteks ini, ada hierarki manusia yang ditentukan oleh apa yang mereka peroleh dalam alam imajinasi. Ini merujuk pada mimpi-mimpi yang tidak memerlukan interpretasi atau penafsiran. Tingkatan yang lebih tinggi dari ini adalah hubungan antara mimpi dengan kenyataan saat terjaga, karena kuatnya fakultas imajinasi mereka dan tidak tenggelam dalam persepsi inderawi⁶⁴. Namun, fakultas imajinasi saja tidak cukup untuk menyaksikan bentuk-bentuk itu, sebaliknya bentuk-bentuk tersebut harus nampak pada lembaran *phantasia*. Menurut Ibn Sīnā, fakultas imajinasi terkadang mengambil sifat-sifat tersebut, menirukannya, dan kemudian mengendalikan indera sehingga berpengaruh pada *phantasia*. Bentuk-bentuk itu tercetak pada *phantasia*, yang kemudian menampilkan bentuk-bentuk yang luar biasa dan firman-firman Ilahi terdengar sebagai hasil pencapaian wahyu⁶⁵.

Haddād dan Esfahāni mengungkapkan bahwa mimpi dalam pandangan Mullā Ṣadrā adalah terlepasnya ruh dari zahir menuju batin. Ketika ruh itu terlepas dari zahir menuju batin, maka panca indera tidak akan bekerja (nonaktif). Dan ketika itu, jiwa akan terlepas dari kesibukan-kesibukan inderawi dan juga akan terlepas dari pemikiran-pemikiran yang berhubungan dengan inderawi tersebut. Karena jiwa itu selalu memikirkan apa-apa yang dibawakan oleh indera. Oleh karena itu, ketika jiwa terlepas dari kesibukan-kesibukan inderawi dan ia terlepas

⁶³ Muhammad Uthman Najati, *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofi' Usmani, hal. 225

⁶⁴ Ibn Sīnā, *Psikologi Ibn Sīnā*, Peny. Dr. Ahmad Fu'ād al-Ahwānī (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), hal. 47

⁶⁵ Ibn Sīnā, *Psikologi Ibn Sīnā*, Peny. Dr. Ahmad Fu'ād al-Ahwānī, hal. 47-48

dari hijab-hijab, maka dia akan siap untuk sampai kepada jauhah yang suci, aqli, murni, yang seluruh bentuk-bentuk maujud ada di alam ruhani tersebut. Alam ruhani ini dalam bahasa syariat disebut sebagai *Lauhul Mahfūz*⁶⁶. Ketika jiwa telah sampai kepada jauhah-jauhah tersebut, maka gambaran forma-forma segala maujud yang berada di jauhah itu akan ditangkap oleh jiwa. Untuk lebih detailnya akan dijelaskan pada bab selanjutnya.

Dari beberapa pandangan yang dijelaskan diatas, maka bisa dikatakan bahwasanya mimpi merupakan kondisi yang dialami jiwa ketika tidur, baik itu dipengaruhi oleh pengalaman sehari-hari oleh subjek yang mengalami mimpi ataupun memiliki hubungan dengan dimensi spiritual, memperoleh gambaran-gambaran baik itu berupa bentuk ataupun makna.

D. Mimpi Dalam Tinjauan Tasawuf

Dalam tradisi tasawuf dikenal dua istilah untuk kata mimpi yakni *al-Ru'yā*, dan *al-Hulm*. Istilah *al-Ru'yā* merujuk pada pengalaman melihat atau bermimpi, terutama dalam konteks pengalaman spiritual atau ilahi. Dalam tasawuf, *al-Ru'yā* dapat dianggap sebagai petunjuk dari Allah Swt yang diberikan kepada seseorang melalui mimpi. Terdapat seorang tokoh besar dalam dunia tasawuf dan pemikir Islam terkemuka, memiliki pandangan yang mendalam mengenai mimpi, yaitu Muḥyiddīn Ibn 'Arabī atau biasa dikenal dengan nama Ibn 'Arabī. Ibn 'Arabī mengatakan bahwa mimpi merupakan suatu pengalaman yang biasa dialami oleh manusia berkaitan dengan segala sesuatu yang bersifat imajinal. Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa tidur ada dua jenis. Yang pertama adalah tidur biasa di mana seseorang dapat memenuhi hasratnya, dan untuk menghilangkan kepenatan tubuh. Itulah tidur yang dimaksudkan di dalam firman Tuhan, bahwa tidur adalah mengistirahatkan setiap bagian tubuh dan menghilangkan kepenatan, dan merupakan saudaranya kematian. Yang kedua adalah tidur transferal (*intiqāl*), yaitu tidur yang biasanya terdapat mimpi-mimpi. Jiwa tertransferasikan dari yang kasat mata menuju yang gaib, sehingga

⁶⁶ Vahīdeh Haddād, Hamēd Nājī Esfahānī, “Khāb wa Ru'yā wa Tahfīl-e an az Mandzare Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā”, *Jurnal Ilmi-Pazuhesyi: Universitas Qom*, Vol. 17, No. 1, 1394 HS, hal. 121

mampu melihat apa yang terdapat di dalam perbendaharaan imajinasi (*khizānat al-khayāl*), di mana perasaan mampu mengangkat objek-objek indrawi, dan yang memperoleh bentuk dari Sang Pemberi Bentuk, sebagai bagian dari perbendaharaan⁶⁷. Keadaan transferral dikarenakan makna-makna ditransfer dari kesatuan sebuah substrata ke dalam suatu keadaan wujud yang terbungkus di dalam substrata, sebagaimana pengejawantahan yang nyata di dalam bentuk jasad korporeal, ilmu dalam bentuk susu, ataupun hal-hal yang serupa.

Mimpi memiliki sebuah wadah, lokus, dan suatu keadaan di dalam dunia imajinasi. Lokus mimpi adalah wilayah elemental; ia tidak memiliki lokus lain. Para malaikat tidak pernah mengalami mimpi, karena mimpi hanya milik makhluk yang mendiami wilayah elemental. Lokus mimpi adalah sebagian dari ilmu Tuhan, yakni transmudasi melalui bentuk-bentuk penyingkapan diri. Maka, segala sesuatu yang terjadi dalam mimpi tiada lain adalah kebenaran yang terbungkus di dalam kelelahan dan kepenatan kita⁶⁸. Keadaan mimpi adalah tidur, yang terlepas dari segala bentuk pencerapan inderawi dan berada dalam keadaan istirahat karena selubung-selubung yang menutupi jiwa lemah, tanpa gerakan, sekalipun gerakan cenderung tidak lempang⁶⁹. Perwujudan mimpi adalah bisikan jiwa yang masuk dalam hati, dan kondisi-kondisi ruhani yang tergambar dalam imajinasi. Sebab seluruh perasaan tidak tenggelam dalam tidur. Bahkan dalam keadaan tidur, ketika indera-indera dan kecakapan lainnya sedang istirahat, imajinasi terbangun semua.

Dalam “Risalah al-Qushairiyah”, dijelaskan bahwa mimpi juga dianggap sebagai karomah. Hal ini dikarenakan mimpi yang dialami itu benar dan penakwilannya juga benar. Sebagaimana dalam sabda Nabi Saw “Barangsiapa yang bermimpi melihatku (Nabi), maka dia melihatku karena setan tidak akan bisa menyerupai diriku”. Oleh karena itu, merealisasikan mimpi merupakan pemikiran (perasaan) yang muncul (tertanam) di dalam hati dan hal ihwal yang tergambar di dalam

⁶⁷ William C. Chittick, *The Sufi Path Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-Tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam, dkk (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2007), Cet. II, hal. 330-331

⁶⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-Tuhan Palsu*, hal. 333

⁶⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-Tuhan Palsu*, hal. 330

khayalan. Apabila orang yang tidur terkalahkan oleh perasaan mengetahui, maka ketika bangun dia menduga bahwa mimpi itu adalah kenyataan. Padahal itu hanya deskripsi dan ilusi yang tertanam di dalam hati. Ketika perasaan yang tampak hilang, maka tinggallah dugaan-dugaan yang diketahui tentang perasaan dan keterpaksaan, sehingga keadaan itu menjadi kuat (mengakar) bagi pemiliknya (orang yang bermimpi). Apabila dia bangun, maka keadaan yang digambarkan berdasarkan perasaan menyaksikan dan memperoleh ilmu-ilmu pasti akan menjadi lemah⁷⁰.

Al-Qushā'irī memberikan perumpamaan tentang orang yang bermimpi dengan gambaran seperti seseorang yang berada di tengah-tengah cahaya lampu di tempat yang sangat gelap. Ketika matahari terbit, kecerahan sinar matahari akan mengatasi kecemerlangan cahaya lampu tersebut. Cahaya lampu akan redup bila dibandingkan dengan sinar matahari yang bersinar lebih kuat. Perumpamaan ini menggambarkan bahwa orang yang sedang tidur serupa dengan seseorang yang berada di tengah-tengah cahaya lampu, sementara orang yang terjaga seperti yang berada di pertengahan siang yang terang benderang. Orang yang bangun akan mengingatkan akan pertolongan yang diterimanya selama masa tidurnya⁷¹.

Berbagai cerita dan pemikiran itu meresap (tertanam) di dalam hati ketika dia tidur yang terkadang keluar dari setan, dari keterlintasan jiwa, keterlintasan malaikat, dan terkadang pula pemberitahuan Allah Swt dengan menciptakan keadaan itu di dalam hati sebagai bahan permulaan. Di dalam hadis disebutkan bahwa “di antara kamu sekalian yang paling benar mimpinya adalah di antara kamu sekalian yang benar ceritanya”⁷².

Aaron Hughes dalam jurnalnya mengutip pandangan al-Ghazālī yang mengulas mimpi dalam sebuah risalah, namun sering diabaikan. Pada risalah tersebut, al-Ghazālī membahas tentang realisasi visi Tuhan

⁷⁰ Abu al-Qāsim Abdul Karīm ibn Hawazin al-Qushā'irī, *Risalah Qushairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), Cet. II, hal. 543

⁷¹ Abu al-Qāsim Abdul Karīm ibn Hawazin al-Qushā'irī, *Risalah Qushairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, hal. 543-544

⁷² Abu al-Qāsim Abdul Karīm ibn Hawazin al-Qushā'irī, *Risalah Qushairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, hal. 544

dalam mimpi dan penglihatan nabi. Tujuan utama dari risalah ini dirinci menjadi dua, yaitu *pertama*, untuk menelaah bahasa yang digunakan dalam menggambarkan pengalaman mimpi dan visi; *kedua*, untuk mengembangkan tipologi mimpi di mana nabi atau Tuhan menampakkan diri kepada individu yang bermimpi. Seperti yang sering terjadi dalam debatnya dengan para filsuf, al-Ghazālī cenderung mengambil posisi yang kuat dalam kerangka pendekatan interpretasi teks agama (skripturalis). Namun, dalam konteks merespons nonfilsuf, dia terlihat mengadopsi pendekatan filosofis yang lebih tegas. Al-Ghazālī mengkritik mereka yang salah memahami sifat alamiah mimpi, menganggap mereka sebagai orang yang tidak memahami bagaimana imajinasi memberikan bentuk visual pada setiap gambar yang ada dalam jiwa⁷³.

Sebagian besar perbincangan ini berpusat pada perkataan (hadis) Nabi Muhammad Saw:

“Barangsiapa yang melihatku dalam mimpi, maka ia benar-benar melihatku karena setan tidak dapat menyerupai diriku” (HR. Bukhari)⁷⁴.

Berdasarkan pada hadis ini, al-Ghazālī menyatakan bahwa melihat sosok Nabi dalam mimpi bukanlah penglihatan yang sesungguhnya, beliau kemudian mengartikan ulang hadis ini dengan mempertimbangkan konsep representasi ikonik. Al-Ghazālī menyatakan bahwa apa yang sebenarnya dilihat oleh subjek yang bermimpi adalah suatu gambaran yang berfungsi sebagai perantara antara nabi dengan dirinya sendiri untuk menyampaikan kebenaran kepadanya. Menurut al-Ghazālī, kebenaran tertinggi yang diakses melalui kenabian, pada dasarnya bebas dari bentuk, warna, dan rupa. Namun, paradoksnya adalah bahwa individu yang mengalami manifestasi hanya dapat mengakses kebenaran ini melalui atribut-atribut tersebut. Ketika seseorang melihat nabi dalam mimpi atau visi kenabian, ia tidak melihat

⁷³ Aaron Hughes, “Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams, and Dreaming”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 70 No. 1, 2002, hal. 41-42

⁷⁴ Abū ‘Abdillāh bin Muhammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), Juz VIII, hal. 71-72

substansi aktualnya. Sebaliknya, ia hanya melihat suatu gambaran dan penjelmaan yang berfungsi sebagai perantara antara kebenaran dan pengamatnya. Al-Ghazālī menjelaskan bahwa ketika si pemimpi berkata “aku melihat nabi dalam mimpi”. Ini bukan dalam arti bahwa ia melihat esensi nabi, ruh, atau esensi kepribadiannya, melainkan dalam pengertian bahwa ia melihat gambaran (*mithāl*)⁷⁵.

Bagi al-Ghazālī, benar bahwa semua individu memiliki pengalaman mimpi, yang menjadi salah satu sarana utama untuk menyadari adanya dunia di luar realitas yang kita kenal. Namun, al-Ghazālī menekankan perlunya berhati-hati dalam menginterpretasi mimpi individu yang memiliki motif yang tidak murni, khususnya orang yang cenderung fasik. Meskipun mimpi dari orang yang berstatus nonelite dianggap sah, interpretasinya harus dilakukan dengan cermat (meskipun al-Ghazālī tidak secara spesifik menyebutkan oleh siapa). Mimpi yang dianggap paling sahih dan aman adalah yang dialami oleh para sufi, baik saat mereka tertidur maupun dalam penglihatan saat terjaga, karena hati mereka dianggap murni. Al-Ghazālī berpendapat bahwa para sufi, sebagai individu yang paling dekat dengan Tuhan, menerima ilham yang lebih tahan lama dan lebih terang daripada yang diterima oleh orang lain⁷⁶.

Sebagaimana yang dikutip oleh Taufik, bahwa sebagian kaum sufi yang berpandangan *waḥdat al-wujūd*, mengatakan bahwa manusia tidak akan dapat menyatu dengan-Nya selama masih berlaku di dalam dirinya dualisme. Dualisme disini adalah jiwa yang bersifat nonmateri masih terikat dengan hal-hal yang bersifat materi. Untuk melakukan penyatuan dengan-Nya harus menjalani proses kefanaan terlebih dahulu. Jika telah terjadi kefanaan dan penyatuan (*waḥdat al-wujūd*), maka isyarat (mimpi) tidak datang dari suatu zat yang lebih tinggi darinya, akan tetapi datang dari jiwa sendiri. Wujud ini hanya satu hakikat, sedangkan penampakan yang berbeda dan berbilang disebabkan pengaruh dari indera kita. Akal manusia yang lemah untuk mengetahui suatu zat dari segala sesuatu, menyebabkan timbulnya wujud yang benar dalam bentuk

⁷⁵ Aaron Hughes, “Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams, and Dreaming”, hal. 42

⁷⁶ Aaron Hughes, “Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams, and Dreaming”, hal. 45

kibas, seperti yang terjadi di dalam mimpi Nabi Ibrahim As, sebagaimana tampak dalam bentuk Nabi Isma'il As, dan yang tampil itu adalah dari dirinya sendiri dan yang dikorbankan adalah jiwa zahir-nya dalam bentuk kibas⁷⁷.

E. Mimpi Dalam Tinjauan Sains

Dalam ilmu saraf kognitif (sains), mimpi adalah pengalaman bawah sadar yang terjadi saat tidur, melibatkan aktivitas otak yang kompleks. Proses ini terkait dengan aktivitas listrik dan kimia dalam otak, yang dapat terhubung dengan pengolahan informasi, emosi, dan pengalaman sehari-hari⁷⁸. Penelitian mimpi dalam sains, erat kaitannya dengan tidur. Tidur dibagi menjadi dua enis, yaitu tidur NREM dan tidur REM. Tidur NREM (*Non-Rapid Eye Movement*) melibatkan beberapa tahap, mulai dari fase tidur ringan hingga fase tidur yang lebih dalam, tanpa adanya gerakan mata yang cepat pada tahap awal NREM. Tahap ini dianggap sebagai periode tidur yang lebih tenang dan memiliki aktivitas otak yang kurang intensif dibandingkan dengan tahap REM. Tidur REM (*Rapid Eye Movement*) ditandai dengan gerakan mata yang cepat, peningkatan aktivitas otak yang mirip dengan saat terjaga, relaksasi otot mayor, dan intensitas mimpi yang lebih tinggi. Pada tahap ini, otak mengalami aktivasi tinggi dan menghasilkan mimpi sebagai produk dari aktivitas neuron yang lebih intensif⁷⁹.

Jules Hobson, seorang peneliti neurosains dan psikiater, bersama dengan Robert Mc Carley, mengembangkan Teori Aktivasi-Sintesis pada tahun 1977. Teori ini menyajikan pendekatan dalam bidang psikologi tidur dan mimpi. Teori Aktivasi-Sintesis yang digagas oleh Hobson dan Mc Carley menyoroti unsur keacak-acakan dalam representasi mimpi. Selama fase tidur REM, gelombang PGO (*Pons-Geniculate-Occipital Waves*) yang berasal dari pons merangsang otak bagian depan. Otak bagian depan berusaha memberikan makna pada

⁷⁷ Taufik, Skripsi: *Konsep Mimpi dalam Al-Qur'an dan Psikologi Modern*, (Jember: IAIN Jember, 2019), hal. 36

⁷⁸ J. Allan Hobson, Robert W. McCarley, "The Brain as a Dream State Generator: An-Activation-Synthesis Hypothesis of the Dream Process", *American Journal of Psychiatry*, Vol. 134 No. 12, 1977, hal. 1336

⁷⁹ Andrea N. Goldstein, Matthew P. Walker, "The Role of Sleep in Emotional Brain Function, *The Annual Review of Clinical Psychology*, Vol. 10, 2014, hal. 681

rangsangan acak ini dan menyusun gambaran mimpi agar sesuai dengan pola rangsangan internal. Otak bagian depan memilih gambar yang sesuai secara isomorfik dengan pola gerakan mata dan instruksi motorik yang muncul selama tidur REM. Gambar-gambar tersebut diambil dari ingatan, terutama yang terkait erat dengan peristiwa sepanjang hari. Pernyataan terbaru dari Hobson sebagaimana dikutip Antti Revonsuo, menyiratkan bahwa tidur REM mungkin berperan dalam pemrosesan memori, dan dia mencatat latihan program motorik sebagai kemungkinan fungsi mimpi selama tidur REM. Namun, dalam kerangka teori Hobson, bermimpi dilihat sebagai pengalaman dengan konten fenomenal yang dianggap sebagai semacam kejadian acak yang hanya mencerminkan peristiwa berbeda, tanpa memberikan fungsi neurobiologis atau mnemonik yang spesifik⁸⁰.

Lebih lanjut, Teori yang diajukan oleh Crick dan Mitchinson sejalan dengan pandangan Hobson, tetapi juga membawa konsep-konsep orisinal. Dalam teori ini, mereka membandingkan memori otak dengan model jaringan asosiatif sederhana. Ketika jaringan ini terlalu terbebani, ia mulai menghasilkan keluaran yang merupakan kombinasi dari asosiasi yang sebenarnya disimpan. Untuk membuat penyimpanan lebih efisien dan menghindari kelebihan beban, mereka mengajukan ide pembelajaran terbalik. Jaringan diisolasi dari input dan output normalnya, dan input acak diberikan kepadanya. Asosiasi yang dihasilkan oleh input acak ini melemah, dan proses ini diulang dengan berbagai jenis input acak. Menurut Crick dan Mitchinson, ini mencerminkan apa yang terjadi di otak selama tidur REM, otak terputus dari input dan output biasa, dan gelombang PGO memberikan input yang relatif acak. Teori ini menjelaskan mengapa tidur REM sering kali penuh dengan intruksi aneh, yang terdiri dari campuran fitur yang sebelumnya disimpan dalam memori. Ini adalah asosiasi yang muncul dalam jaringan yang terlalu terbebani dan perlu dihilangkan. Penting untuk dicatat bahwa teori pembelajaran terbalik ini tidak mencoba menjelaskan aspek naratif mimpi dalam tidur REM dan tidak memberikan fungsi independen pada

⁸⁰ Antti Revonsuo, "The reinterpretation of Dreams: An Evolutionary Hypothesis of The Function of Dreaming", *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 23 No. 6, 2000, hal. 879

pengalaman fenomenal mimpi, namun gambaran mimpi mencerminkan fungsi membersihkan proses memori⁸¹.

Antti Revonsuo mengutip pandangan David Foulkes yang mengusulkan teori kognitif tentang asal-usul mimpi, menyatakan bahwa mimpi berasal dari aktivasi memori semantik dan episodik yang tersebar secara acak selama tidur. Menurutnya, isi mimpi yang spesifik dan pemilihannya secara acak tidak tampak memiliki fungsi adaptif tertentu. Foulkes membedakan antara isi mimpi dan proses bermimpi itu sendiri. Proses bermimpi, menurutnya, memiliki ciri-ciri yang dapat diprediksi, melibatkan serangkaian peristiwa yang saling terkait dalam “dunia analog” yang terdiri dari citra sensorik multimodal terintegrasi. Si pemimpi aktif berpartisipasi dalam peristiwa ini, dan isi mimpi terkait dengan masa lalu yang mungkin baru atau terpengaruh daripada sebagai pengulangan sederhana. Foulkes berpendapat bahwa, meskipun isi mimpi tampak acak, aktivasi mnemonik dalam mimpi menciptakan beberapa kejadian yang unik, meskipun tidak secara tepat menjelaskan cara keunikan tersebut berfungsi. Dalam teori Foulkes, tingkat organisasi fenomenal tidak dianggap memiliki fungsi, meskipun menghasilkan konfigurasi mnemonik baru dan unik. Dengan demikian, teori Foulkes pada dasarnya sejalan dengan teori Hobson mengenai fungsi konten mimpi fenomenal⁸².

Mark Solms sebagaimana dikutip Antti Revonsuo juga menyumbangkan pandangan uniknya tentang mimpi. Dia memadukan teori psikoanalisis Freudian dengan pengetahuan neurobiologi. Solms menggarisbawahi peran emosi dalam mimpi. Menurutnya, mimpi adalah cara otak memproses dan mengatasi konflik emosional serta masalah psikologis. Seperti teori Freud, Solms berpendapat bahwa mimpi memiliki fungsi untuk memenuhi kebutuhan dan keinginan instingtual. Mimpi dianggap sebagai upaya otak untuk memuaskan dorongan-dorongan yang mungkin tidak dapat diungkapkan dengan bebas saat sadar atau terjaga. Solms menyoroti pentingnya keterlibatan area otak

⁸¹ Antti Revonsuo, “The reinterpretation of Dreams: An Evolutionary Hypothesis of The Function of Dreaming”, hal. 879

⁸² Antti Revonsuo, “The reinterpretation of Dreams: An Evolutionary Hypothesis of The Function of Dreaming”, hal. 879-880

tertentu, khususnya yang terlibat dalam pengolahan emosi, seperti sistem limbik dalam pembentukan mimpi⁸³.

F. Mimpi Dalam Tinjauan Psikologi Modern

Secara umum definisi mimpi menurut para psikolog merupakan media yang digunakan pikiran untuk mengembalikan sebagian persoalan yang menyenangkan atau sebaliknya, dan sebagai pemecahan problem yang tidak dapat dipecahkan dalam kehidupan sehari-hari⁸⁴. Selain itu, mimpi juga merupakan suatu fungsi konstruktif dari sebagian besar ketidaksadaran untuk melakukan aktivitas secara teratur. Mimpi bukanlah suatu peristiwa yang berdiri sendiri, melainkan suatu rangkaian yang seolah-olah memancar dari suatu tempat⁸⁵. Menurut James P. Caplin, mimpi adalah sederetan tamsil dan ide yang saling berkaitan dan berlangsung selama tidur, atau selama seseorang dikuasai obat bius, atau seseorang berada dalam situasi terhipnotis⁸⁶.

Sigmund Freud mengembangkan teori tentang mimpi yang menjadi elemen sentral dalam teori psikoanalisisnya. Sebelum dapat memahami tentang konsep mimpi, Freud mengklasifikasikan kepribadian ke dalam tiga tingkatan, yakni tingkat kesadaran (*conscious*), tingkat pra sadar (*preconscious*), dan tingkat ketidaksadaran (*unconscious*). Kesadaran mencakup makna dalam kehidupan sehari-hari, termasuk sensasi dan pengalaman, memungkinkan pemahaman atas peristiwa yang dialami. Ini merupakan bagian terbatas dari kepribadian, seperti bagian kecil gunung es yang terlihat di permukaan air. Prasadar berada di antara kesadaran dan ketidaksadaran, menyimpan ingatan yang dapat diakses melalui usaha, seperti saat kita berusaha mengingat nama seseorang yang baru ditemui. Ketidaksadaran, sebagai lapisan terbesar, berfokus pada insting dan

⁸³ Mark Solms, *The Neuropsychology of Dreams: A Clinico anatomical Study*, (New York: Psychology Press, 2014), hal. 152

⁸⁴ Ahmad Syawqī Ibrāhīm, *Keajaiban Tidur: Menjelajahi Misteri Alam Kematian Kecil*, terj. Syamsu A. Rizal (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007), Cet. 1, hal. 136

⁸⁵ Ahmad Syawqī Ibrāhīm, *Misteri Tidur: Rahasia Kesehatan, Kepribadian dan Keajaiban Lain di Balik Tidur Anda*, terj. Syamsu A. Rizal dan Luqman Junaidi (Jakarta: Zaman, 2013), hal. 224-225

⁸⁶ Yadi Purwanto, *Memahami Mimpi Perspektif Psikologi Islam* (Yogyakarta: Menara Kudus, 2003), Cet. 1, hal. 48

pengalaman yang ditindas. Dalam psikoanalisis, asumsi dasar melibatkan determinisme psikis, yaitu keyakinan bahwa setiap tindakan, pikiran, atau perasaan memiliki arti alamiah, dan motivasi tak sadar, yang menekankan bahwa sebagian besar tingkah laku dipengaruhi oleh motif tak sadar⁸⁷.

Berdasarkan teori tingkatan tersebut, Freud menjelaskan bahwa manusia memiliki suatu struktur kepribadian yang terdiri dari id, ego, dan super ego. Interaksi antara ketiga komponen ini akan membentuk perilaku seseorang. Id, sebagai bagian primitif dan instinktif, beroperasi berdasarkan prinsip kesenangan untuk mengurangi ketegangan, mengandung instink hidup dan kematian. Ego, sebagai eksekutif kepribadian, membuat keputusan rasional dan mengikuti prinsip realitas, bertindak sebagai perantara antara id dan dunia nyata. Ego memaksimalkan pencapaian kepuasan melalui proses sekunder dan pengujian realitas. Super ego, bagian sosial yang berisi komponen moral, menginternalisasi norma masyarakat dan berfungsi sebagai penilai internal. Super ego berkembang melalui pemberian hadiah dan hukuman, membentuk kata hati dan ego ideal melalui proses introjeksi⁸⁸.

Dari berbagai teori yang dipaparkan, kemudian Sigmund Freud mendefinisikan mimpi sebagai suatu bentuk pelahiran dari kompleks terdesak yang terjadi pada seseorang, atau sebuah saluran pengaman bagi emosi manusia⁸⁹. Freud menarik kesimpulan bahwa teori dan peranan mimpi adalah hasil patalogis yang merupakan penjelmaan dari angan-angan atau keinginan yang tidak dapat direalisasikan. Mimpi terjadi pada seseorang ketika kesadaran jiwanya sedang dalam kondisi lemah⁹⁰.

Dalam bukunya “*The Interpretation of Dreams*” (*Die Traumdeutung*), Sigmund Freud memberikan definisi tentang mimpi sebagai manifestasi dari keinginan-keinginan tak sadar yang biasanya

⁸⁷ Dede Rahmat Hidayat, *Teori dan Aplikasi: Psikologi Kepribadian dalam Konseling*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2011), Cct. I, hal. 35-36

⁸⁸ Dede Rahmat Hidayat, *Teori dan Aplikasi: Psikologi Kepribadian dalam Konseling*, hal. 37-39

⁸⁹ Purwa Atmaja Prawira, *Psikologi Kepribadian dengan Perspektif Baru* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2013), hal. 198

⁹⁰ Purwa Atmaja Prawira, *Psikologi Kepribadian dengan Perspektif Baru*, hal. 225-226

ditekan dalam kehidupan sehari-hari. Freud menyatakan bahwa mimpi adalah “jalur singkat menuju pemenuhan keinginan”. Artinya, mimpi memungkinkan ekspresi dari keinginan-keinginan dan dorongan-dorongan yang mungkin tersembunyi atau ditindas dalam keadaan sadar. Freud percaya bahwa, melalui analisis mimpi, seseorang dapat mengakses lapisan tak sadar dari pikiran mereka. Manifestasi mimpi, atau apa yang tampak secara eksplisit dalam mimpi, menurut Freud dapat diartikan sebagai simbol atau representasi tersembunyi dari keinginan-keinginan tak sadar⁹¹.

Proses terbentuknya mimpi tidak bersifat spontan, melainkan memiliki sumber dan bahan mendasar yang mempengaruhi pembentukan mimpi. Pengalaman baru dapat menciptakan kesan atau impresi yang kemudian tercermin dalam mimpi. Sama halnya dengan sikap acuh tak acuh terhadap suatu hal, yang mungkin juga mencuat dalam bentuk mimpi. Pengalaman masa kecil, baik yang menyenangkan maupun traumatis, seringkali memainkan peran penting dalam membentuk isi mimpi melalui simbol atau naratif. Stimulus fisiologis, baik internal seperti sensasi tubuh, maupun eksternal seperti kondisi tempat tidur, dapat menjadi elemen yang memengaruhi substansi mimpi. Sebagai contoh, suhu tubuh yang meningkat atau kebisingan di sekitar tempat tidur. Mimpi dianggap sebagai hasil pengolahan dari berbagai bahan abstrak tersebut, yang disesuaikan dengan kondisi mental, emosional, dan psikologis individu. Suasana hati, keadaan pikiran, dan perasaan saat tidur turut mempengaruhi cara bahan-bahan ini disusun dan diekspresikan dalam mimpi. Seperti analogi memasak yang melibatkan penyesuaian resep sesuai dengan bahan yang ada, hal ini mencerminkan adaptasi pikiran kita terhadap bahan-bahan abstrak untuk membentuk mimpi yang dapat dipahami oleh alam bawah sadar⁹². Dengan demikian, proses terbentuknya mimpi mencerminkan kompleksitas, melibatkan berbagai elemen dari kehidupan sehari-hari dan cara otak manusia mengolahnya untuk menciptakan pengalaman tidur yang unik.

⁹¹ Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams (Tafsir Mimpi)*, terj. Supriyanto Abdullah (Yogyakarta: Penerbit Indoliterasi, 2015), hal. 153

⁹² Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams (Tafsir Mimpi)*, terj. Supriyanto Abdullah, hal. 204

Selain Freud, teori psikologi analisis juga dikembangkan oleh Carl Gustav Jung. Jung merupakan salah satu murid dari Sigmund Freud. Ajaran Jung yang dikenal sebagai psikologi analitis sangat dipengaruhi oleh unsur-unsur seperti mitos, mistisisme, metafisika, dan pengalaman keagamaan⁹³. Pengaruh-pengaruh ini mencerminkan peran penting unsur-unsur spiritual dalam kerangka pemikiran Jung. Jung mengakui bahwa mimpi merupakan refleksi dari keadaan batin setiap individu. Oleh karena itu, ada kepentingan untuk memahami dan menafsirkan mimpi dengan tepat. Pengetahuan ini telah dimiliki oleh tokoh-tokoh suci dan para nabi dalam berbagai warisan budaya tradisional dan beragam agama sejak zaman dahulu⁹⁴.

Meskipun Jung merupakan murid dari Sigmund Freud, namun ia tidak menggunakan istilah-istilah yang digunakan oleh gurunya seperti id, ego, dan superego. Sebaliknya Jung menggunakan istilah *consciousness* (kesadaran), *personal unconsciousness* (ketidaksadaran pribadi), dan *collective unconsciousness* (ketidaksadaran kolektif). Jung meyakini bahwa *collective unconsciousness* merupakan wilayah jiwa yang paling luas dan mendalam, mengendalikan akar dari empat fungsi psikologis utama, yaitu sensasi, intuisi, pikiran, dan perasaan, bahkan melibatkan warisan memori rasial, leluhur, dan sejarah. Ada beberapa terma yang digunakan oleh Jung untuk menjelaskan teori mimpinya yaitu *archetype*, *persona*, *anima* dan *animus*, *bayang-bayang*, diri yang ideal, serta figur-figur *archetype* simbolis.

Dalam konteks psikologi Jung, ketidaksadaran kolektif dapat didefinisikan sebagai kumpulan unsur dasar kekuatan jiwa yang oleh Jung dikenal sebagai *archetype*. *Archetype* merupakan suatu konsep universal yang mencakup elemen-elemen mitologis yang bersifat luas dan menyeluruh. Pentingnya konsep *archetype* sangat terlihat dalam penafsiran simbol-simbol mimpi, karena konsep ini menjelaskan mengapa beberapa mimpi memiliki makna yang universal, dapat diterapkan pada semua individu. Sementara itu, terdapat juga mimpi yang bersifat pribadi dan hanya relevan bagi individu yang mengalaminya sendiri. Dalam pandangan Jung, *archetype* dianggap sebagai suatu kompleks yang bersifat otonom, merupakan bagian dari

⁹³ Yadi Purwanto, *Memahami Mimpi, Perspektif Psikologi Islam*, hal. 121

⁹⁴ Yadi Purwanto, *Memahami Mimpi, Perspektif Psikologi Islam*, hal. 230

kekuatan jiwa yang lepas dari pengaruh kepribadian⁹⁵. Persepsi ini membuka pintu untuk pemahaman yang lebih dalam tentang struktur dan makna psikologis dari simbol-simbol yang muncul dalam pikiran bawah sadar individu, menawarkan perspektif yang melampaui aspek pribadi dan menyoroti dimensi kolektif dan universal dalam pengalaman manusia.

Dalam psikologi analitis Jungian sebagaimana dikutip Romi Setiawan, *persona* adalah salah satu dari beberapa *archetype*, yang merupakan pola-pola psikologis yang mendasar dan universal yang terdapat dalam ketidaksadaran kolektif manusia. *Persona* menciptakan jembatan antara diri individu dan masyarakat, tetapi terkadang dapat menjadi sangat identifikatif sehingga individu kehilangan kontak dengan aspek-aspek bawah sadar mereka yang lebih dalam. *Persona* dalam pandangan Carl Jung, merujuk pada citra atau topeng sosial yang dipresentasikan oleh individu kepada dunia luar. Istilah ini berasal dari bahasa Latin dan secara harfiah berarti “topeng” atau “karakter dramatis”. *Persona* mencerminkan bagaimana seseorang ingin dilihat oleh orang lain dan berfungsi sebagai cara untuk beradaptasi dengan norma-norma sosial⁹⁶.

Dalam konteks mimpi, *persona* dapat tercermin sebagai simbol atau gambaran dalam pengalaman tidur. Mimpi mungkin mencerminkan bagaimana individu memandang diri mereka sendiri atau bagaimana mereka berinteraksi dengan orang lain dalam kehidupan sehari-hari, termasuk penggunaan atau penyamaran *persona* tertentu. Analisis mimpi dapat memberikan wawasan tambahan tentang bagaimana individu mengelola identitas mereka dan beradaptasi dengan lingkungan sosial.

Anima dan *animus* adalah istilah yang digunakan oleh Jung untuk menggambarkan karakteristik dari jenis kelamin yang berlawanan, yang hadir dalam setiap individu, baik laki-laki maupun perempuan. *Anima* mewakili sifat-sifat feminin yang tersembunyi dalam diri laki-laki, sementara *animus* adalah manifestasi dari sifat-sifat maskulin yang

⁹⁵ Kohnsamm, B.G Palland, *Sejarah Ilmu Jiwa*, (Bandung: CV Jemmers, 1984), hal. 92

⁹⁶ Romi Setiawan, “Pemikiran Filsafat Carl Gustav”, *Tasamuh: Jurnal Studi Islam*, Vol. 8 No. 2, 2016, hal. 325

tersembunyi dalam diri perempuan⁹⁷. Dalam konteks mimpi, munculnya *anima* dan *animus* dapat diartikan sebagai simbol-simbol yang merefleksikan aspek-aspek tertentu dari ketidaksadaran individu. Mimpi mungkin membawa gambaran-gambaran yang mencerminkan integrasi atau konfrontasi dengan sisi-sisi feminin atau maskulin yang tersembunyi dalam diri seseorang. Oleh Jung, penyatuan ini dikenal sebagai proses individuasi⁹⁸.

Karakteristik dominan dalam kepribadian seseorang cenderung menguasai seluruh citra yang dipresentasikan ke dunia, sedangkan sisi-sisi yang kurang mendominasi menjadi bayang-bayang yang tersembunyi. Jung sebagaimana yang dikutip Muhammad Nur, menggambarkan fenomena ini sebagai *autonomous complex* atau *archetype* alternatif yang muncul terutama dalam mimpi. Terkadang, naluri dan dorongan yang lebih dasar dapat termanifestasi dalam bentuk bayang-bayang, sering kali disertai oleh perasaan negatif dan destruktif. Bayang-bayang ini bisa diartikan sebagai representasi figur yang menimbulkan ancaman, sering kali menyamar sebagai individu yang tidak disukai oleh si pemimpi. Cara mengidentifikasi bayang-bayang dalam mimpi adalah dengan memerhatikan tanggapan dan perasaan negatif yang paling kuat terhadap seseorang atau situasi tertentu. Karena inti dari bayangan tersebut seringkali terbentuk oleh hal yang paling tidak kita sukai⁹⁹.

Diri, sebagai sebuah *archetype* mewakili tabiat ideal dan spiritual dari laki-laki dan wanita. Ketika *diri* muncul di dalam mimpi, biasanya menunjukkan bahwa proses individuasi telah selesai. Dalam mimpi seorang laki-laki, *diri* muncul sebagai laki-laki tua yang bijak. Dalam mimpi seorang wanita, figur ini berwujud ibu yang agung. Masing-masing dari figur ini memiliki empat aspek yang mewakili empat sifat dari kekuatan jiwa, yakni kecerdasan, emosi, kepraktisan, dan intuisi. Namun, sifat-sifat ini juga memiliki aspek positif dan negatifnya¹⁰⁰.

⁹⁷ Kohnsamm, B.G Palland, *Sejarah Ilmu Jiwa*, hal. 94-96

⁹⁸ Carl Gustav Jung, *Memperkenalkan Psikologi Analitik*, terj. Agus Cremers (Jakarta: Gramedia, 1989), hal. 16-17

⁹⁹ Muhammad Nur, "Metafisika Mimpi: Telaah Filsafati Terhadap Teori Mimpi C.G. Jung (1875-1961)", *Jurnal Filsafat*, Jilid 37, No. 2, 2004, hal. 181

¹⁰⁰ Carl Gustav Jung, *Memperkenalkan Psikologi Analitik*, terj. Agus Cremers, hal.

Keempat aspek ganda dari kewanitaan dan kelelakian tersebut membentuk karakteristik *archetype* dasar dari seorang individu. Jarang sebuah aspek mendominasi sepenuhnya, namun bila hal itu sampai terjadi, maka dikenali sebagai *eksentrisitas*. Keseimbangan di antara keempat sifat yang positif tadi perlu diusahakan, ditambah dengan pengenalan terhadap empat karakteristik yang berlawanan, yang dapat muncul dalam keadaan tertentu.

Figur-figur yang muncul di dalam mimpi mewakili sifat-sifat yang tersembunyi di dalam diri kita. Ini dapat disimbolkan dengan benda atau tokoh. Misalnya, laba-laba betina yang suka menyantap pejuantannya (*Black Widow*), menggambarkan aspek negatif dari ibu atau istri. Dongeng tentang pangeran dan puteri yang hidup berbahagia sampai akhir masa, Cinderella dan Putri Salju, adalah gambaran sifat-sifat romantis. Ketika kita sedang mencari pasangan, citra-citra inilah yang menyamar di dalam tidur kita, seperti kata ungkapan “pria dan wanita impian”¹⁰¹.

Bagi Jung, mimpi adalah upaya memanipulasi reaksi terhadap lingkungan dengan *persona* sebagai pemeran utama dalam mimpi. *Persona* dalam mimpi dapat berwujud berbagai bentuk figur, seperti figur ibu, laki-laki, perempuan, ataupun seribu wajah. *Persona* memang dapat bersandiwara memerankan *archetype*, berupa bayang-bayang (*the shadow*). Mimpi adalah gambaran adanya *archetype-archetype* purbakala, seolah-olah mimpi merupakan arena menemukan kembali jati diri kuno sebelum berevolusi¹⁰². Jika kita mengikuti pendapat Jung, maka boleh jadi seorang bayi yang tidur sambil tersenyum, menggambarkan ia sedang bermimpi hidup di surga, suatu alam sebelum ia lahir ke bumi. Karena bagi Jung, mimpi indah adalah bayang-bayang pengalaman surgawi. Terdapat pula bayang-bayang yang terbentuk dari insting hewani yang terproyeksikan dalam simbol-simbol tertentu. Sebagai misal perasaan bersalah (dosa) diproyeksikan dalam mimpi tentang bentuk kejahatan atau musuh. Salah satu cara untuk mengenali figur yang digambarkan oleh bayangan dalam mimpi, kita perlu

¹⁰¹ Kohnsamm, B.G Palland, *Sejarah Ilmu Jiwa*, hal. 94-96

¹⁰² Muhammad Nur, “Metafisika Mimpi: Telaah Filsafati Terhadap Teori Mimpi C.G. Jung (1875-1961)”, hal. 183

memeriksa reaksi yang paling negatif atau positif perasaan kita pada orang dan lingkungan di sekitar kita, baik figur ayah maupun ibu.

Pemilihan simbol-simbol mimpi dapat berasal dari lingkungan internal dan eksternal. Simbol yang diperoleh dari luar merupakan simbol yang berhasil direkam oleh individu, simbol-simbol ini mudah untuk dimaknai karena terjadi dalam tataran kesadaran. Berbeda dengan simbol-simbol yang diperoleh dari internal, yakni kumpulan kolektif-ketidaksadaran, akan melahirkan mimpi yang mistis, aneh, dan karena tidak biasa maka kita menganggapnya sebagai omong kosong. Kenyataannya, di dalam mimpi kita melakukan komunikasi dengan diri kita sendiri. Bahasa yang kita pergunakan tidaklah harus simbolik, melainkan imajinatif yang sangat kuno, hanya dimengerti dengan bahasa sensasi, pikiran, emosi, dan memori kejiwaan *archetype*. Simbol-simbol *archetype* ini relatif sama bagi semua manusia, karena kita mengalami masalah kehidupan yang sama, kecemasan, kesulitan, ambisi, keinginan, frustrasi, insting, dan dorongan yang kesemuanya diwakili oleh bahasa imajinasi yang sama¹⁰³.

Hal ini dapat dikatakan bahwa bagi Jung, mimpi merupakan bukti adanya dimensi *innate religious*, atau kesadaran beragama yang bersifat bawaan, sebab mimpi-mimpi yang digambarkan oleh manusia purba hingga modern sekarang ini tetap menggambarkan paradigma psikologis tentang hubungan manusia dengan alam spiritual. Melalui analisa mimpi dari berbagai praktek psikologinya, Jung menyimpulkan bahwa adanya kekuatan-kekuatan terpendam bersifat religius yang memanifestasi berupa bentuk-bentuk memuliakan, mensakralkan sesuatu di dalam kehidupan manusia¹⁰⁴.

Penekanan Jung pada aspek spiritual dan simbolis dalam psikologi analitisnya mencerminkan pandangan bahwa kehidupan manusia tidak hanya dapat dipahami melalui dimensi materi atau naluri semata. Jung merangkul konsep ketidakterbatasan manusia yang melibatkan pemahaman akan pikiran bawah sadar kolektif, arketip, dan kompleks, serta penerimaan akan keberadaan dimensi spiritual dalam

¹⁰³ Muhammad Nur, "Metafisika Mimpi: Telaah Filsafati Terhadap Teori Mimpi C.G. Jung (1875-1961)", hal. 183

¹⁰⁴ Carl Gustav Jung, *Mempkenalkan Psikologi Analitik*, terj. Agus Cremers, hal.

perkembangan individu. Dengan demikian, psikologi analitisnya mempromosikan integrasi antara dimensi material dan spiritual dalam pemahaman terhadap jiwa manusia.

BAB III

FONDASI MIMPI DALAM HIKMAH MUTA'ĀLIYYAH

A. *Al-Nafs Jismāniyyat al-Hudūth Rūhāniyyāt al-Baqā*

Dalam *Hikmah Muta'āliyyah*, teori “kebaruan jasmani dan keabadian jiwa” (*al-Nafs Jismāniyyat al-Hudūth Rūhāniyyāt al-Baqā*) adalah proses terjadinya jiwa yang bersifat baru yang berasal dari fisik atau materi selanjutnya mengalami proses kesempurnaan melalui gerakan *trans-substansial* (*Harakah Jawhariyyah*) menjadi rohani serta tetap abadi pada kondisi tersebut¹⁰⁵. Dari teori ini, maka jiwa didefinisikan sebagai kesempurnaan awal (primer) bagi raga (jism) organik alamiah (natural) yang memiliki potensi kehidupan¹⁰⁶.

Menurut Mullā Ṣadrā, jiwa terjadi bersamaan dengan terjadinya fisik dan sama-sama berasal dari materi. Maknanya adalah pada mulanya jiwa sudah memiliki persamaan dengan materi dasar atau *hayūla al-ula* (materi pertama). Proses inilah yang menjadi awal yang mana di situ ada materi dan ada *ṣūrah* (forma). Karena gerakan *trans-substansial* (*Harakah Jawhariyyah*), maka membuat proses terjadinya perkembangan pada materi dasar ini untuk berkembang. Lalu, proses perkembangan ini menyebabkan perkembangan pada kedua sisi, baik pada sisi materi maupun pada sisi formanya. Dalam konteks ini, sisi forma (*ṣūrah*) berkembang sebagai *nafs* atau jiwa, sementara sisi materi berkembang menjadi raga¹⁰⁷.

Mullā Ṣadrā berpandangan bahwa sebenarnya jiwa manusia adalah jasmani dalam aspek penciptaan dan aktivitasnya, namun bersifat ruhani dalam aspek keberlanjutan eksistensi dan kemampuan berpikirnya. Maka aktivitas jiwa pada materi bersifat materi, sementara kemampuan

¹⁰⁵ Kholid Al-Walid, *Filsafat Manusia: Upaya Memahami Kreasi Tuhan yang Paling Sempurna* (Depok: Penerbit Nuralwala, 2023), Cet. 1, hal. 44; Lihat juga: Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), Cet. 1, hal. 81

¹⁰⁶ Hasan Zādeh Amūli, *‘Uyūn Masā’il al-Hikmah wa Sarh al-‘Uyūn fī Sharh al-‘Uyūn*, (Tehran: Muassasah Intisharāh Amīr Kabīr, 1385 HS), hal. 93

¹⁰⁷ Kholid Al-Walid, *Filsafat Manusia: Upaya Memahami Kreasi Tuhan yang Paling Sempurna*, hal. 44; Lihat juga: Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 81-82

berpikir terhadap zatnya sendiri dan zat penciptanya bersifat ruhani¹⁰⁸. Dalam hal ini, Mullā Ṣadrā mengemukakan argumentasi sebagaimana yang dikutip Kholid al-Walid dalam karyanya yang berjudul “Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat” yakni sebagai berikut:

“*Pertama*, sekiranya jiwa ada sebelum fisik diciptakan, maka jiwa tidak mungkin plural ataupun satu. Tidak mungkin yang pertama (plural) karena perbedaan hanya terjadi pada sesuatu yang memiliki batasan spesies (*Nau*), baik melalui materi-materinya, aksiden-aksidennya, aktivitas-aktivitasnya, tujuan-tujuannya atau sebab-sebab yang berpengaruh pada jiwa ini, sedangkan forma jiwa sekaligus merupakan substansinya karena kesatuannya dalam spesiesnya dan aktivitasnya merupakan hal yang satu. Tujuannya tersambung padanya dan menyerupainya, maka pluralitasnya hanya akan terjadi, baik melalui materi maupun sebagaimana dia dalam ketetapanannya (identitasnya), seperti tubuh padahal realitasnya jiwa terpisah dari tubuh. Hal ini jelas inkonsistensi. Yang kedua (Satu) karena diterimanya pluralitas setelah kesatuan dari spesifikasi ukuran-ukuran dan aksiden-aksidennya, sedangkan jiwa tidaklah demikian.

Kedua, jika jiwa diciptakan sebelum tubuh, maka jiwa pastilah merupakan akal murni sehingga tidak mungkin keadaannya berubah ketika dirinya terpisah dari lingkup alam kesucian (*‘ālam al-Quds*) dan kemudian dilingkupi berbagai keburukan tubuh. Atau jiwa tersebut merupakan jiwa substansial sehingga jiwa tersebut hanya vakum sejak azali karena kemustahilannya untuk berpindah dan tidak ada kevakuman dalam wujud. Mullā Ṣadrā, dalam hal ini menunjukkan konsistensi dirinya dalam penolakan terhadap reinkarnasi karena pandangan yang menunjukkan keberadaan jiwa sebelum keberadaan raga terjebak pada persoalan reinkarnasi dan dengan pandangan ini juga, Mullā Ṣadrā menunjukkan pengaruh gerakan *trans-substansial* yang merubah materi menjadi ruhani,

¹⁰⁸ Mullā Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta’aliyyah fi al-Asfār al-Aqliyyah al-Arba’ah* (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-‘Arabī, 1990), Jil. 8, hal. 347

فالحق إن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل ؛ فتصرفها في الأجسام جسماني ؛ وتعقلها لذاتها وذات جاعلها روحاني

kemudian melepaskan jiwa dari ikatannya dengan materi dan masuk pada alam barzakh, kemudian terus berkembang menuju alam akhirat adalah alam ruhaniyah dan puncak perkembangan jiwa”¹⁰⁹.

B. Kenonmaterian Jiwa Insani

Mullā Ṣadrā meyakini bahwa jiwa adalah suatu substansi¹¹⁰. Dalam mendefinisikan jiwa, Mullā Ṣadrā memandang bahwa jiwa adalah kesempurnaan awal yang juga mengandung makna forma penentu spesies (*ṣūrah nau’iyyah*) dan daya (*quwwah*) dari raga tertentu¹¹¹. Sementara, dalam filsafat, forma penentu spesies merupakan salah-satu dari kategori substansi. Maka dapat disimpulkan bahwa jiwa adalah substansi¹¹².

Argumentasi mengenai jiwa sebagai substansi dapat disusun dalam uraian berikut. Pertama, tidak diragukan bahwa terdapat jism yang darinya bermunculan efek-efek yang beragam contoh tumbuhan yang tumbuh dan menutrisi dirinya; hewan yang tumbuh, menutrisi dirinya, bergerak dengan kehendak dan berkembang biak; atau manusia yang memiliki efek-efek pada tumbuhan dan hewan tadi ditambah kemampuan berpikir. Kedua, perbedaan dan keragaman efek-efek yang muncul mengisyaratkan adanya sebab-sebab yang beragam. Ketiga, sumber efek-efek yang beragam pada jism, diasumsikan bisa disebabkan oleh materi atau forma ragawi. Tetapi, asumsi bahwa efek-efek pada jism disebabkan oleh materi atau forma ragawi tidak dapat dipertahankan karena dua alasan. Pertama, berdasarkan kenyataan yang pasti diketahui bahwa jism sebagai jism hanya akan memiliki efek yang satu dan seragam. Kedua, materi pada dirinya sendiri adalah potensial, bahkan aktualitasnya adalah potensialitas. Karena itu, mustahil materi atau forma ragawi yang menjadi sumber efek-efek pada jism. Oleh karena itu, sumber efek pada jism adalah hal lain di luar itu. Sumber

¹⁰⁹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 83-84

¹¹⁰ Hasan Zādeh Amūli, *‘Uyūn Masā’il al-Ḥikmah...*, hal. 109

¹¹¹ Hasan Zādeh Amūli, *‘Uyūn Masā’il al-Ḥikmah...*, hal. 207

¹¹² Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta’āliyah...*, (Beirut: Dār Ihyā at-Turāth al-‘Arabī, 2002), Jil. 8, hal. 9-13

itulah jiwa¹¹³. Argumentasi ini membuktikan bahwa jiwa bukanlah aksiden dari jism, melainkan substansi yang berdiri sendiri.

Sejalan dengan pendapat di atas, Amūli berpendapat bahwa meskipun kesempurnaan awal bagi suatu genus (seperti raga instrumental pada jiwa) mencakup makna forma (*ṣūrah*) bagi suatu materi (*māddah*), namun jiwa sebagai kesempurnaan awal berbeda dengan forma ragawi seperti itu. Perbedaannya terletak pada bahwa setiap forma ragawi hanya ada di dunia eksternal yang saling bergantung dengan materi, baik pada kemunculannya maupun keberlangsungan *wujūd*-nya¹¹⁴. Gabungan antara forma ragawi dan materi ini hanya membentuk raga (jism), bukan membentuk jiwa. Hasan Zādeh Amūli menyatakan bahwa jiwa berbeda dari raga (jism), meskipun untuk mengada, jiwa bergabung dengan raga yang memiliki potensi kehidupan dan atau kejiwaan¹¹⁵. Ini, pada satu sisi, menunjukkan bahwa jiwa adalah substansi, dan pada sisi lain menunjukkan bahwa jiwa berbeda dengan raga (jism). Jika jiwa bukan raga, maka ia tidak mengandung materi. Jika jiwa tidak mengandung materi, maka jiwa adalah substansi imaterial.

Amūli mengajukan beberapa argumentasi mengenai berbedanya jiwa dari raga dan imaterialitas jiwa. Pertama, bahwa manusia terdiri dari dua aspek yaitu lahir dan batin. Aspek batin seperti pengetahuan manusia tentang dirinya selalu diketahuinya secara aksiomatis. Sedangkan aspek lahir yaitu raganya tidak selalu diketahuinya, contoh mengalirnya darah dalam tubuh yang tidak disadari oleh manusia. Kedua, raga selalu berganti (berubah) sedangkan jiwa tidak berganti. Buktinya seseorang mengalami penuaan di mana organ-organ tubuhnya mulai tidak efektif dan mengalami kerusakan, tetapi kesadaran dirinya tetap utuh dan tidak berubah. Ketiga, pada manusia kemampuan untuk mempersepsi (mengetahui) adalah daya jiwanya. Setiap objek yang dipersepsi oleh manusia masuk ke mentalnya dalam bentuk yang sederhana (tidak tersusun). Entitas yang sederhana seperti objek persepsi pasti bertempat pada entitas yang sederhana pula. Keempat,

¹¹³ Mullā Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta'aliyah...*, Jil. 8, hal. 23-27

¹¹⁴ 'Abdullah al-As'ad, *Buḥūthun fī 'Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Haidarī* (Qum: Dār Farāqid li al-Ṭaba'ah wa al-Naṣr, 2005) hal. 30

¹¹⁵ Hasan Zādeh Amūli, *'Uyūn Masā'il al-Hikmah...*, hal. 93-103

objek persepsi yang aktual pada jiwa manusia diperoleh dari sebab-sebab tertentu seperti belajar, berpikir dan sebagainya. Terkadang, objek persepsi yang diperoleh manusia dapat hilang seperti lupanya manusia terhadap pengetahuan yang telah dipelajarinya. Tetapi, karena keberadaan jiwanya, pengetahuan tersebut tidak hilang dan dapat muncul kembali tanpa perlu sebab awalnya (belajar, berpikir dan sebagainya)¹¹⁶.

Argumen-argumen yang dikemukakan di atas membuktikan bahwa jiwa berbeda dari raga. Terdapat beberapa ciri khas jiwa yang tidak dimiliki oleh raga (jism) di antaranya kesinambungan dan ketidakteraturan (kesederhanaan). Ini membuktikan bahwa jiwa merupakan entitas yang berbeda dan memiliki aspek independensi dari raga. Jika jism adalah substansi materi yang memperoleh forma (*ṣūrah*) dan jiwa bukanlah jism, maka jiwa bukanlah substansi materi yang memperoleh forma (*ṣūrah*). Dengan demikian, jiwa adalah substansi imaterial.

C. Relasi Jiwa dan Raga

Berdasarkan pemaparan konsepsi kenonmaterian jiwa insani, Mulla Sadra termasuk filsuf yang meyakini paham dualisme jiwa dan raga. Dualisme dalam pandangan Mulla Sadra adalah meskipun jiwa berkembang bersama raga pada awalnya, tetapi kemudian menjadi lokus bagi seluruh daya dan potensi, berbeda dengan raga fisik yang hanya bersifat resesif bagi aktualisasi seluruh daya dan potensi tersebut¹¹⁷. Pandangan ini menyatakan bahwa jiwa merupakan substansi tersendiri yang berbeda dari raga.

Mullā Ṣadrā terkait ini menyatakan bahwa setiap yang imateri tidak mempunyai aksiden asing (*āriḍ ḡarīb*) karena sebagaimana telah dijelaskan, setiap aspek potensialitas dan persiapan berasal dari suatu entitas yang *māhiyah* dirinya merupakan potensialitas saja dan baru menjadi aktual ketika mendapat forma (*ṣūrah*). Entitas seperti ini, yakni materi, disebut materi ragawi pertama (*hayūla jismāniyyah*). Dengan demikian, implikasinya adalah bahwa pada satu sisi, jiwa itu imaterial,

¹¹⁶ Hasan Zādeh Amūli, *‘Uyūn Masā’il al-Hikmah...*, hal. 94-100

¹¹⁷ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 86

namun pada sisi lain, dengan mempertimbangkan bahwa jiwa dalam aktualisasinya berlokus pada jism, jiwa itu material. Ini menurut Mullā Ṣadrā kontradiktori. Oleh karena itu, jalan keluarnya adalah bahwa jiwa bergantung pada raga hanya pada awal aktualisasinya¹¹⁸.

Cipta Bakti Gama dalam “*Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*”, membuktikan bahwa sejak semula, jiwa telah berinteraksi dengan raga. Relasi pertama antara jiwa dan raga terlihat pada status jiwa yang hanya bisa aktual apabila terdapat raga yang menyanggah potensi untuk menjadi lokus jiwa. Gama mengutip pandangan H.Z Amūli yang menyatakan bahwa jiwa dan raga itu berinteraksi¹¹⁹.

Setelah aktual, interaksi jiwa dan raga terus terjadi. Buktinya, kondisi tubuh dapat mempengaruhi status jiwa, semisal rasa cemas yang berlebihan dapat menyebabkan tegangnya otot-otot di berbagai bagian tubuh, seperti bahu, leher, dan punggung. Atau sebaliknya, kondisi jiwa dapat berpengaruh pada tubuh semisal saat seseorang merasa takut atau terancam, tubuh mereka merespons dengan meningkatkan denyut jantung, pernafasan, dan melepaskan hormon stres seperti adrenalin. Contoh-contoh ini membuktikan kebenaran bahwa jiwa dan raga, meski berbeda secara substansial, namun saling berinteraksi satu sama lain.

Selanjutnya, bagaimanakah hubungan jiwa dan raga setelah raga hancur. Apakah jiwa juga akan mengalami kehancuran bersamaan dengan kehancuran raga?

Berangkat dari pertanyaan diatas, Mullā Ṣadrā mengakui adanya keabadian jiwa. Artinya, setelah kehancuran raga, jiwa tetap *wujūd*. Dalam logika Mullā Ṣadrā, tidak mungkin jiwa mengalami kehancuran karena jika kehancuran dapat terjadi pada jiwa, maka pastilah pada jiwa terdapat potensi untuk menerima kehancuran, sedangkan potensi tersebut bukanlah substansi jiwa. Sesuatu yang memiliki potensi kehancuran haruslah bersama dengan sesuatu yang hancur dan itu adalah

¹¹⁸ Mullā Ṣadrā, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah...*, hal. 310

¹¹⁹ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*, hal. 132

materi, sedangkan jiwa adalah substansi yang transenden yang reseptif terhadap forma-forma rasional¹²⁰.

Hal Ini sejalan dengan argumen Amūli yang telah dibahas di atas mengenai kenonmaterian jiwa insani. Argumennya menyatakan bahwa raga (jism) berubah, sebagai contoh penuaan pada raga manusia yang mengarah pada kehancuran. Tetapi jiwa tidak pernah berubah seperti bertahannya kesadaran diri manusia secara kontinu. Ini membuktikan kebenaran bahwa jiwa hanya bergantung pada raga pada awal aktualisasinya, tetapi independen pada keberlangsungannya, yakni jiwa yang telah aktual akan secara kontinu ada tanpa terkait dengan raga. Ini dibuktikan pula dengan jiwa yang tidak rusak, meskipun raganya mengalami kerusakan¹²¹. Ini merupakan implikasi logis dari imaterialitas jiwa.

D. Fakultas-Fakultas Jiwa

Mullā Ṣadrā sebagaimana Ibn Sīnā membagi jiwa ke dalam tiga fakultas, yaitu jiwa nabati (tumbuhan), jiwa hewani dan jiwa manusia (rasional). Pertama, jiwa nabati merupakan kesempurnaan awal bagi raga alamiah yang menggunakan instrumen dalam aktivitasnya dari sisi apa yang telah dicerna, tumbuh dan bereproduksi. Kedua, jiwa hewani merupakan kesempurnaan awal bagi raga alamiah yang menggunakan instrumen dalam aktivitasnya dari sisi apa yang ada pada jiwa nabati dengan tambahan persepsi (pengetahuan) terhadap data-data partikular dan bergerak dengan kehendak. Ketiga, jiwa manusia (rasional) merupakan kesempurnaan awal bagi raga alamiah dari sisi apa yang ada pada jiwa nabati dan hewani dengan tambahan pengetahuan (persepsi) terhadap hal-hal yang universal, pengambilan kesimpulan melalui pertimbangan (teoritis) dan melakukan aktivitas melalui pilihan reflektif (praktis). Pada setiap tingkatan jiwa ini terdapat kesempurnaan dan kekurangan yang berbeda-beda¹²².

¹²⁰ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 89

¹²¹ Hasan Zādeh Amūli, *‘Uyūn Masā’il al-Hikmah...*, hal. 405

¹²² Latimah Parvin Peerwani, “Sadra on Imaginative Perception and Imaginal World”, *Transcendent Philosophy Journal: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism*, Vol. 1 No. 2, 2000, hal. 43

Mullā Ṣadrā berpandangan bahwa jiwa mengalami proses perkembangan sebagaimana prinsip *Harakah Jawhariyyah*. Tetapi yang paling mendasar dari hal ini adalah prinsip *al-Labs ba'da al-Labs*, yakni peningkatan kualitas jiwa pada tahap berikutnya tidak menghilangkan keberadaan jiwa sebelumnya. Jiwa bertransformasi kepada level yang lebih tinggi sekaligus menghimpun level-level sebelumnya. Ketika jiwa bertransformasi menjadi jiwa rasional, tentu terdapat di dalamnya jiwa nabati dan hewani. Bagi Mullā Ṣadrā, forma jiwa akan sangat diwarnai oleh level mana jiwa tersebut menjadi sangat aktif¹²³.

Perkembangan awal jiwa ialah jiwa nabati. Mullā Ṣadrā membagi jiwa nabati memiliki tiga fakultas. Pertama, adalah fakultas nutrisi (*taghdiyyah*), yaitu fakultas yang mentransformasikan raga untuk memiliki bentuk yang serupa dengan spesiesnya, menghubungkannya, dan meregenerasi bagian-bagian yang sudah tidak berfungsi; Kedua, adalah fakultas tumbuh (*nammiyyah*), yaitu fakultas yang mengembangkan raga secara proporsional dalam aspek dimensi tinggi, dalam, dan luas sehingga sempurna dalam pertumbuhannya; Ketiga, adalah fakultas reproduksi (*al-quwwah al-muwallidah*), yaitu fakultas yang mengambil materi dari raga yang sama secara potensialitasnya, dan kemudian melakukan aktifitas dengan bantuan raga lain yang sesuai dengannya, dalam menciptakan dan membentuk raga baru yang berkesesuaian¹²⁴.

Kemudian jiwa berkembang menjadi jiwa hewani, di mana terhimpun juga jiwa nabati padanya. Mullā Ṣadrā menjelaskan bahwa jiwa hewani memiliki dua fakultas. Pertama adalah fakultas penggerak dan persepsi. Fakultas penggerak terbagi menjadi dua yakni penggerak karena dirinya menjadi penyebab gerakan (*inducer*) dan penggerak karena dirinya adalah subjek (*agent*). Makna “penyebab” adalah sebab tujuan, dan yang paling unggul daripada empat sebab. Fakultas gerak karena adanya penyebab gerakan berhubungan dengan imajinasi. Dalam perkembangannya, gerak ini disebabkan oleh dua hal, yakni untuk

¹²³ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 95-96

¹²⁴ Imandega Muhammad, “Realitas Jiwa Sebagai Basis Onto-Epistemologi Pengalaman Religius Perspektif Filsafat Jiwa al-Ḥikmah Muta’āliyyah”, *Kanz Philosophia*, Vol. 6, No. 2, 2020, hal. 147

mendekati sesuatu dan menjauhi sesuatu. Dua hal itu disebabkan karena imajinasi menangkap hal yang mesti didekati maupun dijauhi. Gerak yang pertama disebut sebagai daya *shahwāt* atau keinginan (bergerak mendekat karena menginginkannya) dan yang kedua disebut sebagai daya *ghaḍab* atau emosional (bergerak karena ingin menjauhinya atau proteksi diri). Adapun fakultas penggerak sebagai subjek adalah fakultas yang terdapat pada raga melalui saraf dan urat-urat. Fungsinya adalah mengkontraksikan urat-urat, menarik tulang dan saraf, serta ikatan-ikatan yang terhubung dengan organ-organ untuk bergerak atau relaksasi, atau untuk merentangkannya dari posisi awalnya¹²⁵.

Terakhir fakultas pada jiwa manusia terbagi menjadi dua aspek, yakni fakultas pengetahuan (*quwwah al-‘allāmah*) dan fakultas tindakan (*quwwah al-‘amālah*). Fakultas tindakan adalah yang fakultas yang mengatur raga. Kesempurnaannya adalah bertujuan untuk mengatur seluruh fakultas hewani. Namun, untuk mengaturnya, fakultas tindakan perlu pertimbangan-pertimbangan dari fakultas pengetahuan¹²⁶.

Fakultas pengetahuan terdiri dari fakultas pemersepsi (*quwwah mudrikah*) dan fakultas pembantu persepsi (*quwwah mu‘īnah*). Menurut Mullā Ṣadrā, persepsi merupakan ‘perjumpaan’ (*liqā’*) dan ‘sampainya’ (*wuṣūl*). Ketika fakultas pengetahuan sampai pada kuintitas suatu objek pengetahuan dan kemudian mencapainya, dan inilah yang dinamakan persepsi. Menurut Ṣadrā, tidak ada persepsi dan perjumpaan yang berarti selain perjumpaan yang hakiki, yakni persepsi pengetahuan. Baginya, pengetahuan dan persepsi dalam hal yang sama digunakan pada kategori persepsi yang bervariasi sebagai inteleksi, imajinasi, dan persepsi indera¹²⁷.

Persepsi manusia terjadi tidak hanya menggunakan panca indera lahiriah, tetapi yang utama ialah melalui indera batin. Sebab indera batinlah yang mendasari kinerja daripada panca indera lahiriah. Indera batin ini terbagi menjadi fakultas pemersepsi (*quwwah mudrikah*) dan fakultas pembantu persepsi (*quwwah mu‘īnah*). Fakultas pemersepsi

¹²⁵ Imandega Muhammad, “Realitas Jiwa Sebagai Basis Onto-Epistemologi Pengalaman Religius Perspektif Filsafat Jiwa al-Ḥikmah Muta’āliyyah”, hal. 147-148

¹²⁶ Imandega Muhammad, “Realitas Jiwa Sebagai Basis Onto-Epistemologi Pengalaman Religius Perspektif Filsafat Jiwa al-Ḥikmah Muta’āliyyah”, hal. 148

¹²⁷ Imandega Muhammad, “Realitas Jiwa Sebagai Basis Onto-Epistemologi Pengalaman Religius Perspektif Filsafat Jiwa al-Ḥikmah Muta’āliyyah”, hal. 148

dibedakan menjadi persepsi forma (*mudrikah li al-ṣuwār*) dan persepsi makna (*mudrikah li al-ma‘āni*). Persepsi forma adalah apa yang kita sebut sebagai indera bersama/komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*). Sementara persepsi makna terbagi menjadi dua, yaitu yang mempersepsi makna partikular dan yang mempersepsi makna universal. Persepsi makna partikular adalah kerja dari fakultas estimasi (*al-waḥm*), dan yang mempersepsi makna universal adalah fakultas akal (*al-‘aql*). Adapun fakultas pembantu persepsi terbagi menjadi tiga, yaitu penyimpan forma (*ḥāfiẓah li al-ṣuwār*), penyimpan makna (*ḥāfiẓah li al-ma‘āni*), dan pengubah (*mutaṣarrifah*). Penyimpan forma adalah apa yang kita sebut sebagai daya imajinasi (*al-khayāl*). Penyimpan makna dapat dibedakan menjadi yang menyimpan makna partikular, yang kita sebut sebagai memori (*al-ḥāfiẓah*) dan yang menyimpan makna universal, yang kita sebut akal aktif (*al-‘aql al-fa‘āl*). Adapun pengubah (*mutaṣarrifah*) adalah fakultas yang menyambungkan (*waṣāl*) dan memisahkan (*faṣāl*)¹²⁸.

Dari paparan terkait fakultas jiwa manusia di atas, terdapat fakultas yang bekerja dalam persepsi forma mimpi, yaitu fakultas indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*). Sedangkan fakultas pengubah (*mutaṣarrifah*) atau yang disebut sebagai fakultas *al-mutakhayyilah* adalah pembantu persepsi, dan lebih jelasnya akan dijelaskan pada bab selanjutnya.

Menurut Ṣadrā, penglihatan dan segala bentuk persepsi terjadi ketika jiwa menciptakan bentuk imaterial yang sama dengan objek eksternal melalui iluminasi yang datang dari akal aktif. Ketika organ penglihatan dan segala kondisi yang dipersyaratkan terpenuhi, gambaran-gambaran objek kemudian hadir dalam jiwa pemersepsi, di mana jiwa memahaminya melalui pengetahuan kehadiran iluminatif yang berarti bahwa jiwa memahaminya dengan kesadaran. Dalam mengetahui, ada kesatuan antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui (*ittihād ‘aql wa ma‘qūl*). Dapat kita katakan bahwa saat seseorang mengetahui, seseorang tersebut menjadi satu kesatuan dengan

¹²⁸ ‘Abdullah al-As‘ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyid Kamāl Ḥaidari*, hal. 56-57

objek pengetahuan yang dipersepsinya, dan tidak ada perbedaan di antara keduanya¹²⁹.

Imandega Muhammad mengutip pandangan Mullā Ṣadrā sebagaimana yang dikutip oleh Latimah-Parvin dalam jurnalnya, membagi empat jenis persepsi. Pertama adalah persepsi inderawi. Perannya adalah menangkap segala forma yang bersifat material yang hadir dalam bentuk partikular. Kedua adalah persepsi imajinasi. Persepsi ini memiliki tiga fungsi. Fungsi pertama adalah membayangkan kembali forma objek yang dipersepsi oleh persepsi inderawi dengan atau tanpa modifikasi. Fungsi kedua adalah menghasilkan gambaran-gambaran fantasi. Fungsi ketiga adalah memperoleh pengetahuan dalam bentuk gambaran-gambaran imajinal yang berasal dari alam yang lebih tinggi. Persepsi yang ketiga adalah estimasi. Fungsinya adalah mempersepsi makna-makna partikular yang diperoleh dari persepsi inderawi. Persepsi yang terakhir adalah persepsi akal. Fungsinya adalah untuk mempersepsi makna universal. Persepsi akal memiliki empat tingkatan, yang tingkatannya mempengaruhi persepsi imajinasi dan estimasi. Tingkatan pertama adalah akal potensial, kemudian tingkatan terlatih, kemudian tingkatan aktual dan yang tertinggi adalah akal perolehan¹³⁰.

Persepsi inderawi menempati tingkatan terbawah, karena ia berkaitan langsung dengan alam materi. Persepsi imajinasi dan estimasi menempati tingkatan yang sama, karena keduanya berada di antara persepsi inderawi dan persepsi yang lebih tinggi dari aspek imaterialitasnya. Persepsi imajinasi juga memiliki peranan yang istimewa dalam pemikiran Ṣadrā, karena berhubungan dengan alam imajinal. Persepsi yang tertinggi adalah persepsi akal, karena pada tingkat ini jiwa manusia mengadakan koneksi dengan objek-objek imaterial, dan persepsi inilah yang menentukan realitas jiwa manusia.

E. Jiwa dalam kesatuannya adalah seluruh fakultas

Menurut Mullā Ṣadrā, jiwa adalah seluruh fakultas. Dalam artian bahwa yang mempersepsi seluruh pengetahuan-pengetahuan yang

¹²⁹ Imandega Muhammad, “Realitas Jiwa Sebagai Basis Onto-Epistemologi Pengalaman Religius Perspektif Filsafat Jiwa al-Ḥikmah Muta’āliyyah”, hal. 149

¹³⁰ Imandega Muhammad, “Realitas Jiwa Sebagai Basis Onto-Epistemologi Pengalaman Religius Perspektif Filsafat Jiwa al-Ḥikmah Muta’āliyyah”, hal. 149

dinisbatkan pada daya-daya manusia adalah jiwa rasional (*nafs naṭiqah*) itu sendiri. Selain itu, jiwa juga yang menjadi daya penggerak untuk semua gerakan-gerakan yang berasal dari daya-daya gerak hewani, nabati, maupun gerak *tabi'i* (natural)¹³¹. Namun hal ini, bukan diinterpretasikan bahwa jiwa merupakan agregat atau jumlah fakultas-fakultas, karena bagi Ṣadrā, jumlah tersebut tidak memiliki eksistensi yang terlepas dari partikular-partikular yang membentuknya. Berdasarkan prinsip umum Ṣadrā, hakikat tunggal dianggap sebagai inti dari segala sesuatu. Hal ini mengindikasikan bahwa keragaman yang terdapat pada satu tingkat eksistensi, dengan kejelasan kesatuan yang terletak pada tingkat eksistensi yang lebih fundamental, pastilah memiliki derajat yang lebih tinggi.

Fakultas-fakultas dianggap sebagai mode (*shu'un*) atau manifestasi (*mazahir*) jiwa pada tingkatnya masing-masing. Fakultas-fakultas tersebut memiliki realitas yang konkret, namun pada tingkat eksistensi yang lebih tinggi dan lebih mendasar, fakultas-fakultas tersebut sepenuhnya tergantung pada jiwa yang menciptakannya. Jiwa menelan mereka pada tingkat yang lebih rendah. Meskipun demikian, pada tingkat eksistensi yang lebih tinggi, fakultas-fakultas tersebut bersatu sebagai satu kesatuan. Hubungan mereka dengan jiwa dianalogikan seperti hubungan seorang hamba dengan raja atau dengan wujud-wujud malaikat dan akal kosmik dalam kaitannya dengan Tuhan¹³².

Jiwa, sebagai entitas spiritual sejati, mencakup kesatuan dalam semua pengalaman, seperti yang dinyatakan oleh para filsuf. Namun, serangan-serangan dari Fakhrudīn al-Rāzī menyoroṭi pandangan mereka yang memandang fakultas-fakultas sebagai subjek pengalaman, meskipun dalam kenyataannya, ada sejumlah pemikir yang memiliki pandangan yang keliru. Para filsuf, termasuk Ibn Sīnā sendiri, terkadang menyajikan fakultas-fakultas ini seolah-olah sebagai entitas yang independen. Oleh karena itu, terjadi kesalahpahaman tentang hubungan esensial antara jiwa dan fakultasnya.

Faktanya, jiwa tidak berkembang sebagai kesatuan yang sejati dan sempurna hingga mencapai status intelek perolehan. Ibn Sīnā dan

¹³¹ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah...*, Jil. 8, hal. 221

¹³² Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, terj. Munir A. Muin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), hal. 274

Suhrawardī menghadapi kesulitan dalam menjelaskan kesatuan jiwa. Mereka sebenarnya meyakini bahwa fungsi pertumbuhan pada tumbuhan, karena sifatnya yang fisik dan segala yang fisik pada akhirnya akan mati, tidak disebabkan oleh daya atau fakultas jiwa yang melekat. Sebaliknya, pertumbuhan ini berasal langsung dari pemberi bentuk (*wahib al-sūwar*), yaitu intelek atau cahaya murni. Fakultas-fakultas hanya berperan sebagai persiapan subjek untuk menerima bentuk-bentuk tersebut¹³³.

Jiwa pertama-tama tumbuh sebagai tumbuh-tumbuhan, kemudian sebagai penerima dan penggerak pada tingkat binatang, kemudian sebagai intelek potensial dan akhirnya sebagai intelek murni ketika istilah jiwa tidak dapat lagi diterapkan padanya. Jiwa mempunyai wujudnya sendiri pada semua tingkat ini dan pada masing-masing tingkat ia sama, dalam satu pengertian, dan berbeda, dalam pengertian lain, karena wujud yang sama dapat melewati tingkatan-tingkatan perkembangan yang berbeda-beda, seperti dalam prinsip transformasi substantif¹³⁴.

Ketika jiwa mencapai bentuknya tertinggi sebagai kesatuan yang sebenarnya, ia mengandung semua fakultas yang lebih rendah dan membentuk hakikat tunggalnya dari dalam. Pandangan yang umum diyakini bahwa ketika jiwa menjadi benar-benar berkembang dan terpisah, ia menegasikan dan menghilangkan bentuk-bentuk yang lebih rendah, merupakan suatu kesalahan mendasar. Beberapa filosof salah menafsirkan makna abstraksi sebagai perpindahan atau penegasian sesuatu. Kesatuan dan ketunggalan yang sebenarnya tidak menegasikan, tetapi meliputi segala sesuatu. Itulah sebabnya mengapa jiwa, pada tingkat perkembangannya tertinggi menyerupai Tuhan, karena Tuhan dalam ketunggalan-Nya yang mutlak, meliputi segala sesuatu. Jiwa semacam itu mulai berfungsi seperti Tuhan dan menciptakan bentuk-bentuk dari dalam dirinya. Pada tingkat inilah, manusia sempurna menjadi penguasa semua dunia fisik, psikis, dan yang dapat dipikirkan seperti dimiliki oleh Ibn ‘Arabi¹³⁵.

¹³³ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 274-275

¹³⁴ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 275

¹³⁵ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 276

Manusia sempurna menurut Ibn ‘Arabī harus berfungsi secara langsung melalui ketunggalan dan kesatuan pikirannya, dan bukan melalui sarana, agar kehendaknya ditaati oleh semua ciptaan. Manusia sempurna seperti itu tak lain adalah wali yang sempurna. Tetapi karena manusia sempurna ini memilih kerja melalui sarana eksternal, yakni seperti nabi dan mengungkapkan hukum-hukum dan perintah-perintah eksternal, ia bisa jadi ditaati oleh segolongan ciptaan dan tidak ditaati oleh segolongan lainnya. Ini bukanlah hal yang aneh dan tidak mengurangi kesempurnaan manusia sempurna, karena yang demikian itu adalah hakikat memfungsikan sarana eksternal sebagaimana dibedakan memfungsikan kesatuan dalam pikiran. Karena Tuhan sendiri, ketika ia memutuskan bekerja secara eksternal melalui perintah dan sarana, tidak ditaati oleh sebagian ciptaan-Nya sendiri, yakni setan. Tetapi pada tingkat keesaan-Nya, dimana sarana tidak ada, ketaatan terhadap Tuhan dijamin oleh batasan sedemikian rupa, mengingat keesaan-Nya meliputi semua, setan sendiri menjadi bagian darinya¹³⁶.

F. Sumber-Sumber Mimpi

Menurut Mullā Ṣadrā, sumber mimpi adalah jiwa manusia. Istilah yang digunakan oleh Mullā Ṣadrā ialah *nafs* dan *sabāb bāṭiniyyah*.¹³⁷ Namun, itu tidak menafikan bahwa ketika bermimpi jiwa manusia bersambung dengan alam lain,¹³⁸ yaitu alam imajinatif (*alam al-mithāl*) atau bahkan sampai ke alam akal. Alat yang digunakan dalam mengetahui itu disebut dengan *al-ḥiss al-mushtarak* (indera komunal).¹³⁹

¹³⁶ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 276-277

¹³⁷ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah...*, (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-‘Arabī, 1981), Jil 8, hal. 123

ثبت أن الخيال و جميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فإذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات و الأصوات و الروائح و المشمومات على وجه المشاهدة- تارة من جهة أمور خارجية معدة لها و تارة من جهة أسباب باطنية كما في المنام- فإننا قد نشاهد صوراً عجيبة و أصواتاً عظيمة في النوم لا نشك في وجودها فلا استبعاد في وجود الطعوم الشهية و الروائح الطيبة و النغمات العجيبة في عالم الأفلاك إذ ليست أسباب وجودها منحصرة في هذه الأمور المعتادة

¹³⁸ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah...*, Jil. 7, hal. 2

¹³⁹ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah...*, Jil. 9, hal. 178
إذ لو لم تكن لها في ذاتها هذه الخمسة- فكيف يكون الإنسان حالة النوم أو الإغماء يبصر و يسمع و يشم و يذوق و يلمس مع أن حواسه الظاهرة معطلة عن إدراكاتها بل هي أتم و أصفى لأن هذه كالقشور لها و كما أن هذه الخمسة البدنية ترجع إلى حس واحد هو الحس المشترك فجميع حواس النفس و قواها المدركة و المحركة ترجع إلى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفيضاة بإذن الله و بحوله و قوته و يصير حال رجوعها من هذا العالم إلى ذاتها إدراكها للأشياء عين قدرتها

Mullā Ṣadrā mengakui adanya persepsi ketika tidur. Hukum persepsi itu sama ketika manusia sadar. Proses persepsi itu ialah penerimaan cahaya pengetahuan oleh fakultas pengetahuan yang lahiriah ataupun batiniah. Mullā Ṣadrā menamainya dengan Ilmu *Hudūrī Nurānī*.¹⁴⁰

Bentuk-bentuk segala sesuatu yang kita pahami ketika jiwa mempersepsinya berada di dalam wilayah kekuasaan jiwa, dan jiwa ketika mempersepsi bentuk-bentuk itu, ia menyatu ke dalam wilayah kekuasaan tersebut. Jiwa rasional (*an-Nafs an-Nāṭiqah*) atau juga disebut dengan Substansi Cahaya (*al-Jawhar an-Nurānī*) mempersepsi dengan ilmu yang disebut dengan Ilmu *al-Hudūrī an-Nurānī* karena cahaya ilmu itu memancar kepada fakultas penglihatan atau persepsi seseorang. Ṣadrā mempersepsi segala sesuatu yang diterima mata tanpa perlu adanya kesan. Kemudian, cahaya ilmu itu juga memancar kepada fakultas imajinatif yang mempersepsi bentuk-bentuk imajinatif eksternal. Bentuk-bentuk itu bukanlah jiwa manusia. Namun, potensi imajinatif ini tidak menyatu dengan bentuk-bentuk itu dan bentuk itu menyifati jiwa. Oleh karena itu, persepsi jiwa manusia kepada bentuk-bentuk segala sesuatu yang ada di eksternalnya dengan menggunakan fakultas penglihatan atau fakultas-fakultas lainnya, sama dengan persepsi terhadap bentuk-bentuk batin atau internal. Ketika jiwa menggunakan fakultas batinnya, maka jiwa menyatu dengan objek dan persepsi. Persepsi macam itu tidak berbeda antara penyaksian ketika sadar maupun tidur.¹⁴¹

Mimpi berdasarkan pengertian umum adalah gambaran yang muncul dalam jiwa manusia ketika tidur. Secara implisit, Mullā Ṣadrā mengakui bahwa mimpi termasuk media pengetahuan karena seseorang dapat menyaksikan cahaya ilmu melalui tidur. Meski, belum diungkap apakah setiap mimpi termasuk penyingkapan jiwa atau masuknya cahaya pengetahuan kepada fakultas pengetahuan seseorang atau tidak? Hal ini tidak bertentangan bahwa sumber mimpi adalah jiwa itu sendiri.

¹⁴⁰ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah...*, Jil. 1, hal. 309

¹⁴¹ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah...*, Jil. 1, hal. 30

Cahaya yang diberikan adalah pemicu bagi jiwa untuk menghasilkan mimpi.

Pengetahuan itu dapat diperoleh melalui alat inderawi lahiriah atau indera komunal, yakni dari indera eksternal atau internal jiwa.¹⁴² Argumentasi diperolehnya suatu pengetahuan tanpa penggunaan alat-alat indera lahiriah sebagaimana pengetahuan pada umumnya,¹⁴³ tetapi penggunaan melalui indera batiniah, yaitu pengidap delusi (*majnūn*) yang melihat bentuk dalam pikirannya nyata padahal tidak ada karena akalunya tidak berfungsi untuk membedakan kenyataan dan ilusi. Begitu juga, menurut Ṣadrā, orang yang sedang bermimpi, akalunya tidak berfungsi tapi *al-ḥiss al-mushtarak* (indera komunal) dapat mempersepsi forma.¹⁴⁴ Ṣadrā juga memperdebatkan bahwa penentu lahirnya pengetahuan bukanlah adanya panca indera, tetapi keinginan dan kesiapan jiwa untuk mempersepsi sesuatu sehingga panca indera dapat menerima pengetahuan melalui indera, baik itu indera lahiriah maupun batiniah.¹⁴⁵ Karena itu, baginya bukan panca indera lahiriah itu yang menentukan, tetapi indera yang sebenarnya adalah jiwa itu sendiri. Jiwa itu melihat, mendengar, mengecap, menyentuh, dan membau.

Sesungguhnya fakultas pendengaran dan penglihatan bekerja untuk tujuan jiwa dan persepsi dua fakultas itu adalah persepsi jiwa itu sendiri. Karena itu, jiwa sendiri adalah pendengaran, penglihatan, penciuman, pengecapan, dan penyentuhan. Begitu juga, sumber persepsi ketika tidur adalah jiwa yang saat itu indra lahiriah sedang tidak aktif. Maka semua pengetahuan itu sebenarnya hanya bekerja melayani dan menaati jiwa secara keseluruhan. Demikianlah cara imajinasi ketika melakukan konsepsi ...¹⁴⁶

¹⁴² Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah...*, Jil. 3, hal. 498

¹⁴³ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah...*, Jil. 8, hal. 225

فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذي أنت به أنت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل و فاهم و باطش و ماش و إن احتاج في كل نوع من هذه الأفعال إلى آلة مخصوصة طبيعية و ذلك مما لا نزاع فيه ما دنا في عالم الطبيعة و إن انسلخت النفس عن البدن و استقلت في الوجود صدرت هذه الأفعال عنها بدون الآلة كما شاهده أصحاب النفوس الكاملة و دل عليه النوم فإننا نفعل هذه الأفعال حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات

¹⁴⁴ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah...*, Jil. 3, hal. 499

¹⁴⁵ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah...*, Jil. 8, hal. 20

¹⁴⁶ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah...*, Jil. 8, hal. 122

فإن قوة السمع و قوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس و إدراكهما عين إدراك النفس و للنفس في ذاتها سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لذلك يصدر عنها هذه الإدراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل من هذه المشاعر إذا فعل فعله فإنما يفعل خدمة و طاعة للنفس على حسب الجبلة فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير

BAB IV MIMPI DAN KENYATAAN

Pada bab ini, peneliti akan melakukan analisis guna menginterpretasikan relasi mimpi dan kenyataan dalam pandangan *Ḥikmah Muta'āliyyah*. Adapun analisis yang digunakan sebagaimana telah dipaparkan pada bab 1 yaitu interpretasi dan holistika. Pendekatan interpretatif digunakan untuk merinci dan menjelaskan fenomena sosial atau perilaku manusia dengan cermat. Karena manusia, sebagai fokus utama dalam filsafat, memiliki sifat yang sangat kompleks, dan keseluruhan kerangka pemikiran filsafat sendiri mencerminkan kerumitan kehidupan manusia. Sedangkan pendekatan holistika merupakan suatu ciri khas dan keunggulan dalam pandangan filosofis, karena filsafat bertujuan untuk mencapai pemahaman menyeluruh tentang kebenaran. Maka dalam penelitian ini, subjek yang menjadi fokus kajian tidak hanya diperhatikan secara terpisah atau atomistik, yakni secara terisolasi dari konteksnya, tetapi dianalisis dalam interaksinya dengan keseluruhan realitasnya. Oleh karena itu, *Ḥikmah Muta'āliyyah* akan mengungkap perihal keterkaitan antara mimpi dan kenyataan.

Adapun tema-tema yang akan dibahas sebagaimana yang digambarkan pada kerangka konseptual penelitian yang terdapat di bab 1, yaitu keterhubungan jiwa dengan sumber-sumber mimpi, peranan fakultas indera komunal dalam persepsi forma mimpi, kreatifitas fakultas pengimajinasi dan perubahan forma mimpi, macam-macam mimpi, tolok ukur mimpi yang benar, ta'bir mimpi, dan mimpi sebagai sumber petunjuk.

A. Keterhubungan Jiwa dengan Sumber-Sumber Mimpi

Mimpi dalam pandangan Mullā Ṣadrā adalah terlepasnya ruh dari zahir menuju batin. Ketika ruh itu terlepas dari zahir menuju batin, maka panca indera tidak akan bekerja (nonaktif). Dan ketika itu, jiwa akan terlepas dari kesibukan-kesibukan inderawi dan juga akan terlepas dari pemikiran-pemikiran yang berhubungan dengan inderawi tersebut. Karena jiwa itu selalu memikirkan apa-apa yang dibawakan oleh indera. Oleh karena itu, ketika jiwa terlepas dari kesibukan-kesibukan inderawi dan ia terlepas dari hijab-hijab, maka dia akan siap untuk sampai kepada jauhar yang suci, aqli, murni, yang seluruh bentuk-bentuk maujud ada di

alam ruhani tersebut. Alam ruhani ini dalam bahasa syariat disebut sebagai *Lauḥul Maḥfūz*¹⁴⁷.

Ketika jiwa telah sampai kepada jauhar-jauhar tersebut, maka gambaran forma-forma segala maujud yang berada di jauhar itu akan ditangkap oleh jiwa. Khususnya lagi forma-forma yang sesuai dengan tujuan-tujuan yang ia inginkan. Begitupula tercetaknya gambaran-gambaran (forma-forma) dalam jiwa seperti tercetaknya *ṣūrah-ṣūrah* dalam sebuah cermin dari cermin yang lain, dengan syarat tidak ada hijab antara dua cermin tersebut¹⁴⁸. Yang dimaksud hijab disini adalah kesibukan-kesibukan jiwa dengan hal-hal yang berhubungan dengan inderawi.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa jiwa merupakan substansi immateri, jiwa secara alamiah cenderung memiliki keinginan untuk menuju alam yang murni, yakni alam *malakūt*. Fenomena ini dapat terlihat saat manusia tertidur dengan lelap atau dalam keadaan tidur yang dalam. Tidur dianggap sebagai pintu gerbang bagi jiwa untuk mencapai alam gaib. Saat jiwa kembali ke asalnya, individu dapat memperoleh pengetahuan tentang peristiwa gaib, termasuk yang sudah terjadi sebelumnya, yang sulit diketahui kecuali dalam keadaan tidur; peristiwa yang akan terjadi di masa depan; dan peristiwa yang dapat diamati saat individu tertidur. Pengetahuan mengenai ketiga aspek tersebut pada manusia disebabkan oleh pengumpulan kembali jiwa ke alam nonmateri, seperti alam *mithāl* atau alam akal. Kedua alam tersebut mengandung semua yang telah ditentukan berdasarkan kausalitas, yakni hubungan sebab dan akibat¹⁴⁹.

Dalam pandangan Kamāl Ḥaidari, bahwa jiwa dapat memahami hal-hal gaib saat berada di alam nonmateri berdasarkan kekuatan wujud atau kemurnian zatnya. Dengan kata lain, seseorang yang memiliki jiwa yang lebih suci dan wujud yang lebih kuat akan cenderung lebih mudah memahami fenomena gaib. Kamāl Ḥaidari menyatakan bahwa keberadaan jiwa yang lebih murni memungkinkan akses yang lebih besar

¹⁴⁷ Vahideh Haddād, Hamēd Nājī Esfahānī, “Khāb wa Ru’yā wa Tahfīl-e an az Mandzare Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā”, hal. 121

¹⁴⁸ Vahideh Haddād, Hamēd Nājī Esfahānī, “Khāb wa Ru’yā wa Tahfīl-e an az Mandzare Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā”, hal. 121

¹⁴⁹ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 249-252

terhadap pengetahuan gaib, karena di alam nonmateri tidak ada penghalang antara entitas nonmateri¹⁵⁰. Oleh karena itu, setiap entitas nonmateri, yang disebut sebagai aql, memiliki pemahaman dan pengetahuan yang luas tentang segala hal yang terjadi dalam alam nonmateri. Meskipun perspektif individu mungkin berbeda, namun pada dasarnya, semua entitas nonmateri saling mengetahui satu sama lain.

Pertanyaannya adalah jika asumsi bahwa tidak ada penghalang antara entitas nonmateri berlaku, konsekuensinya adalah setiap jiwa seharusnya mengetahui segala sesuatu. Namun kenyataannya, mengapa sebagian besar jiwa tidak mencapai pemahaman yang demikian?

Kamāl Ḥaidari mengatakan bahwa, idealnya setiap jiwa seharusnya mengetahui apa yang ada di alam *mithāl* atau alam akal. Akan tetapi, mayoritas jiwa terlalu sibuk dan terfokus pada aspek-aspek inderawi atau materi, sehingga kurang memperhatikan ilmu-ilmu yang mungkin terjadi di alam nonmateri. Faktanya, saat manusia bermimpi, mereka sebenarnya dapat memperoleh pengetahuan, namun karena keterikatan jiwa pada dunia materi, sehingga membuat perhatian mereka terhadap alam nonmateri pun menjadi terbatas¹⁵¹.

Lebih lanjut, Kamāl Ḥaidari mengutip pandangan Ṭabāṭabā'ī yang menyatakan bahwa jiwa pada dasarnya adalah entitas nonmateri yang sepenuhnya sempurna baik dari segi substansi maupun aktivitasnya. Definisi jiwa di sini merujuk pada keadaan jiwa yang telah mencapai kesempurnaan. Oleh karena itu, jiwa tersebut secara esensi dan dalam tindakannya tidak lagi memerlukan ketergantungan pada tubuh. Namun, bagi kita yang jiwanya masih belum mencapai tingkat kesempurnaan, kita tetap bergantung pada tubuh untuk seluruh hidup kita. Dengan kata lain, seseorang yang memiliki jiwa yang sudah mencapai kesempurnaan murni, ketika kembali ke alam nonmateri, pasti memiliki pengetahuan yang menyeluruh. Sebaliknya, jika jiwa hanya bersifat nonmateri namun belum mencapai kesempurnaan murni, artinya zatnya nonmateri tetapi

¹⁵⁰ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 253

¹⁵¹ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 253-254

aktivitasnya masih tergantung pada materi, maka dalam tindakannya dia masih membutuhkan tubuh atau materi¹⁵².

Sejalan dengan pandangan Mullā Ṣadrā, Kamāl Ḥaidari menyatakan bahwa jika suatu saat jiwa telah mencapai kesempurnaan sepenuhnya, maka jiwa tidak akan terikat dengan tugas mengatur badan. Dalam keadaan ini, jiwa akan memiliki pengetahuan yang aktual, di mana pemahamannya menjadi luas dan komprehensif. Jiwa yang mencapai tingkat ini, disebut sebagai akal *mustafād*, dapat mengetahui segala sesuatu secara instan dan tanpa batasan waktu. Kekuatan jiwa yang begitu besar memungkinkannya untuk dengan mudah beralih ke alam nonmateri dan memperoleh pengetahuan secara langsung¹⁵³. Dalam hal ini, jika jiwa tidak terganggu oleh tugas-tugas terkait pengaturan badan. Sebaliknya, bagi jiwa kita yang masih berada pada tingkat kelemahan, usaha untuk memahami sesuatu bisa menjadi sulit, karena jiwa masih terfokus pada hal-hal yang terkait dengan badan. Oleh karena itu, jika jiwa tidak terhambat oleh kesibukan mengatur badan atau hal-hal yang berhubungan dengan materi, maka jiwa dapat memahami semua hal-hal yang ada di alam akal atau alam *mithāl*.

Sebagaimana yang telah penulis bahas di bab sebelumnya tentang sumber-sumber mimpi bahwa pengetahuan tentang segala sesuatu berada pada sumber-sumber tertinggi, meliputi *Wājib al-Wujūd* sebagai puncak tertinggi, para malaikat dan jiwa-jiwa langit. Hal ini didasari oleh simplisitas wujud. Semakin wujud sederhana, maka semakin sempurna. Bagi Mullā Ṣadrā pengetahuan adalah modus eksistensi, sehingga pengetahuan entitas sederhana adalah lebih tinggi daripada pengetahuan entitas terbatas (yang berada di alam materi). Jiwa manusia, ketika ia mengimateri sekalipun ia hidup di alam materi, dapat terhubung dengan akal aktif. Keterhubungan dengan akal aktif secara intens disebabkan karena jiwa rasional mencapai aktualitasnya, yakni tidak terikat dengan alam materi. Hal ini memungkinkan jiwa manusia memperoleh pengetahuan-pengetahuan dari akal aktif tanpa usaha (*mustafād*) dalam berbagai bentuknya, baik forma-forma maupun makna-makna. Sehingga jiwa manusia dapat mengetahui segala

¹⁵² ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 254

¹⁵³ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 254

pengetahuan, baik berkaitan dengan peristiwa duniawi maupun perkara ukhrawi¹⁵⁴.

Namun pertanyaannya bagaimana manusia yang hidup di alam materi dapat terhubung dengan alam imaterielitas murni?

Menurut Ṣadrā, meskipun jiwa pada awal kemunculannya berawal di alam materi, namun kontinuitasnya immateri. Kondisi ini terjadi karena terjadi gerak *trans-substansial* (*harakah jawhariyyah*) pada jiwa. Jiwa mengalami perkembangan menjadi substansi yang immaterial melalui pengetahuan. Semakin jiwa mengetahui, semakin jiwa menjadi sederhana (*basīf*) dan tinggi intensitasnya. Bagi Ṣadrā, pengetahuan merupakan kunci untuk masuk ke alam akal, serta memberikan efek transformasi kepada jiwa karena ketika jiwa mengetahui, maka ia menjadi satu kesatuan dengan objek yang diketahuinya, sehingga membuatnya menuju tingkatan yang lebih tinggi¹⁵⁵. Transformasi ini terjadi karena adanya pemisahan (*tajarrud*) dengan alam materi. Tentu yang dimaksud dengan kesatuan jiwa dengan pengetahuannya adalah dalam konteks konsep-konsep yang universal dan bukan partikular. Konsep-konsep universal adalah suatu bentuk dari fakultas akal yang memisahkan jiwa dari alam materi. Ketika jiwa terpisah dengan alam materi, ia semakin menyempurna intensitasnya.

B. Peranan Fakultas Indera Komunal dalam Persepsi Forma Mimpi

Pada pembahasan sebelumnya bahwa persepsi manusia tidak hanya tergantung pada panca indera lahiriah, tetapi lebih dominan melalui indera batin. Ini karena kinerja panca indera lahiriah bergantung pada dasar yang diberikan oleh indera batin. Hal ini juga dikarenakan tidak ada satupun dari indera-indera eksternal yang mampu menggabungkan antara persepsi warna, aroma, dan kelembutan. Misalkan, kita pernah menemukan sebuah objek fisik berwarna kuning dan kita mempersepsinya bahwa itu adalah madu yang manis, beraroma harum dan cair, padahal kita tidak mengecap, mencium, dan menyentuhnya.

Maka jelaslah bahwa kita memiliki suatu daya yang padanya terkumpul persepsi-persepsi empat indera, dan seluruhnya berada pada

¹⁵⁴ Imandega Muhammad, “Realitas Jiwa Sebagai Basis Onto-Epistemologi Pengalaman Religius Perspektif Filsafat Jiwa al-Hikmah Muta’aliyyah”, hal. 156-157

¹⁵⁵ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Islamic Later Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition*, (New York: Oxford University Press, 2010), hal. 207

satu bentuk. Sekiranya semua itu tidak ada, niscaya kita tidak mengenal bahwa manis, misalnya bukan merah. Karena yang bisa membedakan di antara dua benda adalah yang mengenali keduanya sekaligus. Daya ini terkadang melakukan aktivitasnya dalam dua keadaan, yaitu ketika tertidur dan ketika terjaga. Daya inilah yang dinamakan *al-ḥiss al-mushtarak* atau yang diterjemahkan sebagai “indera komunal” atau “indera bersama”. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *al-ḥiss al-mushtarak* atau indera komunal merupakan fakultas yang dengannya jiwa mempersepsi forma. Forma dalam istilah persepsi jiwa meliputi bentuk, warna, aroma, bunyi, rasa dan sebagainya. Dengan kata lain, melalui indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*) inilah jiwa mempersepsi forma.

Dari penjelasan di atas tentang persepsi *al-ḥiss al-mushtarak* atau indera komunal terhadap suatu objek fisik, lalu pertanyaannya bagaimana peranannya dalam persepsi forma mimpi?

Menurut Kamāl Ḥaidari, ada dua kondisi yang dialami oleh jiwa saat tidur yaitu kondisi jiwa bersambung dengan alam ruhani dan kondisi jiwa tidak bersambung dengan alam ruhani. Ketika jiwa bersambung dengan alam ruhani, maka terdapat dua forma yang dipersepsi yaitu *pertama*, forma-forma yang ditangkap berupa makna. *Kedua*, ketika jiwa bersambung dengan alam ruhani, tetapi hal yang diketahui penyebabnya bukan karena tersambung dengan alam ruhani, melainkan kinerja dari fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*). Jadi dapat dikatakan bahwa ketika tidur, jiwa bisa bersambung dengan alam ruhani dan bisa juga tidak bersambung dengan alam ruhani. Ketika bersambung, jiwa bisa menangkap forma atau makna, dan juga malah sebaliknya. Sebenarnya jiwa tidak menangkap makna, justru itu hanyalah ciptaan dari fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*)¹⁵⁶.

Pertanyaannya adalah bagaimana jikalau yang ditangkap jiwa adalah forma?

Kamāl Ḥaidari menyatakan bahwa gambaran atau forma-forma yang dilihat ketika jiwa bersambung dengan alam ruhani, terbagi atas dua yaitu *kulli* (universal) dan *juz’i* (partikular). Kedua-keduanya ini, baik *kulli* (universal) dan *juz’i* (partikular) ada yang berlalu dengan

¹⁵⁶ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyid Kamāl Ḥaidari*, hal. 260-261

cepat dan ada yang menetap. Disinilah peranan dari fakultas indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*). Jikalau menetap, maka terbagi atas dua yaitu *pertama* apa yang ada dalam fakultas indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*) sesuai dengan apa yang disaksikan oleh jiwa ketika berada dalam mimpi. *Kedua*, mungkin juga sebaliknya yakni apa yang disaksikan oleh jiwa tidak terdapat kesesuaian dengan apa yang ada dalam fakultas indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*)¹⁵⁷.

Lalu pertanyaan selanjutnya bagaimana jikalau yang ditangkap oleh jiwa adalah makna bukan forma?

Sebagaimana dalam pembahasan tentang forma, adapun menurut Kamāl Ḥaidari, makna juga terbagi atas dua yaitu terkadang *kulli* (universal) dan *juz'i* (partikular). Berdasarkan dua kemungkinan ini baik *kulli* maupun *juz'i*, juga terbagi menjadi dua yakni ada yang berlalu dengan cepat dan ada yang menetap. Jikalau berlalu dengan cepat, maka ini disebabkan oleh orang yang bermimpi sendiri. Unsur-unsur dalam tubuh manusia, seperti lembab, kering, panas, dan dingin juga berpengaruh terhadap kemampuan kinerja jiwa. Hal ini menyebabkan mimpi-mimpi yang ditangkap dari alam yang lebih tinggi, bisa berlalu dengan cepat. Adapun yang menetap baik itu universal ataupun partikular, maka disinilah fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*) memainkan perannya¹⁵⁸. Untuk mencitrakan ulang makna-makna universal ataupun partikular dalam bentuk yang partikular.

Hal ini karena indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*) tidak bisa mengkreasi (mencipta) forma dan tidak pula bisa menghadirkan forma untuk dipersepsi. Yang bisa menghadirkan forma dihadapan indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*) adalah fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*). Ketika forma dihadirkan pada indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*), maka forma itu bisa tercetak di *al-ḥiss al-mushtarak*. Setelah tercetak di *al-ḥiss al-mushtarak*, forma tersebut selanjutnya akan disimpan dalam fakultas imajinasi (*khayāl*) untuk suatu saat dipergunakan kembali¹⁵⁹.

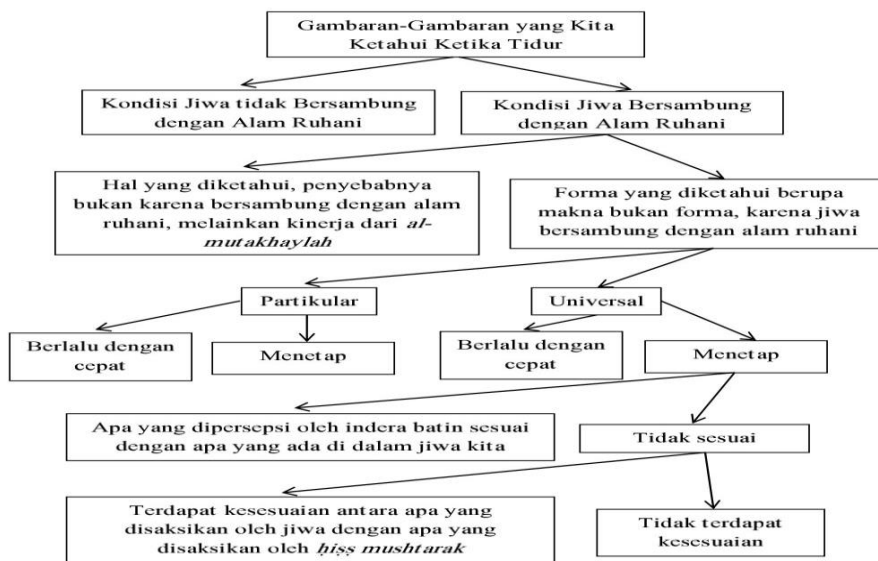
¹⁵⁷ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 261

¹⁵⁸ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 261

¹⁵⁹ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 261

Hanya saja, ketika fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*) ini menghadirkan forma hasil kontak jiwa dengan sumber-sumber forma di luar jiwa (seperti jiwa falak atau jiwa universal), kadang forma dibiarkan tanpa diubah olehnya dan kadang forma itu telah diubah. Pertanyaannya dari mana kita mengetahui bahwa forma itu sudah diubah atau belum. Biasanya hal ini diketahui dari membandingkannya dengan kenyataan. Kenyataan disini maksudnya adalah realitas eksternal. Jika apa yang dilihat dalam mimpi tidak sejalan dengan kenyataan, seperti sapi kurus makan sapi gemuk, kuda terbang dan sebagainya, maka dapat dipastikan forma telah dikreasi atau diubah oleh *al-mutakhayyilah*. Jika yang terlihat dalam mimpi sejalan dengan kenyataan, maka mungkin tidak diubah oleh *al-mutakhayyilah*. Untuk lebih jelasnya akan dipaparkan pada pembahasan selanjutnya. Penjelasan tentang *al-hiss al-mushtarak* mempersepsi forma dalam mimpi akan digambarkan pada tabel dibawah ini:

Tabel 2 Pembagian Gambaran-Gambaran yang diketahui ketika tidur



C. Kreatifitas Fakultas Pengimajinasi dan Perubahan Forma Mimpi

Seperti pada pembahasan di atas bahwa fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*) tidak mempersepsi, kerjanya membantu persepsi dengan cara menghadirkan forma dihadapan indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*). Forma ini ada yang berasal dari kontak jiwa dengan sumber-sumber tertinggi tanpa diubah oleh fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*) dan ada pula yang diubah. Fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*) bahkan dapat memproduksi forma tanpa keterhubungan jiwa dengan sumber-sumber tertinggi yang kemudian ditampilkan dihadapan indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*). Ketika forma telah diubah oleh fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*), disinilah ta'bir mimpi berperan untuk menafsirkan apa maksud dari mimpi yang dialami oleh seseorang. Tentunya hal ini akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya.

Merujuk pada penjelasan di atas bahwa peranan fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*) adalah untuk mencitrakan ulang makna-makna universal ataupun partikular dalam bentuk yang partikular. Sebagai contoh, ketika kita bermimpi mengalami perasaan cinta, kita merasakannya secara langsung. Namun, setelah kita terbangun, kita cenderung menggambarannya dalam bentuk yang lebih spesifik atau partikular kepada orang lain. Ini disebabkan oleh *al-mutakhayyilah* yang selalu membungkus citra dengan suatu bentuk tertentu agar maknanya dengan cepat dapat dipindahkan. Pemandahan makna ini merujuk pada kemampuan fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*) untuk memindahkan makna dengan sesuatu yang mirip atau kontras (berlawanan), agar mempercepat proses pemahaman.

Pentingnya membungkus sesuatu dengan bentuk-bentuk yang partikular adalah agar kita dapat dengan mudah dan efektif menyampaikan informasi kepada orang lain. Tanpa kemampuan ini, proses pemindahan informasi bisa menjadi sulit bahkan tidak mungkin dilakukan. Oleh karena itu, ketika mencitrakan mimpi, kita cenderung menggunakan bentuk-bentuk yang partikular agar pesan yang ingin disampaikan dapat dengan cepat dipahami. Bentuk yang partikular tidak selalu terbatas pada satu objek, melainkan dapat mencakup penjelasan yang berkaitan secara nisbi. Sebagai ilustrasi, meskipun konsep buku dapat dianggap universal, karena ada buku tulis, buku bacaan, dan

sejenisnya, namun ketika dinisbatkan dengan karya, konsep tersebut menjadi lebih spesifik atau partikular. Dalam ilmu logika, hal ini dikenal sebagai *kulli idofi* (relatif)¹⁶⁰, di mana suatu konsep universal dinisbatkan dengan konsep universal lain, menjadikannya bersifat partikular. Meskipun demikian, pada hakikatnya, konsep tersebut tetap bersifat universal.

Kamāl Ḥaidari menjelaskan bahwa *al-mutakhayyilah* hanya bekerja pada forma-forma baik universal maupun partikular yang sudah tidak murni sebagaimana adanya. Ketika *al-mutakhayyilah* sudah bekerja, maka kerjanya *al-mutakhayyilah* adalah menutupi atau memberikan forma-forma baru baik yang *kulli* maupun *juz'i* yang sesuai dengan forma tersebut atau berlawanan. Seperti *al-mutakhayyilah* menutup forma ilmu dengan forma susu. Misalnya seseorang bermimpi mendapatkan ilmu. Mimpi ini menetap dan *al-mutakhayyilah* mulai bekerja. *Al-Mutakhayyilah* mencitrakannya bukan melihat ilmu, tetapi dia melihat susu. Namun tetap terdapat kesesuaian antara ilmu dan susu. Ilmu adalah minuman bagi jiwa, sedangkan susu merupakan minuman bagi tubuh. *Al-mutakhayyilah* akan melakukan pekerjaan ini jika terdapat kesesuaian antara apa yang tercetak dalam *al-ḥiss al-mushtarak* dan apa yang di persepsi oleh jiwa ketika tidur¹⁶¹.

Dengan demikian, *al-mutakhayyilah* akan bekerja, jika terpenuhi dua syarat yaitu sebagai berikut:

1. Makna-makna universal maupun partikular tidak tetap dalam bentuknya yang murni.
2. Terdapat kesesuaian antara apa yang di saksikan oleh jiwa ketika tidur dan apa yang di tampilkan dalam *al-ḥiss al-mushtarak*.

Sebagai catatan bahwa kesesuaian disini bisa bermacam-macam seperti pertentangan (*taḍod*)¹⁶². Misalkan perubahan dari kehidupan ke kematian, siang dan malam, dan seterusnya. Hal ini karena dalam pertentangan itu dua sisi saling bergantung. Lalu

¹⁶⁰ *Kulli Idofi* adalah suatu konsep universal yang jika dinisbatkan dengan konsep universal lain, menjadikannya bersifat partikular. Tapi hakikatnya, konsep tersebut tetap bersifat universal

¹⁶¹ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 262

¹⁶² *Taḍod* adalah dua sisi yang saling bergantung

*tathābuh*¹⁶³ (kemiripan), misalnya ilmu dimiripkan dengan susu. Kemiripannya itu karena dua-duanya merupakan minuman, sebagaimana yang telah dijelaskan diatas. Terakhir *al-mulāzimah*¹⁶⁴ (kelaziman). Jadi maksudnya ketika kita memikirkan A akan membawa kita untuk memikirkan B. Misalnya buatlah saya kopi berarti ini melazimkan kopi itu dengan gulanya, air panas, dan gelas. Contoh lain misalkan ketika kita menganggap ular itu sebagai sesuatu yang kita benci, kita takut maka disitu terdapat hubungan kelaziman antara ular dengan rasa benci dan rasa takut.

D. Macam-Macam Mimpi

Berdasarkan penjelasan sebelumnya, ketika seseorang tidur dan jiwa mereka bersambung dengan alam ruhani, mereka dapat mempersepsi berbagai *ṣūrah* (forma) dan makna. *Ṣūrah* (forma) dan makna ini dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu universal (*kullī*) dan partikular (*juz'ī*). Kedua-duanya baik itu universal (*kullī*) maupun partikular (*juz'ī*) ada yang berlalu dengan cepat dan ada juga yang menetap.

Menurut Kamāl Ḥaidari, jika forma atau makna yang dipersepsi tersebut menetap, perlu diperhatikan apakah forma ataupun makna itu tetap murni sebagaimana adanya dan tidak diubah oleh fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*). Jika tetap murni dan tidak diubah oleh *al-mutakhayyilah*, maka mimpi ini dihukumi sebagai *al-Ru'yā al-Ṣādiqah* atau mimpi yang benar tanpa perlu ta'bir. Namun, jika tidak tetap pada keasliannya dan telah diubah oleh fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*), digantikan dengan sesuatu yang tidak sesuai antara apa yang dilihat oleh indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*) dan apa yang dipersepsi oleh jiwa, maka mimpi itu disebut sebagai *adghāth aḥlām* atau mimpi yang tidak memiliki makna. Sebaliknya, jika terdapat kesesuaian antara apa yang dilihat oleh indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*) dan apa yang dipersepsi oleh jiwa, serta mudah untuk ditafsirkan dan dijelaskan, maka mimpi ini disebut *al-Ru'yā al-Ṣādiqah*

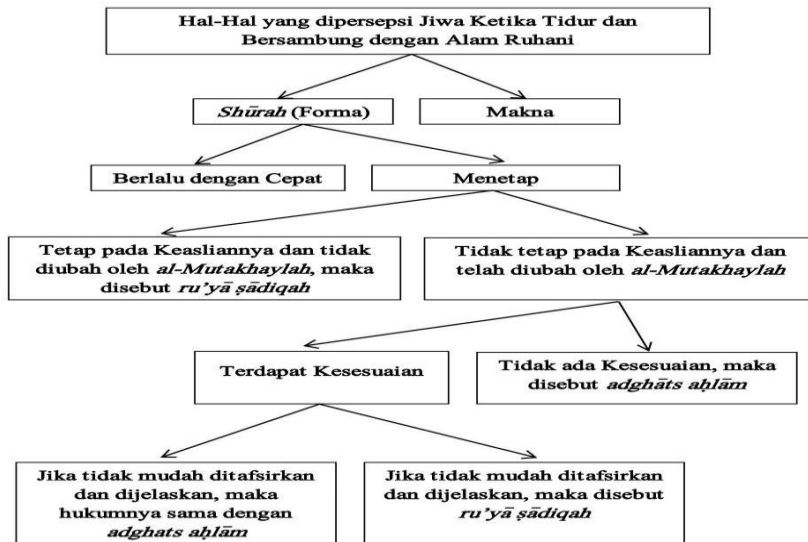
¹⁶³ *Tathābuh* adalah suatu forma atau makna yang dimiripkan dengan forma ataupun makna yang lain

¹⁶⁴ *Al-mulāzimah* maksudnya adalah ketika kita memikirkan A akan membawa kita untuk memikirkan B

namun perlu ta'bir. Akan tetapi, jika sulit untuk ditafsirkan dan dijelaskan, maka hukumnya sama dengan *adghāth ahlām*¹⁶⁵.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pembagian mimpi dalam pandangan Kamāl Ḥaidari terbagi atas dua yaitu *al-Ru'yā al-Ṣādiqah* (mimpi yang benar) tanpa ta'bir dan juga perlu ta'bir, serta *adghāth ahlām* (mimpi yang palsu atau dusta). Pembagian ini sejalan dengan apa yang tertulis dalam Al-Qur'an, hadis nabi, serta riwayat-riwayat dan lebih jelasnya akan dijelaskan di sub judul selanjutnya. Adapun mengenai pembagian mimpi ini sebagaimana yang akan digambarkan pada bagan di bawah ini:

Tabel 3 Pembagian Mimpi



¹⁶⁵ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyid Kamāl Ḥaidari*, hal. 262

E. Tolok Ukur Mimpi yang benar

Pada penjelasan sub judul sebelumnya, bahwa kerjanya *al-mutakhayyilah* adalah menutupi atau memberikan forma-forma baru baik yang *kulli* maupun *juz'i* yang sesuai atau berlawanan dengan forma yang ditangkap jiwa dalam mimpi.

Mullā Ṣadrā mengatakan bahwa jika *ṣūrah-ṣūrah* (forma-forma) itu *juz'i*, ketika tercetak pada jiwa itu dia tetap sebagaimana adanya, yakni *quwwah al-mutakhayyilah* tidak bekerja, maka mimpi ini disebut dengan *al-Ru'yā al-Ṣādiqah* (mimpi yang benar) dan tidak membutuhkan ta'bir atau penafsiran¹⁶⁶. Hal ini juga dipertegas oleh Kamāl Ḥaidari bahwa sebaliknya juga, jika forma yang kita lihat ketika mimpi dibungkus dengan forma baru dan ada kesesuaian, serta mudah untuk ditafsirkan, maka mimpi itu juga dihukumi dengan mimpi yang benar, tapi tentunya membutuhkan ta'bir¹⁶⁷.

Dari berbagai pandangan di atas, dapat disimpulkan bahwa tolok ukur mimpi yang benar adalah jikalau forma-forma atau makna-makna yang dipersepsi oleh jiwa dalam mimpi tetap murni sebagaimana adanya, dan *al-mutakhayyilah* tidak aktif bekerja. Maka ini langsung dihukumi mimpi yang benar dan tidak membutuhkan penafsiran. Selanjutnya, jika forma-forma yang kita lihat ketika mimpi dibungkus dengan forma baru dan ada kesesuaian, serta mudah untuk ditafsirkan dan dijelaskan maka itu juga dihukumi dengan mimpi yang benar (*al-Ru'yā al-Ṣādiqah*), namun membutuhkan penafsiran.

F. Ta'bir Mimpi

Berdasarkan pada hadis Nabi Saw bahwa manusia itu tidur, ketika mati barulah dia terbangun. Mullā Ṣadrā mengatakan bahwa apapun yang dilihat oleh manusia di alam materi ini, hanyalah bagaikan mimpi seseorang yang tidur dan apa yang dilihat itu adalah sebuah khayalan, maka mestilah harus di ta'wil untuk mengembalikannya kepada makna

¹⁶⁶ Vahideh Haddād, Hamēd Nājī Esfahānī, “Khāb wa Ru'yā wa Tahfil-e an az Mandzare Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā”, hal. 121

¹⁶⁷ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 262

yang aslinya¹⁶⁸. Dari pandangan ini, sebagaimana mimpi-mimpi memiliki makna tersembunyi, maka mimpi-mimpi juga membutuhkan ta'bir dan ta'wil. Hal ini karena seluruh hal yang ada di alam materi, memiliki dasar yang berada di alam yang lebih atas dari alam materi, yang kita tidak bisa sampai pada hakikat itu, kecuali melalui ta'wil. Oleh karena itu, ta'wil merupakan sebuah cara untuk menyingkap hal-hal yang tersembunyi agar mencapai pemahaman yang lebih dalam terhadap realitas yang ada.

Mullā Ṣadrā menyatakan bahwa segala sesuatu yang tidak bisa dipahami oleh akal, Al-Qur'an telah menyampaikannya kepada kita. Misalnya, ketika kita tidur, ruh kita mengetahui hal-hal yang ada di *Lauhul Maḥfūz*, karena *Lauhul Maḥfūz* tercermin kepada kita, dan hal ini sesuai dengan ta'bir. Oleh karena itu, dikemukakan bahwa setiap interpretasi (ta'wil) sejatinya mencakup dimensi penafsiran mimpi (ta'bir)¹⁶⁹. Ini berarti bahwa segala pengalaman yang kita alami di dunia ini seharusnya diinterpretasikan, karena semuanya hanyalah representasi dari hakikat yang sebenarnya di alam yang lebih tinggi.

Kemudian, muncul pertanyaan mengapa hakikat tidak dijelaskan secara langsung, melainkan disampaikan dalam bentuk perumpamaan?

Mullā Ṣadrā menjelaskan bahwa manusia sebenarnya di alam dunia ini, berada dalam keadaan tidur, dan kegaiban *Lauhul Maḥfūz* tidak akan terbuka bagi mereka kecuali melalui simbol-simbol atau perumpamaan. Proses penyingkapan ini tidak begitu jelas, karena bagi orang yang memahami keterkaitan antara dunia materi dan dunia non-materi, atau semua pengalaman yang ditemui oleh manusia di dunia materi ini bagaikan mimpi. Saat seseorang mati, dia akan sampai pada penafsiran atau interpretasi mimpi yang dialaminya¹⁷⁰. Maksudnya bahwa dalam alam materi ini, kita hanya dapat menyaksikan representasi atau simbol-simbol (*mithāl-mithāl*) semata. Oleh karena itu, kita memerlukan penafsiran atau ta'bir. Namun, saat kita menghadapi kematian, semua hakikat yang kita lihat dalam bentuk simbol-simbol akan menampilkan

¹⁶⁸ Vahīdeh Haddād, Hamēd Nājī Esfahānī, “Khāb wa Ru'yā wa Tahfīl-e an az Mandzare Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā”, hal. 120

¹⁶⁹ Vahīdeh Haddād, Hamēd Nājī Esfahānī, “Khāb wa Ru'yā wa Tahfīl-e an az Mandzare Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā”, hal. 120

¹⁷⁰ Vahīdeh Haddād, Hamēd Nājī Esfahānī, “Khāb wa Ru'yā wa Tahfīl-e an az Mandzare Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā”, hal. 120

hakikat sejatinya. Hanya pada saat itu kita akan memahami penafsiran atau interpretasi sebenarnya dari mimpi-mimpi kita saat ini.

Untuk memperkuat pandangannya, Mullā Ṣadrā mengatakan bahwa dalam Al-Qur'an terdapat banyak kisah yang disampaikan dalam bentuk perumpamaan. Ṣadrā berpegangan pada ayat “bahwa itulah perumpamaan-perumpamaan yang kami berikan kepada manusia dan tidak ada yang memahaminya kecuali orang-orang yang alim”¹⁷¹.

Mullā Ṣadrā menyatakan maksud ayat diatas bahwa sebagian besar ayat Al-Qur'an sebenarnya hanya berupa perumpamaan bagi manusia pada umumnya, sementara hakikat sejatinya tersembunyi di dalam ayat tersebut. Menurutny, hanya orang-orang yang memiliki pengalaman spiritual (ahli *shuhūd*) dan wawasan kebatinan yang dapat memahami hakikat sejati dari ayat-ayat Al-Qur'an melalui proses ta'wil. Kebanyakan orang, karena terlalu terikat pada dunia materi, tidak mampu memahami hakikat-hakikat tersebut secara langsung dan hanya dapat memahaminya melalui perumpamaan yang sesuai dengan tingkat pemahamannya¹⁷².

Berbicara tentang ta'wil, terdapat salah satu prinsip penting yaitu adanya kesesuaian yang hakiki antara apa yang terindera dan yang terakalkan. Mullā Ṣadrā meyakini bahwa jika kesesuaian ini dapat terjadi dari realitas materi ke realitas non-materi dan terbuka bagi pemahaman manusia, maka individu tersebut akan melebihi pemahaman yang terlihat dan memasuki tingkat pengetahuan dan kebijaksanaan yang tinggi. Berdasarkan prinsip kesesuaian ini, Mullā Ṣadrā percaya bahwa apa yang tampak (zahir) sebagai manifestasi luar hanyalah petunjuk atau tanda bagi hakikat yang tersembunyi di dalamnya (batin). Meskipun Ṣadrā menekankan bahwa kita tidak boleh berhenti pada pemahaman yang tampak secara lahiriah (zahir), tetapi satu-satunya cara untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam (batin) adalah melalui pemahaman yang tampak secara lahiriah (zahir). Mullā Ṣadrā menganalogikan bahwa apa yang tampak (zahir) adalah seperti tubuh

¹⁷¹ Vahīdeh Haddād, Hamēd Nājī Esfahānī, “Khāb wa Ru'yā wa Tahfīl-e an az Mandzare Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā”, hal. 120

¹⁷² Vahīdeh Haddād, Hamēd Nājī Esfahānī, “Khāb wa Ru'yā wa Tahfīl-e an az Mandzare Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā”, hal. 121

(jism), sementara hakikat yang tersembunyi (batin) adalah seperti roh, dan ada kesesuaian di antara keduanya¹⁷³.

Dalam pandangan Kamāl Haidari, urgensi ta'bir mimpi terletak pada kenyataan bahwa hal ini berperan sebagai suatu medium bagi manusia untuk melihat kembali peristiwa masa lalu, sebuah hal-hal yang tidak diketahui oleh siapa pun. Jika seseorang mampu menyingkap tabirnya, maka dia akan mendapatkan banyak manfaat. Dalam mimpi, manusia bisa melihat pelbagai peristiwa atau hal-hal yang terjadi sebelumnya, sedang terjadi, dan bahkan seseorang bisa mendapatkan gambaran atau penglihatan terhadap peristiwa yang mungkin akan terjadi di masa depan¹⁷⁴. Dengan kata lain, setiap mimpi menjadi seperti jendela yang membuka pandangan ke masa lalu, masa sekarang sekaligus memberikan petunjuk tentang apa yang mungkin akan terjadi di masa depan.

Secara potensi, manusia sebenarnya dapat memahami makna di balik mimpi, jikalau mengikuti panduan atau metode yang benar. Namun, kebanyakan orang mengabaikan keberadaan jendela penting ini, yaitu ta'bir mimpi. Meskipun ada orang yang sungguh-sungguh ingin memperhatikan makna mimpi, namun terkadang mereka berlalu dengan cepat saja. Hal ini karena kurangnya kemampuan dan pengetahuan, sehingga banyak orang yang tidak memiliki kualifikasi yang cukup untuk memahami arti dari setiap petunjuk dalam mimpi.

Pertanyaannya adalah mengapa orang mengalami kesulitan dalam menafsirkan mimpi?

Hal ini karena kita sulit untuk memastikan apakah forma yang tercetak pada *al-ḥiss al-mushtarak* adalah forma hasil kontak jiwa dengan sumber tinggi luar jiwa ataukah justru hanya rekaman-rekaman dalam fakultas imajinasi hasil persepsi inderawi atau hasil kreasi *al-mutakhayyilah* yang kemudian dihadirkan dihadapan *al-ḥiss al-mushtarak*. Sehingga, tidak semua orang memiliki kompetensi untuk mena'bir mimpi.

¹⁷³ Vahīdeh Haddād, Hamēd Nājī Esfahānī, “Khāb wa Ru'yā wa Tahfīl-e an az Mandzare Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā”, hal. 121

¹⁷⁴ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Haidari*, hal. 264

Menurut Haidari, hal ini juga disebabkan oleh fakta bahwa meskipun ta'bir memiliki kaidah-kaidah umum, namun kaidah-kaidah tersebut tidak dapat diterapkan secara universal pada setiap waktu dan tempat. Seorang penafsir mimpi harus benar-benar memperhatikan karakteristik dan kepribadian dari individu yang bermimpi. Karena *al-mutakhayyilah* akan bekerja untuk mengubah satu makna menjadi makna yang lain. Tentunya, *al-mutakhayyilah* bekerja berdasarkan kondisi umum yang ada dalam diri si pemimpi. Terkadang *al-mutakhayyilah* bagi satu orang, ia tumbuh dan berkembang sesuai dengan nilai-nilai kebudayaan, adat istiadat, dan norma-norma khusus, sehingga *al-mutakhayyilah* mencitrakan suatu hakikat dengan forma-forma tertentu, sedangkan *al-mutakhayyilah* bagi orang lain, dia tumbuh dan berkembang dengan budaya yang berbeda, maka dia mencitrakan apa yang dilihatnya itu dengan forma yang lain, berbeda dengan forma orang yang pertama¹⁷⁵.

Contohnya, ketika seseorang di suatu wilayah melihat seekor kucing. Dalam budayanya, kucing itu menjadi simbol keberuntungan. Namun di wilayah lain, kucing mungkin dianggap sebagai simbol kesialan. Dalam hal ini, dua individu yang bermimpi tentang suatu realitas tertentu, dan *al-mutakhayyilah* mereka menterjemahkan realitas tersebut sebagai kucing. Penafsir mimpi harus memperhatikan perbedaan makna kucing, karena makna yang diatributkan oleh individu A dengan budaya tertentu mungkin menyatakan bahwa kucing adalah simbol kebaikan, sementara individu B menganggap kucing sebagai simbol yang tidak baik. Oleh karena itu, prinsip-prinsip penafsiran mimpi tidak dapat diterapkan secara langsung. Penafsir harus mempertimbangkan kondisi psikologis dan sosio-kultural dari individu yang bermimpi agar dapat memberikan penafsiran yang sesuai.

Kamāl Haidari telah menunjukkan adanya kemiripan antara penafsiran mimpi (ta'bir) dengan penggunaan peribahasa, ungkapan, legenda (mitos), yang memiliki makna umum. Haidari menjelaskan bahwa para nabi dan pewarisnya sering menggunakan peribahasa. Bahkan menurut riwayat, para nabi juga menggunakan metode penafsiran mimpi, namun menyampaikannya melalui istilah peribahasa.

¹⁷⁵ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyid Kamāl Haidari*, hal. 264

Hal ini dikarenakan para nabi berbicara sesuai dengan tingkat pemahaman akal orang yang diajak bicara (lawan bicara)¹⁷⁶. Misalnya, meskipun hakikat akal para nabi jauh lebih tinggi, namun mereka berbicara sesuai dengan tingkat akal lawan bicara, agar pesan mereka dapat dipahami.

Sejalan dengan pandangan Mullā Ṣadrā, Kamāl Ḥaidari mengatakan bahwa manusia sebenarnya sedang “tertidur” dalam arti bahwa mereka sering kali lalai terhadap hakikat-hakikat yang sebenarnya. Dalam keadaan tidur, pengetahuan manusia sesuai dengan kondisi tidurnya. Sebaliknya, ketika seseorang terbangun, pengetahuannya akan sesuai dengan kondisi bangunnya. Oleh karena itu, hakikat-hakikat yang sebenarnya ditampilkan kepada manusia dalam bentuk-bentuk dan makna-makna tertentu sesuai dengan kondisi mereka. Ketika mereka mati, terputuslah kesibukan-kesibukan mereka dari alam dunia. Mereka akan melihat hakikat-hakikat yang sebelumnya telah mereka lihat dalam bentuk contoh-contoh atau simbol-simbol¹⁷⁷.

Manusia sebenarnya memiliki potensi yang sangat luar biasa untuk sampai ke alam *malakūt* dan ini termasuk pengetahuan yang tidak dimiliki kecuali sekelompok kecil dari golongan manusia. Pertanyaannya, mengapa hanya sedikit orang yang dapat memahami pengetahuan semacam ini? Hal ini karena kebanyakan manusia tidak mampu memenuhi syarat-syaratnya, dan bahkan mereka tidak mampu menghilangkan batasan-batasan yang menghambat kemunculan pengetahuan tersebut¹⁷⁸. Syarat-syarat disini maksudnya adalah jiwa terlepas dari hal-hal yang berhubungan dengan materi. Sebagaimana dalam sabda Nabi Saw bahwa “seandainya kalau setan-setan itu tidak menguasai atau mengelilingi hati anak Adam, maka mereka akan mampu melihat alam *malakūt*. Namun, terdapat penghalang-penghalang

¹⁷⁶ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 264-265

¹⁷⁷ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 265

¹⁷⁸ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*, hal. 268

yang mencegah terjadinya pengetahuan ini. Penghalang-penghalang tersebut adalah sebagai berikut¹⁷⁹:

1. Defisiensi (kekurangan) dalam substansi jiwa, dan ini terjadi ketika jiwa masih berada dalam bentuk potensial, seperti pada jiwa anak kecil yang belum memiliki pengetahuan karena jiwanya belum sempurna.
2. Walaupun jiwanya sebenarnya sudah mencapai kesempurnaan, namun terkadang terdapat distraksi atau perhatian yang teralihkan kepada hal-hal yang tidak benar atau tidak sesuai. Dalam kondisi ini, meskipun potensi dan kesempurnaan jiwa sudah ada, tetapi terdapat gangguan yang membuat jiwa tidak mencapai tujuan yang diinginkan. Artinya, meski memiliki potensi dan kesempurnaan, namun fokus jiwa teralih pada aspek-aspek atau hal-hal yang bersifat duniawi.
3. Meskipun jiwanya sebenarnya sudah mencapai kesempurnaan, namun terkadang terhalang oleh pengaruh hal-hal yang negatif, seperti yang terjadi pada jiwa manusia umumnya. Meskipun jiwa kita mengarah kepada kebenaran dan tujuan yang baik, namun pelbagai pengaruh buruk dapat menutupi kebersihan jiwa kita. Secara kiasan, ini mirip dengan cermin yang kotor yang tidak mampu memantulkan gambaran dengan jelas.
4. Meskipun jiwanya telah mencapai kesempurnaan dan memiliki fokus pada tujuan, namun adanya hijab atau tabir yang membatasi aksesnya terhadap pengetahuan yang diinginkan. Tabir tersebut mungkin berupa keyakinan yang diterima begitu saja, dalam bentuk taqlid tanpa disertai penelitian atau pemahaman yang mendalam. Misalnya, kita menerima atau mempercayai hal-hal tertentu tanpa dasar penelitian, seperti keyakinan bahwa seseorang yang meninggalnya tidak normal mungkin arwahnya akan mengembara (gentayangan). Jenis keyakinan semacam ini dapat menjadi penghambat bagi jiwa untuk mendapatkan pengetahuan yang lebih luas.
5. Kurangnya pemahaman tentang tujuan yang sebenarnya atau arah yang benar. Meskipun seseorang memiliki keinginan untuk mencapai

¹⁷⁹ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyid Kamāl Haidari*, hal. 269

kebenaran, namun kurangnya pengetahuan menghambatnya untuk mendapatkan petunjuk menuju kebenaran.

G. Mimpi Sebagai Sumber Petunjuk

Sebagaimana yang telah dipaparkan pada bab 1 bahwa sebagian pemikir Barat modern, terutama dalam bidang psikologi dan neurologi seperti Mario Bunge, Hobson, dan Sigmund Freud, menolak gagasan bahwa mimpi adalah realitas metafisik yang mana di dalamnya berisi petunjuk bagi manusia. Mario Bunge dan Hobson memandang bahwa mimpi adalah hasil dari fungsi sistem saraf pusat, yaitu otak. Sementara dalam perspektif Freud, mimpi dipengaruhi oleh keinginan dan harapan individu yang belum terpenuhi dalam dunia nyata. Oleh karena itu, mimpi dianggap sebagai jembatan untuk mencapai atau merealisasikan keinginan dan harapan tersebut.

Dalam menanggapi pandangan di atas, peneliti memaparkan pandangan Kamāl Ḥaidari yang menyatakan bahwa ada argumen yang mendukung kemungkinan manusia dapat mencapai alam gaib, baik dalam keadaan tidur maupun terjaga. Argumentasinya didasarkan pada dua premis¹⁸⁰:

Premis 1

Ṣūrah-ṣūrah juz'iyah dari hal-hal yang terjadi, sebelumnya sudah tercetak di alam yang lebih tinggi.

Premis 2

Yang tercetak pada jiwa manusia, tentu tidak lain adalah apa yang sudah tertulis di alam yang lebih tinggi.

Berdasarkan premis-premis di atas, peneliti menarik kesimpulan bahwa segala hal-hal yang terjadi di alam materi ini, dan apa yang tercetak dalam jiwa manusia, semuanya sudah tecetak di alam nonmateri.

Sebagaimana pandangan Kamāl Ḥaidari bahwa jiwa *naṭiqah* dapat mencapai tingkatan alam yang lebih tinggi, dan bisa mencetak *ṣūrah-*

¹⁸⁰ ‘Abdullah al-As’ad, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyid Kamāl Ḥaidari*, hal. 271

ṣūrah yang tercetak di alam yang lebih tinggi tersebut. Kamāl Ḥaidari menjelaskan bahwa semua peristiwa yang terjadi di dunia ini, baik yang sudah terjadi, yang akan terjadi, maupun yang sedang terjadi, semuanya telah ada dalam pengetahuan Allah Swt, malaikat yang suci, dan jiwa-jiwa langit¹⁸¹. Seperti yang diketahui bahwasanya para filosof, khususnya filsuf muslim meyakini bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam materi sebelumnya sudah terjadi di alam nonmateri. Alam nonmateri menjadi penyebab, sementara alam materi hanya menjadi akibat. Artinya, seseorang mungkin sudah memiliki pengetahuan terlebih dahulu tentang penyebab-penyebabnya di alam nonmateri, sebelum ia muncul di alam materi. Inilah sebabnya mengapa dia dapat mengetahui peristiwa apa yang akan terjadi, sedang terjadi, atau sudah terjadi sebelumnya.

Untuk memperkuat penjelasan filosofis di atas, peneliti mencantumkan beberapa ayat dalam Al-Qur'an, hadis nabi dan juga riwayat. Dalam Al-Qur'an, terdapat tipe-tipe mimpi yang dilihat berdasarkan mungkin atau tidaknya mimpi dipahami, perlu tidaknya ta'bir, dan kontennya. Berdasarkan mungkin atau tidaknya mimpi dipahami, ada dua tipe mimpi yaitu mimpi yang benar (*al-Ru'yā al-Ṣādiqah*) dan mimpi kusut masai (*adghāth ahlām*). Sementara mengacu pada perlu tidaknya ta'bir, ada dua tipe yakni mimpi yang benar tanpa perlu ta'bir dan mimpi yang benar tapi memerlukan ta'bir. Sedangkan berlandaskan kontennya, terdapat dua tipe yaitu mimpi berisi peristiwa yang akan terjadi dan instruksi melakukan sesuatu, serta mimpi intervensi Ilahi sehingga penerima mimpi melakukan sesuatu yang lain lagi. Uraian tipe-tipe mimpi di atas, contoh-contoh kisahnya bisa dilihat dalam QS. Āli 'Imrān (3): 13, 43-44, QS. Al-Anfāl (8): 43-44, QS. Yusuf (12): 4-5, 36-49, QS. Maryam (19): 17-21, QS. Aṣ-Ṣaffāt (37): 102-107, dan QS. Al-Fatḥ (48): 27. Untuk lebih detailnya, ayat-ayat tersebut akan dipaparkan di bawah ini:

¹⁸¹ 'Abdullah al-As'ad, *Buḥūthun fī 'Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyid Kamāl Ḥaidari*, hal. 271

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا فَمِنْ أَقْتَابٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ
يُرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأَى الْعَيْنِ ۗ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَن يَشَاءُ ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً
لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴿١٣﴾

13. Sesungguhnya telah ada tanda bagi kamu pada dua golongan yang telah bertemu (bertempur). Segolongan berperang di jalan Allah dan (segolongan) yang lain kafir yang dengan mata kepala melihat (seakan-akan) orang-orang muslimin dua kali jumlah mereka. Allah menguatkan dengan bantuan-Nya siapa yang dikehendaki-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai mata hati.

يَمْرَيْمُ أَفْتَى لِرَبِّكَ وَأَسْجُدِي وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّكْعِينَ ﴿١٤﴾ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ
نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۗ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ
لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿١٥﴾

43. Hai Maryam, taatlah kepada Tuhanmu, sujud dan ruku'lah bersama orang-orang yang ruku'.

44. yang demikian itu adalah sebagian dari berita-berita ghaib yang Kami wahyukan kepada kamu (ya Muhammad); Padahal kamu tidak hadir beserta mereka, ketika mereka melemparkan anak-anak panah mereka (untuk mengundi) siapa di antara mereka yang akan memelihara Maryam. dan kamu tidak hadir di sisi mereka ketika mereka bersengketa.

إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَايِكَ قَلِيلًا ۗ وَلَوْ أَرَأَيْتَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنزَعْتُمْ فِي
الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٦﴾ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ

الَّتَقِيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا^ط
وَأِلَى اللَّهِ تَرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٤٤﴾

43. (yaitu) ketika Allah Menampakkan mereka kepadamu di dalam mimpimu (berjumlah) sedikit. dan Sekiranya Allah memperlihatkan mereka kepada kamu (berjumlah) banyak tentu saja kamu menjadi gentar dan tentu saja kamu akan berbantah-bantahan dalam urusan itu, akan tetapi Allah telah menyelamatkan kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala isi hati.

44. dan ketika Allah Menampakkan mereka kepada kamu sekalian, ketika kamu berjumpa dengan mereka berjumlah sedikit pada penglihatan matamu dan kamu ditampakkan-Nya berjumlah sedikit pada penglihatan mata mereka, karena Allah hendak melakukan suatu urusan yang mesti dilaksanakan. dan hanyalah kepada Allahlah dikembalikan segala urusan.

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَبْنَئِي لَّا تَقْضَىٰ رُءْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٤٦﴾

4. (ingatlah), ketika Yusuf berkata kepada ayahnya: “Wahai ayahku, Sesungguhnya aku bermimpi melihat sebelas bintang, matahari dan bulan; kulihat semuanya sujud kepadaku.”

5. Ayahnya berkata: “Hai anakku, janganlah kamu ceritakan mimpimu itu kepada saudara-saudaramu, Maka mereka membuat makar (untuk membinasakan) mu. Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi manusia”.

وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنْ

الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بَتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ
 يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ
 هُمْ كَافِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي ابْرَهِيمَ وَاسْحَقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا
 أَنْ نَشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَٰلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ
 النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٨﴾ يَصْنَعِي السِّجْنَ ءَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ
 الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ
 وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ لِلَّهِ ءَأَمْرٌ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ
 ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾ يَصْنَعِي السِّجْنَ أَمَّا
 أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ حَمْرًا ط وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ ق قُضِيَ
 الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴿٤١﴾ وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ
 رَبِّكَ فَأَنَسَهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ ﴿٤٢﴾ وَقَالَ
 الْمَلِكُ إِنِّي أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ
 وَأُخْرٍ يَأْبَسَتٍ ط يَتَأَيَّهَا أَلْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾ قَالُوا
 أَضَعْتِ أَحْلَمَ ط وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَمِ بِعَلَمِينَ ﴿٤٤﴾ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا
 وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾ يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي
 سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخْرٍ يَأْبَسَتِ
 لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا

حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ
 سَبْعُ شِدَادٍ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ هُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ
 ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِصُونَ ﴿٤٩﴾

36. dan bersama dengan Dia masuk pula ke dalam penjara dua orang pemuda. berkatalah salah seorang diantara keduanya: “Sesungguhnya aku bermimpi, bahwa aku memeras anggur”. dan yang lainnya berkata: “Sesungguhnya aku bermimpi, bahwa aku membawa roti di atas kepalaku, sebahagiannya dimakan burung.” berikanlah kepada Kami ta’birnya; Sesungguhnya Kami memandang kamu Termasuk orang-orang yang pandai (mena’birkan mimpi).

37. Yusuf berkata: “tidak disampaikan kepada kamu berdua makanan yang akan diberikan kepadamu melainkan aku telah dapat menerangkan jenis makanan itu, sebelum makanan itu sampai kepadamu. yang demikian itu adalah sebagian dari apa yang diajarkan kepadaku oleh Tuhanku. Sesungguhnya aku telah meninggalkan agama orang-orang yang tidak beriman kepada Allah, sedang mereka ingkar kepada hari kemudian.

38. dan aku pengikut agama bapak-bapakku Yaitu Ibrahim, Ishak dan Ya'qub. Tiadalah patut bagi Kami (para Nabi) mempersekutukan sesuatu apapun dengan Allah. yang demikian itu adalah dari karunia Allah kepada Kami dan kepada manusia (seluruhnya); tetapi kebanyakan manusia tidak mensyukuri (Nya).

39. Hai kedua penghuni penjara, manakah yang baik, tuhan-tuhan yang bermacam-macam itu atautkah Allah yang Maha Esa lagi Maha Perkasa?

40. kamu tidak menyembah yang selain Allah kecuali hanya (menyembah) Nama-nama yang kamu dan nenek moyangmu membuat-buatnya. Allah tidak menurunkan suatu keteranganpun tentang Nama-nama itu. keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah. Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui”.

41. Hai kedua penghuni penjara: “Adapun salah seorang diantara kamu berdua, akan memberi minuman tuannya dengan khamar; Adapun yang

seorang lagi Maka ia akan disalib, lalu burung memakan sebagian dari kepalanya. telah diputuskan perkara yang kamu berdua menanyakannya (kepadaku)”.

42. dan Yusuf berkata kepada orang yang diketahuinya akan selamat diantara mereka berdua: “Terangkanlah keadaanmu kepada tuanku”. Maka syaitan menjadikan Dia lupa menerangkan (keadaan Yusuf) kepada tuannya. karena itu tetaplah Dia (Yusuf) dalam penjara beberapa tahun lamanya.

43. raja berkata (kepada orang-orang terkemuka dari kaumnya): “Sesungguhnya aku bermimpi melihat tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh bulir (gandum) yang hijau dan tujuh bulir lainnya yang kering”. Hai orang-orang yang terkemuka: “Terangkanlah kepadaku tentang ta’bir mimpiku itu jika kamu dapat mena’birkan mimpi”.

44. mereka menjawab: “(Itu) adalah mimpi-mimpi yang kosong dan Kami sekali-kali tidak tahu mena’birkan mimpi itu”.

45. dan berkatalah orang yang selamat diantara mereka berdua dan teringat (kepada Yusuf) sesudah beberapa waktu lamanya: “Aku akan memberitakan kepadamu tentang (orang yang pandai) mena’birkan mimpi itu, Maka utuslah aku (kepadanya)”.

46. (setelah pelayan itu berjumpa dengan Yusuf Dia berseru): “Yusuf, Hai orang yang Amat dipercaya, Terangkanlah kepada Kami tentang tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk yang dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh bulir (gandum) yang hijau dan (tujuh) lainnya yang kering agar aku kembali kepada orang-orang itu, agar mereka mengetahuinya”.

47. Yusuf berkata: “Supaya kamu bertanam tujuh tahun (lamanya) sebagaimana biasa; Maka apa yang kamu tuai hendaklah kamu biarkan dibulirnya kecuali sedikit untuk kamu makan.

48. kemudian sesudah itu akan datang tujuh tahun yang Amat sulit, yang menghabiskan apa yang kamu simpan untuk menghadapinya (tahun sulit), kecuali sedikit dari (bibit gandum) yang kamu simpan.

49. kemudian setelah itu akan datang tahun yang padanya manusia diberi hujan (dengan cukup) dan dimasa itu mereka memeras anggur”.

فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ
 إِنَّيَأَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ
 غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنِي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسَّسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾
 قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلِيٌّ هِينٌ ﴿٢١﴾ وَلَنَجْعَلَنَّآيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا
 مَّقْضِيًّا ﴿٢٢﴾

17. Maka ia Mengadakan tabir (yang melindunginya) dari mereka; lalu Kami mengutus roh Kami kepadanya, Maka ia menjelma di hadapannya (dalam bentuk) manusia yang sempurna.

18. Maryam berkata: “Sesungguhnya aku berindung dari padamu kepada Tuhan yang Maha pemurah, jika kamu seorang yang bertakwa”.

19. ia (Jibril) berkata: “Sesungguhnya aku ini hanyalah seorang utusan Tuhanmu, untuk memberimu seorang anak laki-laki yang suci”.

20. Maryam berkata: “Bagaimana akan ada bagiku seorang anak laki-laki, sedang tidak pernah seorang manusiapun menyentuhku dan aku bukan (pula) seorang pezina!”

21. Jibril berkata: “Demikianlah”. Tuhanmu berfirman: “Hal itu adalah mudah bagiku; dan agar dapat Kami menjadikannya suatu tanda bagi manusia dan sebagai rahmat dari kami; dan hal itu adalah suatu perkara yang sudah diputuskan”.

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنِيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْهَبُ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى ﴿٢٣﴾
 قَالَ يَتَأْتِبِ أَفْعَلٌ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿٢٤﴾ فَلَمَّا أَسْلَمَا
 وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿٢٥﴾ وَنَدَيْنَاهُ أَنْ يَتَّيَّبِرْهُمُ ﴿٢٦﴾ قَدْ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا ﴿٢٧﴾ إِنَّا كَذَلِكَ

خَزِيَ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٥﴾ إِنَّ هَذَا هُوَ الْبَلْتُؤُا الْمَيِّنُ ﴿١٦﴾ وَفَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ



102. Maka tatkala anak itu sampai (pada umur sanggup) berusaha bersama-sama Ibrahim, Ibrahim berkata: “Hai anakku Sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka fikirkanlah apa pendapatmu!” ia menjawab: “Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu; insya Allah kamu akan mendapatiku Termasuk orang-orang yang sabar”.

103. tatkala keduanya telah berserah diri dan Ibrahim membaringkan anaknya atas pelipis (nya), (nyatalah kesabaran keduanya).

104. dan Kami panggillah dia: “Hai Ibrahim,

105. Sesungguhnya kamu telah membenarkan mimpi itu. Sesungguhnya Demikianlah Kami memberi Balasan kepada orang-orang yang berbuat baik.

106. Sesungguhnya ini benar-benar suatu ujian yang nyata.

107. dan Kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang besar.

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ ۗ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ؕ
ءَامِنِينَ ۖ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ۗ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ

دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٧﴾

27. Sesungguhnya Allah akan membuktikan kepada Rasul-Nya, tentang kebenaran mimpinya dengan sebenarnya (yaitu) bahwa Sesungguhnya kamu pasti akan memasuki Masjidil haram, insya Allah dalam Keadaan aman, dengan mencukur rambut kepala dan mengguntingnya, sedang kamu tidak merasa takut. Maka Allah mengetahui apa yang tiada kamu ketahui dan Dia memberikan sebelum itu kemenangan yang dekat.

Berdasarkan ayat-ayat yang dipaparkan di atas, mimpi-mimpi yang dialami oleh para nabi yang dikisahkan dalam Al-Qur'an merupakan cerminan bahwasanya mimpi itu memiliki relasi dengan kehidupan manusia. Mimpi dapat menjadi petunjuk tentang adanya kabar gembira atau peringatan adanya suatu bahaya. Bahkan mimpi diyakini sebagai sarana bagi para nabi untuk mendapatkan wahyu dari Allah Swt. Namun demikian, bukan berarti semua mimpi itu berisikan tentang petunjuk dan peringatan bagi manusia. Hal ini karena ditentukan oleh kualitas jiwa seseorang, dan tentunya berbeda dengan jiwa para nabi yang telah mencapai level kesempurnaan. Oleh karena itu, untuk bisa mengakses mimpi yang benar, kita harus memurnikan jiwa kita dengan cara melakukan penyucian jiwa.

Menurut Ṣadrā sebagaimana dikutip Imandega, bahwa akal nabi identik dengan akal aktif (malaikat) baik dari aspek internal (intelektual) maupun aspek eksternal (gambaran-gambaran) yang dapat diidentifikasi sebagai sumber pewahyuan. Bahwa bukan akal nabi yang menciptakan wahyu melalui imajinasinya, tetapi nabi hanya menerimanya sebagaimana kebenaran intelektual¹⁸². Selain itu juga, jiwanya para nabi telah mencapai kesempurnaan baik dari segi substansi maupun aktivitasnya, sehingga ketika jiwanya kembali ke alam nonmateri, secara otomatis bisa mengetahui segala pengetahuan yang terdapat di alam nonmateri.

Selain penjelasan dalam Al-Qur'an, terdapat beberapa hadis mengenai kebenaran sebuah mimpi. Dari Abu Hurairah Ra, ia berkata, "Aku mendengar Rasulullah Saw bersabda, 'Tidak tersisa dari kenabian kecuali kabar-kabar gembira.' Para sahabat bertanya, Apa kabar gembira tersebut? Beliau menjawab, "Mimpi yang baik" (HR. Bukhari)¹⁸³.

Dalam hadis lain, diriwayatkan dari Abu Hurairah Ra, sesungguhnya Nabi Saw bersabda, "Apabila telah datang waktunya (kiamat), hampir tidak ada mimpi seorang mukmin yang dusta. Dan

¹⁸² Imandega Muhammad, "Realitas Jiwa Sebagai Basis Onto-Epistemologi Pengalaman Religius Perspektif Filsafat Jiwa al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah", hal. 156

¹⁸³ Abū 'Abdillāh bin Muhammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, hal. 1730

mimpi seorang mukmin itu satu dari empat puluh enam bagian kenabian” (Muttafaqun ‘alaih)¹⁸⁴.

Ada beberapa riwayat yang akan mempertegas bahwa mimpi merupakan sesuatu yang hakiki atau benar-benar terjadi, yang mana di dalamnya mengandung petunjuk-petunjuk bagi manusia. Imam Ja’far Aṣ-Ṣādiq mengatakan bahwa mimpi yang benar dan yang dusta keluar dari satu tempat, yaitu hati. Mimpi yang dusta (tidak berarti) adalah yang dialami seseorang pada permulaan malam, karena itu berada dalam wilayah kekuasaan setan yang fasik dan sesuatu yang dilihat di awal malam itu tidak lain selain sesuatu yang dikhayalkan padanya. Mimpi yang seperti ini, tidak ada kebaikan sama sekali di dalamnya. Adapun mimpi yang benar adalah yang dialami seseorang setelah dua pertiga malam, bersama dengan turunnya para malaikat, yaitu sebelum waktu sahur. Itulah mimpi yang benar dan nyata¹⁸⁵.

Ada riwayat lain bahwa Imam Ja’far Aṣ-Ṣādiq juga pernah berkata kepada al-Mufaḍḍal “Pikirkanlah wahai Mufaḍḍal tentang mimpi-mimpi, bagaimana perkara-perkara diatur di dalamnya oleh Allah Swt. Maka mimpi itu ada yang benar dan ada pula yang dusta. Maksudnya, jika seluruh mimpi itu benar maka seluruh manusia jadi nabi. Sebaliknya, jika seluruh mimpi itu dusta, maka tidak ada manfaatnya dan bahkan menjadi anugerah yang tidak bermakna. Karena itulah mimpi terkadang benar, sehingga manusia dapat mengambil manfaat di dalamnya, mendapatkan petunjuk dan hidayah, serta memberitakan tentang hal-hal yang buruk, agar manusia menjauhinya. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa terkadang kebanyakan mimpi itu dusta, supaya manusia tidak berkeyakinan penuh kepadanya”¹⁸⁶.

Berdasarkan riwayat di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa mimpi itu ada yang mengandung kebenaran di dalamnya, berisikan petunjuk bagi manusia. Meskipun tidak dinafikan juga kalau ada mimpi yang hanya berisikan kebohongan semata, dengan tujuan agar kita tidak mudah percaya terhadapnya.

¹⁸⁴ Muhammad Ibn Sīrīn, *Tafsir Mimpi Menurut Al-Qur’an dan as-Sunnah*, terj. M. Shihabuddin dan Asep Sopian, (Jakarta: Gema Insani, 2018), hal. 16

¹⁸⁵ Imam Ja’far Aṣ Ṣādiq, *Mengungkap Arti dan Rahasia Mimpi*, Peny. Yudi Iswanto (Jakarta: Zahra, 2011), Cet. 1, hal. 45-46

¹⁸⁶ Imam Ja’far Aṣ Ṣādiq, *Mengungkap Arti dan Rahasia Mimpi*, hal. 48-49

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Diskursus mengenai mimpi yang memiliki keterkaitan dengan sisi kehidupan manusia, telah menjadi bahan kajian dari berbagai kalangan, khususnya psikolog modern dan sains. Pandangan dari kalangan psikolog modern seperti Sigmund Freud menganggap bahwa mimpi dipengaruhi oleh keinginan dan harapan individu yang belum terpenuhi dalam dunia nyata. Maka mimpi dianggap sebagai sarana untuk mencapai atau merealisasikan keinginan dan harapan tersebut. Sementara dalam pandangan para saintis seperti Hobson dan Mario Bunge mengatakan bahwa mimpi adalah hasil dari kinerja atau fungsi sistem saraf pusat, yaitu otak. Oleh karena itu, peneliti menggunakan pondasi pemikiran dalam aliran filsafat Islam, yaitu *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* sebagai pisau analisis untuk merespon pandangan psikolog modern dan sains sekaligus memberikan paradigma baru terhadap fenomena mimpi yang dialami oleh manusia.

Dari pemaparan dan analisis yang dilakukan selama penelitian, maka dapat disimpulkan beberapa hal, yakni sebagai berikut:

1. Manusia yang hidup di alam materi dapat terhubung dengan alam imaterielitas murni. Menurut Şadrā, meskipun jiwa pada awal kemunculannya berawal di alam materi, namun kontinuitasnya immateri. Kondisi ini terjadi karena terjadi gerak *trans-substansial* (*harakah jawhariyyah*) pada jiwa. Jiwa mengalami perkembangan menjadi substansi yang immaterial melalui pengetahuan. Semakin jiwa mengetahui, semakin jiwa menjadi sederhana (*basīṭ*) dan tinggi intensitasnya. Bagi Şadrā, pengetahuan merupakan kunci untuk masuk ke alam akal, serta memberikan efek transformasi kepada jiwa karena ketika jiwa mengetahui, maka ia menjadi satu kesatuan dengan objek yang diketahuinya, sehingga membuatnya menuju tingkatan yang lebih tinggi.
2. Dalam mimpi, satu-satunya fakultas yang mempersepsi hanyalah fakultas indera komunal (*al-ḥiss al-mushtarak*). Adapun fakultas pengimajinasi (*al-mutakhayyilah*) tidak mempersepsi, kerjanya membantu persepsi dengan cara menghadirkan forma dihadapan

indera komunal (*al-hiss al-mushtarak*). Forma ini ada yang berasal dari kontak jiwa dengan sumber-sumber tertinggi tanpa diubah oleh fakultas pengimajinasi dan ada pula yang diubah. Fakultas pengimajinasi bahkan dapat memproduksi forma tanpa keterhubungan jiwa dengan sumber-sumber tertinggi yang kemudian ditampilkan dihadapan indera komunal.

3. Al-Qur'an menggambarkan bahwa mimpi dapat menjadi petunjuk tentang adanya kabar gembira atau peringatan adanya suatu bahaya. Bahkan mimpi diyakini sebagai sarana bagi para nabi untuk mendapatkan wahyu dari Allah Swt. Dalam Al-Qur'an, terdapat tipe-tipe mimpi yang dilihat berdasarkan mungkin atau tidaknya mimpi dipahami, perlu tidaknya ta'bir, dan kontennya. Berdasarkan mungkin atau tidaknya mimpi dipahami, ada dua tipe mimpi yaitu mimpi yang benar (*al-ru'yā al-ṣādiqah*) dan mimpi kusut masai (*adghāth ahlām*). Sementara mengacu pada perlu tidaknya ta'bir, ada dua tipe yakni mimpi yang benar tanpa perlu ta'bir dan mimpi yang benar tapi memerlukan ta'bir. Sedangkan berlandaskan kontennya, terdapat dua tipe yaitu mimpi berisi peristiwa yang akan terjadi dan instruksi melakukan sesuatu, serta mimpi intervensi Ilahi sehingga penerima mimpi melakukan sesuatu yang lain lagi.

B. Saran

Setiap penelitian memiliki batasan ilmiah, sehingga tidak semua permasalahan dapat dijawab. Demikian halnya dengan penelitian ini yang membatasi kajiannya pada tinjauan *Hikmah Muta'aliyyah* terhadap teori mimpi dalam psikologi modern dan sains. Ada beberapa isu penting di luar batasan penelitian ini yang perlu diteliti lebih lanjut, seperti tolok ukur validitas ta'bir mimpi, dimensi perbedaan antara ramalan dan mimpi, peran takdir dalam membentuk pengalaman manusia, baik dalam mimpi maupun kenyataan, serta simbol-simbol mimpi ditinjau dari sudut pandang hermeneutika, bahkan masih banyak lagi. Oleh karena itu, diharapkan kepada para peneliti selanjutnya untuk mengkaji isu-isu penting mengenai mimpi secara lebih komprehensif lagi.

DAFTAR PUSTAKA

- Akbar, Husaini Usman, Purnomo Setiady, *Metode Penelitian Sosial*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2010)
- Al-Anbārī, Khālīd bin ‘Alī bin Muhammad, *Kamus Tafsir Mimpi*. Terj. Abu Muhammad Harith Abrar Thalib, (Solo: Ar-Rayyan, 2005)
- Al-Barnāwī, Mu’adh bin Ibrāhīm, *Menyingkap Rahasia Mimpi: Berdasarkan al-Qur’an dan as-Sunnah*, Terj. Hanif Yahya (Jakarta: Darul Haq, 2007)
- As’ad, ‘Abdullah, *Buḥūthun fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Haidarī* (Qum: Dār Farāqid li al-Ṭaba’ah wa al-Naṣr, 2005)
- Al-Walid, Kholid, *Filsafat Manusia: Upaya Memahami Kreasi Tuhan yang Paling Sempurna* (Depok: Penerbit Nuralwala, 2023), Cet. 1
- _____, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), Cet. 1
- Amūli, Hasan Zādeh, *‘Uyūn Masā’il al-Ḥikmah wa Sarh al-‘Uyūn fī Sharh al-‘Uyūn*, (Tehran: Muassasah Intisharāh Amīr Kabīr, 1385 HS)
- Al-Qushāiri, Abu al-Qāsim Abdul Karīm ibn Hawazin, *Risalah Qushairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), Cet. II
- Ardila, Fini, “Tinjauan Teologis Tentang Mimpi Berdasarkan Kitab Kejadian 37:1-11 dan Relevansinya dalam Kehidupan Orang Percaya Masa Kini”, *Jurnal Jaffray*, Vol. 12 No. 1, 2014
- Aṣ Ṣadiq, Imam Ja’far, *Mengungkap Arti dan Rahasia Mimpi*, Peny. Yudi Iswanto (Jakarta: Zahra, 2011), Cet. 1
- Ayoub, Mahmoud, *Ensiklopedia Ta’wil Mimpi Islam Ibn Sirin*, terj. Eva Y. Nukman (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997)
- Bukhārī, Abū ‘Abdillāh bin Muhammad bin Ismā’il, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 2002), Juz 1
- _____, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), Juz VIII
- Bakhtiar, Laleh, *Perjalanan Menuju Tuhan: Dari Maqam-Maqam Hingga Karya Besar Dunia Sufi*, (Bandung: Nuansa, 2001)
- Bakker, Anton dalam buku “Metodologi Penelitian Filsafat”, diedit. Reza A.A Wattimena, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2011)

- _____, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1990)
- Chittick, William C., *The Sufi Path Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-Tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam, dkk (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2007), Cet. II
- Craze R, *Menguak Simbol Misterius Alam Bawah Sadar*, terj. I. Sugiri, (Yogyakarta: Kanisius, 2013)
- Freud, Sigmund, *Tafsir Mimpi*, terj. Apri Danarto (Yogyakarta: Jendela, 2001)
- _____, *The Interpretation of Dreams (Tafsir Mimpi)*, terj. Supriyanto Abdullah (Yogyakarta: Penerbit Indoliterasi, 2015)
- Ghazālī, Ma'ārij al-Quds fi Ma'rifah Madārij al-Nafs, diedit Muhammad Mustafā Abū al-A'lā (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968)
- Gama, Cipta Bakti, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam Dan Filsafat Barat Kontemporer*, (Malang: Pustaka Sophia, 2018)
- Goldstein, Andrea N., Matthew P. Walker, "The Role of Sleep in Emotional Brain Function, *The Annual Review of Clinical Psychology*, Vol. 10, 2014
- Haddād, Vahīdeh, Hamēd Nāji Esfahānī, "Khāb wa Ru'yā wa Tahfīl-e an az Mandzare Ibn Sīnā wa Mullā Şadrā", *Jurnal Ilmi-Pazuhesyi: Universitas Qom*, Vol. 17, No. 1, 1394 HS
- Halilović, Tehran, "True dreams: Encounter of the worlds in Islamic philosophy", *Original scientific paper*, vol. 3 No. 1, 2014
- Harris, R. Laird, dkk, *Theological Wordbook of the Old Testament*, (Chicago: Moody Press, 1980), Vol. 1
- Hidayani, Fika, Am'mar Abdullah Arfan, "Mistisisme Tafsir Mimpi Dalam Naskah Tetamba Cirebon", *Syekh Nurjati: Jurnal Studi Sosial Keagamaan*, Vol. 2 No. 2, 2022
- Hidayat, Dede Rahmat, *Teori dan Aplikasi: Psikologi Kepribadian dalam Konseling*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2011), Cet. I
- Hobson, J. Allan, Robert W. McCarley, "The Brain as a Dream State Generator: An-Activation-Synthesis Hypothesis of the Dream Process", *American Journal of Psychiatry*, Vol. 134 No. 12, 1977
- Hobson, J. Allan, *Dreaming as Delirium: How The Brain Goes Out of its Mind*, (Jakarta: Teknologi Press, 1999)

- Hughes, Aaron, "Imagining the Divine: Ghazālī on Imagination, Dreams, and Dreaming", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 70 No. 1, 2002
- Ibrāhīm, Ahmad Syawqī, *Keajaiban Tidur: Menjelajahi Misteri Alam Kematian Kecil*, terj. Syamsu A. Rizal (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007), Cet. 1
- _____, *Misteri Tidur: Rahasia Kesehatan, Kepribadian dan Keajaiban Lain di Balik Tidur Anda*, terj. Syamsu A. Rizal dan Luqman Junaidi (Jakarta: Zaman, 2013)
- Jung, Carl Gustav, *Memperkenalkan Psikologi Analitik*, terj. Agus Cremers (Jakarta: Gramedia, 1989)
- Kalin, Ibrahim, *Knowledge in Islamic Later Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition*, (New York: Oxford University Press, 2010)
- Kohnsamm, B.G Palland, *Sejarah Ilmu Jiwa*, (Bandung: CV Jemmers, 1984)
- Kusumastuti, Adhi, Ahmad Mustamil Khoiron, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Semarang: LPSP, 2019)
- Lempp, Walter, *Tafsiran Kejadian (37-43) Kej.V/bg.1* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1974)
- Ma'kif, Louis, *Kamus Arab Al-Munjid*, (Beirut: Dar el-Masyriq, 2005)
- Masrukhin dkk, "Interpretasi Mimpi dalam Perspektif Hadits dan Teori Sigmund Freud serta Implikasinya Terhadap Pendidikan Mental", *Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 9 No. 2, 2023
- Muhammad, Imandega, "Realitas Jiwa Sebagai Basis Onto-Epistemologi Pengalaman Religius Perspektif Filsafat Jiwa al-Ḥikmah Muta'aliyyah", *Kanz Philosophia*, Vol. 6, No. 2, 2020
- Muis, Abdul, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Gali Ilmu, 2000)
- Naishābūrī, Abū al-Ḥusain Muslim bin Al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tth), Jil. II
- Najati, Muhammad Uthman, *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofi Usmani, (Bandung: Pustaka, 2002)
- _____, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, terj. Gazi Saloom (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002)
- Nashori, H. Fuad, "Tema-Tema Mimpi Psiko-Spiritual Kyai", *Psikologika*, No.10, 2000

- Nir, Yuval, Giulio Tononi, “Dreaming and the Brain: from Phenomenology to Neurophysiology”, *Trends in Cognitive Sciences* Vol. 14 No. 2, 2009
- Nur, Muhammad, “Metafisika Mimpi: Telaah Filsafati Terhadap Teori Mimpi C.G. Jung (1875-1961)”, *Jurnal Filsafat*, Jilid 37, No. 2, 2004
- Papachristou, Christina S., “Aristotle’s Theory of ‘Sleep and Dreams’ in the light of Modern and Contemporary Experimental Research”, Vol. 17, 2014
- Peerwani, Latimah Parvin, “Sadra on Imaginative Perception and Imaginal World”, *Transcendent Philosophy Journal: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism*, Vol. 1 No. 2, 2000
- Peykani, Jalal, “Mullā Ṣadrā and Freud on Dream”, *Hikmat Sadraei*, Tahun ke-4, edisi ke-2, 2015
- Prawira, Purwa Atmaja, *Psikologi Kepribadian dengan Perspektif Baru* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2013)
- Purwanto, Yadi, *Memahami Mimpi Perspektif Psikologi Islam* (Yogyakarta: Menara Kudus, 2003), Cet. 1
- Rahman, Fazlur, *Filsafat Shadra*, terj. Munir A. Muin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000)
- Rahmat, Muhammad Sufiatur, Skripsi: *Analisis Mimpi Dalam Perspektif Ibnu Qutaibah Dan Calvin S. Hall*, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2022)
- Rahmat, Pupu Saeful, “Penelitian Kualitatif”, dalam jurnal *Equilibrium*, Vol. 5, No. 9, 2009
- Revonsuo, Antti, “The reinterpretation of Dreams: An Evolutionary Hypothesis of The Function of Dreaming”, *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 23 No. 6, 2000
- Rezazadeh, Mahdi Joudi, Alireza Heydarzadeh, “An Epistemological Review of the World of Ideas and Its Role in the Discovery of the Revelation and Dreams in Sadra’s Thought”, *IJMMU: International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, Vol. 8, No. 10, 2021
- Ṣadrā, Mullā, *al-Ḥikmah al-Muta’āliyah fi al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba’ah*, (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-‘Arabī, 1981), Jilid 1, 3, 7, 8, 9
- _____, *al-Ḥikmah al-Muta’āliyah fi al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba’ah*, (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-‘Arabī, 1990), Jilid 8

- _____, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-'Arabī, 2002), Jilid 8, 9
- _____, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fi Manāhij al-Sulūkiyyah* (Mashhad: University Press, 1967)
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, *Hayākil al-Nūr*, diedit oleh Muḥammad 'Alī Abū Rayyān (Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1957)
- Satriawan, Lalu Agus, “Analisa Sufistik Mimpi Nubuwah Dalam Proses Kenabian”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 1 No. 1, 2011
- Setiawan, Romi, “Pemikiran Filsafat Carl Gustav”, *Tasamuh: Jurnal Studi Islam*, Vol. 8 No. 2, 2016
- Sīnā, Ibn, *Psikologi Ibn Sina*, Peny. Dr. Ahmad Fu'ād al-Ahwānī (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009)
- Sīrīn, Muhammad Ibn, *Tafsir Mimpi Menurut Al-Qur'an dan as-Sunnah*, terj. M. Shihabuddin dan Asep Sopian, (Jakarta: Gema Insani, 2018)
- Solms, Mark, *The Neuropsychology of Dreams: A Clinico anatomical Study*, (New York: Psychology Press, 2014)
- Straten, Charles A. Ver, *How To Start Lay-Shepherding Ministries* (Michigan: Baker Book House, 1983)
- Strong, James, *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Lowa: World Bible Publishers, 1980)
- Simorangkir, Hieronymus, “Jiwa Manusia dalam Pandangan Plato”, *Logos: Jurnal Filsafat-Teologi*, Vol. 3 No. 2, 2004
- Taufik, Skripsi: *Konsep Mimpi dalam Al-Qur'an dan Psikologi Modern*, (Jember: IAIN Jember, 2019)
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, (London: Oxford University Press, 1973)
- Turani, Dr. A'la, “Comparative Study of Dream and Fantasy in Views of Mullā Ṣadrā and Allamah Ṭabaṭabai”, *Philosophy and Kalam*, Vol. 51, No. 1, Issue 102
- Yuminah, “Konsep Mimpi Dalam Perspektif Psikologi Islam: Studi Komparasi Psikologi Islam dan Psikologi Barat”, *Jurnal Psikologi Islam*, Vol. 5 No. 2, 2018

www.oed.com/dream

www.collinsdictionary.com/oneirology