

HARMONISASI AKAL DAN KALBU DALAM AL-QUR'AN: TAFSIR TEMATIK ATAS INTEGRASI KOGNISI, AFEKSI, DAN AGENSI MORAL

A. Junnifar

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia, a.junnifar@uinjkt.ac.id

Abstrak

Artikel ini merekonstruksi relasi akal (*'aql*) dan kalbu (*qalb*) dalam Al-Qur'an sebagai arsitektur terpadu kognisi, afeksi, dan agensi moral. Kajian-kajian sebelumnya cenderung bergerak pada dua kutub: memperlakukan akal dan kalbu sebagai fakultas yang terpisah, atau mengidentikkan keduanya secara langsung dengan lokasi neuroanatomi tertentu. Penelitian ini menawarkan pembacaan non-reduksionis melalui tafsir tematik (*mawḍū'ī*), analisis medan semantik, dan dialog kritis dengan psikologi serta neurosains kontemporer. Korpus awal memetakan 49 kemunculan akar *'q-l* yang seluruhnya berbentuk verba dan 132 kemunculan nomina *qalb* dalam berbagai bentuk, kemudian memilih ayat jangkar berdasarkan keterkaitan eksplisit antara proses memahami, keadaan batin, dan konsekuensi etis. Hasil analisis menunjukkan bahwa *'aql* dalam Al-Qur'an terutama tampil sebagai aktivitas penalaran, sedangkan *qalb* berfungsi sebagai pusat evaluatif yang sekaligus menerima, memaknai, merasakan, dan mengarahkan respons moral. QS al-Hajj [22]: 46 menjadi simpul utama karena menautkan "hati" dengan tindakan memahami tanpa harus dibaca sebagai klaim anatomi. Berdasarkan temuan tersebut, artikel ini mengusulkan Model Integrasi Akal-Kalbu Qur'ani (IAKQ) yang bekerja secara rekursif melalui lima fungsi: resepsi tanda, elaborasi kognitif, valuasi afektif, kalibrasi moral, dan aktualisasi etis. Dialog dengan neurosains modern memperkuat kritik terhadap dikotomi kaku emosi-kognisi, tetapi tidak digunakan untuk "membuktikan" wahyu secara biologis. Kontribusi utama penelitian terletak pada kerangka tekstual-konseptual yang lebih ketat untuk psikologi Islam dan studi Al-Qur'an, sekaligus menetapkan batas epistemik bagi integrasi agama dan sains.

Kata Kunci: akal; kalbu; tafsir tematik; psikologi Islam; kognisi-afeksi.

Abstract

This article reconstructs the Qur'anic relationship between intellect ('aql) and heart (qalb) as an integrated architecture of cognition, affect, and moral agency. Previous studies tend to move between two poles: treating intellect and heart as separate faculties, or directly equating them with particular neuroanatomical locations. This study develops a non-reductionist reading through thematic exegesis (tafsir mawḍū'ī), semantic-field analysis, and a critical dialogue with contemporary psychology and neuroscience. The initial corpus maps 49 occurrences of the root 'q-l, all in verbal forms, and 132 occurrences of the noun qalb in its morphological variants; anchor verses are then selected according to explicit links among understanding, inner states, and ethical consequences. The analysis finds that 'aql is primarily represented as an act of reasoning, whereas qalb functions as an evaluative center that receives, interprets, feels, and morally orients human responses. Q. al-Hajj 22:46 is pivotal because it links the "heart" to understanding without requiring an anatomical claim. On this basis, the article proposes the Qur'anic Intellect-Heart Integration Model (IAKQ), a recursive cycle of sign reception, cognitive elaboration, affective valuation, moral calibration, and ethical enactment. Contemporary neuroscience strengthens the critique of a rigid cognition-emotion dichotomy but is not employed as biological proof of revelation. The study contributes a more rigorous textual-conceptual framework for Islamic psychology and Qur'anic studies while clarifying the epistemic limits of religion-science integration.

Keywords: *intellect; heart; thematic exegesis; Islamic psychology; cognition-affect.*

URL: <http://jurnalptiq.com/index.php/mumtaz>

 <https://doi.org/10.36671/mumtaz.v9i1.1032>

A. PENDAHULUAN

Hubungan antara nalar dan perasaan merupakan salah satu persoalan klasik dalam filsafat manusia dan psikologi. Namun, kerangka “rasio versus emosi” tidak lagi memadai untuk menggambarkan pengetahuan kontemporer tentang pengambilan keputusan. Neurosains modern menunjukkan bahwa proses kognitif dan afektif bekerja melalui jaringan yang saling berinteraksi; tidak terdapat pembagian sederhana antara satu “otak rasional” dan satu “otak emosional” yang beroperasi secara independen. Kritik terhadap model otak *triune*, misalnya, menegaskan bahwa emosi dan kognisi bersifat interdependen dan terlibat bersama dalam adaptasi, prediksi, serta respons terhadap lingkungan.¹ Persoalan akademiknya bukan lagi apakah manusia berpikir atau merasa, melainkan bagaimana kedua proses itu berkoordinasi ketika manusia memahami dunia, menilai makna, dan mengambil keputusan.

Dalam studi Al-Qur'an, persoalan tersebut memperoleh bentuk yang khas. Akar ‘*q-l*’ tidak hadir sebagai nomina abstrak “*al-‘aql*” di dalam mushaf, tetapi muncul 49 kali dalam bentuk verba yang menunjuk pada aktivitas memahami atau menggunakan nalar.² Sebaliknya, *qalb* hadir sebagai nomina dengan distribusi yang luas dan makna yang berlapis. Kajian korpus terbaru mencatat 132 kemunculan *qalb* dalam berbagai bentuk serta menunjukkan prosodi semantik yang bergerak dari iman, ketenteraman, dan kemurnian menuju penyakit, penyimpangan, kekerasan, dan kelalaian.³ Data ini mengisyaratkan bahwa relasi akal dan kalbu di dalam Al-Qur'an tidak tepat dipetakan dengan asumsi modern bahwa “akal = logika” dan “kalbu = emosi”. *Qalb* justru berulang kali menjadi subjek pemahaman, keyakinan, keraguan, penyakit moral, dan keterbukaan terhadap tanda.

Masalahnya, literatur kontemporer tentang akal, *qalb*, dan neurosains belum selalu menjaga perbedaan antara bahasa teologis, konsep psikologis, dan struktur biologis. Sejumlah kajian telah berupaya menunjukkan kesesuaian istilah Qur'ani dengan fungsi otak, bahkan menghubungkan ‘*aql*’ dan *qalb* dengan korteks frontal maupun sistem limbik.⁴ Upaya ini bernilai sebagai jembatan interdisipliner, tetapi mengandung risiko kekeliruan kategori: konsep Qur'ani tentang *qalb* adalah konstruksi antropologis-normatif yang memuat dimensi epistemik dan moral, sedangkan istilah seperti korteks prefrontal, jaringan interoseptif, atau sistem limbik merupakan

¹Patrick R. Steffen, Dawson Hedges, dan Rebekka Matheson, “The Brain Is Adaptive Not Triune: How the Brain Responds to Threat, Challenge, and Change,” *Frontiers in Psychiatry* 13 (2022): 802606, <https://doi.org/10.3389/fpsy.2022.802606>.

²The Quranic Arabic Corpus, “Quran Dictionary: Root ‘Ayn-Qāf-Lām (‘-q-l),” University of Leeds, diakses 22 Maret 2026, <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=Eql>.

³Ismatul Maula dan Mhd. Rizalman, “Prosodi Semantik Nomina *Qalb* dalam Al-Qur'an: Kajian Linguistik Korpus,” *Ihya al-Arabiyyah* 12, no. 1 (2026): 22–35, <https://doi.org/10.30821/ihya.v12i1.28105>.

⁴NurJannah dan Suyadi, “Akal dan *Qalb* dalam Perspektif Al Quran dan Neurosains,” *MANAZHIM* 4, no. 1 (2022): 53–65, <https://doi.org/10.36088/manazhim.v4i1.1617>; Luqman Abdul Jabbar, “Al-Qalb, Al-Fu'ad, Al-'Aql and Al-Nāsiyah in the Qur'an,” *Khatulistiwa* 14, no. 2 (2024), <https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v14i2.3176>.

konstruksi empiris yang dibatasi oleh metode observasi biologis. Menyamakan keduanya secara langsung bukan hanya menyederhanakan Al-Qur'an, tetapi juga berisiko menggunakan model sains yang dapat berubah sebagai tolok ukur final atas makna wahyu.

Di sisi lain, perkembangan psikologi Islam menunjukkan kebutuhan terhadap model konseptual yang berakar pada sumber Islam sekaligus mampu berdialog secara disiplin dengan psikologi ilmiah. Rothman dan Coyle mengusulkan model jiwa Islam berbasis data dari informan ahli; Al-Karam menekankan kerangka interdisipliner agar "*Islamic psychology*" tidak menjadi label bagi kumpulan gagasan yang tidak memiliki definisi operasional; sementara kajian mutakhir tentang *tazkiyah al-nafs* memperlihatkan pentingnya pemetaan medan semantik sebelum sebuah konsep normatif ditransformasikan menjadi model psikologis atau klinis.⁵ Arah ini relevan bagi studi akal-kalbu: sebelum membicarakan terapi, pendidikan, atau neurosains, struktur konseptual Qur'annya harus direkonstruksi terlebih dahulu.

Berdasarkan problem tersebut, artikel ini mengajukan tiga pertanyaan. Pertama, bagaimana Al-Qur'an mengonstruksi hubungan '*aql* dan *qalb* ketika berbicara tentang pengetahuan, perasaan, dan tindakan? Kedua, fungsi apa saja yang muncul dari hubungan tersebut jika dibaca secara tematik dan semantik? Ketiga, sampai batas mana temuan itu dapat didialogkan dengan psikologi serta neurosains kontemporer tanpa mereduksi teks wahyu menjadi anatomi? Kebaruan penelitian terletak pada model relasional yang membedakan tiga tingkat analisis tekstual-semantik, antropologis-eksegetis, dan komparatif-ilmiah, serta menghubungkannya tanpa meleburkan batas epistemiknya. Dengan demikian, artikel ini tidak berupaya mencari "lokasi biologis kalbu", melainkan menyusun arsitektur fungsi akal-kalbu yang dapat menjadi fondasi konseptual bagi kajian psikologi Islam yang lebih terukur.

B. TINJAUAN PUSTAKA

1. '*Aql* dan *Qalb* dalam Tradisi Semantik dan Tafsir

Secara leksikal, akar '*q-l* berhubungan dengan makna mengikat, menahan, dan mencegah. Leksikon Arab klasik menggunakan hubungan makna ini untuk menjelaskan fungsi akal sebagai daya yang menahan subjek dari ucapan atau tindakan tercela, bukan sekadar kemampuan menghitung atau menyusun silogisme.⁶ Karena itu, karakter verbal '*aql* dalam Al-Qur'an mempunyai konsekuensi hermeneutis: "akal" lebih tepat dipahami sebagai tindakan bernalar yang harus diaktifkan daripada sebagai benda atau substansi yang otomatis dimiliki. Pertanyaan-pertanyaan seperti *afalā ta'qilūn* menuntut performa epistemik sekaligus pertanggungjawaban moral.

Qalb memiliki struktur semantik yang berbeda. Akar *q-l-b* berasosiasi dengan perubahan, pembalikan, dan pergantian keadaan. Dalam pemakaian Qur'ani, *qalb* dapat

⁵ Abdallah Rothman dan Adrian Coyle, "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul," *Journal of Religion and Health* 57, no. 5 (2018): 1731–1744, <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x>; Carrie York Al-Karam, "Islamic Psychology: Towards a 21st Century Definition and Conceptual Framework," *Journal of Islamic Ethics* 2, no. 1–2 (2018): 97–109, <https://doi.org/10.1163/24685542-12340020>; Nur Ardiansyah K. Ibrahim et al., "The Semantic Field of Tazkiyah al-Nafs in the Qur'an," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 27, no. 2 (2026): 430–457, <https://doi.org/10.14421/qh.v27i1.7542>.

⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1994), entri "'*aql*"; al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qurʾān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), entri "'*aql*".

menerima ketenteraman (QS al-Ra'd [13]: 28), mengalami penyakit (QS al-Baqarah [2]: 10), mengeras, menyimpang, takut, yakin, atau menjadi *salīm* (QS al-Syu'arā' [26]: 89). Spektrum ini menunjukkan bahwa *qalb* bukan sinonim sederhana untuk "perasaan". Ia merupakan pusat orientasi diri: kualitasnya memengaruhi cara subjek menerima bukti, mengingat, menilai, dan bertindak. Temuan korpus mengenai dominannya kolokasi negatif pada sebagian konteks *qalb* juga penting karena Al-Qur'an memperlakukan kegagalan epistemik sebagai sesuatu yang berkaitan dengan kondisi batin, bukan semata kekurangan informasi.⁷

Titik pertemuan paling eksplisit antara kedua ranah itu terdapat pada QS al-Hajj [22]: 46: hati disebut sebagai sesuatu yang dengannya manusia *ya'qilūna*. Ayat ini menjadi kunci karena membatalkan pemetaan yang terlalu mekanis antara *qalb* dan "emosi" di satu sisi serta *'aql* dan "rasio" di sisi lain. Tafsir al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, dan Ibn Kathīr membaca kebutaan hati sebagai kegagalan menerima pelajaran dari tanda sejarah serta berpaling dari kebenaran, bukan sebagai deskripsi klinis tentang fungsi organ tertentu.⁸ Dengan kata lain, bahasa "hati" beroperasi dalam antropologi moral Al-Qur'an: subjek mengetahui dengan seluruh orientasi dirinya.

2. Psikologi Islam dan Problem Reduksionisme

Kajian psikologi Islam kontemporer bergerak dari proyek historis menuju upaya formulasi teori yang lebih sistematis. Haque menunjukkan bahwa karya-karya sarjana Muslim klasik mengandung refleksi rinci tentang jiwa, perilaku, dan kesehatan mental, tetapi memperingatkan tantangan ketika teori modern diadopsi tanpa pemeriksaan epistemologis.⁹ Rothman dan Coyle kemudian memodelkan jiwa manusia sebagai struktur dinamis yang melibatkan *nafs*, *qalb*, *'aql*, dan *rūḥ* dalam proses perkembangan moral-spiritual. Model tersebut penting karena memindahkan diskusi dari "apakah Islam memiliki psikologi?" menuju "bagaimana konsep-konsep Islam dapat dioperasionalkan secara koheren".¹⁰

Akan tetapi, integrasi agama dan psikologi mempunyai dua jebakan. Pertama, apologetika sains, yaitu kecenderungan memilih temuan ilmiah untuk memberi kesan bahwa sains "membuktikan" ayat. Kedua, kolonisasi konsep, yaitu memaksa istilah Islam masuk ke taksonomi psikologi modern sampai kehilangan jaringan makna asli. Rassool menempatkan bias epistemologis, imitasi, parsialisme, dan apologetika sebagai beberapa tantangan utama pengembangan psikologi Islam.¹¹ Karena itu, integrasi yang produktif memerlukan dua disiplin sekaligus: ketelitian terhadap teks dan kerendahan hati terhadap batas sains.

⁷Maula dan Rizalman, "Prosodi Semantik Nomina Qalb," 22–35.

⁸Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Kairo: Dār Hajar, 2001), tafsir QS al-Hajj [22]: 46; al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2006), tafsir QS al-Hajj [22]: 46; Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999), tafsir QS al-Hajj [22]: 46.

⁹Amber Haque, "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists," *Journal of Religion and Health* 43, no. 4 (2004): 357–377, <https://doi.org/10.1007/s10943-004-4302-z>.

¹⁰Rothman dan Coyle, "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy," 1731–1744; Abdallah Rothman dan Adrian Coyle, "Conceptualizing an Islamic Psychotherapy: A Grounded Theory Study," *Spirituality in Clinical Practice* 7, no. 3 (2020): 197–213, <https://doi.org/10.1037/scp0000219>.

¹¹G. Hussein Rassool, "Critical Reflections on Current Status of Scholarship in Islamic Psychology—Challenges and Solutions," *Australian Journal of Islamic Studies* 8, no. 3 (2023): 37–54, <https://doi.org/10.55831/ajis.v8i3.641>.

3. Kognisi–Afeksi dalam Psikologi dan Neurosains Kontemporer

Dalam ilmu kognitif modern, pemisahan tegas antara kognisi dan afeksi semakin sulit dipertahankan. Kajian sistematis terhadap bukti neurosains pengambilan keputusan menunjukkan bahwa keadaan afektif bukan gangguan eksternal terhadap proses rasional, melainkan bagian dari mekanisme yang mengarahkan perhatian, nilai, dan pilihan.¹² Perspektif “*self-in-context*” juga menjelaskan bahwa representasi diri, makna personal, respons fisiologis, dan perilaku terhubung melalui jaringan saraf yang saling memengaruhi.¹³ Temuan-temuan ini tidak identik dengan konsep Qur’ani, tetapi relevan sebagai pembanding struktural: pemrosesan manusia bersifat terintegrasi, bukan modular dalam arti “akal murni” versus “emosi murni”.

Studi interoepsi menambahkan dimensi penting. Perasaan sadar berkaitan dengan bagaimana sistem saraf merepresentasikan keadaan tubuh dan mengintegrasikannya dengan konteks eksternal. Carvalho dan Damasio menekankan bahwa *feelings* berhubungan dengan representasi keadaan tubuh, sedangkan Engelen dan kolega menunjukkan bahwa ritme interoseptif jantung, pernapasan, dan lambung yang berinteraksi dengan persepsi, kognisi, dan tindakan melalui jaringan yang luas.¹⁴ Namun, justru di sini batas interpretasi harus dijaga: keterlibatan sinyal jantung dalam pemrosesan otak tidak berarti bahwa *qalb* Qur’ani dapat direduksi menjadi miokardium atau “otak kecil di jantung”. Kesamaan yang dapat dipertanggungjawabkan berada pada tingkat pola integrasi tubuh–perasaan–kognisi, bukan identitas ontologis istilah.

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan studi kepustakaan kualitatif dengan desain tafsir tematik (*mawḍūʿī*) yang dipadukan dengan analisis medan semantik dan perbandingan konseptual. Unit analisis utama adalah ayat-ayat yang memuat akar ‘*-q-l* dan *qalb* serta ayat yang mempertemukan fungsi memahami, keadaan batin, dan konsekuensi moral. Tahap pertama adalah pemetaan korpus. Akar ‘*-q-l* diinventarisasi berdasarkan seluruh 49 kemunculannya yang berbentuk verba; sementara *qalb* dipetakan melalui 132 kemunculan nominal dalam berbagai bentuk berdasarkan data korpus dan studi linguistik mutakhir.¹⁵ Pemetaan frekuensi tidak diperlakukan sebagai bukti makna, melainkan sebagai perangkat untuk mencegah pemilihan ayat yang hanya mendukung tesis awal.

Tahap kedua adalah *purposive thematic sampling*. Dari korpus tersebut dipilih ayat jangkar yang memiliki daya analitis tinggi: QS al-Hajj [22]: 46 tentang *qulub ya’qilūna bihā*; QS al-A’rāf [7]: 179 tentang *qulub lā yafqahūna bihā*; QS Qāf [50]: 37 tentang “orang yang memiliki *qalb*”; QS al-Baqarah [2]: 44 tentang inkonsistensi moral

¹²Matteo Cristofaro, Pier Luigi Giardino, Andrea P. Malizia, dan Antonio Mastrogiorgio, “Affect and Cognition in Managerial Decision Making: A Systematic Literature Review of Neuroscience Evidence,” *Frontiers in Psychology* 13 (2022): 762993, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.762993>.

¹³Leonie Koban, Peter J. Gianaros, Hedy Kober, dan Tor D. Wager, “The Self in Context: Brain Systems Linking Mental and Physical Health,” *Nature Reviews Neuroscience* 22 (2021): 309–322, <https://doi.org/10.1038/s41583-021-00446-8>.

¹⁴Gil B. Carvalho dan Antonio Damasio, “Interoception and the Origin of Feelings: A New Synthesis,” *BioEssays* 43, no. 6 (2021): e2000261, <https://doi.org/10.1002/bies.202000261>; Tahnée Engelen, Marco Solcà, dan Catherine Tallon-Baudry, “Interoceptive Rhythms in the Brain,” *Nature Neuroscience* 26, no. 10 (2023): 1670–1684, <https://doi.org/10.1038/s41593-023-01425-1>.

¹⁵The Quranic Arabic Corpus, “Root ‘Ayn-Qāf-Lām”; Maula dan Rizalman, “Prosodi Semantik Nomina Qalb,” 22–35.

dan *afalā ta'qilūn*; QS Āli 'Imrān [3]: 190–191 tentang *dhikr* dan *tafakkur*; QS al-Ra'd [13]: 28 tentang ketenteraman *qalb*; QS al-Syu'arā' [26]: 88–89 tentang *qalb salīm*; QS al-Baqarah [2]: 10 tentang penyakit hati; serta QS al-Rūm [30]: 21 yang mempertemukan *mawaddah-rahmah* dengan *yatafakkarūn*. Ayat-ayat ini tidak dianggap mewakili seluruh semantik jiwa Qur'ani, tetapi digunakan sebagai simpul untuk merekonstruksi pola relasi.

Tahap ketiga adalah *close reading* pada tiga lapisan. Lapisan pertama adalah tekstual-semantik: bentuk morfologis, kolokasi, oposisi makna, dan relasi sintaksis. Lapisan kedua adalah antropologis-eksegetis: pembacaan tafsir klasik dan modern, terutama al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, Ibn Kathīr, al-Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ghazālī, dan M. Quraish Shihab. Lapisan ketiga adalah komparatif-ilmiah: hasil rekonstruksi Qur'ani didialogkan dengan literatur psikologi Islam, riset kognisi–afeksi, dan interoepsi. Urutannya penting: temuan sains tidak digunakan untuk menentukan arti ayat, melainkan untuk menguji apakah model Qur'ani dapat dibicarakan dengan bahasa konseptual kontemporer tanpa kehilangan kekhasannya.

Keandalan interpretasi dijaga melalui empat prosedur. Pertama, triangulasi antar-tafsir lintas periode untuk membedakan konsensus dasar dari elaborasi individual. Kedua, *negative-case analysis* dengan memasukkan keadaan *qalb* yang patologis—*marad*, *qaswah*, *zaygh*, dan *ghaflah*, agar model tidak hanya dibangun dari ayat positif. Ketiga, pemisahan kategori deskriptif dan normatif: temuan tentang fungsi bahasa tidak otomatis menjadi klaim klinis. Keempat, audit konseptual terhadap kemungkinan kekeliruan kategori ketika membandingkan *qalb* dengan konsep neurosains. Dengan desain ini, penelitian menghasilkan model teoretis yang bersifat pre-klinis; ia belum menguji hubungan kausal melalui eksperimen atau pengukuran psikometrik.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. *Qalb* sebagai Pusat Epistemik-Afektif-Moral

Temuan pertama adalah bahwa Al-Qur'an tidak membagikan kerja batin manusia ke dalam dua kotak yang saling eksklusif. QS al-Hajj [22]: 46 secara gramatikal menghubungkan *qulūb* dengan *ya'qilūna* bihā: hati adalah instrumen yang dengannya subjek memahami. Struktur serupa muncul pada QS al-A'rāf [7]: 179, “lahum *qulūbun lā yafqahūna bihā*”—mereka memiliki hati tetapi tidak memahami dengannya. Dua konstruksi ini menjadikan *qalb* sebagai pusat yang dapat berhasil atau gagal dalam fungsi epistemik. Karena itu, ungkapan Qur'ani “kebutaan hati” bukan sekadar metafora emosional, tetapi diagnosis terhadap kegagalan menerima makna setelah tanda tersedia.

قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا

Frasa tersebut sebaiknya tidak dibaca sebagai pernyataan bahwa jaringan jantung secara fisiologis melakukan inferensi abstrak. Bahasa Al-Qur'an bekerja pada tingkat pengalaman manusia dan tanggung jawab moral: mengetahui kebenaran berarti menerima, menimbang, dan membiarkan pengetahuan mengubah orientasi diri. Al-Ghazālī membantu menjernihkan lapisan ini ketika membedakan makna jasmani *qalb* dari makna *lathifah rabbāniyyah rūḥāniyyah* yang menjadi *locus* pengenalan, kesadaran,

dan tanggung jawab. Dalam kerangka ini, penggunaan satu istilah pada domain fisik dan spiritual tidak mengharuskan keduanya identik.¹⁶

QS Qāf [50]: 37 menambahkan unsur reseptivitas: peringatan bermanfaat bagi orang yang “memiliki *qalb*” atau memberi pendengaran dalam keadaan menyaksikan. “Memiliki *qalb*” tentu bukan berarti orang lain tidak mempunyai organ jantung, melainkan memiliki kesiapan batin untuk menerima makna. *Qalb* dengan demikian mempunyai status evaluatif: ia dapat terbuka atau tertutup, sehat atau sakit, tenang atau gelisah. Kondisi evaluatif itu membentuk kualitas kognisi. Di sini, epistemologi Qur’ani berbeda dari model yang menganggap pengetahuan sebagai penambahan informasi netral. Hambatan pengetahuan dapat muncul dari kesombongan, kepentingan, ketakutan, dan penyakit moral yang mengubah bagaimana bukti dibaca.

2. ‘*Aql* sebagai Aktivitas, Bukan “Organ” yang Berdiri Sendiri

Temuan kedua adalah sifat operasional ‘*aql*. Seluruh kemunculan akar ‘-q-l dalam Al-Qur’an berbentuk verba, sehingga fokus teks berada pada praktik bernalar: *ta‘qilūn*, *ya‘qilūn*, ‘*aqalūhu*, *na‘qilu*, dan *ya‘qiluhā*. Pola ini menyulitkan pembacaan yang ingin mencari satu “organ akal” di dalam tubuh. Al-Qur’an lebih tertarik pada apakah manusia menggunakan kemampuan memahami secara tepat. Karena itu, orang yang memiliki data agama tetapi tidak mengoreksi perilakunya dapat tetap ditegur dengan *afalā ta‘qilūn*.

QS al-Baqarah [2]: 44 merupakan contoh penting. Teguran terhadap orang yang memerintahkan kebajikan namun melupakan dirinya sendiri diakhiri dengan pertanyaan “tidakkah kamu menggunakan akal?”. Persoalannya bukan kekurangan pengetahuan proposisional; subjek justru membaca kitab. Kegagalannya terletak pada integrasi pengetahuan dan tindakan. Dengan demikian, *ta‘aqqul* memiliki dimensi integritas: rasionalitas Qur’ani diuji oleh kemampuan menghubungkan pemahaman dengan konsekuensi etis. Ini memberi koreksi terhadap definisi akal yang terlalu sempit sebagai kemampuan memecahkan masalah secara instrumental.

Pola yang sama dapat dibaca pada QS Āli ‘Imrān [3]: 190–191. *Ulū al-albāb* digambarkan melalui dua aktivitas yang saling menguatkan: *dhikr* dalam berbagai keadaan tubuh dan *tafakkur* atas penciptaan langit dan bumi. *Dhikr* mencegah observasi berubah menjadi pengetahuan tanpa orientasi, sedangkan *tafakkur* mencegah religiositas menjadi repetisi tanpa refleksi. Keduanya berujung pada penilaian nilai: penciptaan tidak dianggap sia-sia. Di sini, proses kognitif, afektif-spiritual, dan moral muncul dalam satu rangkaian, bukan sebagai tiga fase yang terisolasi.

3. Lima Fungsi dalam Model Integrasi Akal–Kalbu Qur’ani

Dari ayat-ayat jangkar dapat dirumuskan lima fungsi yang bekerja secara rekursif. Pertama, resepsi tanda: manusia mendengar, melihat, membaca, dan mengalami realitas. Kedua, elaborasi kognitif: data dihubungkan melalui *tafakkur*, *ta‘aqqul*, *tadabbur*, dan *tafaqquh*. Ketiga, valuasi afektif: informasi diberi bobot makna melalui rasa takut, harap, kasih, ketenteraman, atau penolakan. Keempat, kalibrasi moral: kualitas *qalb salīm* atau *marīd*, terbuka atau keras yang mengarahkan evaluasi terhadap baik-buruk dan benar-salah. Kelima, aktualisasi etis: pengetahuan dan

¹⁶ Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid III, *Kitāb ‘Ajā’ib al-Qalb* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, n.d.), pembahasan tentang dua makna *qalb* dan *lathifah rabbāniyyah rūḥāniyyah*.

penilaian menghasilkan atau gagal menghasilkan tindakan. Kelima fungsi tersebut tidak membentuk tangga satu arah; tindakan dan pengalaman baru kembali memengaruhi keadaan *qalb* serta cara subjek berpikir.

Tabel 1. Matriks Operasional Integrasi Akal–Kalbu dalam Ayat Kunci

Fungsi	Konsep Qur’ani	Ayat Jangkar	Peran	Risiko/Keutamaan
Resepsi tanda	<i>sam‘, baṣar, qalb</i>	22:46; 50:37	Menerima tanda dari teks, sejarah, dan pengalaman	Terbuka / lalai–tertutup
Elaborasi kognitif	<i>ta’aqqul, tafakkur, tafaqquh</i>	2:44; 7:179; 16:44	Menghubungkan bukti, sebab, makna, dan konsekuensi	Reflektif / inkonsisten– <i>taqlid</i>
Valuasi afektif	<i>iṭmi’nān, khashyah, mawaddah–rahmah</i>	13:28; 30:21	Memberi bobot emosional dan makna personal	Tenang– <i>rahmah</i> / reaktif
Kalibrasi moral	<i>qalb salīm, marad, zaygh</i>	26:89; 2:10; 3:7–8	Menguji orientasi nilai dan integritas batin	Salīm / sakit–menyimpang
Aktualisasi etis	<i>dhikr–fikr, ‘amal</i>	3:190–191; 2:44	Menerjemahkan pemahaman ke respons dan tindakan	Konsisten / disonansi moral

Matriks tersebut menjelaskan mengapa harmonisasi akal dan kalbu tidak berarti kompromi 50:50 antara “logika” dan “perasaan”. Integrasi yang dimaksud adalah koordinasi fungsi. Sebuah emosi dapat menjadi informatif tetapi tetap memerlukan pemeriksaan; sebuah kesimpulan logis dapat valid secara formal tetapi cacat secara moral karena premisnya dimanipulasi oleh kesombongan atau kepentingan. Model IAKQ karena itu tidak mengidealkan spontanitas emosi maupun rasionalitas instrumental. Ia menguji keseluruhan rantai dari cara tanda diterima sampai tindakan dihasilkan.

4. Afeksi Bukan Lawan Rasio: QS al-Rūm [30]: 21 sebagai Uji Relasional

QS al-Rūm [30]: 21 memberi contoh yang kuat karena ayat tersebut memuat *sakīnah*, *mawaddah*, dan *rahmah* yang merupakan kosakata relasional yang sarat afeksi—namun ditutup dengan *la’āyātin liqawmin yatafakkarūn*. Hubungan keluarga tidak disajikan sebagai wilayah “perasaan murni” yang bebas dari refleksi. Justru pengalaman kedekatan, kasih, kerentanan, dan komitmen menjadi tanda yang harus dipikirkan. Ini memungkinkan pembacaan yang lebih presisi daripada menyatakan bahwa “cinta membutuhkan akal”: teks menunjukkan bahwa makna relasional sendiri merupakan objek *tafakkur*.

Implikasinya, regulasi afeksi dalam perspektif Qur’ani bukan penindasan perasaan, melainkan penempatan perasaan dalam horizon makna dan tanggung jawab. Ketenteraman *qalb* pada QS al-Ra’d [13]: 28 juga tidak identik dengan hilangnya seluruh *arousal* emosional; ia menggambarkan stabilitas orientasi melalui *dhikr*. Sebaliknya,

marad al-qulūb menggambarkan keadaan batin yang mengganggu penilaian. Perasaan dapat menjadi jalan menuju pemahaman ketika terdidik oleh kebenaran, tetapi dapat menjadi sumber distorsi ketika dikendalikan bias, hasrat, atau ketakutan yang tidak diperiksa.

5. *Qalb Salīm*, Penyakit Hati, dan Bias Epistemik

Konsep *qalb salīm* pada QS al-Syu‘arā’ [26]: 89 memberi dimensi normatif pada model. “Sehat” di sini tidak dapat dipindahkan begitu saja ke kategori diagnosis medis. Ia menunjuk integritas batin di hadapan Allah: tidak terbelah oleh kemusyrikan, kepalsuan, dan orientasi yang merusak. Lawannya ditampilkan melalui metafora penyakit, penyimpangan, kekerasan, atau penutupan hati. Istilah-istilah ini dapat dibaca sebagai kosakata moral-epistemik yang menjelaskan mengapa dua orang yang menerima informasi serupa dapat menghasilkan penilaian berbeda.

Dalam bahasa psikologi kognitif, fenomena tersebut mengingatkan bahwa penalaran tidak berlangsung di ruang hampa. Motivasi, identitas, kepentingan, dan keadaan afektif dapat mengarahkan perhatian serta evaluasi. Namun, istilah “bias” tidak boleh dianggap sama persis dengan *marad al-qalb*. Bias kognitif adalah konsep deskriptif yang dapat terjadi pada siapa saja, sedangkan penyakit hati memiliki muatan normatif-teologis. Dialog yang bertanggung jawab mengambil analogi fungsional—kondisi internal memengaruhi penilaian—sambil mempertahankan perbedaan kategori.

6. Al-Ghazālī: Satu Subjek, Banyak Sudut Fungsi

Sintesis al-Ghazālī penting karena ia tidak memperlakukan *qalb*, *rūh*, *nafs*, dan *‘aql* sebagai empat “organ psikologis” yang sederhana. Dalam *Kitāb ‘Ajā’ib al-Qalb*, masing-masing istilah mempunyai makna yang berbeda menurut sudut pembicaraan; *qalb* dapat berarti organ jasmani, tetapi juga *lathīfah* yang mengetahui dan dikenai tuntutan; *‘aql* dapat menunjuk pengetahuan maupun kualitas subjek yang mengetahui. Kerangka ini memberi perangkat hermeneutis untuk memahami mengapa Al-Qur’an dapat mengaitkan “hati” dengan memahami tanpa harus mengajukan teori neuroanatomi.¹⁷

Pembacaan al-Ghazālī juga mengoreksi dualisme psikologis yang terlalu mudah. Ia tidak meniadakan fungsi rasional, tetapi menempatkannya di dalam pembentukan diri. Pengetahuan yang tidak mengubah orientasi moral merupakan pengetahuan yang gagal mencapai tujuan transformasinya. Pada titik ini, model IAKQ sejalan dengan intuisi klasik tersebut tetapi menyusunnya secara analitis: pengetahuan memasuki siklus resepsi–elaborasi–valuasi–kalibrasi–tindakan, dan kualitas setiap tahap dapat memperkuat atau melemahkan tahap lain.

7. Dialog dengan Neurosains: Konvergensi Struktural, Bukan Identitas

Literatur neurosains yang paling relevan bagi penelitian ini bukanlah studi yang mencari “pusat emosi” tunggal, melainkan penelitian yang menekankan integrasi jaringan. Kritik terhadap teori otak *triune* menunjukkan bahwa korteks tidak dapat disebut sebagai bagian “rasional” yang bekerja terpisah dari sistem emosional; proses adaptif melibatkan interaksi lintas jaringan.¹⁸ Kajian tentang keputusan juga

¹⁷Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid III, *Kitāb ‘Ajā’ib al-Qalb*.

¹⁸Steffen, Hedges, dan Matheson, “The Brain Is Adaptive Not Triune,” 802606.

menunjukkan bahwa afek dapat mengarahkan pemrosesan kognitif, sedangkan model *self-in-context* memandang makna personal, fisiologi, dan pilihan sebagai sistem yang saling terhubung.¹⁹ Pada tingkat struktur, ini kompatibel dengan penolakan model dua-kamar “akal versus perasaan”.

Interosepsi memberi jembatan tambahan tetapi harus dipakai hati-hati. Sinyal dari jantung, paru, dan organ internal memang ikut membentuk keadaan sadar melalui pemrosesan saraf. Penelitian mutakhir menempatkan interosepsi sebagai bagian dari jaringan yang terintegrasi dengan persepsi eksternal, kognisi, dan tindakan.²⁰ Pernyataan ilmiah ini cukup untuk menolak gambaran tubuh sebagai wadah pasif bagi “otak yang berpikir”. Akan tetapi, ia tidak cukup untuk menyimpulkan bahwa istilah *qalb* di dalam Al-Qur’an adalah nama kuno bagi jaringan interoseptif atau sistem saraf intrinsik jantung. Kesimpulan semacam itu melampaui bukti linguistik maupun empiris.

Karena itu, penelitian ini mengusulkan istilah konvergensi struktural. Dua tradisi pengetahuan dapat memiliki pola yang dapat dibandingkan—misalnya sama-sama menolak pemisahan absolut antara proses kognitif dan keadaan afektif—tanpa harus memiliki objek ontologis yang sama. Konvergensi struktural lebih tahan terhadap perubahan ilmu pengetahuan dibanding klaim “mukjizat ilmiah” yang bergantung pada satu model biologis. Ia juga memberi ruang bagi teologi untuk mempertahankan pertanyaan normatif tentang kebenaran, niat, dan tanggung jawab yang tidak dapat dijawab oleh pencitraan otak.

8. Posisi Model IAKQ terhadap Kajian Terdahulu

Model IAKQ memperbaiki tiga keterbatasan yang terlihat dalam literatur terdahulu. Pertama, terhadap kajian yang menghubungkan akal-*qalb* dengan struktur otak secara langsung, model ini memindahkan fokus dari “di mana akal dan *qalb* berada?” menjadi “fungsi apa yang dibangun teks ketika kedua istilah itu digunakan?”. Pendekatan fungsional mengurangi risiko konkordisme dan lebih sesuai dengan fakta bahwa ‘*aq*’ hadir sebagai verba. Kedua, terhadap kajian manajemen *qalb* atau psikoterapi Islam, model ini menempatkan rekonstruksi semantik sebagai tahap pre-klinis: intervensi tidak boleh disimpulkan hanya karena suatu konsep bernilai normatif.²¹ Ketiga, terhadap studi korpus yang memetakan *qalb* secara statistik, model ini menambahkan relasi dengan proses bernalar dan tindakan etis sehingga hasil distribusi memperoleh arsitektur antropologis.

Dengan posisi tersebut, kontribusi artikel bukan klaim bahwa ia telah menemukan teori psikologi lengkap dari Al-Qur’an. Justru yang ditawarkan adalah kerangka tingkat-menengah yang dapat diuji dan dikembangkan. Penelitian lanjutan dapat menurunkan indikator untuk mengukur refleksi, regulasi afektif, orientasi moral, dan konsistensi tindakan pada populasi tertentu. Namun, setiap operasionalisasi harus

¹⁹Cristofaro et al., “Affect and Cognition in Managerial Decision Making,” 762993; Koban et al., “The Self in Context,” 309–322.

²⁰Engelen, Solcà, dan Tallon-Baudry, “Interceptive Rhythms in the Brain,” 1670–1684; Carvalho dan Damasio, “Interception and the Origin of Feelings,” e2000261.

²¹Muhammad Liza Ridwanda, “Qalbun Management in the Perspective of the Qur’an: Islam Psychologi Review on Mental Health,” *Aqwal: Journal of Qur’an and Hadis Studies* 6, no. 1 (2025): 115–131, <https://doi.org/10.28918/aqwal.v6i1.12208>; Ibrahim et al., “The Semantic Field of Tazkiyah al-Nafs,” 430–457.

transparan bahwa variabel psikometrik merupakan konstruksi penelitian modern, bukan padanan sempurna dari *qalb* atau *'aql*.

9. Implikasi bagi Pendidikan, Pengambilan Keputusan, dan Psikologi Islam

Dalam pendidikan Islam, model ini menggeser tujuan pembelajaran dari akumulasi informasi menuju integrasi pemahaman dan karakter. Pertanyaan evaluatif tidak cukup berhenti pada “apakah peserta didik mengetahui ayat?”, tetapi berlanjut pada “bagaimana ia menalar, memberi makna, memeriksa respons emosional, dan menerjemahkan pengetahuan ke tindakan?”. Ini bukan alasan untuk mengurangi standar kognitif. Sebaliknya, integrasi menuntut literasi yang lebih tinggi karena emosi dan keyakinan juga harus dapat diperiksa secara reflektif.

Dalam pengambilan keputusan, model IAKQ mengingatkan bahwa keputusan yang tampak rasional dapat dibangun di atas orientasi moral yang cacat, sementara respons yang penuh empati dapat tetap keliru jika mengabaikan fakta. Karena itu, pengambilan keputusan etis memerlukan kalibrasi ganda: kualitas alasan dan kualitas orientasi. Perspektif ini dapat diterapkan pada etika profesi, kepemimpinan, keluarga, dan ruang digital, tetapi penerapan tersebut membutuhkan studi kontekstual tersendiri agar teks tidak dijadikan slogan umum.

Dalam psikologi Islam, kerangka ini dapat menjadi kosakata penghubung antara studi teks dan penelitian empiris. Cucchi menunjukkan bahwa integrasi prinsip Islam dengan psikoterapi modern memerlukan kepekaan terhadap asumsi teori dan pengalaman klien Muslim, bukan sekadar menempelkan kutipan agama pada teknik yang sudah ada.²² Dengan prinsip yang sama, model akal-kalbu dapat menginspirasi formulasi kasus atau intervensi reflektif hanya setelah validasi empiris, pelatihan klinis, dan batas etik dipenuhi. Artikel ini dengan sengaja tidak menyatakan efektivitas terapeutik karena tidak ada data intervensi yang diuji.

10. Batasan dan Agenda Riset

Penelitian ini memiliki empat batasan. Pertama, analisis berfokus pada *'aql* dan *qalb* sehingga belum memetakan secara penuh istilah yang berdekatan seperti *fu'ād*, *ṣadr*, *lubb*, *nafs*, *rūḥ*, *nūḥā*, dan *ḥijr*. Kedua, pemilihan ayat jangkar bersifat analitis dan tidak menggantikan studi korpus menyeluruh tentang seluruh kolokasi. Ketiga, dialog dengan neurosains bersifat konseptual; tidak ada data biologis yang dikumpulkan. Keempat, penerjemahan istilah Arab ke dalam kategori “kognisi”, “afeksi”, dan “moral” berpotensi membawa prasangka terminologis modern. Kategori tersebut digunakan sebagai alat analisis, bukan definisi final dari istilah Qur'ani.

Agenda berikutnya dapat dikembangkan pada tiga arah. Pertama, studi korpus komputasional yang menguji jaringan kolokasi *'aql*, *qalb*, *fu'ād*, dan *lubb* sekaligus, lalu membandingkannya dengan pola tafsir klasik. Kedua, pengembangan skala psikologis berbasis konstruk yang dirumuskan secara eksplisit, bukan klaim bahwa skala itu “mengukur *qalb*” secara langsung. Ketiga, penelitian kualitatif dan eksperimental mengenai bagaimana praktik seperti *tafakkur*, *dhikr*, *muḥāsabah*, dan pembelajaran reflektif memengaruhi regulasi afektif serta pengambilan keputusan. Dengan langkah

²² Angie Cucchi, “Integrating Cognitive Behavioural and Islamic Principles in Psychology and Psychotherapy: A Narrative Review,” *Journal of Religion and Health* 61 (2022): 4849–4870, <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01576-8>.

ini, dialog teks–psikologi dapat bergerak dari analogi menuju program penelitian yang *falsifiable* dan tetap menghormati batas sumber keagamaan.

E. KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa relasi akal dan kalbu dalam Al-Qur'an lebih tepat dibaca sebagai integrasi fungsi daripada dualisme fakultas. 'Aql tampil terutama sebagai aktivitas bernalar, sedangkan *qalb* merupakan pusat evaluatif yang sekaligus terlibat dalam penerimaan tanda, pemahaman, keadaan afektif, orientasi moral, dan tindakan. QS al-Hajj [22]: 46 dan QS al-A'rāf [7]: 179 menjadi bukti tekstual terkuat bahwa bahasa *qalb* mengandung fungsi epistemik, sementara QS al-Baqarah [2]: 44 dan QS Āli 'Imrān [3]: 190–191 memperlihatkan bahwa penalaran Qur'ani berhubungan dengan integritas serta praksis.

Berdasarkan pola tersebut, Model Integrasi Akal–Kalbu Qur'ani (IAKQ) merumuskan lima fungsi rekursif: resepsi tanda, elaborasi kognitif, valuasi afektif, kalibrasi moral, dan aktualisasi etis. Model ini menawarkan dua kontribusi. Secara internal bagi studi Al-Qur'an dan psikologi Islam, ia menyediakan kerangka tekstual yang lebih terukur untuk membicarakan hubungan pengetahuan, perasaan, dan karakter. Secara interdisipliner, ia memungkinkan dialog dengan sains kognitif yang kini menekankan interdependensi kognisi–afeksi dan integrasi otak–tubuh. Namun, dialog tersebut harus dibatasi pada konvergensi struktural; temuan biologis tidak dapat digunakan sebagai bukti langsung bahwa *qalb* identik dengan organ jantung, sistem limbik, atau jaringan saraf tertentu.

Dengan demikian, harmonisasi akal dan kalbu bukan slogan untuk “menyeimbangkan logika dan perasaan”, melainkan program epistemik dan etis: informasi perlu dipahami secara benar, diberi bobot makna secara matang, diuji oleh orientasi moral, lalu diwujudkan dalam tindakan yang konsisten. Tesis ini tetap bersifat konseptual. Validitasnya sebagai model pendidikan, pengambilan keputusan, atau psikoterapi memerlukan penelitian empiris berikutnya dengan definisi operasional, instrumen, dan desain yang dapat diuji.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, *Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.
- Al-Iṣfahānī, al-Rāghib. *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1992.
- Al-Karam, Carrie York. "Islamic Psychology: Towards a 21st Century Definition and Conceptual Framework." *Journal of Islamic Ethics* 2, no. 1-2 (2018): 97-109. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340020>.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2006.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Kairo: Dār Hajar, 2001.
- Carvalho, Gil B., and Antonio Damasio. "Interoception and the Origin of Feelings: A New Synthesis." *BioEssays* 43, no. 6 (2021): e2000261. <https://doi.org/10.1002/bies.202000261>.
- Cristofaro, Matteo, Pier Luigi Giardino, Andrea P. Malizia, and Antonio Mastrogiorgio. "Affect and Cognition in Managerial Decision Making: A Systematic Literature Review of Neuroscience Evidence." *Frontiers in Psychology* 13 (2022): 762993. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.762993>.
- Cucchi, Angie. "Integrating Cognitive Behavioural and Islamic Principles in Psychology and Psychotherapy: A Narrative Review." *Journal of Religion and Health* 61 (2022): 4849-4870. <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01576-8>.
- Engelen, Tahnée, Marco Solcà, and Catherine Tallon-Baudry. "Interoceptive Rhythms in the Brain." *Nature Neuroscience* 26, no. 10 (2023): 1670-1684. <https://doi.org/10.1038/s41593-023-01425-1>.
- Haque, Amber. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." *Journal of Religion and Health* 43, no. 4 (2004): 357-377. <https://doi.org/10.1007/s10943-004-4302-z>.
- Haque, Amber, Fahad Khan, Hooman Keshavarzi, and Abdallah E. Rothman. "Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: Research Trends in Last Ten Years." *Journal of Muslim Mental Health* 10, no. 1 (2016): 75-100. <https://doi.org/10.3998/jmmh.10381607.0010.107>.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1994.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Ibrahim, Nur Ardhiansyah K., Zulfi Fadhlurrahman, Farhani Azkia, and Putri Salsabila Azkya. "The Semantic Field of Tazkiyah al-Nafs in the Qur'an: A Psychospiritual Framework for Islamic Psychology." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 27, no. 2 (2026): 430-457. <https://doi.org/10.14421/qh.v27i1.7542>.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. 2nd ed. Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 2008.
- Jabbar, Luqman Abdul. "Al-Qalb, Al-Fu'ād, Al-'Aql and Al-Nāṣiyah in the Qur'an: Exploring Meaning in Spiritual and Neurological Contexts." *Khatulistiwa* 14, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v14i2.3176>.

- Koban, Leonie, Peter J. Gianaros, Hedy Kober, and Tor D. Wager. "The Self in Context: Brain Systems Linking Mental and Physical Health." *Nature Reviews Neuroscience* 22 (2021): 309–322. <https://doi.org/10.1038/s41583-021-00446-8>.
- Maula, Ismatul, and Mhd. Rizalman. "Prosodi Semantik Nomina Qalb dalam Al-Qur'an: Kajian Linguistik Korpus." *Ihya al-Arabiyah: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Arab* 12, no. 1 (2026): 22–35. <https://doi.org/10.30821/ihya.v12i1.28105>.
- NurJannah, and Suyadi. "Akal dan Qalb dalam Perspektif Al Quran dan Neurosains." *MANAZHIM* 4, no. 1 (2022): 53–65. <https://doi.org/10.36088/manazhim.v4i1.1617>.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Rassool, G. Hussein. "Critical Reflections on Current Status of Scholarship in Islamic Psychology—Challenges and Solutions." *Australian Journal of Islamic Studies* 8, no. 3 (2023): 37–54. <https://doi.org/10.55831/ajis.v8i3.641>.
- Ridwanda, Muhammad Liza. "Qalibun Management in the Perspective of the Qur'an: Islam Psychologi Review on Mental Health." *Aqwal: Journal of Qur'an and Hadis Studies* 6, no. 1 (2025): 115–131. <https://doi.org/10.28918/aqwal.v6i1.12208>.
- Rothman, Abdallah, and Adrian Coyle. "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul." *Journal of Religion and Health* 57, no. 5 (2018): 1731–1744. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x>.
- Rothman, Abdallah, and Adrian Coyle. "Conceptualizing an Islamic Psychotherapy: A Grounded Theory Study." *Spirituality in Clinical Practice* 7, no. 3 (2020): 197–213. <https://doi.org/10.1037/scp0000219>.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Steffen, Patrick R., Dawson Hedges, and Rebekka Matheson. "The Brain Is Adaptive Not Triune: How the Brain Responds to Threat, Challenge, and Change." *Frontiers in Psychiatry* 13 (2022): 802606. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2022.802606>.
- The Quranic Arabic Corpus. "Quran Dictionary: Root 'Ayn-Qāf-Lām ('-q-l)." University of Leeds. Accessed August 22, 2026. <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=Eql>.