

HUBUNGAN POTENSI INDRA, AKAL, DAN KALBU DALAM AL-QUR'AN MENURUT PARA MUFASSIR

Sawaluddin Siregar

STAIR Bagan Batu Rohil Riau
regarsawaluddin@gmail.com

Diterima 23-03-2020 | Direview 15-05-2020 | Diterbitkan 27-06-2020

Abstract:

In the Qur'an the letter an-Nabl verse 78, Allah indicates that the potential (hearing, sight, and heart) that has been granted needs to be optimally and integratedly developed. Because with that potential he can learn from the environment, nature, and the community where he lives with the hope of becoming a complete adult human being. This research was designed in the form of library research or Library research that uses various sources of literature as a data source that relates to the thinking of a character who at a certain time, cultural conditions, the community at that time, along with documents, then the methodologically used approach is interpretation. Based on the explanations of the three potentials, they clearly appear to have a close relationship, and support each other, if one thing does not function properly, it will not produce a good response. Indra's potential, aql, and Kalbu have strong, inseparable relationships. The position of each potential and that drives the potential, resulting in the application of the effects of stimuli received by the senses which are then transfected into oak and the brain sends data to the heart and heart which integrates the case, resulting in action

Keywords: *Potential Relationships of Indra, Intellect, and Kalbu in the Al-Qur'an According to Mufassir*

Abstrak

Dalam Alquran surat an-Nabl ayat 78, Allah menyatakan bahwa potensi (pendengaran, penglihatan, dan hati) yang telah diberikan perlu dikembangkan secara optimal dan terintegrasi. Karena dengan potensi tersebut ia dapat belajar dari lingkungan, alam, dan masyarakat tempat tinggalnya dengan harapan menjadi manusia dewasa yang utuh. Penelitian ini dirancang dalam bentuk studi pustaka atau studi pustaka yang menggunakan berbagai sumber literatur sebagai sumber data yang berkaitan dengan pemikiran seorang tokoh yang pada waktu tertentu, kondisi budaya, masyarakat pada saat itu, beserta dokumen-dokumennya, maka pendekatan yang digunakan secara metodologis adalah interpretasi. Berdasarkan penjelasan dari ketiga potensi tersebut jelas terlihat

memiliki hubungan yang erat, dan saling mendukung, apabila suatu hal tidak berfungsi dengan baik maka tidak akan menghasilkan respon yang baik. Potensi Indra, aql, dan kalbu memiliki relasi yang kuat dan tidak terpisahkan. Posisi masing-masing potensi dan yang mendorong potensi tersebut, menghasilkan penerapan efek rangsangan yang diterima oleh indera yang kemudian ditransfusikan menjadi poba ek dan otak mengirimkan data ke jantung dan jantung yang menyatukan kasus tersebut, menghasilkan tindakan

Kata Kunci: Hubungan Potensi Indra, Akal, Dan Kalbu Dalam Al-Qur'an Menurut Para Mufassir

Pendahuluan

Pandangan Islam, manusia adalah makhluk Allah yang bertugas sebagai khalifah di bumi. Allah telah memberitahukan kepada para malaikat bahwa Dia akan menciptakan manusia yang disertai tugas menjadi khalifah, sebagaimana yang tersurat dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 30. Di samping manusia sebagai khalifah, mereka juga termasuk makhluk pedagogik yaitu makhluk Allah yang dilahirkan membawa potensi dapat dididik dan mendidik sebagaimana dalam Al-Qur'an surat an-Nahl ayat 78. Dalam al-Qur'an surat an-Nahl ayat 78, Allah mengisyaratkan bahwa potensi (pendengaran, penglihatan, dan hati) yang telah dianugerahkan tersebut perlu ditumbuhkembangkan secara optimal dan terpadu. Karena dengan potensi itulah ia dapat belajar dari lingkungan, alam, dan masyarakat tempat ia tinggal dengan harapan agar menjadi manusia dewasa yang paripurna.

An-Nahlawi menambahkan komentar terhadap penjelasan ayat tersebut bahwa jika potensi pendengaran, penglihatan, dan hati saling berkesinambungan, maka akan lahir ilmu pengetahuan yang dianugerahkan Allah kepada manusia, yang akan membawa manusia kepada kebahagiaan dunia dan akhirat. Ia lebih memfokuskan pada optimalisasi fungsi ketiga potensi tersebut terhadap ilmu pengetahuan dengan menyatakan bahwa pendengaran berfungsi sebagai peme lihara ilmu pengetahuan yang telah ditemukan oleh orang lain, penglihatan memiliki fungsi untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dengan menambahkan hasil-hasil penelitian dan pengkajian terhadapnya, serta hati bertugas member sihkan ilmu pengetahuan dari segala noda dan kotorannya.¹

Pada Al-Qur'an ayat-ayat yang secara langsung dan tidak langsung menunjukkan hubungan *Indra, aql, dan kalbu* dalam al-Qur'an. Sebagai

¹ An-Nahlawi, *Pendidikan Islam Di Rumah, Sekolah Dan Masyarakat* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).

pengantar terhadap pembahasan yang lebih lanjut, beberapa ayat tersebut akan dibahas secara sekilas berdasarkan keterangan dari beberapa tafsir. tafsir yang digunakan adalah *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah aw al-Manhaj* karya Wahbah al-Zuhailiy, *Tafsir al-Mishbab* karya Quraissy Syihab, dan *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wil al-Qur'an* karya Muhammad bin Jarir al-Thabariy. Alasan penggunaan ketiga tafsir tersebut karena kedua yang pertama tergolong karya yang sistematis dan mudah dipahami terutama bagi generasi sekarang. Sedangkan untuk tafsir yang ketiga, akan diambil darinya beberapa riwayat tentang ayat dan riwayat tentang tafsir dari ayat bersangkutan, karena karya ketiga ini dipandang sebagai karya kuno tafsir *bi al-ma'tsur* dengan pembahasan cukup luas, yang sampai saat ini masih banyak dipakai

Metode

Penelitian ini didesain dalam bentuk penelitian kepustakaan atau *Library research*² yang menggunakan berbagai sumber kepustakaan sebagai sumber data penelitian. Penelitian Kepustakaan atau *Library research* adalah telaah yang berkaitan kepada pemikiran seorang tokoh yang dalam waktu tertentu, kondisi budaya, masyarakat pada saat itu, beserta dokumen, maka secara metodologis pendekatan yang digunakan adalah pendekatan tafsir.³

Metode penelitian yang digunakan adalah metode tafsir al-Qur'an. Sampai saat ini (2001 M) terdapat empat metode tafsir yang populer di kalangan ulama Muslim. Keempat metode itu adalah metode *tablili*, *ijmali*, *muqaran*, dan *maudu'i*.⁴ Metode tafsir *tablili*, adalah tafsir yang menyoroti ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala hal yang berhubungan dengan suatu ayat sesuai dengan urutan bacaan yang terdapat di dalam al-Qur'an *Mushaf Usmani*.⁵

Potensi Indra, Akal, dan Kalbu dalam al-Qur'an menurut para Mufassir

a) Ayat yang Secara Langsung Menunjukkan Hubungan *akal* dan *Kalbu*

Dari seratus lebih ayat-ayat *kalbu* dan puluhan ayat-ayat *akal*, yang menunjukkan secara langsung hubungan *akal* dan *kalbu* hanya satu ayat,

² M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Terad, 2005).

³ M. Alfatih Suryadilaga.

⁴ Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi al-Tafsir al-Mawdu'i* (al-Qahirah: Dirasah Manhajiyah Mawdu'iyah, 1977).

⁵ Zahir ibn Awad al-Alma'i, *Dirasah Fi Al-Tafsir al-Mawdu'i Li Al-Qur'an al-Karim* (Riyad: al-jami'ah Ibnu Sa'ud, 1984).

Yakni ayat 46 surat *al-Hajj*. Dalam ayat ini *akal* dan *kalbu* disebut bersamaan dan beriringan, dimana *akal* disebutkan sebagai bentuk kerja dari sosok *kalbu*.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا

تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾

Artinya: "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada."

Dalam ayat ini, Allah menegur orang-orang kafir dengan memberikan pertanyaan, apakah mereka tidak berjalan dimuka bumi sehingga menyaksikan peninggalan-peninggalan yang pernah dihuni oleh orang-orang sebelumnya yang mendustakan para rasul Allah, lalu dengan demikian mereka mempunyai *Kalbu* yang dengannya mereka dapat memahami apa yang dilihatnya. Kalaupun bila mata kepala mereka buta, mereka mempunyai telinga yang dengannya mereka dapat mendengar ayat-ayat Allah dan keterangan para rasul-Nya yang telah menyampaikan kepada mereka tuntunan dan nasehat, sehingga dengan demikian mereka dapat merenung dan menarik pelajaran. Mereka itu bukanlah orang-orang buta mata kepala yang membuatnya tidak dapat menemukan kebenaran. Tetapi yang menjadikan mereka tidak dapat menarik pelajaran dan menemukan kebenaran adalah kebutaan *Kalbu* yang ada di dalam dada.

Al-Thabariy meriwayatkan, bahwa *dhomir* pada "*fa innabā lā ta'mā*" dalam *qira'ah* 'Abdullāh dibaca "*fa innabu lā ta'mā*". Lebih lanjut diungkapkan al-Thabariy, disebutnya "*fi al-shudūr*" dalam ayat ini adalah bentuk taukid dari *Kalbu* yang pada dasarnya memang berada dalam *shadr* (dada).⁶

a. Ayat-ayat lain yang Tidak Secara Langsung Menunjukkan Hubungan *akal* dan *Kalbu*

Dalam al-Qur'an ada beberapa ayat yang secara tidak langsung menunjukkan hubungan *akal* dan *Kalbu*. Ayat-ayat itu di antaranya adalah: QS. *al-An'am* (6): 25, QS. *al-A'raf* (7): 179, QS. *al-Tambah* (9): 87, 93, 127, QS. *al-Isra'* (17): 46, QS. *al-Kahfi* (18): 28, 57, QS. *al-Hajj* (22): 46, al-Qur'an

⁶ Abū Ja'far Muhammad bin Jarīr al-Thabariy, *Jami' al-Bayān Fi Ta'wil al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Amaliyyah, 1992).

surat *Muhammad* (47): 24, al-Qur'an surat *Qāf* (50): 37, dan al-Qur'an surat *al-Munāfiqūn* (63): 3. Dalam ayat-ayat itu *akal* disebutkan dengan kata-kata lain yang sungguhpun berbeda, tetapi menunjukkan aktifitas yang identik dengan 'aql, yakni memahami (*faqih*), mengetahui (*'alima*), mengingat (*dzakara*), memper hatikan (*tadabbara*) dan lupa (*ghafala*). Untuk memperjelasnya, dalam hal ini akan dipaparkan empat ayat sebagai sampel.

1) al-Qur'an surat *al-Anām* (6): 25

وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۗ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً ۙ أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي ۙ أَعْيُنِهِمْ ۙ وَقَرَأَ ۙ وَإِنْ يَرَوْا ۙ كَلِمَةً ۙ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا ۙ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ ۙ تَجَدِّدُ لَوْنَكَ ۙ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۙ إِنْ هَذَا إِلَّا ۙ أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾

Artinya: “Dan di antara mereka ada orang yang mendengarkan (bacaan)mu, padahal Kami telah meletakkan tutupan di atas hati mereka (sehingga mereka tidak) memahaminya dan (Kami letakkan) sumbatan di telinganya. dan jikapun mereka melihat segala tanda (kebenaran), mereka tetap tidak mau beriman kepadanya. sehingga apabila mereka datang kepadamu untuk membantahmu, orang-orang kafir itu berkata: “Al-Qur'an Ini tidak lain hanyalah dongengan orang-orang dahulu.”

Dalam *asbab al-nuzul* tidak ditemui sebab-sebab jelas yang menjadi lantaran turunnya ayat ini. Ayat ini masih termasuk dari golongan ayat-ayat *makkiyah*, di mana Islam masih baru berkembang dan dalam situasi kaotis yang belum mapan. Dilihat dari segi *munasabah*, ayat ini mempunyai kaitan erat dengan ayat-ayat terdahulu, dimana kalau ayat sebelumnya memaparkan kebohongan kaum musyrikin ketika ditanya di akhirat, dalam ayat ini ditunjukkan betapa mereka di dunia juga mendustakan kebenaran ketika sampai pada mereka.

Di antara orang-orang kafir ada yang tidak secara langsung berpaling. Mereka dengan sungguh-sungguh dan sengaja mendengarkan apa yang dikatakan Nabi SAW., tetapi Allah telah meletakkan penutup atas hati mereka karena pada dasarnya mereka tidak mau mengerti. Tujuan mereka mendengarkan adalah untuk mencari dalih melemahkan al-Qur'an, sehingga

dengan demikian tidak akan mendapatkan pemahaman yang bermanfaat. Selain itu, di telinga mereka ada “sumbatan” yang membuat mereka tidak dapat mendengar dengan pendengaran yang dapat merasuk ke dalam jiwa mereka. Jika mereka melihat terhadap ayat-ayat Allah, baik dengan mata kepala maupun mata *Kalbu*, mereka tidak akan mau beriman kepadanya, karena segala potensi yang Allah anugerahkan telah mereka abaikan. Demikianlah keadaan mereka, sehingga mencapai tingkat yang menjadikan apabila mereka datang kepadamu, baik secara langsung atau tidak, mereka berkata bahwa al-Qur’an tidak lain kecuali dongeng-dongeng orang terdahulu, yang diceritakan sebagai hiburan oleh dan bagi orang-orang yang iseng.⁷

Diriwayatkan dari Ashbāth dari Sadyi, “*ammā akinnah fa al-ghithā’ akanna qulūbahum*” (“*akinnah* adalah tutup yang menutup *Kalbu* mereka”). Dan diriwayatkan dari Qatādah, bahwa yang dimaksud dengan “*wa ja’alnā ‘alā qulūbihim akinnah wa fī ādẓānīhim waqrā’*” adalah, mereka mendengar dengan telinganya, tetapi tidak berfaedah sedikit pun. Mereka seperti hewan yang mendengar adanya seruan, tetapi tidak mengetahui apa yang dikatakan.⁸

2) al-Qur’an surat *al-A’rāf* (7): 179

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ ط هُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ
 أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ؕ أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ
 ؕ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾

Artinya: “Dan Sesungguhnya kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. mereka Itulah orang-orang yang lalai.”

⁷ Muhammad Quraisy Syihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al- Quran*, vol. 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2005).

⁸ Abū Ja’far Muhammad bin Jarīr al-Thabariy, *Jami’ al-Bayān Fi Ta’wil al-Qur’an*.

Dalam *asbab al-nuzūl* tidak ditemui sebab-sebab jelas yang menjadi lantaran turunnya ayat ini. Ayat ini masih termasuk dari golongan ayat-ayat *makkiyah*, di mana keadaan Islam masih belum mapan. Dilihat dari sisi *munāsabah*, ayat ini dan satu ayat sebelumnya dimasukkan oleh Wahbah al-Zuhailiy dalam satu tema “Sebab-sebab hidayah dan kesesatan”. Setelah membahas ayat-ayat yang mempersamakan orang-orang yang berpaling dari agama dengan anjing, maka dalam ayat ini diterangkan sebab-sebab kesesatan mereka.⁹

Selain menjadi penjelasan mengapa seseorang tidak mendapat petunjuk dan mengapa pula disesatkan Allah, ayat ini juga berfungsi sebagai ancaman kepada mereka yang mengabaikan tuntunan pengeta huannya. *Kalbu*, mata dan telinga orang-orang yang memilih kesesatan dipersamakan dengan binatang, karena binatang tidak bisa menganalogikan apa yang ia dengar dan apa yang ia lihat dengan sesuatu yang lain. Lebih dari itu, manusia yang diberi anugerah *akal* dianggap lebih buruk dari binatang, sebab dengan instinknya binatang akan selalu mencari kebaikan dan menghindari bahaya. Sementara manusia yang sesat justru menolak kebaikan dan kebenaran, malahan mereka mengarah kepada bahaya yang tiada taranya. Setelah kematian mereka akan kekal di api neraka, berbeda dengan binatang yang punah dengan kematiannya.¹⁰

Kata *al-ghāfilūn* terambil dari kata *ghāflab*, yakni lalai, tidak mengetahui atau menyadari apa yang seharusnya diketahui dan disadari. Keimanan dan petunjuk Allah sedemikian jelas, apalagi bagi yang berpengetahuan, tetapi bila mereka tidak memanfaatkannya maka mereka bagaikan orang yang tidak mengetahui atau menyadari bahwa mereka memiliki potensi atau alat untuk meraih kebahagiaan. Inilah kelalaian yang tiada taranya.

3) al-Qur’an surat, *al-Tawbah* (9): 87.

رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ

Artinya:”Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak berperang, dan hati mereka Telah dikunci mati Maka mereka tidak mengetahui (kebahagiaan

⁹ Wahbah al-Zuhailiy, *Al-Tafsir al-Munir Fi al-‘Aqidah Wa al-Syari’ah Aw al-Manhaj* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āshir, t.th, n.d.).

¹⁰ Muhammad Quraisy Syihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Quran*.

beriman dan berjihad)".¹¹

Dalam *asbab al-nuzūl* tidak ditemui sebab-sebab jelas yang menjadi lantaran turunnya ayat ini. Ayat ini termasuk dalam golongan ayat-ayat *Madāniyah*, di mana struktur dan kehidupan kaum muslimin boleh dikatakan sudah mapan. Dilihat dari sisi munāsabah, ayat ini dan satu ayat sebelumnya serta dua ayat sesudahnya dimasukkan oleh Wahbah al-Zuhailiy dalam satu tema, "Permintaan izin para tokoh kaum munafik untuk tidak mengikuti jihad".¹² Quraisy Syihab mengatakan ada hubungan yang erat antara ayat ini dengan ayat-ayat sebelumnya. Ayat-ayat sebelumnya menerangkan larangan mengagumi harta dan anak-anak kamu munafik, antara lain karena mereka tidak menggunakannya untuk kebaikan, maka di sini dijelaskan keburukan mereka yang lain. Keburukan tersebut adalah, apabila diturunkan ayat untuk beriman kepada Allah dan berjihad bersama Rasul-Nya, niscaya mereka menggunakan dalil yang sangat rapuh untuk tidak ikut berjihad.¹³

Dalam *Jāmi' al-Bayān* karya al-Thabariy disebutkan, berdasar apa yang diriwayatkan dari Ibn 'Abbas, Dhahak dan Qatādah al-Khawālif adalah *al-nisā'* (para wanita).¹⁴ Ayat di atas, menunjukkan keberadaan mereka bersama para wanita adalah tanda dari ketakutan, kebejatan jiwa, dan ketiadaan harga diri mereka. Dan selanjutnya *Kalbu* mereka dikunci mati akibat kemunafikan yang berkesinambungan, maka akhirnya mereka tidak mengetahui kebaikan dan tidak merasakan lezatnya iman dan jihad.¹⁵

Kata *yafqahūn*, menurut Quraisy Syihab, biasanya digunakan untuk pengetahuan yang mendalam menyangkut hal-hal tersembunyi. Dengan demikian ayat ini menilai orang munafik tidak mengetahui hal-hal yang mendalam. Mereka hanya mengetahui hal-hal yang bersifat lahiriyah dan material. Adapaun yang bersifat spiritual maka mereka tidak dapat menghayati dan merasakannya. Dan di sinilah sumber kesesatan dan kecelakaan mereka.¹⁶

4) al-Qur'an surat, *al-Kahfi* (18): 2

وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا

¹¹ Muhammad Quraisy Syihab.

¹² Wahbah al-Zuhailiy, *Al-Tafsir al-Munir Fi al-'Aqidah Wa al-Syari'ah Aw al-Manhaj*.

¹³ Muhammad Quraisy Syihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Quran*.

¹⁴ Abū Ja'far Muhammad bin Jarīr al-Thabariy, *Jāmi' al-Bayān Fi Ta'wil al-Qur'an*.

¹⁵ Muhammad Quraisy Syihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Quran*.

¹⁶ Muhammad Quraisy Syihab.

تَعُدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا
وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا

Artinya: “Dan Bersabarlah kamu bersama-sama dengan orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan senja hari dengan mengharap keridhaan-Nya; dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharapkan perhiasan dunia ini; dan janganlah kamu mengikuti orang yang hatinya Telah kami lalaikan dari mengingati kami, serta menuruti hawa nafsunya dan adalah keadaannya itu melewati batas.¹⁷

Sebab-sebab turunnya ayat ini seperti diriwayatkan dari Ibn Juraij, bahwa seorang tokoh munafik ‘Uyainah bin Hishn berkata kepada Nabi SAW., “Sungguh bau Salmān al-Farisiy yang termasuk golongan orang-orang miskin telah membuatku terganggu, maka buatlah tempat di mana bisa berkumpul tanpa kehadiran mereka, dan buatlah bagi mereka tempat tersendiri di mana mereka biasa berkumpul di sana”. Maka diturunkanlah ayat *washbir nafsaka al-āyah*.¹⁸

Surat al-Kahfi ayat 28 ini termasuk dari kategori ayat-ayat *Madaniyah*. Wahbah al-Zuhailiy mengelompokkan ayat ini dengan satu ayat sebelumnya dan 3 ayat sesudahnya dalam satu tema, “Pengarahan bagi Nabi SAW. dan kaum mukminin untuk membaca al-Qur’an, sabar berkumpul dengan orang-orang fakir, dan penjelasan bahwa yang hak berasal dari Allah”. Ayat-ayat sebelum ayat ini mengisahkan tentang *Asbbāb al-kahfi* yang ceritanya masih misteri, karena termasuk hal yang ghaib (tidak hadir/diketahui) bagi masyarakat muslim pada waktu itu. Hal tersebut menunjukkan kemukjizatan al-Qur’an sebagai wahyu dari Allah. Maka Allah memerintahkan Rasulullah SAW. untuk membacanya dan mengumpuli majlis orang-orang fakir yang memperhatikan al-Qur’an.¹⁹

Salah satu alasan para pemuka kaum musyrikin untuk tidak hadir mendengar wahyu yang disampaikan Nabi SAW. adalah keenganan mereka duduk berdampingan dengan fakir miskin kaum muslimin. Karena itu, Allah memerintah kepada Rasulullah SAW. untuk bersabar memelihara persahabatan dan persaudaraan dengan semua umat muslim, termasuk fakir

¹⁷ Zahir ibn Awad al-Alma’i, *Dirasah Fi Al-Tafsir al-Mawdu’i Li Al-Qur’an al-Karim*.

¹⁸ Abū Ja’far Muhammad bin Jarīr al-Thabariy, *Jami’ al-Bayān Fi Ta’wil al-Qur’an*.

¹⁹ Wahbah al-Zuhailiy, *Al-Tafsir al-Munir Fi al-‘Aqidah Wa al-Syari’ah Aw al-Manhaj*.

miskin, yang selalu menyeru Tuhannya karena didorong ketaatan dan syukur kepada-Nya sepanjang waktu, baik di waktu pagi maupun senja, dengan harapan mendapat Ridho dari Allah. Janganlah berpaling dari mereka lalu mengarah kepada orang-orang kafir karena kekayaan atau kedudukan sosial mereka, dengan mengharapkan perhiasan dunia. Karena apa yang mereka punya itu hanyalah kenikmatan sementara yang akan segera berakhir dengan kesengsaraan. Dan jangan pula mengikuti orang-orang yang dilalaikan *Kalbu*-nya dari mengingat Allah yang disebabkan karena kebejatan diri dan keenggannya mengikuti tuntunan sehingga ia lengah dan selalu tertarik kepada kehidupan duniawi, serta menuruti hawa nafsunya. Mereka itu adalah orang-orang yang sungguh telah melewati batas.²⁰

“*Man aghfalnā Kalbuah*”, sesuai dengan riwayat dari Abū al- Kanūd dari Khabāb, meraka adalah ‘Uyainah bin Hishn dan Aqra‘ bin Hābis.²¹ Quraisy Syihab ketika menfasirkan kalimat “*Man aghfalnā Kalbuah*”, mengungkapkan, ini tidak bisa dijadikan alasan untuk mendukung paham fatalisme yang menyatakan manusia tidak memiliki peranan menyangkut kegiatannya. Ayat ini dan semacamnya harus dipahami berkaitan dengan firman-Nya yang antara lain “*fa lammā zāghū azāghallāhu Qulūbahum*” (“Maka ketika mereka berpaling, Allah memalingkan hatinya”)²²

Berdasarkan pejelasan dari ketiga potensi tersebut terlihat dengan jelas memiliki hubungan yang erat, dan saling mendukung satu sama lain, jika satu baian tidak berfungsi dengan baik maka tidak akan menghasilkan suatu respon yang baik pula.

Al-Rāziy membahas permasalahan akal dan *Kalbu* secara khusus ketika dia menafsirkan al-Qur’an surat, *Al-Syu‘arā’*: 193-196. Al-Rāziy menyatakan bahwa jantung (*Kalbu*)-lah yang pada hakekatnya mendapat *kebiḥāb* al-*Quran*, karena di sanalah tempat manusia bisa mengetahui dan membedakan sesuatu. Argumen tersebut, menurutnya, didasarkan atas dalil-dalil al-Qur’an, al-Hadits, dan pikiran rasional. Tentang dalil al-Qur’an, Fakhrudḍīn al-Rāziy mengutarakan beberapa ayat, yang diantaranya adalah al-Qur’an surat, *al-A’raf*: 179. “*lahum qulūb la yafqahūn bihā wa lahum a’yūn lā yubshirūn bihā wa lahum ādẓān lā yasma‘ūn bihā*”. Ayat tersebut bagi al-Rāziy dengan sendirinya telah menafikan keberadaan ilmu di kepala. Seandainya ada tempat lain bagi ilmu selain di jantung (*kalbu*), hematnya, maka tujuan yang dikehendaki

²⁰ Abū Ja’far Muhammad bin Jarīr al-Thabariy, *Jami’ al-Bayān Fi Ta’wil al-Qur’an*.

²¹ Abū Ja’far Muhammad bin Jarīr al-Thabariy.

²² Muhammad Quraisy Syihab, *Tafsir Al-Misbbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al- Quran*.

ayat tersebut menjadi tidak sempurna. Adapun mata dan telinga tidaklah mempunyai faedah kecuali sebagai penerima kesan yang nantinya dikirim ke *Kalbu*. *Kalbu* lah yang akan memberi keputusan apa yang akan dilakukan, karena keberadaannya dalam susunan tubuh manusia layaknya sebagai seorang hakim. Selain *al-A'raf*: 197, ayat-ayat yang dipakai al-Rāziy untuk memperkuat pendapatnya adalah: al-Qur'an surat, *Al-Baqarab* 97, al-Qur'an surat, *Qāf*: 37, al-Qur'an surat, *al-Baqarab*: 225, al-Qur'an surat, *al-Hajj*: 37, al-Qur'an surat, *al-Hujurāt*: 3, al-Qur'an surat, *al-'Adiyāt*: 10, al-Qur'an surat, *al-Mulke*: 10, al-Qur'an surat, *al-Isrā'*: 36, al-Qur'an surat, *al-Mu'min*: 19, al-Qur'an surat, *al-Sajdah*: 9, al-Qur'an surat, *al-Aḥqāf*: 26, dan al-Qur'an surat, *al-Baqarab*: 7.²³

Sedangkan mengenai dalil rasional yang dipakainya, al-Rāziy memaparkan beberapa alasan dalam membuktikan bahwa kata *Kalbu* dalam Al-Qur'an menunjukkan arti jantung bukan yang lain. Alasan-alasan tersebut di antaranya sebagai berikut:

- a. Apabila jantung mengalami gangguan, tidak berfungsi dan pingsan, maka dipotongnya anggota badan yang lain tidak akan terasa sakit. Dan apabila ia sudah sembuh dan kembali normal, maka ia akan merasakan sakit atas apa yang terjadi pada anggota-anggota badan tersebut. Hal itu menunjukkan bahwa semua organ tubuh tunduk dan mengikuti jantung (*kalbu*). Oleh karena itulah apabila *kalbu* (jantung) merasakan bahagia atau susah, maka hal itu akan mempunyai pengaruh terhadap keadaan anggota tubuh yang lain.²⁴
- b. Jantung (*Kalbu*) merupakan sumber awal yang membangkitkan gerakan pada anggota tubuh lain. Maka apabila jantung adalah sumber dari pergerakan itu, pastilah pemberi perintah yang mutlak adalah jantung (*Kalbu*).²⁵
- c. Disebutnya *akaldengan Kalbu* (jantung) dalam Al-Qur'an (al-Qur'an surat, *Qāf*: 37) menunjukkan bahwa jantung merupakan tempat *akal*. Dan juga dalam al-Qur'an (al-Qur'an surat, *al-Baqarab*: 10, al-Qur'an surat, *al-Nisā'*: 155, al-Qur'an surat, *al-Baqarab*: 7, al-Qur'an surat, *al-Tāmbab*: 64, al-Qur'an surat, *al-Fath*: 11, al-Qur'an surat, *al-Muthaffifin*: 14, al-Qur'an surat, *Muḥammad*: 24, al-Qur'an surat, *al-Hajj*: 46) sering ditemui betapa terhadap sifat-sifat kebodohan dan kelalaian, Allah menyandar kanya

²³ Imām Muhammad al-Rāziy Fakhr al-Dīn, *Tafsir Al-Fakhr al-Rāziy al-Musytabir Bi al-Tafsir al-Kabir Wa Mafatih al-Ghaib* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990).

²⁴ Imām Muhammad al-Rāziy Fakhr al-Dīn.

²⁵ Imām Muhammad al-Rāziy Fakhr al-Dīn.

kepada *Kalbu*. Ini memberikan pengertian bahwa *kalbu* adalah tempat pengetahuan dan pemahaman sebagaimana juga kebodohan dan kelalaian.

- d. Apabila menguji pada diri sendiri, dapat diketahui bahwa pengetahuan berada di arah jantung (*kalbu*). Oleh karena itulah bila berpikir dengan keras secara terus menerus, jantung (*kalbu*) menjadi sesak dan gelisah, sehingga terasa menyakitkan. Itu semua menunjukkan bahwa tempat *akal* adalah jantung, dan dengan begitu yang mendapatkan *taklif* adalah *Kalbu* karena *taklif* mensyaratkan adanya *akal* dan pemahaman.
- e. Sesungguhnya jantung adalah bagian tubuh yang paling awal diciptakan dan paling akhir matinya. Selain itu jantung berada di dalam dada yang merupakan pusat tubuh dan berada di tengah-tengah bagian tubuh lainnya. Seperti halnya raja yang membutuhkan para pengawal dan pembantu, ia biasanya berada di tengah wilayah kerajaan, supaya terlindung dari berbagai arah bila datang ancaman atau bencana.

Itulah di antara alasan-alasan rasional yang diungkapkan Fahrudin al-Rāziy akan keberadaan *akal* di dalam jantung (*Kalbu*). Kemudian, setelah memaparkan hal di atas, al-Rāziy mengalihkan pembicaraan pada argumen dari orang-orang yang menolak keberadaan *akal* di jantung. Bagi kalangan ini akal manusia berada di otak (*dimāgh*) dengan berbagai alasan, yang di antaranya sebagai berikut:

- a. Sesungguhnya indra (*hawāsh*) yang berfungsi sebagai alat untuk merasakan dan mengerti mempunyai koneksi yang mengarah ke otak (*dimāgh*), bukan jantung (*Kalbu*).
- b. Urat-urat syaraf yang merupakan alat untuk mengerakkan anggota badan mempunyai koneksi langsung dari otak, bukan jantung.
- c. Sesungguhnya kerusakan yang terjadi di otak akan membuat *akal* menjadi kacau.
- d. Sesungguhnya *akal* adalah sesuatu yang sangat mulia, sehingga pantas mendapatkan tempat yang paling mulia. Yang paling atas adalah yang paling mulia, dan itu adalah otak (*dimāgh*) bukannya jantung (*Kalbu*). Oleh karena itu sudah semestinya bila tempat *akal* adalah otak (*dimāgh*), bukan jantung (*Kalbu*).

Setelah memaparkan argumen dari kalangan yang meyakini *akal* bukan berada di jantung (*Kalbu*), kemudian al-Rāziy berusaha menyanggah argumen tersebut satu persatu dengan beberapa alasan. *Pertama*, apakah tidak boleh bila dikatakan apa yang ditangkap dan dirasakan oleh indra (*hawāsh*) dikirimkan ke otak, yang kemudian otak menyampaikan kesan-kesan

tersebut kepada jantung. Otak adalah alat yang mempunyai hubungan dekat dengan jantung sedangkan indra adalah alat yang mempunyai hubungan jauh. Indra melayani otak, dan otak melayani jantung. “Kenyataannya”, kata al-Rāziy, “merasakan bila berpikir tentang sesuatu yang harus dilakukan atau ditinggalkan, maka organ tubuh bergerak pada waktu itu. Dan menemukan bahwa hubungan-hubungan tersebut berasal dari arah jantung (*Kalbu*), bukan dari otak (*dimāgh*).”

Kedua, tidaklah mustahil seandainya otak mendapat semacam instruksi dari jantung, kemudian otak menggerakkan anggota-anggota tubuh melalui perantaraan urat-urat syaraf yang tumbuh darinya. *Ketiga*, tidaklah mustahil bila selamatnya otak menjadi syarat sampainya instruksi jantung ke organ-organ tubuh lainnya, karena otak merupakan alat yang digunakan jantung untuk menyampaikan instruksi tersebut. *Keempat*, apabila benar yang dikatakan mereka, ungkap al-Rāziy, maka akalseharusnya berada di tulang tengkorak. Dan bila tidak, berarti pendapat tersebut salah.

Adapun dalam membedakan istilah *shadr*, *fu'ad*, *Kalbu* dan *lubb*, al-Rāziy berpendapat, *shadr* adalah tempat Islam (al-Qur'an surat, *al-Zumar*: 22), *Kalbu* adalah tempat iman (al-Qur'an surat, *al-Hujurat*: 7), *fu'ad* adalah tempat makrifat (QS. *al-Najm*: 11) dan *lubb* adalah tempat tauhid (al-Qur'an surat, *al-Ra'd*: 19). pembahasan. Dan sesuai dengan namanya, banyak kalangan menganggap b tafsir ini mempunyai corak fiqih yang sangat kental. Akan tetapi sungguhpun al-Qurthūbiy bermadzhab Mālikiy namun dalam penafsirannya ia tidak terikat dengan madzhabnya.

Berkaitan dengan permasalahan *akaldan Kalbu*, al-Qurthūbiy – sungguhpun tidak seluas pembahasan al-Rāziy- menuliskan pembahasannya pada penafsiran al-Qur'an surat, *al-Baqarah*: 7. *Kalbu* orang kafir, ungkap al-Qurthūbiy, dikatakan mempunyai sepuluh sifat dalam al-Qur'an, yakni: ingkar (al-Qur'an surat, *al-Nahl*: 22), sombong/*hamiyyah* (al-Qur'an surat, *al-Fath*: 26), berpaling/*inshirāf* (al-Qur'an surat, *al-Tanbah*:127), keras/*qasāwah* (al-Qur'an surat, *al-Zumar*: 22), mati/*mant* (al-Qur'an surat, *al-An'am*: 122), tertutup/*rayn* (al-Qur'an surat, *al-Muthaffifin*: 14), sakit/*maradh* (al-Qur'an surat, *Muhammad*: 29), sempit/*dhaiq* (al-Qur'an surat, *al-An'am*: 125), terkunci/*thaba'* (al-Qur'an surat, *al-Munafiqun*: 3), dan terkunci mati/*khatam* (al-Qur'an surat, *al-Baqarah*: 7).²⁶ Adapun mengenai pengertian *Kalbu*, al-Qurthūbiy mengatakan:

²⁶ Abū 'Abdillāh Muhammad bin Ahmad al-Anshāriy al-Qurthūbiy, *Abū 'Abdillāh Muhammad Bin Ahmad al-Anshāriy al-Qurthūbiy* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Amaliyah, 1993).

“Ungkapan tersebut (*‘alā qulūbihim*) menunjukkan kelebihan *Kalbu* (jantung) atas seluruh anggota tubuh lain. Jantung (*Kalbu*) dimiliki oleh manusia dan hewan lainnya. Dari segala hal yang inti dan mulia adalah *kalbu*-nya. *Kalbu* adalah tempat pikiran. Pada mulanya, kata *kalbu* merupakan bentuk *masbdar* dari ungkapan *qalabtu al-syai’ aqlibuhu kalbunya*. Ungkapan ini diucapkan bila membalikkan sesuatu pada permulaannya. Ucapan *qalabtu al-inā’* (aku membalikkan bejana) berarti *radadtubu ‘alā wajbih* (aku membalikkannya pada bagian mukanya). Kemudian istilah tersebut dipakai untuk menamai anggota tubuh yang paling mulia dari hewan. Alasan penggunaannya karena kecepatan getaran-getarannya serta bolak-baliknya getaran-getaran itu padanya.”

Setelah menjelaskan pengertian *kalbu* tersebut di atas, kemudian al-Qurthūbiy mengutip sebuah syair Arab yang maknanya antara lain, “*Kalbu* (jantung) dinamai dengan *kalbu* karena bolak-baliknya. Karena itu, waspa dalah terhadap bolak-balik dan peralihannya”. Dalam hadits Nabi Muhammad SAW. Dikatakan, “perumpamaan jantung (*Kalbu*) bagaikan sehelai bulu yang dibolak-balikkan angin di tanah lapang.” (HR. Ibn Mājah dari Abū Musā al-Asy’ariy). Dan karena makna itu, hemat al-Qurthūbiy, Rasulullah SAW. Sering bermunajat dengan doa ini, “*allahumma ya mutsabbit al-qulub, tsabbit qulūbanā ‘alā thā’atik*” (“Wahai Zat yang menstabilkan *kalbu*, stabilkan *Kalbu* kami pada ketaatan kepada-Mu.”). Bila dalam munajatnya Nabi SAW. mengatakan demikian, padahal beliau memiliki derajat dan kedudukan tinggi di hadapan Allah, maka, hemat al-Qurthūbiy, lebih utama mengucapkannya sebagai upaya meneladaninya.

Al-Qurthūbiy menyatakan, sungguhpun anggota badan mengikuti perintah *kalbu* walaupun *kalbu* dalam tubuh seperti penguasa dan raja, tetapi apa yang diperbuat oleh anggota-anggota badan tersebut akan mempunyai dampak terhadap *kalbu*. Hal ini disebabkan adanya hubungan antara yang lahir dan yang batin. Al-Qurthūbiy mengutip sebuah hadits yang diriwayatkan dari Abū Hurairah “*Inna al-rajul liyushiba al-dzanba fa yaswadda Kalbuhu fa in huwa tāba shaqala Kalbul*” (“Sesungguhnya seseorang yang tertimpa perbuatan dosa, maka hatinya akan menjadi hitam. Kemudian bila ia bertaubat, maka hatinya akan mengkilap lagi”). Menurut al-Qurthūbiy, dalam al-Qur’an *Kalbu* kadang disebut dengan kata *shadr* dan *fu’ād*. Tetapi kadang *kalbu* juga diartikan sebagai *akal* seperti pada al-Qur’an surat, *Qāf*: 37. Hal ini terjadi karena dalam pendapat mayoritas ulama *Kalbu* adalah tempat *‘aql*, sedangkan *fu’ād* adalah tempat *Kalbu*, dan *shadr*

adalah tempat *fu'ad*. Penisbatan orang-orang yang tidak bisa memanfaatkan potensi *Kalbu*-nya untuk berpikir seperti hewan ternak dalam al-Qur'an surat, *al-A'raf*: 179, hemat al-Qurthūbiy adalah karena mereka tidak mendapatkan hidayah. Tujuan hidup mereka adalah makan dan minum layaknya binatang, bahkan lebih buruk lagi karena binatang ternak masih bisa melihat apa yang bermanfaat dan berbahaya baginya, dan ia mengikuti apa yang diperintahkan majikannya, tidak seperti orang-orang itu.

Berkenaan dengan masalah di mana tempat *'aql*, sungguhpun tanpa menguraikan alasan yang luas, terlihat kecondongan al-Qurthūbiy bahwa *akal* berada dalam *Kalbu*. Hal ini tampak jelas ketika dia menafsirkan al-Qur'an surat, *al-Hajj*: 46, al-Qurthūbiy mengatakan:

“kata *'aql* disandarkan kepada *Kalbu* karena *akal* bertempat di *Kalbu*, sebagaimana pendengaran (*sam'*) bertempat di telinga (*udzun*). Ada yang mengatakan *akal* bertempat di otak (*dimagh*) yang diriwayatkan dari Imām Abū Hanīfah, akan tetapi saya tidak melihat kebenaran di sana”.

Sedangkan Muhammad Husein al-Thabathaba'iy adalah seorang pakar tafsir Syi'ah yang dikenal sangat moderat. Karya besarnya dalam bidang tafsir al-Qur'an adalah *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Sungguhpun tafsir ini adalah produk Syi'ah, namun sering dipakai sebagai rujukan oleh orang-orang Sunni. Dalam penafsirannya al-Thabathaba'iy, dinilai mampu nyai ciri-ciri khas tertentu, yakni adanya nuansa sosiologis, filosofis, dan juga *bāthinīy*, sungguhpun *grand theory* dari tafsir ini adalah tetap tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an.²⁷

Dalam tafsirnya tersebut, Thabathaba'iy membahas permasalahan *Kalbu* dalam sebuah bagian khusus, yakni dalam juz II dengan judul “*kalam fī ma'nā al-Kalbu fī al-Qur'ān*”. Di awal pembahasannya, ia berusaha menjelaskan maksud dari al-Qur'an surat, *al-Baqarah*: 225, “Allah tidak menghukum atas sumpahmu, karena celotehan (*al-laghm*), tetapi Allah menghukum disebabkan (sumpahmu) yang disengaja (untuk bersumpah) oleh *Kalbu*-mu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun”. Terkait dengan kata *Kalbu* dalam tersebut, Thabathaba'iy mengatakan:

“Makna tersebut termasuk fakta bahwa yang dimaksud dengan *Kalbu* ialah manusia dalam arti jiwa (*nafsi*) dan roh. Berpikir (*ta'auqqul*), berefleksi (*tafakkur*), cinta, marah, takut, dan sejenisnya, seandainya salah satunya dinisbatkan pada *Kalbu* dengan keyakinan bahwa *Kalbu*

²⁷ Abu Qasim Razzaki, “Pengantar Kepada Tafsir Al-Mizan,” *Yayasan Muthabari*, H 1413.

merupakan anggota peng-*idrak* dalam tubuh menurut keyakinan pada umumnya, seperti penisbatan mendengar pada telinga, melihat pada mata dan mengecap pada lidah, tetapi mengusahakan (*kasb*) dan berusaha (*iktisāb*) hanya dapat disandarkan pada manusia saja. Yang sebanding dengan ayat tersebut ialah ayat yang maknanya antara lain, ‘maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa *Kalbu*-nya’, dan ayat yang maknanya ‘...dan dia datang dengan *Kalbu* yang bertaubat’.²⁸

Pada ayat tersebut dikatakan *kalbu* yang berdosa dan *kalbu* yang bertaubat. Kedua predikat tersebut sama dengan *kalbu* yang sengaja melakukan sesuatu. Predikat-predikat tersebut merupakan kekhasan manusia. Sebab yang berdosa, bertaubat atau sengaja melakukan sesuatu dengan sadar hanyalah manusia. Namun bagaimana pun juga organ jantung (*Kalbu*) memiliki peranan penting bagi makhluk hidup.

Menurut Thabathaba‘iy, perasaan dan peng-*idrak*-an akan sia-sia dan lenyap dari makhluk hidup karena ketidaksadaran, seperti pingsan, ayun dan lain sebagainya, walaupun gerakan dan denyut jantung (*Kalbu*) tetap ada. Berbeda halnya jika jantung terputus. Oleh sebab itulah, hemat Thabathaba‘iy, sumber pertama hidup dari manusia adalah jantung (*Kalbu*), dan padanya lah roh berada. Dari jantung, roh mengalir keseluruh anggota badan yang hidup. Dan darinya juga mengalir kesan-kesan dan kekhususan rohaniah sebagai persepsi-persepsi (*ihsāsāt*) yang bersifat emosional (*wijdānīyah*), seperti perasaan, kehendak, cinta, marah, pengharapan, takut, dan sejenisnya. Seluruhnya dimiliki oleh *Kalbu* karena ia merupakan sesuatu yang halus dan memiliki keterkaitan dengan roh. Akan tetapi hal ini tidak berarti menafikan keberadaan anggota tubuh lain yang juga merupakan hidung untuk bernapas dan lain-lain. Akan tetapi anggota-anggota tersebut, bagi Thabathaba‘iy, berkedudukan hanya sebagai perangkat dan alat.

Selanjutnya Thabathaba‘iy menegaskan bahwa pendapatnya itu didukung oleh fakta ilmiah hasil eksperimen. Ia mengatakan:

“Pemikiran ini, barangkali didukung oleh hasil eksperimen ilmiah bahwa burung yang otaknya dihilangkan masih tetap hidup. Hanya saja, dia kehilangan daya *idrak* dan tidak merasakan sesuatu pun. Ia bisa bertahan dalam kondisi itu hingga ia mati ketika bahan-bahan makanan persediaan dalam tubuhnya habis dan denyut jantungnya berhenti.”

²⁸ Muhammad Husain al-Thabathaba‘iy, *Al-Miẓān Fī Tafṣīr al-Qur‘ān*, II (Beirut: Mu‘assasah al-A‘māliyy li al-Mathbūah, 1991).

Fakta ilmiah tersebut membuktikan peranan *Kalbu*, di mana secara fisik, anggota-anggota tubuh yang lain berada di bawah perintahnya. Namun walaupun demikian, hemat Thabathaba'iy, tidak berarti melalaikan peranan otak dan kekhususannya, yaitu fungsi peng-*idrāk*-an. Ia mene gaskan:

“fakta ilmiah tersebut sebaiknya tidak dianggap melalaikan peranan otak dan fungsi khususnya, yaitu kerja peng-*idrāk*-an. Manusia, jika benar-benar ingat mengenai pentingnya sesuatu yang ada di kepala sejak beberapa waktu silam, dan fakta yang dapat jumpai pada hampir semua bangsa dan agama yang bahasanya berbeda-beda, mereka menamai tempat bermulanya hukum dan perintah dengan kepala (*ra's*). Selain itu mereka juga membentuk istilah beragam dari kata kepala (*ra's*), seperti kepala (*ra's*), ketua (*ra'is*), kedudukan (*ri'ārah*), permulaan benang (*ra's al-kbaith*), awal masa (*ra's al-muddah*), awal jarak (*ra's al-masafah*), awal pembicaraan (*ra's al-kalām*), puncak gunung (*ra's al-jabal*), dan lain-lain.”

Otak (*dimāgh*) yang bertempat di kepala, fungsinya tidak dapat diremehkan. Otak berperan penting bagi manusia. Peng-*idrāk*-an bagi manusia termasuk fungsi hidup utama. Ketiadaannya mendorong manusia pada tindakan-tindakan yang tidak berbeda dengan binatang, yang hidup hanya untuk makan, tidur, seks dan kesenangan-kesenangan jasmaniah tempat dimulainya perbuatan yang bersifat khusus baginya, seperti otak untuk berpikir, mata untuk melihat, telinga untuk mendengar lainnya. Peng-*idrāk*-an, dalam pandangan Thabathaba'iy, juga terkadang dinisbatkan pada *kalbu*, *rūh* dan *nafs* (jiwa). Ia mengatakan:

“Itulah, berdasarkan yang tampak, merupakan sebab penyandaran *idrāk* (penangkapan makna, perasaan dan sesuatu yang tak hampa dari adonan peng-*idrāk*-an, seperti cinta, benci, harapan, takut, hemat, *basud*, kesucian (*iffah*), keberanian, dan lain sebagainya pada *kalbu*. Yang mereka maksud dengan istilah *kalbu* adalah *rūh* yang berkaitan dengan badan, atau yang mengalir padanya melalui *kalbu* (jantung). Mereka menisbatkan peng-*idrāk*-an, perasaan, dan campuran peng-*idrāk*-an pada *kalbu* sebagaimana mereka menisbatkannya pada roh dan jiwa (*nafs*). Dikatakan: ‘aku mencintainya, rohku mencintainya, jiwaku mencintainya dan *Kalbu*-ku mencintainya.’ Kemudian kebolehan penggunaan tersebut menjadi tetap sehingga kata *kalbu* digunakan dan dengannya dimaksudkan jiwa (*nafs*) dengan penggunaan secara *majāzīy*. Lalu istilah *kalbu* juga menyeberang pada kata *shadr* (dada).

Penyeberangan tersebut dikarenakan *shadr* menyelubungi *kalbu*. lalu kata *shadr* juga digunakan sebagai istilah bagi tempat peng *idrāk*-an dan perbuatan-perbuatan serta sifat-sifat rohani.”

Dari pengertian di atas, Thathaba’iy memandang, yang dimaksud dengan istilah *kalbu* sebagai tempat penisbatan persepsi, perasaan dan lain sebagainya, adalah roh yang mengalir ke seluruh tubuh melalui *kalbu* (jantung). Penisbatannya pada *kalbu* merupakan penggunaan *majāzīy*. Barang kali karena inilah, istilah *kalbu*, *rūh* dan *nafs* dalam penggunaan sehari-hari, khususnya dalam wacana tasawuf disejajarkan. Kemudian dalam kesimpang siuran penisbatan *idrāk* pada *kalbu* (jantung) dan *dimāgh* (otak), Thabathab’iy mengadopsi apa yang disikapi oleh Syaikh Abū ‘Ali Ibn Sinā. Ia mengatakan:

“Syaikh Ibn Sinā mentarjih (mencari fakta yang lebih kuat) antara keberadaan *idrāk* bagi *Kalbu*. Dalam arti bahwa posisi otak bagi *Kalbu* adalah sebagai alat. *Kalbu* memiliki daya *idrāk*, sedangkan otak (*dimāgh*) adalah medianya.”²⁹

Lain halnya dengan Muhammad Syahrūr (l. 1983 M.), pemikir liberal kontrovesional dari Syiria yang dijuluki sebagai “Immanuel Kant”-nya dunia Arab dan “Martin Luther”nya dunia Islam, adalah salah seorang intelektual yang memiliki kesadaran kritis. Pada dasarnya Syahrūr adalah doktor bidang mekanika tanah dan tehnik pondasi lulusan Universitas College Dublin, yang tidak mempunyai *track record* pendidikan formal keagamaan. Akan tetapi melalui karya-karyanya, ia dengan keras dan tajam mengkritik konservatisme pemikiran Islam dan berusaha mendeskonstruksi hegemoni pemikiran klasik yang masih tertanam kuat dalam pengetahuan dan kesadaran umat Islam. Maka sebagai seorang yang tidak diperkirakan masuk dalam lingkaran wacana keagamaan, Syahrūr harus menghadapi penentangan massif dari hampir seluruh ahli yang professional dalam bidang agama. Bahkan sarjana yang menaruh perhatian terhadap perubahan dan pembaharuan, seperti Nashr Hāmid Abū Zaid, mengkritisi kenaiifan metodologi Syahrūr.

Dalam bab II karya monumentalnya, *al-Kitāb wa al-Qur’ān, Qirā’ah Mu’ashirah*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Dialektika Kosmos dan Manusia, Dasar-dasar Epistemologi Qurani*, Syahrūr berusaha memaknai kembali istilah *Kalbu* dan *akal* sebagai bagian dari unsur-unsur pengetahuan manusia. Pertama-pertama Syahrūr mengartikan *Kalbu*

²⁹ Muhammad Husain al-Thabathaba’iy.

sebagai sesuatu yang paling murni dan paling istimewa. Oleh karena itulah, kata *kalbu* yang ada dalam al-Qur'an, bagi Syahrūr, berarti sebagai organ yang paling istimewa dalam tubuh manusia, yang tidak lain adalah otak (*dimāgh*). Berkaitan dengan ini Syahrūr mengatakan:

“*Al-Kitāb* secara umum menggunakan istilah *al-Kalbu* untuk organ yang dianggap sebagai sesuatu yang paling istimewa dalam tubuh manusia. Organ ini adalah ‘otak’ yang merupakan sesuatu yang paling berharga bagi manusia, sehingga disebut sebagai *al-Kalbu*. Sedangkan *al-Kalbu* atau inti dari otak itu sendiri adalah lapisan paling luar yang merupakan bagian yang paling berharga darinya sebagai pusat dari pikiran dan kehendak. Dengan dasar ini maka tidak perlu diherankan mengapa ketika al-Kitāb menyebutkan organ-organ manusia, dua tangan, kaki, kulit, tenggorokan, telinga, mata, lidah, bibir, darah, dan *Kalbu*, sedangkan otak disebutkan, padahal ia adalah organ yang paling berharga atau paling penting.”³⁰

Lebih lanjut, Syahrūr menjadikan al-Qur'an surat, *al-Hajj*: 46 dan *al-A'raf*: 179 sebagai landasan bahwa *Kalbu* bukanlah organ yang berfungsi memompa darah sebagaimana diyakini oleh banyak kalangan selama ini. Menurutnya, dalam ayat tersebut disebutkan organ-organ penting manusia sekaligus dengan fungsi-fungsinya, “telinga yang dengannya mereka mendengar”, “mata yang dengannya mereka melihat”, dan “*qulūb* yang dengannya mereka berpikir”. Baginya, fungsi berpikir jelas-jelas merupakan potensi otak, sebagaimana mendengar dan melihat adalah jelas fungsi dari telinga dan mata. Penyebutan al-Qur'an yang tidak eksplisit terhadap otak disebabkan karena pembicaraan dalam ayat tersebut (al-Qur'an surat, *al-A'raf*: 179) adalah jin dan manusia. Benar alat berpikir manusia adalah otak, tetapi dalam konteks jin tidak mesti organ tersebut adalah otak, karena jin adalah makhluk berakal dari jenis yang lain.

Oleh karena itulah organ berpikir disebut dengan *Kalbu*, organ yang dianggap paling istimewa dan merupakan bagian yang sama-sama dimiliki manusia dan jin. Adapun mengenai permasalahan tempat *kalbu*, yang oleh al-Qur'an dikatakan bertempat di *shadr* (dada), Syahrūr melihat bahwa pengertian *shadr* tidak harus berarti dada. Ia mengatakan:

“*Al-shudūr* yang dimaksudkan di sini bukan dada manusia yang di dalamnya ada organ jantung.... Adapun *al-shudūr* dalam firman- Nya,

³⁰ Muhammad Syahrūr, *Dialektika Kosmos Dan Manusia, Dasar-Dasar Episte Mologi Qurani* (Bandung: Nuansa, 2004).

‘sebenarnya, ia adalah ayat-ayat yang jelas bagi *shudūr* orang-orang yang diberikan ilmu pengetahuan. Dan tidak ada yang mengingkari ayat-ayat Kami kecuali orang-orang yang zhalim (QS. *al-‘Ankabūt*: 49), yang dimaksudkan juga adalah manusia yang mempunyai posisi vital di kalangan para ulama, yaitu mereka yang mendalam ilmunya. *Al-shudūr* di sini adalah orang yang paling menonjol di antara manusia. Ia adalah kepala yang menjadi pusat bagi semua elemen-elemen dalam komunitas manusia”.

Untuk memperkuat semua argumen di atas, Syahrūr kemudian mengutip beberapa ayat Al-Qur’an yang kemudian dia jelaskan satu persatu maksud-maksudnya sesuai dengan pemikirannya. Ayat-ayat tersebut di antaranya adalah:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ

أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٤﴾

Artinya: “Dan di antara manusia ada orang yang ucapannya tentang kehidupan dunia menarik Kalbu-mu, dan dipersaksikannya kepada Allah (atas kebenaran) isi Kalbu-nya, padahal ia adalah penantang yang paling keras.”³¹

Terkait dengan ayat di atas, Syahrūr berpendapat bahwa *al-qaul* (ucapan/pendapat) adalah aktifitas pikiran, di mana *al-kalām* ketika berubah menjadi makna di dalam pikiran akan berubah menjadi *al-qaul*. Ketika manusia mengucapkan sesuatu dan menyembunyikan sesuatu yang lain, maka ia menyembunyikan di dalam otaknya, bukan pada jantung. Apabila yang dimaksudkan dengan *al-Kalbu* adalah organ jantung pemompa darah, maka hewan-hewan tingkat tinggi seperti kera, juga mempunyai jantung seperti jantung manusia. Akan tetapi, otak kera tidak seperti otak manusia. Itu artinya mereka tidak mempunyai kegiatan atau aktifitas berpikir. Bagi Syahrūr, segala sesuatu yang disebut *al-Kalbu* dalam *al-Kitāb* dikaitkan dengan kegiatan-kegiatan berpikir, dan inilah yang membedakan manusia dari hewan-hewan yang lain.

﴿ وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ ﴾ إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٢٥﴾

³¹ Muhammad Quraisy Syihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Quran*.

Artinya: “Dan Sesungguhnya Ibrahim benar-benar termasuk golongannya (Nuh). (Ingatlah) ketika ia datang kepada Tuhannya dengan hati yang suci.”

Yang dimaksud dengan *al-Kalbu al-salim* dalam ayat di atas, bagi Syahrūr, adalah integritas dan kematangan berpikir. Ayat di atas menceri takan Ibrāhīm, yang dikatakan Syahrūr memiliki integritas pemikiran sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an surat, *al-Baqarah*: 260, “*idz qāla ibrahim rabbi ariniy kайfa tuhyī al-mautā, qāla awalam tu’min, qāla balā walākin liyathma’inna Kalbuīy*”. Dalam ayat itu, ungkap Syahrūr, diberikan inti dari metodologi ilmiah yang valid, yang tanpanya tidak mungkin mendapatkan pengetahuan, yaitu metode skeptis untuk sampai pada keyakinan. Selain itu juga metode eksperimen ilmiah untuk mengorespon densikan hakikat objektif dengan premis-premis dan kesimpulan-kesimpulan teoritis. Ibrāhīm adalah pemimpin bagi semua manusia, baik yang mukmin atau tidak (“*inniy jā’iluka li al-nās imāma*”). Oleh karena itu tidak mungkin baginya menjadi pemimpin bagi mereka, kecuali dengan metodologi ilmiah yang benar.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا
وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿١٠١﴾ إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ
وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ
الظُّنُونًا ﴿١٠٢﴾

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, ingatlah akan nikmat Allah (yang telah dikurniakan) kepadamu ketika datang kepadamu tentara-tentara, lalu kami kirimkan kepada mereka angin topan dan tentara yang tidak dapat kamu melihatnya. Dan adalah Allah Maha melihat akan apa yang kamu kerjakan. (yaitu) ketika mereka datang kepadamu dari atas dan dari bawahmu, dan ketika tidak tetap lagi penglihatan(mu) dan Kalbu-mu naik menyesak sampai ke tenggorokan dan kamu menyangka terhadap Allah dengan bermacam-macam purbasangka.”

Menurut Syahrūr, ketika manusia dihinggapi rasa takut dan mengira bahwa yang dijadikan sandaran sudah tidak mendukungnya, maka dalam kondisi seperti ini yang dijadikan sebagai pegangan adalah Allah. Oleh sebab itulah Allah berfirman, “Dan kalian menyangka kepada Allah dengan bermacam-macam purbasangka.” Dalam situasi seperti ini “*Kalbu*

naik ke tenggorokan” (*wa balaghat al-qulūb al-banājir*). Maksudnya adalah sebagai berikut: *al-banājir* (tenggorok) adalah alat suara, sedangkan *al-Kalbu* adalah alat berpikir dan rasionalisasi. Ini berarti manusia secara jelas dan nyata mulai menggambarkan keraguan dan keputusasaannya. Demikian juga pada al-Qur’an surat, al-Mu’min: 18, “*wa andzīrbum yaum al-azīfah idz al-qulūb ladā al-banājir kaẓhīmīn*”. Menurut Syaḥrūr, pada hari perhitungan, (*yaum al-azīfah*) segala sesuatu yang berada di *Kalbu* (otak) menjadi nampak dalam lidah (ketika *kalbu* berada di serkerongkong).

Berdasarkan beberapa ayat di atas, diakhir pembahasan Syaḥrūr menyimpulkan bahwa ayat-ayat *al-Kitāb* yang menyebutkan di dalamnya *al-Kalbu*, yang dimaksud adalah organ yang paling istimewa dan berharga, yaitu otak yang merupakan organ untuk berpikir. *Shabrour* mengatakan:

“Inilah kenyataan yang lihat dalam ilmu kedokteran modern, sebab organ jantung (*Kalbu*) yang merupakan pemompa darah dan bisa dipindahkan dari satu orang kepada orang lain, tanpa harus mempengaruhi kepribadian orang tersebut. Akan tetapi jika otak si Zaid, misalnya, dipindahkan kepada rongga kepala (tengkorak) si Umar, maka Umar akan menjadi Zaid.... mengetahui sekarang bahwa organ pemompa darah dan otak adalah dua organ yang sama-sama istimewa pada diri manusia. Dan otak adalah yang paling berharga karena mati adalah dengan berakhirnya proses otak, bukan dengan terhentinya jantung (*Kalbu*).”

Selain keempat tokoh tafsir di atas, ada beberapa mufassir lain yang sempat menyinggung kaitan antara *akal* dan *Kalbu*. Di antara mufassir-mufassir tersebut adalah, al-Tsa’ālibiy (786-876 H./ 1384-1471 M.). Dalam karyanya *al-Jawābir al-Hisan fī Tafsīr al-Qur’an*, al-Tsa’ālibiy tidak mengingkari bahwa rusaknya otak akan menyebabkan rusaknya ‘Aql, karena baginya ada hubungan antara *Kalbu* dan *dimāgh* (otak). Tetapi menurutnya tempat *akal* yang benar adalah *Kalbu*. Ia berkata, “ayat ini (QS. *al-Hajj*: 46) menunjukkan bahwa tempat *akal* adalah *Kalbu*. Dan itulah pendapat yang benar”.³² Demikian halnya dengan Ibn ‘Arafah (716-803 H./ 1316-1400 M.). Dalam *Tafsīr Ibn ‘Arafah*, tokoh madzhab Malikiy ini juga mengutarakan hal yang sama dalam permasalahan *akal* dan *Kalbu* seperti halnya al-Tsa’ālibiy. Hal serupa juga diungkapkan Abū al-Hasan al-Wāhidīy dalam

³² Abd al-Rahmān bin Muhammad bin Makhlūf al-Tsa’ālibiy, *Al-Jawābir al-Hisan Fi Tafsīr al-Qur’an* (Beirut: Mu’asasah al-‘Ālamiy li al-Mathbū‘āt, t.th, n.d.).

bnya, *al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Aẓīz*.³³

Sementara itu, Haqqiy, dalam *Tafsīr Haqqiy*-nya, sungguhpun tidak secara tegas menyatakan pendapatnya, terlihat kecondongannya bahwa tempat *akal* adalah di otak (*dimāgh*). Menurut Haqqiy, *akal* dinamakan dengan cahaya rohani yang berfungsi untuk memahami ilmu-ilmu, baik ilmu *dharūriy* maupun *nazḥariy*. Tempat *akal* adalah di otak, karena otak adalah tempat “merasa”. Akan tetapi, menurut Haqqiy, ada juga yang mengatakan tempatnya adalah di jantung (*Kalbu*), karena jantung adalah sumber kehidupan dan materi perasa. Ada juga yang mengatakan *akal* adalah *nūr* (cahaya) yang berada di tubuh anak Adam.

Haqqiy kemudian mengutip sebuah cerita tentang penciptaan Adam. Ketika Adam diciptakan, Jibril memberikan tiga pilihan kepada Adam untuk dipilihnya, ilmu (*‘ilm*), malu (*bayā’*), dan akal (*‘aql*). Adam kemudian memilih *‘aql*. Tetapi ketika Jibril memerintahkan pada *‘ilm*, dan *bayā’* untuk kembali ke tempatnya semula mereka tidak mau, dengan alasan ketika di alam arwah mereka bersama-sama, maka mereka tidak bersedia dipisahkan satu dengan yang lainnya. “Oleh karena itulah *akal* kemudian bertempat di otak, *‘ilm* bertempat di jantung, dan *bayā’* bertempat di mata”, ungkap Haqqiy.

Mufassir lainnya adalah Muḥammad al-Amīn (1325-1393 H./1907-1973 M.). Dalam karyanya *Adhwa’ al-Bayān fī Idhāḥ al-Qur’ān bi al-Qur’ān*, Muḥammad al-Amīn menyatakan bahwa al-Qur’an surat, *al-Hajj*: 46 menunjukkan tempat *akal* adalah di *Kalbu* (jantung), seperti halnya tempat pendengaran adalah telinga (*udzun*). Baginya, pendapat kaum filosof yang menganggap tempat *akal* berada di otak (*dimāgh*) adalah pendapat yang batil.

Demikian pula ia menyalahkan pendapat kalangan yang menyangka bahwa *akal* tidak mempunyai tempat khusus dalam tubuh, karena *akal* bersifat *zamāniy* (waktu) bukan *makāniy* (tempat). Pendapat serupa juga diungkapkan oleh Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Juziy, dalam bnya, *al-Tashīl li Ulūm al-Tanzīl*.³⁴

Adapun menurut al-Syaukāniy, dalam karyanya *Fath al-Qadīr al-Jāmi’ bain Faniy al-Riwayah*, kalimat “*fa takūn lahum qulūb ya’qilūn bibā’*” adalah sebab yang mewajibkan menyandarkan aktifitas berpikir kepada *Kalbu* (jantung).

³³ Abū al-Hasan al-Wāhidīy, *Al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Aẓīz*, II (al-Maktabah al-Syāmilah, n.d.).

³⁴ Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Juziy, *Al-Tashīl Li Ulūm al-Tanzīl*, II (al-Maktabah al-Syāmilah, n.d.).

Al-Syaukāniy berkata: “Dikatakan bahwa akalberada di otak (*dimāgh*), dan tidak ada yang menghalangi hal tersebut. Karena sesungguhnya, *Kalbu* lah yang mengirimkan pemahaman ‘*aql*, sungguhpun tempatnya berada di luar *Kalbu*.”³⁵

Sedangkan Rasyīd Ridhā dalam *Tafsir al-Manār* mengungkapkan, penggunaan kata *kalbu* untuk perasaan-perasaan yang bersifat psikis dan maknawi adalah karena kondisi dimana seseorang merasakan sesak atau lega ketika dia merasa takut dan gentar, atau saat dia merasa senang dan gembira.³⁶ Oleh karena itu, menurutnya, ketika Nabi SAW. ditanya oleh seorang sahabat tentang kebaikan dan dosa maka beliau bersabda, “Bertan yalah pada *kalbu*-mu. Kebaikan adalah apa-apa yang membuat tenang jiwa dan *kalbu*, sedangkan dosa adalah apa-apa yang membuat kotor *Kalbu* dan membuat bimbang dada (*shadr*).” Dan setelah itu, hemat Rasyīd Ridhā, penggunaan kata *kalbu* menjadi meluas. Masyarakat kemudian menggunakan kata *kalbu* dalam makna pemahaman akal, tetapi itu bukanlah penggambaran dan membenaran yang mutlak. Keadaan seperti itu tidaklah menafikan tempat *akal* di otak (*dimāgh*). “Sesungguhnya penggunaan secara bahasa (*lughawiy*) tidaklah mengharuskan kecocokannya dengan kenyataan ilmiah”, ungkapnya.

Simpulan

Melalui penelitian ini dapat disimpulkan bahwa:

1. Terlihat dengan jelas memiliki hubungan yang erat, dan saling mendukung satu sama lain, jika satu bagian tidak berfungsi dengan baik maka tidak akan menghasilkan suatu respon yang baik pula.
2. Potensi Indra, *aql*, dan *Kalbu* memiliki hubungan yang kuat, dan tidak terpisahkan. Kedudukan masing-masing potensi dan yang menggerakkan potensi, sehingga menghasilkan aplikasi dari akibat rangsangan yang diterima oleh indra yang kemudian di transfek ke otak dan otak mengirimkan data ke Jantung dan Jantung yang memutuskan perkara, sehingga menghasilkan tindakan

³⁵ Al-Syaukāniy, *Fath Al-Qadīr al-Jāmi' Bain Faniy al-Riwayah Wa al-Diriyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1994).

³⁶ Muhammad Rasyīd Ridhā, *Tafsir Al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th, n.d.).

Daftar Pustaka

- Abd al-Hayy al-Farmawi. *Al-Bidayah Fi al-Tafsir al-Mawdu'i*. al-Qahirah: Dirasah Manhajiyah Mawdu'iyah, 1977.
- Abd al-Rahmān bin Muhammad bin Makhlūf al-Tsa'ālabiy. *Al-Jawābir al-Hisān Fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'asasah al-A'lāmiy li al-Mathbū'āt, t.th, n.d.
- Abū 'Abdillāh Muhammad Ibn Jaziy. *Al-Tashīl Li Ulūm al-Tanzīl*. II. al-Maktabah al-Syāmilah, n.d.
- Abū 'Abdillāh Muhammad bin Ahmad al-Anshāriy al-Qurthūbiy. *Abū 'Abdillāh Muhammad Bin Ahmad al-Anshāriy al-Qurthūbiy*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Amaliyah, 1993.
- Abū al-Hasan al-Wāhidiy. *Al-Wajīz Fi Tafsir al-Kitāb al-'Aẓīz*. II. al-Maktabah al-Syāmilah, n.d.
- Abū Ja'far Muhammad bin Jarīr al-Thabariy. *Jāmi' al-Bayān Fi Ta'wīl al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Amaliyyah, 1992.
- Abu Qasim Razzaki. "Pengantar Kepada Tafsir Al-Mizan." *Yayasan Muthabari*, H 1413.
- Al-Syaukāniy. *Fath Al-Qadir al-Jāmi' Bain Faniy al-Rimāyah Wa al-Dirāyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.
- An-Nahlawi. *Pendidikan Islam Di Rumah, Sekolah Dan Masyarakat*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Imām Muhammad al-Rāziy Fakhr al-Dīn. *Tafsir Al-Fakhr al-Rāziy al-Musytabir Bi al-Tafsir al-Kabīr Wa Mafātīh al-Ghaib*. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
- M. Alfatih Suryadilaga. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Terad, 2005.
- Muhammad Husain al-Thabathaba'iy. *Al-Mizān Fi Tafsir al-Qur'an*. II. Beirut: Mu'assasah al-A'māliy li al-Mathbū'ah, 1991.
- Muhammad Quraisy Syihab. *Tafsir Al-Mishbab: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Quran*. Vol. 11. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Muhammad Rasyīd Ridhā. *Tafsir Al-Manār*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th, n.d.
- Muhammad Syahrūr. *Dialektika Kosmos Dan Manusia, Dasar-Dasar Episte Mologi Qurani*. Bandung: Nuansa, 2004.
- Wahbah al-Zuhailiy. *Al-Tafsir al-Munir Fi al-'Aqīdah Wa al-Syarī'ah Aw al-Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, t.th, n.d.
- Zahir ibn Awad al-Alma'i. *Dirasah Fi Al-Tafsir al-Mawdu'i Li Al-Qur'an al-Karim*. Riyad: al-jamī'ah Ibnu Sa'ud, 1984.