

BAB IV

DIMENSI ESOTERIK MAKNA HIKMAH DALAM QS. AL-BAQARAH/2: 269

A. Analisis Teks Q.S. Al-Baqarah/2:269

Allah Swt. berfirman:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Dia (Allah) menganugerahkan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Siapa yang dianugerahi hikmah, sungguh dia telah dianugerahi kebaikan yang banyak. Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran (darinya), kecuali ululalbab.¹

Ayat ini menempatkan hikmah sebagai pemberian langsung dari Allah. Hal tersebut tampak pada frasa *yu'tî al-hikmata man yashâ'*, yang secara tekstual menunjukkan bahwa hikmah tidak semata-mata lahir dari kemampuan rasional manusia, melainkan merupakan anugerah ilahi yang diberikan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Pemilihan verba *yu'tî* mengisyaratkan tindakan pemberian, sehingga posisi manusia dalam ayat ini bukan sebagai pemilik mutlak hikmah, tetapi sebagai penerima karunia. Dengan demikian, sejak struktur awal ayat, hikmah telah ditempatkan dalam relasi antara Allah sebagai pemberi dan manusia sebagai penerima.

¹Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag: Al-Qur'an dan Terjemah*, Q.S. al-Baqarah/2: 269, dalam [Qur'an Kemenag](#), diakses 10 Juni 2026.

Frasa *wa man yu'ta al-hikmata fa-qad ûtiya khayran katsîrâ* memperjelas kedudukan hikmah sebagai *khayran katsîrâ*, yakni kebaikan yang banyak. Ungkapan ini menunjukkan bahwa hikmah tidak dapat dibatasi pada pengetahuan biasa sebab cakupannya meliputi kemampuan memahami, menimbang, dan mengarahkan tindakan secara tepat. Dalam hal ini, Quraish Shihab menjelaskan bahwa hikmah berkaitan dengan kemampuan mengetahui yang baik dan benar, lalu menerapkannya secara proporsional dalam kehidupan.² Dengan demikian, hikmah dalam ayat ini memiliki nilai yang lebih tinggi daripada sekadar informasi atau pengetahuan teoritis, karena ia berhubungan dengan kebaikan yang membentuk cara manusia berpikir dan bersikap.

Secara kontekstual, ayat ini berada setelah ayat yang membahas godaan setan dan janji Allah. Pada surat Al-Baqarah ayat 268, setan digambarkan menakuti dengan kefakiran dan memerintahkan perbuatan buruk, sedangkan Allah menjanjikan ampunan dan karunia.³ Susunan ini memperlihatkan adanya pertentangan antara dorongan yang menyesatkan dan petunjuk yang membawa manusia kepada kebaikan. Dalam konteks tersebut, penyebutan hikmah pada ayat berikutnya dapat dipahami sebagai upaya untuk membedakan arah yang benar dari dorongan yang keliru.

Penutup ayat, *wa mâ yadhdhakkaru illâ ulû al-albâb*, mengaitkan hikmah dengan kemampuan nalar manusia dalam menangkap pelajaran dari wahyu. Kata

²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 581.

³Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 1...580.

yadhdhakkaru tidak sekadar berarti mengingat, tetapi juga mengandung makna merenungkan dan menyadari petunjuk Allah secara mendalam. Sementara itu, *ulû al-albâb* menunjuk kepada hamba yang punya kejernihan akal dan ketajaman berpikir. Quraish Shihab menjelaskan bahwa “*ulû al-albâb adalah mereka yang memiliki akal murni, yakni akal yang tidak tertutup oleh “kulit” berupa kabut ide yang dapat menimbulkan kekacauan berpikir.*”⁴ Dengan demikian, ayat ini memperlihatkan bahwa hikmah sebagai *khayran katsîrâ* hanya dapat disadari nilainya oleh manusia yang memiliki kejernihan nalar dan kesanggupan reflektif dalam menerima petunjuk Ilahi.

B. Analisis Semantik Al-Qur'an terhadap Medan Makna Hikmah

Analisis semantik penelitian ini menggunakan teori Toshihiko Izutsu yang mencakup makna dasar, makna relasional, medan semantik, dan *weltanschauung*. Menurut Izutsu, pemahaman terhadap kata kunci Al-Qur'an tidak cukup dilakukan melalui makna leksikalnya, tetapi juga melalui keterkaitannya dengan istilah-istilah lain dalam jaringan makna Al-Qur'an.⁵ Oleh karena itu, hikmah dipahami sebagai konsep yang memiliki hubungan dengan pemberian Allah, kebaikan yang banyak, kemampuan mengambil pelajaran, dan orientasi hidup yang benar. Dalam penelitian ini, teori semantik Izutsu digunakan untuk membantu mengungkap keluasan makna

⁴Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 1...581.

⁵Muh Taqiyudin, “Kajian Semantik Toshihiko Izutsu,” *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 8, no. 2, 2022, 118.

hikmah, sedangkan analisis utamanya tetap bertumpu pada tafsir *isyârî* Sahl at-Tustarî.

1. Makna Dasar Hikmah

Dalam kerangka semantik Toshihiko Izutsu, makna dasar dipahami sebagai makna inti yang tertanam pada sebuah kata dan tetap ada di mana pun kata itu digunakan, baik di dalam maupun di luar Al-Qur'an.⁶ Berdasarkan akar kata *ḥakama-yahkumu-ḥukman wa ḥukûmatan*, makna dasar hikmah berkaitan dengan tindakan menahan, mencegah, mengendalikan, menetapkan, memutuskan, dan menempatkan sesuatu secara tepat. Dari akar kata tersebut lahir beberapa derivasi yang saling berhubungan, seperti *ḥukm* yang berarti hukum atau ketetapan, *ḥâkim* yang berarti hakim atau penguasa, *ḥakîm* yang berarti orang bijaksana atau pemilik kebijaksanaan, serta *muhkam* yang menunjuk pada sesuatu yang kokoh, jelas, dan tertata. Hubungan makna ini menunjukkan bahwa hikmah sejak tingkat kebahasaan tidak hanya mengandung arti pengetahuan, tetapi juga ketepatan dalam menetapkan sesuatu dan kemampuan mencegah manusia dari kesalahan atau penyimpangan dari kebenaran.⁷

Dalam teks tafsir at-Tustarî, makna dasar ini tampak ketika dijelaskan bahwa orang Arab menggunakan ungkapan *ḥakamtû ar-Rajul* untuk menunjukkan tindakan mencegah seseorang dari kemudaratan dan dari keluar dari kebenaran.⁸ Keterangan

⁶Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an* (Malaysia: Islamic Book Trust, 1964), 11.

⁷A. W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Edisi Ke-2 (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 287.

⁸Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî* (Kairo: Dâr Al-Haram Li At-Turâts, 2004), 115.

tersebut memperlihatkan bahwa hikmah berkaitan dengan keluasan pengetahuan dan juga fungsi pengendalian dan penjagaan agar seseorang tetap berada dalam kebenaran. Dengan demikian, makna dasar hikmah dapat dirumuskan sebagai kemampuan mengetahui, menahan, mengendalikan, dan menempatkan sesuatu secara benar. Makna dasar inilah yang tetap terbawa ketika hikmah digunakan dalam surat Al-Baqarah ayat 269, meskipun dalam ayat tersebut disandingkan dengan makna relasional sebagai anugerah Allah yang bernilai *khayran katsîrâ*.

2. Makna Relasional Hikmah

Makna relasional dikaji melalui analisis sintagmatik dan paradigmatis. Analisis sintagmatik menelusuri hubungan kata dalam konteks ayat, sedangkan analisis paradigmatis membandingkannya dengan kata-kata lain yang memiliki keterkaitan makna dalam medan semantik yang sama.⁹

a. Analisis Sintagmatik

Pada tingkat makna relasional, analisis sintagmatik terhadap surat al-Baqarah/2:269 menunjukkan bahwa makna hikmah dibentuk oleh kata-kata yang mengitarinya dalam struktur ayat. Frasa *yu'tî al-hikmata man yashâ'* menempatkan hikmah dalam relasi dengan Allah sebagai subjek pemberi. Penggunaan kata *yu'tî* menunjukkan bahwa hikmah merupakan sesuatu yang dianugerahkan, sedangkan frasa *man yashâ'* menegaskan bahwa pemberian tersebut berada dalam kehendak

⁹Siti Fatimah, "Al-Qur'an dan Semantik Toshihiko Izutsu," *Al-Fanar : Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3, no. 2, 31 Agustus 2020, 123-124. Diakses 30 Mei 2026. <https://ejurnal.iiq.ac.id/index.php/alfanar/article/view/214>.

Allah. Dengan demikian, secara sintagmatik, hikmah tidak tampil sebagai kemampuan yang sepenuhnya lahir dari manusia, tetapi sebagai karunia ilahi yang diberikan kepada hamba yang dikehendaki-Nya.

Relasi berikutnya tampak pada frasa *wa man yu'ta al-ḥikmata fa-qad ûtiya khayran katsîrâ*. Dalam susunan ini, hikmah langsung dikaitkan dengan *khayran katsîrâ*, yaitu kebaikan yang banyak. Hubungan tersebut menunjukkan bahwa nilai hikmah tidak terbatas pada pengetahuan biasa, tetapi mencakup kebaikan yang luas dan mendalam. Penutup ayat, *wa mâ yadhdhakkaru illâ ulû al-albâb*, kemudian menghubungkan hikmah dengan kemampuan mengambil pelajaran. Istilah *ulû al-albâb* menunjukkan bahwa nilai hikmah hanya dapat disadari oleh orang-orang yang memiliki kejernihan akal dan kapasitas reflektif. Dengan demikian, secara sintagmatik, hikmah dalam ayat ini memperoleh makna relasional sebagai anugerah Allah yang bernilai kebaikan besar dan hanya dapat dipahami secara mendalam oleh manusia yang memiliki kejernihan nalar.

b. Analisis paradigmatic

Analisis paradigmatic dilakukan dengan menimbang-nimbang hikmah dengan konsep-konsep lain yang memiliki makna dekat dalam jaringan semantik Al-Qur'an.¹⁰ Dalam penelitian ini, medan makna *'ilm*, *hudâ*, *qalb*, *taqwâ*, dan *fahm* digunakan sebagai perangkat analitis untuk membaca keluasan konsep hikmah. Kelima istilah tersebut tidak dipahami sebagai sinonim literal hikmah, dan tidak

¹⁰Siti Fatimah, "Al-Qur'an dan Semantik Toshihiko Izutsu,"...124.

seluruhnya merupakan definisi langsung at-Tustarî terhadap surat Al-Baqarah ayat 269. Akan tetapi, konsep-konsep tersebut membantu memperlihatkan bahwa hikmah dalam Al-Qur'an tidak berdiri sebagai istilah tunggal, melainkan berhubungan dengan pengetahuan, petunjuk, kesiapan hati, kesadaran moral, dan pemahaman mendalam. Dengan demikian, analisis paradigmatis berfungsi untuk menempatkan hikmah dalam jaringan konsep yang lebih luas sebelum dibaca secara khusus melalui tafsir *isyârî* Sahl at-Tustarî.

Relasi pertama tampak pada hubungan antara hikmah dan *'ilm*. Keduanya sama-sama berhubungan dengan pengetahuan, tetapi tidak identik sepenuhnya. Dalam tafsir At-Tustarî, istilah *'ilm* digunakan dalam beberapa pengertian. Pada satu sisi, *'ilm* dipahami sebagai lawan dari kebodohan, sebagaimana tampak ketika At-Tustarî menafsirkan cahaya sebagai ilmu dan kegelapan sebagai kebodohan. Pada sisi lain, *'ilm* juga menunjuk pada pengetahuan lahiriah mengenai keesaan Allah, perintah dan larangan-Nya, serta sunah Nabi. Namun, At-Tustarî tidak memandang ilmu sebagai pengetahuan intelektual semata. Baginya, ilmu harus melahirkan amal; bahkan ilmu yang tidak diamalkan dapat menjadi *hujjah* yang memberatkan pemiliknya. Dengan demikian, *'ilm* dalam kerangka At-Tustarî sudah mengandung tuntutan praktis dan moral.¹¹

Dalam hubungan paradigmatis ini, hikmah dapat dipahami sebagai bentuk kematangan dari *'ilm*. Jika *'ilm* menunjuk pada pengetahuan tentang kebenaran, maka

¹¹Sahl b. 'Abd Allah at-Tustarî, *Tafsîr At-Tustarî*, terj. Annabel Keeler and Ali Keeler, *Great Commentaries on the Holy Qur'an*...xlvi.

hikmah menunjukkan pengetahuan yang telah terarah, terintegrasi, dan mampu membimbing tindakan. Relasi ini memperoleh penguatan dalam penafsiran At-Tustarî, ketika ia menyebut hikmah sebagai *ijmâ' al-'ulûm*, yakni himpunan atau integrasi berbagai ilmu.¹² Ungkapan ini menunjukkan bahwa hikmah bukan sekadar kumpulan informasi, melainkan pengetahuan yang menyatu dengan ketepatan sikap, pengendalian diri, dan kesesuaian amal. Karena itu, secara paradigmatis, hikmah berelasi dengan *'ilm*, tetapi melampaui pengetahuan formal: ia merupakan ilmu yang telah memperoleh arah etis-spiritual dan diwujudkan dalam tindakan yang benar.

Relasi kedua adalah hubungan antara hikmah dan *hudâ*. Keduanya sama-sama berkaitan dengan arah hidup manusia, tetapi *hudâ* lebih menunjuk pada petunjuk, sedangkan hikmah menunjukkan kemampuan memahami dan menggunakan petunjuk itu secara tepat. Dalam surat an-Nahl ayat 125, hikmah digunakan dalam konteks seruan menuju *sabîl al-rabb*, sehingga ia memiliki fungsi membimbing manusia kepada jalan Tuhan. Dengan demikian, hikmah tidak hanya bersifat kognitif, tetapi juga memiliki peran hidayah. Ia mengarahkan pengetahuan agar tidak berhenti pada teori, melainkan menjadi panduan dalam memilih jalan yang benar. Dalam hubungan paradigmatis ini, hikmah dapat dipahami sebagai pengetahuan yang bekerja sebagai petunjuk.

Relasi ketiga adalah hubungan antara hikmah dan *qalb*. Dalam kerangka tafsir *isyârî* at-Tustarî, *qalb* memiliki kedudukan penting sebagai pusat kesiapan batin

¹²Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî*...115.

manusia. Hubungan ini tampak jelas dalam tiga fondasi hikmah yang dinisbatkan kepada at-Tustarî, terutama *farâgh al-Qalb ‘an Hubb as-Shahawât wa al-Qiyâm ‘alâ al-Qalb bi-Hifz al-Khatarât*. Kedua unsur tersebut menunjukkan bahwa hikmah menuntut ketajaman akal dan juga kejernihan hati. *Qalb* menjadi tempat berlangsungnya disiplin spiritual agar manusia tidak dikuasai syahwat dan lintasan pikiran yang mengganggu. Dengan demikian, secara paradigmatis, hikmah berhubungan dengan *qalb* karena penerimaan dan pengamalan hikmah menuntut kesiapan hati.

Relasi keempat adalah hubungan antara hikmah dan *taqwâ*. Dalam teks tafsir at-Tustarî, salah satu makna hikmah yang dihimpun adalah *khasyat Allâh*, yaitu rasa takut atau kesadaran mendalam kepada Allah. Konsep ini berdekatan dengan *taqwâ* karena keduanya menekankan kehati-hatian moral, kesadaran di hadapan Allah, dan kemampuan menjaga diri dari penyimpangan. Jika *taqwâ* menunjukkan sikap batin yang waspada dan tunduk kepada Allah, maka hikmah menunjukkan kemampuan menimbang dan bertindak berdasarkan kesadaran tersebut. Dengan demikian, hubungan hikmah dan *taqwâ* memperlihatkan bahwa hikmah membentuk cara berpikir dan juga membentuk orientasi spiritual manusia.

Relasi kelima adalah hubungan antara hikmah dan *fahm*. Relasi ini tampak melalui pendapat hasan yang menyatakan bahwa hikmah adalah *al-fahm fî al-Qur’ân*,

yaitu pemahaman terhadap Al-Qur'an.¹³ Keterangan ini memperlihatkan bahwa hikmah tidak berhenti pada pengetahuan formal, tetapi mencakup kemampuan memahami pesan wahyu secara mendalam. Dalam kerangka pemikiran at-Tustarî, *fahm* juga termasuk salah satu aspek pengetahuan esoterik, meskipun tempat beroperasinya berada pada *'aql*. Namun, *fahm* tetap memiliki batas, sebab kedalaman Al-Qur'an tidak dapat dijangkau sepenuhnya oleh kemampuan manusia. Karena itu, relasi hikmah dengan *fahm* menunjukkan bahwa hikmah mencakup pemahaman batin-intelektual terhadap wahyu, tetapi pemahaman tersebut tetap bergantung pada anugerah Allah.¹⁴

Berdasarkan analisis paradigmatis tersebut, hikmah dapat dipahami sebagai konsep yang beririsan dengan *'ilm*, *hudâ*, *qalb*, *taqwâ*, dan *fahm*, tetapi tidak identik sepenuhnya dengan salah satu dari kelimanya. Hikmah menghimpun unsur pengetahuan, petunjuk, kesiapan hati, kesadaran moral, dan pemahaman mendalam dalam satu struktur makna yang utuh. Ketika surat Al-Baqarah ayat 269 menyebut hikmah sebagai *khayran katsîrâ*, ungkapan itu dapat dibaca sebagai keluasan fungsi hikmah dalam membentuk manusia secara intelektual, spiritual, dan etis.

3. Medan Makna Hikmah

Berdasarkan analisis sintagmatik dan paradigmatis, hikmah dalam surat Al-Baqarah ayat 269 dapat dimaknai sebagai konsep yang berada dalam jaringan makna

¹³Sahl At-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî*...115.

¹⁴Sahl b. 'Abd Allah at-Tustarî, *Tafsîr At-Tustarî*, terj. Annabel Keeler and Ali Keeler, *Great Commentaries on the Holy Qur'an*...xlili- xlv.

yang luas. Secara sintagmatik, hikmah memperoleh makna relasional melalui hubungannya dengan frasa *yu'tî al-hikmata man yashâ'*, *khayran katsîrâ*, dan *ulû al-albâb*. Relasi tersebut menunjukkan bahwa hikmah merupakan pemberian Allah, bernilai kebaikan yang banyak, dan hanya dapat disadari oleh orang-orang yang memiliki kejernihan akal serta kemampuan reflektif. Sementara itu, secara paradigmatis, hikmah berhubungan dengan konsep-konsep Al-Qur'an seperti *'ilm*, *hudâ*, *qalb*, *taqwâ*, dan *fahm*. Kelima konsep ini tidak dipahami sebagai sinonim langsung dari hikmah, melainkan sebagai medan makna yang membantu menjelaskan keluasan fungsi hikmah dalam Al-Qur'an.

Dalam medan makna tersebut, *'ilm* menunjukkan dasar pengetahuan, *hudâ* menunjukkan fungsi petunjuk, *qalb* menunjukkan kesiapan hati, *taqwâ* menegaskan kesadaran moral-spiritual dan *fahm* menunjukkan kemampuan memahami wahyu secara mendalam. Dengan demikian, hikmah bukan sekadar kebijaksanaan dalam pengertian umum, tetapi konsep yang menghimpun unsur pengetahuan, petunjuk, kesiapan batin, kehati-hatian moral, dan pemahaman mendalam. Dari sini, penyebutan hikmah sebagai *khayran katsîrâ* dapat dipahami sebagai penegasan bahwa hikmah memiliki keluasan fungsi dalam membentuk manusia secara intelektual, spiritual, dan etis.

4. Sintesis *Weltanschauung* dan implikasi *Isyârî*

Dari lima poros tadi, *weltanschauung* Al-Qur'an tentang hikmah dapat dirumuskan secara lebih presisi. Hikmah bukan entitas yang netral: ia datang dari

Allah, bernilai *khayran katsîrâ*, dan hanya benar-benar ditangkap oleh subjek yang reflektif. Dalam jaringan ayat-ayat terkait, hikmah beririsan dengan ‘ilm sebagai isi kognitif, dengan *hudâ* sebagai orientasi jalan, dengan *qalb* sebagai locus penerimaan, dengan *taqwâ* sebagai kewaspadaan moral, dan dengan *fahm* sebagai pendalaman makna. Pada level ini, hikmah tampak sebagai pengetahuan yang ditata, dibimbing, diendapkan dalam hati, diawasi secara moral, lalu diolah menjadi pemahaman yang transformatif. Ini adalah sintesis analitis peneliti, bukan definisi literal tunggal dari satu mufassir. Secara sederhana, hikmah adalah ilmu yang diperoleh dari Allah, diarahkan oleh petunjuk-Nya, meresap ke dalam hati, dijaga oleh ketakwaan, kemudian menghasilkan pemahaman yang mengubah perilaku manusia.

Implikasinya bagi pembacaan *isyârî* at-Tustarî cukup jelas. Kerangka semantik Al-Qur’an di atas menjelaskan mengapa at-Tustarî menekankan *sunah*, *qalb*, pengosongan *syahwat*, dan penjagaan *khatarât*: ia tidak sedang memindahkan hikmah keluar dari Al-Qur’an, melainkan memberi tekanan sufistik pada hubungan-hubungan makna dalam jaringan Al-Qur’an.

C. Epistemologi Sufistik dalam Kerangka Analisis Semantik Hikmah

Sebagaimana telah disebutkan bahwa epistemologi sufistik memandang pengetahuan tidak hanya sebagai hasil kerja akal, pancaindra, dan pembelajaran formal, tetapi juga berkaitan dengan kejernihan hati, penyucian jiwa, pengalaman spiritual, dan anugerah Allah. Oleh karena itu, bagian ini tidak lagi mengulang penjelasan epistemologi sufistik sebagai teori umum, melainkan menggunakannya

sebagai alat analisis untuk membaca dimensi batin hikmah. Dalam konteks ini, hikmah dipahami sebagai pengetahuan yang benar secara konseptual dan juga sebagai pengetahuan yang menuntut kesiapan batin agar dapat diterima dan diwujudkan dalam tindakan. Hasil analisis semantik pada bagian sebelumnya telah menunjukkan bahwa hikmah berhubungan dengan *'ilm*, *qalb*, *taqwâ*, dan *fahm*. Relasi tersebut membuka ruang untuk membaca hikmah sebagai pengetahuan yang bersifat intelektual sekaligus spiritual. Dengan demikian, epistemologi sufistik berfungsi untuk menjelaskan bagaimana hikmah bekerja dalam diri manusia: dari pengetahuan, menuju kesadaran batin, lalu membentuk sikap hidup yang terarah kepada Allah.

Dalam pemikiran at-Tustarî, pembacaan ini menjadi penting karena ia memberi perhatian besar pada struktur batin manusia. Keeler dan Keeler menjelaskan bahwa at-Tustarî sering menampilkan dua sisi dalam diri manusia: sisi rendah berupa *nafs at-thab'* atau *nafs*, dan sisi spiritual yang melibatkan *qalb*, *'aql*, dan *nafs ar-Rûh*. Struktur ini menunjukkan bahwa pengetahuan spiritual tidak cukup bergantung pada akal, melainkan juga pada keadaan hati dan kemampuan manusia mengendalikan dorongan rendah dalam dirinya. Bahkan, dalam beberapa bagian tafsir, at-Tustarî menyebut *nafs ar-Rûh*, *fahm al-'aql*, dan *fitnat al-Qalb* sebagai unsur batin yang bekerja untuk mengatasi dominasi *nafs at-thab'*.¹⁵ Dengan demikian, ketika hikmah dibaca melalui epistemologi sufistik, yang dianalisis bukan hanya “apa yang diketahui manusia,” tetapi juga “bagaimana kondisi batin manusia ketika menerima

¹⁵Sahl b. 'Abd Allah at-Tustarî, *Tafsîr At-Tustarî*, terj. Annabel Keeler and Ali Keeler, *Great Commentaries on the Holy Qur'an*...xxxix.

pengetahuan itu.” Inilah dasar penting untuk memahami hikmah sebagai pengetahuan yang bersifat batiniah, ilahiah, dan transformatif.

1. *Ma‘rifah* sebagai Pendalaman Relasi Hikmah dan *‘Ilm*

Relasi pertama yang perlu diperdalam adalah hubungan antara hikmah dan *‘ilm*. Pada bagian sebelumnya, hikmah telah dibaca sebagai pengetahuan yang tidak berhenti pada penguasaan informasi, tetapi bergerak menuju ketepatan pemahaman dan tindakan. Dalam horizon sufistik, kedalaman pengetahuan seperti ini dapat dijelaskan melalui konsep *ma‘rifah*. *Ma‘rifah* bukan sekadar pengetahuan konseptual, melainkan pengenalan batin terhadap Allah yang lahir dari kedekatan spiritual dan anugerah ilahi.¹⁶

Dalam kerangka pemikiran Sahl at-Tustarî, *ma‘rifah* dipahami sebagai pengenalan hakiki terhadap Allah yang tidak diperoleh semata-mata melalui kemampuan intelektual atau pengetahuan yang bersumber dari tabiat manusia (*bi-‘ilm nafsihi al-ṭhabî‘iyyah*), melainkan melalui ilmu dan pemahaman yang dianugerahkan Allah kepada hamba-Nya. Oleh karena itu, *ma‘rifah* merupakan bentuk pengetahuan spiritual yang bersumber dari karunia ilahi, sehingga melampaui pengetahuan rasional yang hanya mengandalkan kemampuan manusia.¹⁷

Namun, relasi antara hikmah dan *ma‘rifah* harus ditempatkan secara metodologis. *Ma‘rifah* tidak boleh disebut sebagai definisi langsung hikmah menurut

¹⁶Taufikurrahman, dkk, *Akhlak Tasawuf* (Jawa Tengah: wawasan Ilmu, 2023), 131-132.

¹⁷Sahl At-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî...*217.

at-Tustarî, karena redaksi tafsirnya tidak menyatakan penyamaan tersebut secara eksplisit. *Ma'rifah* di sini digunakan sebagai perangkat analitis untuk menjelaskan bahwa hikmah memiliki dimensi pengetahuan spiritual. Dalam unit penafsiran Q.S. Al-Baqarah/2:269, at-Tustarî menghubungkan hikmah dengan himpunan atau integrasi ilmu-ilmu dan menegaskan bahwa asalnya adalah sunah.¹⁸ Rumusan ini menunjukkan bahwa hikmah tidak dapat dipahami sebagai pengetahuan yang terpisah dari orientasi keagamaan dan pembentukan batin. Dengan bantuan konsep *ma'rifah*, hikmah dapat dibaca sebagai *'ilm* yang telah memperoleh kedalaman spiritual, yaitu pengetahuan yang bukan hanya benar secara isi, tetapi juga membentuk kesadaran, ketundukan, dan kedekatan manusia kepada Allah.

2. *Kasyf* sebagai Pendalaman Relasi Hikmah dan *Fahm*

Relasi berikutnya adalah hubungan antara hikmah dan *fahm*. Pada bagian analisis semantik, *fahm* dipahami sebagai kemampuan memahami wahyu secara mendalam. Dalam kerangka at-Tustarî, *fahm* tidak hanya menunjuk pada pemahaman rasional terhadap makna lafaz, tetapi juga berkaitan dengan pemahaman batin terhadap ayat. Dalam konteks ini, *kasyf* dapat digunakan untuk memperdalam relasi hikmah dan *fahm*. *Kasyf* tidak dipahami sebagai pengetahuan bebas yang lepas dari teks, syariat, atau adab spiritual. Sebaliknya, *kasyf* menunjuk pada tersingkapnya

¹⁸Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî*...115.

makna batin melalui hati yang jernih dan kesiapan spiritual.¹⁹ Oleh karena itu, *kasyf* bukan sinonim hikmah, melainkan mekanisme epistemologis untuk menjelaskan bagaimana kedalaman hikmah dapat dipahami secara batiniah. Jika hikmah disebut sebagai pemberian Allah dan bernilai *khayran katsîrâ*, maka kebaikan yang banyak bukan hanya ada pada keluasan pengetahuan, tetapi juga pada kemampuan menerima makna terdalam wahyu. Dengan demikian, hubungan hikmah dan *fahm* tidak hanya bersifat kebahasaan, tetapi juga epistemologis: hikmah menjadi pengetahuan yang dipahami melalui akal, diterima oleh hati, dan disingkapkan maknanya melalui kesiapan batin.

3. Ilmu Laduni sebagai Pendalaman Frasa *Yu'tî al-Hikmata Man Yashâ'*

Frasa *yu'tî al-hikmata man yashâ'* dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 269 menegaskan bahwa hikmah ialah pemberian Allah kepada siapa yang Dia kehendaki. Secara sintagmatik, frasa ini telah menunjukkan bahwa hikmah bukan sekadar hasil kecerdasan manusia, melainkan anugerah ilahi. Dalam bagian ini, unsur pemberian tersebut dapat diperdalam melalui konsep ilmu laduni. Secara umum, ilmu laduni dipahami sebagai pengetahuan yang diberikan Allah kepada hamba yang dipilihnya. Latar konseptualnya sering dikaitkan dengan Q.S. al-Kahf/18:65, yaitu kisah seorang hamba Allah yang diberi rahmat dan ilmu dari sisi-Nya. Namun, ayat tersebut tidak diposisikan sebagai tafsir langsung terhadap Q.S. Al-Baqarah/2: 269. Ia hanya

¹⁹Huda dan Miftahul. "Epistemologi Tasawuf Dalam Pemikiran Fiqh Al-Sya'Rânî". *Ulumuna* Vol.14, no. 2, November 5, 2017, 256-257. Accessed May 30, 2026. <https://mail.ulumuna.or.id/index.php/ujs/article/view/133>

digunakan sebagai kerangka konseptual untuk memahami adanya bentuk pengetahuan yang bersumber dari anugerah Allah.

Hubungan antara hikmah dan ilmu laduni tetap harus dijelaskan secara hati-hati. Tidak tepat mengatakan bahwa at-Tustarî secara langsung menyamakan hikmah dengan ilmu laduni. Yang dapat dikatakan ialah bahwa keduanya memiliki titik temu pada unsur pemberian ilahi. Menurut Sahl at-Tustarî, pemahaman terhadap dimensi batin wahyu tidak hanya bertumpu pada kemampuan akal, tetapi juga pada kesiapan hati, cahaya *yaqîn*, dan limpahan karunia Allah. Pengetahuan tersebut sampai ke dalam hati melalui *lathîfah*, yaitu kelembutan rohani yang berasal dari Allah, yang menjadi sarana bagi seorang hamba untuk menyaksikan dan memahami hakikat-hakikat ilahiah.²⁰ Karena itu, ilmu laduni membantu menjelaskan bahwa hikmah tidak sepenuhnya dapat direduksi menjadi hasil usaha rasional manusia. Manusia tetap perlu belajar, memahami, mengikuti sunah, dan melatih diri, tetapi pengetahuan yang benar-benar membimbing kepada Allah tetap bergantung pada pemberian-Nya. Dengan demikian, frasa *yu 'tî al-ḥikmata man yashâ'* dapat dibaca sebagai penegasan bahwa hikmah ialah suatu ilmu yang diberikan Allah, diterima oleh subjek yang dipersiapkan, dan diarahkan untuk membentuk kehidupan yang benar.

4. *Tazkiyat an-nafs* sebagai pendalaman relasi Hikmah, *Qalb*, dan *Taqwâ*

Relasi hikmah dengan *qalb* dan *taqwâ* memperoleh penjelasan paling kuat melalui konsep *tazkiyat an-nafs*. Dalam tradisi tasawuf, *tazkiyat an-nafs* bukan hanya

²⁰Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî*...96

pembinaan moral, tetapi juga syarat epistemologis agar hati mampu menerima kebenaran. Hati yang dikuasai syahwat, kelalaian, dan lintasan pikiran yang tidak terjaga akan sulit menerima pengetahuan secara jernih. Karena itu, penyucian jiwa berkaitan langsung dengan kemampuan memahami dan mengamalkan hikmah. Dalam tafsir at-Tustarî, hubungan ini tampak sangat jelas. Ia menyebut tiga unsur sebagai modal pokok hikmah, yaitu *riyâdhat an-nafs fî al-Makrûhât*, *farâgh al-Qalb* 'an *ḥubb as-Syahawât*, dan *al-Qiyâm 'alâ al-Qalb bi-Hifz al-Khatarât*.²¹ Ketiga unsur ini memperlihatkan bahwa hikmah tidak hanya dibangun melalui pengetahuan, tetapi juga melalui latihan jiwa, pengosongan hati dari syahwat, dan penjagaan hati dari lintasan batin.

Dari sini terlihat bahwa *tazkiyat an-nafs* memiliki hubungan lebih langsung dengan penafsiran at-Tustarî terhadap hikmah dibandingkan *ma'rifah*, *kasyf*, dan ilmu laduni. Jika tiga konsep sebelumnya berfungsi sebagai pendalaman epistemologis, maka *tazkiyat an-nafs* bersentuhan langsung dengan redaksi at-Tustarî tentang *ra's al-Mâl al-Hikmah*. Hal ini memperlihatkan bahwa hikmah dalam pembacaan at-Tustarî tidak berhenti pada pengetahuan yang benar, tetapi menuntut pembentukan diri yang benar. *Nafs* harus dilatih agar tidak menguasai manusia, *qalb* harus dikosongkan dari kecintaan terhadap syahwat; dan lintasan pikiran harus dijaga agar hati tetap jernih. Dengan demikian, *tazkiyat an-nafs* menjelaskan bahwa hikmah adalah pengetahuan yang menuntut kesiapan etis dan spiritual. Hikmah baru bekerja

²¹Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm*, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî...115.

secara utuh ketika subjek penerimanya mengalami pembinaan batin dan tidak lagi dikuasai oleh dorongan-dorongan yang mengaburkan kebenaran.

Relasi ini juga memperjelas hubungan antara hikmah, *hudâ*, dan *taqwâ*. Jika hikmah dipahami sebagai pengetahuan yang membimbing, maka *tazkiyat an-nafs* menjelaskan syarat agar bimbingan itu dapat diterima. Jika hikmah berhubungan dengan *taqwâ*, maka penyucian jiwa menjelaskan bentuk konkret kesadaran moral-spiritual tersebut. Dengan kata lain, hikmah adalah “isi” pengetahuan yang diberikan Allah dan juga “keadaan batin” yang memungkinkan seseorang dituntun oleh pengetahuan itu. Inilah sebabnya frasa *yu’tî al-hikmata man yashâ’* tidak boleh dilepaskan dari disiplin spiritual dalam tafsir at-Tustarî. Pemberian Allah memang bersifat bebas, tetapi penerimaan manusia terhadap pemberian itu menuntut kesiapan batin. Dalam kerangka ini, hikmah menjadi pengetahuan spiritual-transformatif: hikmah membimbing, membersihkan, mengarahkan, dan membentuk manusia agar mampu hidup sesuai dengan kehendak Allah.

5. Sintesis: Hikmah sebagai Pengetahuan Spiritual-Transformatif

Berdasarkan uraian di atas, epistemologi sufistik dalam bagian ini berfungsi sebagai pengembangan dari analisis semantik hikmah. Jika semantik Izutsu membantu memetakan makna dasar, makna relasional, dan medan semantik hikmah, maka epistemologi sufistik menjelaskan bagaimana makna tersebut bekerja pada tingkat batin. *Ma’rifah* memperdalam relasi hikmah dengan ‘ilm, karena ia menunjukkan bahwa pengetahuan dalam hikmah tidak hanya bersifat informatif,

tetapi juga spiritual. *Kasyf* memperdalam relasi hikmah dengan *fahm*, karena ia menjelaskan bagaimana makna batin dapat tersingkap melalui kesiapan hati. Ilmu laduni memperdalam frasa *yu'tî al-hikmata man yashâ'*, karena ia menegaskan unsur anugerah ilahi dalam pengetahuan. Adapun *tazkiyat an-nafs* memperdalam relasi hikmah dengan *qalb* dan *taqwâ*, karena ia menunjukkan bahwa hikmah memerlukan hati yang bersih dan jiwa yang terlatih.

2.2. Tabel Sintesis Hikmah sebagai Pengetahuan Spiritual-Transformatif

Konsep	Relasi dengan Hikmah	Penjelasan
<i>Ma'rifah</i>	Hikmah dan <i>'ilm</i>	Hikmah bukan hanya pengetahuan informatif, tetapi juga pengetahuan spiritual yang mendekatkan manusia kepada Allah.
<i>Kasyf</i>	Hikmah dan <i>fahm</i>	Makna batin hikmah tersingkap melalui kejernihan dan kesiapan hati.
<i>Ilmu Ladunî</i>	<i>Yu'tî al-<u>h</u>ikmata man yashâ'</i>	Hikmah merupakan anugerah Allah yang diberikan kepada hamba yang dikehendaki-Nya.
<i>Tazkiyat an-Nafs</i>	Hikmah dan <i>qalb</i> dan <i>taqwâ</i>	Hikmah memerlukan hati yang bersih dan jiwa yang disucikan agar dapat diwujudkan dalam kehidupan.

D. Penafsiran Sahl at-Tustarî terhadap Hikmah QS. Al-Baqarah/2:269

Penafsiran at-Tustarî terhadap Q.S. Al-Baqarah/2: 269 memperlihatkan bahwa hikmah memiliki spektrum makna yang luas. Ayat yang menjadi dasar penafsiran tersebut berbunyi:

Allah Swt. berfirman:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

*“Dia (Allah) menganugerahkan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Siapa yang dianugerahi hikmah, sungguh dia telah dianugerahi kebaikan yang banyak. Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran (darinya), kecuali ululalbab.”*²²

Dalam riwayat awal disebutkan:

رَوَى أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الْقُرْآنُ حِكْمَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَنْ عِبَادِهِ فَمَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَمِلَ بِمَا فِيهِ فَكَأَنَّمَا أُدْرِجَتْ النُّبُوَّةُ بَيْنَ جَنْبَيْهِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يُوحَى إِلَيْهِ يُحَاسَبُ حِسَابَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إِلَّا فِي تَبْلِغِ الرِّسَالَةِ

*“Abû Sa’îd al-Khudrî meriwayatkan dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda: Al-Qur’an adalah hikmah Allah ‘azza wa jalla di tengah hamba-hamba-Nya. Barang siapa mempelajari Al-Qur’an dan mengamalkan apa yang terdapat di dalamnya, maka seakan-akan kenabian telah dimasukkan di antara kedua sisinya, hanya saja ia tidak diberi wahyu. Ia akan dihisab seperti hisab para nabi, kecuali dalam hal penyampaian risalah.”*²³

Riwayat tersebut menunjukkan bahwa hikmah pertama-tama diletakkan dalam hubungan yang sangat kuat dengan Al-Qur’an sebagai wahyu. Al-Qur’an

²²Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag: Q.S. Al-Baqarah/2: 269*, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=269&to=269>, diakses 10 Juni 2026

²³Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm*, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî...114.

disebut sebagai hikmah Allah di tengah hamba-hamba-Nya. Siapa pun yang mempelajari Al-Qur'an dan mengamalkan kandungannya memperoleh kedudukan spiritual yang sangat tinggi, meskipun tetap dibedakan dari para nabi karena tidak menerima wahyu dan tidak memikul tugas penyampaian risalah. Menurut at-Tustarî, Al-Qur'an adalah *ḥabl* yaitu tali penghubung antara Allah dan hambanya. Maksudnya, manusia tidak memiliki jalan menuju Allah kecuali melalui Al-Qur'an. Namun, hubungan dengan Al-Qur'an tidak cukup hanya melalui pembacaan Al-Qur'an. Seseorang harus memahami pesan yang termuat di dalamnya, mengamalkannya dengan ikhlas karena Allah, serta mengikuti sunah Nabi Muhammad Saw.²⁴

Dalam tafsir at-Tustarî disebutkan kisah yang memiliki nilai spiritual yang dalam. Kisah ini dapat menjelaskan bagaimana Al-Qur'an dipahami penghubung antara Allah dan hamba-Nya. Sahl at-Tustarî meriwayatkan dari Muḥammad bin Sawwâr bahwa ketika menunaikan ibadah haji pada suatu tahun, Muḥammad bin Sawwâr menyaksikan dua bentuk interaksi yang berbeda dengan Al-Qur'an. Di satu sisi, ia melihat Ayyûb al-Syahtiyânî sedang membaca Al-Qur'an dalam shalatnya dengan bacaan yang sangat panjang. Di sisi lain, ia melihat seorang laki-laki dari Basrah yang menghadap Ka'bah dan mulai membaca Surah al-Mutaffifîn. Laki-laki tersebut terus mengulang firman Allah: "Tidakkah mereka itu mengira bahwa sesungguhnya mereka akan dibangkitkan?" Q.S. al-Muthaffifîn/83: 4.

²⁴Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî*...79.

Sahl melanjutkan bahwa ketika Ayyûb al-Syahtiyânî telah mencapai dua pertiga bacaan Al-Qur'an, laki-laki tersebut masih terus mengulang ayat yang sama. Menjelang fajar, Ayyûb telah sampai pada Surah al-Fîl/105, sedangkan laki-laki itu baru sampai pada firman Allah: "*Pada hari ketika seluruh manusia berdiri menghadap Tuhan seluruh alam?*"²⁵ Setelah itu, laki-laki tersebut jatuh pingsan. Ketika orang-orang mendekatinya, mereka mendapatinya telah meninggal dunia.²⁶

Ayat yang diulang oleh laki-laki tersebut berisi peringatan tentang hari kebangkitan dan pertanggung jawaban manusia di hadapan Allah. Manusia diingatkan bahwa setelah kematian mereka akan dibangkitkan, lalu berdiri di hadapan Tuhan seluruh alam untuk mempertanggungjawabkan seluruh amalnya. Dalam kisah ini, laki-laki dari Basrah itu terus mengulang ayat tersebut karena hatinya sangat tersentuh oleh makna kebangkitan dan perjumpaan dengan Allah. Kesadaran ini mengguncang batinnya hingga ia jatuh pingsan dan wafat.

Kisah ini memperlihatkan bahwa hubungan seorang hamba dengan Al-Qur'an tidak hanya melalui dari banyaknya bacaan, tetapi dari kedalaman penghayatan terhadap pesan wahyu. Al-Qur'an tidak berhenti sebagai teks yang dibaca, melainkan menjadi cahaya yang menyadarkan hati, membangkitkan rasa takut kepada Allah, dan menumbuhkan kesadaran bahwa hidup manusia akan berakhir pada pertanggungjawaban di hadapan-Nya.

²⁵Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag: Q.S. Al-Mutaffifîn/83: 6*, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/83?from=6&to=6>, diakses 10 Juni 2026.

²⁶Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî*...82.

Dengan demikian, pemahaman terhadap Al-Qur'an dalam pandangan at-Tustarî tidak cukup hanya pada aspek bacaan, hafalan, atau keindahan lantunan. Al-Qur'an harus menggerakkan hati, membentuk kesadaran, dan mendorong seorang hamba untuk kembali kepada Allah. Dalam konteks ini, hikmah dapat dipahami sebagai kemampuan batin untuk menangkap pesan ilahi di balik ayat, sehingga wahyu tidak hanya dipahami secara lahiriah, tetapi juga mengubah orientasi hidup seorang hamba menuju ketaatan dan kedekatan kepada Allah.

Riwayat berikutnya dari Abû Hurairah juga menguatkan keterkaitan hikmah dengan Al-Qur'an:

وَأَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَوَّارٍ عَنْ عَقِيلٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ
 اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الْقُرْآنُ حِكْمَةٌ فَمَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ فِي شَبَابِهِ خَلَطَ بِلَحْمِهِ
 وَدَمِهِ أَلَا وَإِنَّ النَّارَ لَا تَمْسُ قُلُوبًا وَعَى الْقُرْآنَ وَلَا جَسَدًا اجْتَنَبَ مُحَارِمَهُ وَأَحَلَّ حَلَالَهُ
 وَأَمَّنَ بِمُحْكَمِهِ وَوَقَفَ عِنْدَ مُتَشَابِهِ وَلَمْ يَبْتَدِعْ فِيهِ.

“Muhammad bin Sawwâr mengabarkan kepadaku, dari ‘Aqîl, dari al-Zuhrî, dari Abû al-Musayyib, dari Abû Hurayrah r.a., ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda: Al-Qur'an adalah hikmah. Barang siapa mempelajari Al-Qur'an pada masa mudanya, maka Al-Qur'an itu akan bercampur dengan daging dan darahnya. Sesungguhnya api neraka tidak akan menyentuh hati yang memuat Al-Qur'an, dan tidak pula jasad yang menjauhi perkara-perkara yang dilarang olehnya, berpegang pada apa yang dihalalkannya, beriman kepada ayat-ayatnya yang jelas (muhkam), menahan diri dari memberi keputusan terhadap ayat-ayatnya yang samar (mutasyâbih), dan tidak membuat hal-hal baru (bid'ah) terkait dengannya.”²⁷

²⁷Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî*...114.

Riwayat ini mengindikasikan bahwa hikmah tidak hanya berhubungan dengan penguasaan tekstual terhadap Al-Qur'an, tetapi juga dengan proses penghayatan dan internalisasi nilai-nilainya. Gambaran Al-Qur'an yang menyatu dengan daging dan darah menunjukkan bahwa wahyu telah meresap ke dalam kepribadian seseorang sehingga tercermin dalam cara berpikir, bersikap, dan bertindak.

Selain itu, riwayat tersebut menegaskan bahwa keselamatan tidak hanya diperoleh melalui pengetahuan terhadap Al-Qur'an, tetapi juga melalui ketaatan terhadap ajarannya. Hati yang menampung Al-Qur'an dan tubuh yang menjauhi larangan, berpegang pada yang halal, beriman kepada ayat-ayat *muḥkam*, berhati-hati terhadap ayat-ayat *mutasyâbih*, serta tidak membuat *bid'ah* dalam agama, digambarkan sebagai hati dan tubuh yang selamat dari api neraka. Dengan demikian, hikmah dalam riwayat ini mencakup pemahaman terhadap wahyu, pengamalan ajaran Al-Qur'an, kehati-hatian dalam masalah yang belum jelas, serta kepatuhan terhadap batas-batas agama.

Selanjutnya, Mujâhid dan Tâwûs menafsirkan hikmah sebagai Al-Qur'an:

وَقَالَ مُجَاهِدٌ وَطَاوُؤُسٌ: الْحِكْمَةُ الْقُرْآنُ كَمَا قَالَ فِي سُورَةِ النَّحْلِ: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ
بِالْحِكْمَةِ يَعْنِي الْقُرْآنَ

*“Mujâhid dan Tâwûs berkata: hikmah adalah Al-Qur'an, sebagaimana Allah berfirman dalam surah an-Nahl: 'Serulah kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah,' yakni dengan Al-Qur'an.”*²⁸

Penafsiran ini merujuk pada Q.S. an-Nahl/16:125, yaitu firman Allah: *Ud'u ilâ sabîli rabbika bi al-hikmah*, yang dipahami sebagai seruan menuju jalan Tuhan dengan Al-Qur'an. Dalam konteks ini, Al-Qur'an dipahami sebagai sumber utama dakwah karena terdapat petunjuk, nasihat, hukum, dan pedoman moral yang membimbing manusia menuju jalan Allah. Oleh sebab itu, hikmah tidak hanya berarti kebijaksanaan dalam menyampaikan ajaran agama, tetapi juga menunjuk pada isi wahyu yang menjadi dasar dari setiap bentuk seruan kepada kebenaran.

Jika dikaitkan dengan pandangan at-Tustarî bahwa Al-Qur'an ialah *ḥabl*, yaitu tali penghubung antara Allah dan hamba-Nya, maka penafsiran hikmah sebagai Al-Qur'an dalam Q.S. al-Nahl/16:125 memiliki makna yang lebih mendalam. Dakwah dengan hikmah tidak hanya dapat dipahami sebagai kemampuan menyampaikan ajaran agama dengan bahasa yang baik, tetapi juga sebagai seruan yang berakar pada wahyu.

Dalam kerangka ini, orang yang menyeru manusia kepada jalan Allah harus terlebih dahulu menjadikan Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi dirinya sendiri. Ia dituntut untuk memahami kandungannya, mengamalkannya dengan ikhlas, serta mengikuti Sunnah Nabi Muhammad Saw. Berdasarkan hal tersebut, hikmah dalam Q.S. al-Nahl/16:125 dipahami bukan sekadar sebagai metode dakwah, tetapi juga

²⁸Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî*...114.

sebagai representasi kapasitas keilmuan dan spiritualitas seorang pendakwah. Dakwah yang disebut sebagai dakwah dengan hikmah adalah dakwah yang lahir dari pemahaman terhadap wahyu, ketaatan kepada Sunnah, dan kesadaran untuk membawa manusia semakin dekat kepada Allah.

Lebih lanjut, Hasan memberikan penjelasan yang lebih berlapis mengenai makna hikmah:

وَقَالَ الْحَسَنُ: الْحِكْمَةُ الْفَهْمُ فِي الْقُرْآنِ وَالْحِكْمَةُ النَّبُوَّةُ كَمَا قَالَ فِي ص: وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ
يَعْنِي النَّبُوَّةَ وَقَالَ لِدَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ يَعْنِي النَّبُوَّةَ مِنَ الْكِتَابِ

*“Hasan berkata: hikmah adalah pemahaman terhadap Al-Qur’an, dan hikmah adalah kenabian, sebagaimana Allah berfirman dalam surah Shâd: ‘Dan Kami berikan kepadanya hikmah,’ yakni kenabian. Allah juga berfirman tentang Dâwud a.s.: ‘Allah memberinya kerajaan dan hikmah,’ yakni kenabian dari Kitab.”*²⁹

Menurut Hasan, hikmah tidak hanya berarti Al-Qur’an, tetapi juga *al-fahm fî al-Qur’ân*, yaitu pemahaman terhadap Al-Qur’an. Selain itu, hikmah juga dapat bermakna kenabian dalam konteks ayat-ayat tertentu, seperti pada kisah Nabi Dâwud. Relasi ini penting karena memperlihatkan bahwa hikmah berada di antara wahyu, pemahaman batin, dan otoritas kenabian.

Ragam makna hikmah semakin luas ketika at-Tustarî mengutip beberapa pendapat berikutnya:³⁰

²⁹Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî*...114.

³⁰Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî*...115.

وَقَالَ قَتَادَةُ: الْحِكْمَةُ هِيَ الْفِقْهُ فِي دِينِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَاتِّبَاعُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

“Qatâdah berkata: hikmah adalah pemahaman mendalam dalam agama Allah ‘azza wa jalla dan mengikuti Rasulullah ﷺ.”³¹

وَقَالَ السُّدِّيُّ: الْحِكْمَةُ النَّبُوءَةُ

“Al-Suddî berkata: hikmah adalah kenabian.”³²

وَقَالَ زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ: الْحِكْمَةُ الْعَقْلُ

“Zayd bin Aslam berkata: hikmah adalah akal.”³³

وَقَالَ الرَّبِيعُ بْنُ أَنَسٍ: الْحِكْمَةُ خَشْيَةُ اللَّهِ تَعَالَى

“Al-Rabî‘ bin Anas berkata: hikmah adalah rasa takut kepada Allah Ta‘âlâ.”³⁴

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: الْحِكْمَةُ ثَلَاثٌ: آيَةُ مُحْكَمَةٍ وَسُنَّةٌ مَاضِيَةٌ وَلِسَانٌ نَاطِقٌ بِالْقُرْآنِ

“Ibn ‘Umar berkata: hikmah ada tiga, yaitu ayat yang muhkam, sunah yang hidup/berlaku, dan lisan yang berbicara dengan Al-Qur’an.”³⁵

Kutipan-kutipan tersebut memperlihatkan bahwa hikmah dalam tafsir Q.S.

Al-Baqarah/2: 269 tidak tampil sebagai makna tunggal, melainkan sebagai jaringan

³¹Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî...115.*

³²Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî...115.*

³³Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî...115.*

³⁴Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî...115.*

³⁵Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî...115.*

makna yang mencakup Al-Qur'an, pemahaman wahyu, kenabian, fikih agama, *ittibâ'* kepada Rasul, akal, *khasyat Allâh*, ayat *muhkamah*, sunah yang hidup, dan lisan yang berbicara dengan Al-Qur'an. Ragam penafsiran ini memperlihatkan bahwa hikmah memiliki fungsi menyatukan dimensi wahyu, nalar, syariat, dan kesadaran spiritual.

Ragam penafsiran tersebut tidak perlu dipahami sebagai daftar makna yang terpisah satu sama lain. Sebaliknya, semua makna itu membentuk jaringan yang saling melengkapi dalam menjelaskan konsep hikmah. Ketika hikmah dimaknai sebagai Al-Qur'an, ia menunjukkan sumber wahyu. Ketika dimaknai sebagai pemahaman terhadap Al-Qur'an, ia menunjukkan aspek *fahm*, yaitu kemampuan memahami pesan wahyu secara mendalam. Ketika dikaitkan dengan fikih agama dan mengikuti Rasulullah, hikmah menunjukkan keterikatannya dengan syariat dan sunah. Ketika dimaknai sebagai *'aql*, hikmah berhubungan dengan kemampuan berpikir dan menimbang secara benar. Adapun ketika dimaknai sebagai rasa takut kepada Allah, hikmah menunjukkan dimensi moral-spiritual yang dekat dengan *taqwâ*. Berdasarkan hal tersebut, tafsir ini menegaskan bahwa hikmah dalam pandangan at-Tustarî tidak hanya berarti pengetahuan, tetapi juga mencakup petunjuk, pemahaman, akal, ketundukan kepada syariat, dan kesadaran spiritual. Karena itu, hikmah dapat dipahami sebagai konsep yang menyatukan dimensi intelektual, normatif, dan spiritual dalam satu kesatuan makna.

1. Hikmah sebagai Integrasi Ilmu dan Sunah

Bagian penting dalam penafsiran Q.S. Al-Baqarah/2: 269 adalah pernyataan yang secara eksplisit dinisbatkan kepada Sahl at-Tustarî. Dalam teks Arab disebutkan:

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: قَالَ سَهْلٌ: الْحِكْمَةُ إِجْمَاعُ الْعُلُومِ وَأَصْلُهَا السُّنَّةُ

“Abû Bakr berkata: Sahl berkata: Hikmah adalah penghimpunan ilmu-ilmu, dan asalnya adalah sunah.”³⁶

Pernyataan ini menunjukkan bahwa hikmah tidak dipahami sebagai pengetahuan yang berdiri sendiri atau terpisah-pisah. Ungkapan *ijmâ‘ al-‘Ulûm* dalam konteks ini dapat dipahami sebagai keterhimpunan atau ketercakupan berbagai ilmu dalam satu kesatuan makna. Karena itu, hikmah bukan sekadar banyaknya informasi atau keluasan wawasan, melainkan kemampuan menghimpun ilmu secara benar dan mengarahkannya sesuai dengan tuntunan sunah. Dalam rumusan at-Tustarî, hikmah memiliki dua sisi penting. Pertama, sisi keilmuan, karena ia berkaitan dengan penghimpunan ilmu-ilmu. Kedua, sisi normatif, karena asal dan dasarnya adalah sunah.

Makna *ijmâ‘ al-‘Ulûm* dalam penafsiran at-Tustarî dipahami sebagai penghimpunan atau keterpaduan ilmu-ilmu yang mencapai bentuknya yang utuh dalam hikmah. Terjemahan Keeler dan Keeler yang menggunakan ungkapan

³⁶Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî*...115.

“*integration of the sciences*” juga mendukung pembacaan ini, karena menekankan aspek integrasi atau keterpaduan ilmu. Rumusan ini penting karena menunjukkan bahwa dimensi esoterik hikmah tidak dilepaskan dari dasar syariat. Sebaliknya, kedalaman batin hikmah justru harus berpijak pada Al-Qur’an, ilmu yang benar, dan keteladanan Rasulullah. Dengan demikian, hikmah dapat dipahami sebagai pengetahuan yang menyatukan pemahaman, pengamalan, dan keterikatan kepada sunah dalam satu kesatuan spiritual.³⁷

2. Tiga Modal Pokok Hikmah: *Nafs*, *Qalb*, dan *Khatarât*

Setelah menjelaskan bahwa hikmah adalah penghimpunan ilmu-ilmu dan asalnya adalah sunah, Sahl at-Tustarî kemudian menyebut tiga modal pokok hikmah. Dalam teks Arab disebutkan:

ثُمَّ قَالَ: رَأْسُ مَالِ الْحِكْمَةِ ثَلَاثٌ: الْأَوَّلُ رِيَاضَةُ النَّفْسِ فِي الْمَكْرُوهَاتِ وَالثَّانِي فَرَاحُ الْقَلْبِ
عَنْ حُبِّ الشَّهَوَاتِ وَالثَّالِثُ الْقِيَامُ عَلَى الْقَلْبِ بِحِفْظِ الْخَطَرَاتِ

“Kemudian ia berkata: Modal pokok hikmah ada tiga: pertama, melatih jiwa dalam hal-hal yang berat atau tidak disukai *nafs*; kedua, mengosongkan hati dari kecintaan terhadap syahwat; ketiga, menjaga hati dengan memelihara lintasan-lintasan pikiran.”³⁸

Rumusan ini merupakan bagian paling penting dalam melihat dimensi esoterik hikmah menurut at-Tustarî. Jika pada bagian sebelumnya hikmah dijelaskan sebagai penghimpunan ilmu-ilmu yang berakar pada sunah, maka pada bagian ini

³⁷Sahl b. ‘Abd Allah at-Tustarî, *Tafsîr At-Tustarî*, terj. Annabel Keeler and Ali Keeler, *Great Commentaries on the Holy Qur’an*...36.

³⁸Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm*, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî...115.

hikmah dipahami sebagai pengetahuan yang menuntut kesiapan batin. Artinya, seseorang tidak cukup memiliki hikmah hanya dengan mengetahui banyak hal atau memahami ajaran agama secara konseptual. Hikmah menuntut pembentukan diri melalui latihan jiwa, pengendalian syahwat, dan penjagaan hati. Oleh karena itu, tiga modal pokok ini menegaskan bahwa hikmah dalam pandangan at-Tustarî tidak hanya berada pada wilayah akal, tetapi juga bekerja dalam struktur batin manusia.

Unsur pertama, *riyâdhat an-nafs fî al-Makrûhât*, berarti melatih jiwa dalam hal-hal yang berat atau tidak disukai oleh *nafs*. Maksudnya, *nafs* perlu dididik agar tidak selalu mengikuti dorongan kesenangan, syahwat, dan kenyamanan diri. Latihan ini dapat dipahami sebagai bentuk *mujâhadah an-nafs*, yaitu perjuangan untuk menundukkan dorongan rendah dalam diri manusia. Dalam konteks hikmah, latihan *nafs* menjadi penting karena pengetahuan yang benar tidak akan bekerja secara utuh jika manusia masih dikuasai oleh kecenderungan rendahnya. Dengan demikian, hikmah tidak hanya memerlukan kecerdasan, tetapi juga kemampuan mengendalikan diri.

Unsur kedua, *farâgh al-Qalb ‘an ḥubb as-Syahawât*, berarti mengosongkan hati dari kecintaan terhadap syahwat. Ungkapan ini menunjukkan bahwa hati memiliki peran penting dalam penerimaan hikmah. Hati yang dipenuhi oleh kecintaan terhadap syahwat akan sulit menerima petunjuk secara jernih, karena orientasinya masih terikat pada dorongan duniawi. Karena itu, at-Tustarî menempatkan pengosongan hati sebagai salah satu modal pokok hikmah. Dalam hal ini, hikmah

tidak hanya berkaitan dengan pengetahuan yang benar, tetapi juga dengan kebersihan hati sebagai tempat beroperasinya kesadaran spiritual.

Unsur ketiga, *al-Qiyâm ‘alâ al-Qalb bi-hifz al-Khatarât*, berarti berjaga atas hati dengan menjaga lintasan-lintasan pikiran. *Khatarât* menunjuk pada lintasan batin, bisikan, atau dorongan yang datang ke dalam hati. Dalam pandangan at-Tustarî, hati tidak boleh dibiarkan menjadi tempat lalu lintas pikiran yang tidak terkendali. Ia harus dijaga agar tetap jernih dan terarah kepada Allah. Dengan demikian, penjagaan terhadap *khatarât* menunjukkan bahwa hikmah menuntut kewaspadaan batin. Pengetahuan yang disebut hikmah tidak hanya lahir dari kemampuan berpikir, tetapi juga dari hati yang terjaga dari gangguan batin yang dapat mengaburkan kebenaran.

Dengan demikian, tiga modal pokok hikmah tersebut memperlihatkan bahwa hikmah dalam tafsir at-Tustarî memiliki dimensi batin yang kuat. Hikmah bukan sekadar pengetahuan teoritis, melainkan pengetahuan yang lahir dari jiwa yang dilatih, hati yang dibersihkan, dan batin yang dijaga. Melalui rumusan ini, at-Tustarî menempatkan hikmah sebagai pengetahuan spiritual yang menuntut transformasi diri. *Nafs* harus dikendalikan, *qalb* harus dibersihkan dari kecintaan terhadap syahwat, dan *khatarât* harus diawasi agar hati tetap siap menerima petunjuk Allah. Karena itu, hikmah dalam pemikiran at-Tustarî dapat dimaknai sebagai pengetahuan yang terinternalisasi melalui proses pembinaan spiritual dan pembersihan hati.

3. Penguatan dari Korpus Makna Hikmah dalam Tafsir at-Tustarî

Penafsiran at-Tustarî terhadap hikmah dalam Q.S. Al-Baqarah/2:269 dapat diperkuat dengan melihat kemunculan term hikmah pada bagian-bagian lain dalam Tafsir at-Tustarî. Kumpulan ayat hikmah ini tidak dimaksudkan untuk menggantikan posisi Q.S. Al-Baqarah/2: 269 sebagai pusat penelitian, tetapi untuk memperlihatkan bahwa penggunaan term hikmah dalam tafsir at-Tustarî memiliki jaringan makna yang lebih luas. Dengan kata lain, ayat-ayat lain yang memuat istilah hikmah berfungsi sebagai penguat untuk memahami dimensi esoterik hikmah dalam keseluruhan pemikiran at-Tustarî.

a. Hikmah dalam Konteks Rezeki dan *Murâqabah*

Pembahasan tentang hikmah juga dapat dikaitkan dengan penafsiran at-Tustarî terhadap Q.S. al-Baqarah/2:3.

وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

*Artinya: "...dan mereka menginfakkan sebagian dari apa yang telah Kami rezekikan kepada mereka."*³⁹

Dalam penafsiran at-Tustarî, ayat ini tidak hanya menjelaskan karakter orang bertakwa yang menginfakkan sebagian rezekinya, tetapi juga mengandung makna spiritual yang lebih mendalam. Sifat tersebut menggambarkan hamba-hamba yang memiliki kedekatan khusus dengan Allah dan senantiasa berada dalam keadaan *murâqabah* kepada-Nya. Mereka tidak menjadikan kehendak pribadi sebagai dasar

³⁹Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag: Q.S. Al-Baqarah/2: 3*, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=2&to=286>, diakses 10 Juni 2026.

pilihan hidup, melainkan menyerahkan seluruh pilihan kepada Allah. Orientasi hidup mereka tertuju sepenuhnya kepada-Nya sehingga terbebas dari keterikatan terhadap segala sesuatu selain Allah yang dapat menghalangi ketergantungan dan penghambaan yang sempurna kepada-Nya.⁴⁰

Dalam lanjutan penafsiran tersebut, Abû Bakr meriwayatkan bahwa pernah dikatakan kepada Sahl:

“Sesungguhnya Allah telah menganugerahkan hikmah kepadamu.” Sahl menjawab: “Ya, insya Allah, aku telah dianugerahi hikmah dan pengetahuan tentang yang gaib, yang diajarkan kepadaku dari gaib rahasia-Nya (min ghayb sirrihi). Dengan itu, Dia mencukupkanku sehingga aku tidak memerlukan seluruh pengetahuan lainnya. “Dan sesungguhnya kepada Tuhanmulah puncak segala tujuan itu berakhir.” Q.S. an-Najm/53:42. Dia pun menyempurnakan apa yang telah Dia mulai padaku dengan karunia dan kemurahan-Nya.”⁴¹

Berdasarkan teks tersebut, penyebutan hikmah dalam penafsiran Q.S. al-Baqarah/2:3. tidak muncul dari lafaz ayat secara langsung, melainkan dari riwayat yang disisipkan dalam penjelasan at-Tustarî terhadap ayat tersebut. Hal ini penting diperhatikan agar analisis tidak dilebihkan seolah-olah ayat tersebut secara eksplisit berbicara tentang hikmah. Akan tetapi, penempatan riwayat tersebut dalam konteks ayat tentang rezeki dan infak membuka ruang untuk memahami bahwa rezeki dalam ayat ini tidak harus dibatasi pada pemberian material semata. Dalam kerangka tafsir *isyârî*, rezeki juga dapat dipahami sebagai karunia spiritual yang diberikan Allah kepada hamba-Nya.

⁴⁰Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî*...89.

⁴¹Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî*...89.

Pemahaman tersebut diperkuat dari penelitian dewasa ini yang menunjukkan bahwa konsep rezeki dalam Al-Qur'an tidak hanya terbatas pada aspek material, tetapi juga mencakup aspek spiritual. Dalam kajian terhadap pemikiran Quraish Shihab, misalnya, rezeki dipahami setiap sesuatu yang dapat dimanfaatkan manusia, baik yang bersifat jasmani maupun rohani. Rezeki material berkaitan dengan kebutuhan tubuh, seperti makanan, kekuatan, harta, jabatan, dan kekayaan. Adapun rezeki spiritual berkaitan dengan kebutuhan hati dan jiwa, seperti ketenangan batin, ilmu pengetahuan, iman, petunjuk, dan kebahagiaan akhirat.⁴²

Pandangan tersebut juga sejalan dengan Hamka yang dalam beberapa penafsirannya tidak membatasi rezeki pada kekayaan lahiriah. Hamka memandang bahwa kesehatan, ketenangan hati, kepercayaan, iman, dan ketenteraman jiwa juga merupakan bentuk rezeki yang sangat bernilai.⁴³

Berdasarkan perluasan makna tersebut, penafsiran at-Tustarî dapat dibaca secara lebih mendalam. Meskipun at-Tustarî tidak secara eksplisit menyebut istilah “rezeki batin”, uraian tentang hamba yang berada dalam *murâqabah*, memiliki keterikatan khusus dengan Allah, dan menerima anugerah hikmah serta pengetahuan rohani menunjukkan bahwa rezeki dapat dipahami dalam dimensi spiritual. Dalam

⁴²Muhammad Azryan Syafiq, Akhmad Dasuki, dan Cecep Zakarias El Bilad, “Konsep Rezeki dalam Al-Qur'an: Perspektif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah,” *Al-Afkar: Journal for Islamic Studies* Vol. 6, no. 1 (2023), 456.

⁴³Heru dan Miftakhussurur, “Konsep Rezeki dalam Al-Qur'an dan Signifikansinya terhadap Kehidupan: Analisis Tafsir Al-Munir dan Tafsir Al-Azhar,” *Al-Furqan: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya* Vol. 4, no. 4 2025, 1287.

konteks ini, hikmah dapat ditempatkan sebagai salah satu bentuk karunia batin yang Allah berikan kepada hamba yang memiliki kedekatan khusus dengan-Nya.

Oleh sebab tersebut, hikmah dalam konteks ini tidak tepat dimaknai semata-mata sebagai kecerdasan rasional. Hikmah lebih dekat dengan pengetahuan rohani yang bersumber dari anugerah Allah dan berkaitan dengan kedalaman hubungan hamba dengan Tuhannya. at-Tustarî menggambarkan hamba yang dekat kepada Allah sebagai pribadi yang hidup dalam *murâqabah*, tidak bergantung kepada selain Allah, dan menyerahkan pilihan hidupnya kepada Allah. Keadaan batin semacam inilah yang menjadi ruang hadirnya hikmah sebagai pemberian ilahi.

b. Hikmah dan 'Ibrah Q.S. Al-Baqarah/2:71.

Allah Swt. berfirman:

قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا النَّ جِئْتُ بِالْحَقِّ فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ

“Dia (Musa) menjawab, “Dia (Allah) berfirman bahwa (sapi) itu adalah sapi yang belum pernah dipakai untuk membajak tanah dan tidak (pula) untuk mengairi tanaman, sehat, dan tanpa belang.” Mereka berkata, “Sekarang barulah engkau menerangkan (hal) yang sebenarnya.” Lalu, mereka menyembelihnya, dan hampir saja mereka tidak melaksanakan (perintah) itu.”⁴⁴

Penafsiran at-Tustarî terhadap Q.S. al-Baqarah/2:71 memperlihatkan bahwa hikmah tidak hanya berkaitan dengan wahyu sebagai teks, tetapi juga dengan

⁴⁴Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag: Q.S. Al-Baqarah [2]: 71*, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=71&to=286>, diakses 10 Juni 2026.

kemampuan mengambil pelajaran dari tanda-tanda ciptaan Allah. Ayat ini berbicara tentang ciri sapi yang diperintahkan kepada Bani Israil untuk disembelih. Pada bagian ayat disebutkan ungkapan “*Lâ syiyata fihâ*” yang berarti bahwa sapi tersebut tidak memiliki belang, noda, atau tanda warna lain pada tubuhnya.⁴⁵

Ketika ditanya tentang makna ungkapan tersebut, at-Tustarî menjelaskan bahwa maksudnya ialah tidak ada tanda yang mencacati sapi itu dan tidak ada warna lain yang berbeda dari warna tubuhnya secara keseluruhan. Dengan kata lain, sapi tersebut digambarkan berada dalam keadaan utuh, bersih, dan tidak bercacat. Namun, at-Tustarî tidak berhenti pada penjelasan fisik semata. Ia menambahkan bahwa dalam keadaan tersebut terdapat hikmah dari Penciptanya serta pelajaran bagi orang yang mengambil *‘Ibrah* (pelajaran) darinya.⁴⁶

Pernyataan ini menunjukkan bahwa bagi at-Tustarî, ciptaan Allah dapat menjadi media perenungan spiritual. Kesempurnaan bentuk, keteraturan warna, dan ketiadaan cacat pada sapi tersebut bukan sekadar ciri lahiriah, tetapi juga mengandung tanda kebijaksanaan Allah. Orang yang mampu mengambil pelajaran dari hal itu akan bertambah keyakinannya karena iman dan tauhidnya kepada Allah. Dengan demikian, hikmah dalam penafsiran at-Tustarî dapat dipahami sebagai kebijaksanaan Allah yang tampak dalam ciptaan-Nya dan sebagai pelajaran spiritual bagi hamba yang memiliki kesadaran iman.

⁴⁵Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî...97.*

⁴⁶Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî...97.*

c. Hikmah dan Hukum dalam Q.S. An-Nisâ/4:105

Allah Swt. berfirman:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ بِالْحَقِّ لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَىٰكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا

*“Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur’an) kepadamu (Nabi Muhammad) dengan hak agar kamu memutuskan (perkara) di antara manusia dengan apa yang telah Allah ajarkan kepadamu. Janganlah engkau menjadi penentang (orang yang tidak bersalah) karena (membela) para pengkhianat.”*⁴⁷

Frasa *bimâ arâka Allâh* menunjukkan bahwa keputusan Nabi tidak berdiri di atas kehendak pribadi, tetapi berdasarkan petunjuk dan pengajaran Allah. Dengan demikian, hukum yang ditegakkan harus bersandar pada kebenaran wahyu, bukan pada keberpihakan kepada kelompok tertentu, apalagi kepada para pengkhianat. At-Tustarî menafsirkan frasa tersebut dengan menyatakan bahwa Nabi memutuskan perkara di antara manusia berdasarkan hikmah yang telah Allah ajarkan kepadanya di dalam Al-Qur’an dan hukum-hukum Islam.⁴⁸ Penafsiran ini menunjukkan bahwa hikmah tidak hanya berarti pengetahuan batin atau pelajaran spiritual, tetapi juga berkaitan dengan kemampuan menetapkan hukum secara benar dan adil berdasarkan wahyu. Dengan demikian, hikmah dalam ayat ini memiliki dimensi normatif dan praktis. Ia menjadi dasar bagi keadilan, pengambilan keputusan, dan penyelesaian perkara manusia.

⁴⁷Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag: Q.S. Al-Nisâ/4: 105*, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/4?from=105&to=176>, diakses 10 Juni 2026.

⁴⁸Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî*...134.

d. Hikmah dan Pengendalian diri melalui *Ju'* dalam Q.S. Al-A'râf/7: 31

Allah Swt. berfirman:

يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ خُذْ زِيْنَتَكَمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ

*“Wahai anak cucu Adam, pakailah pakaianmu yang indah pada setiap (memasuki) masjid dan makan serta minumlah, tetapi janganlah berlebihan. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang berlebihan.”*⁴⁹

At-Tustarî tidak hanya memahami ayat tersebut sebagai aturan etika makan, tetapi juga menghubungkannya dengan keadaan batin manusia. Menurutnya, makan memiliki beberapa bentuk sesuai dengan tujuannya. Ada makan yang benar-benar diperlukan untuk bertahan hidup, ada makan yang cukup untuk menjaga kekuatan tubuh, dan ada pula makanan tambahan yang sebenarnya dapat ditinggalkan. Di luar itu, terdapat makan yang tidak baik, yaitu makan secara berlebihan dan tidak teratur karena mengikuti keinginan nafsu.⁵⁰ Karena itu, at-Tustarî menekankan pentingnya mengendalikan makan dan minum agar manusia tidak dikuasai oleh syahwat jasmani.

Dalam penjelasannya, at-Tustarî menyatakan:

*“Sesungguhnya Allah Ta‘âlā menciptakan dunia, lalu Dia meletakkan ilmu dan hikmah dalam lapar, dan meletakkan kebodohan serta kemaksiatan dalam kenyang.”*⁵¹

Pernyataan ini menunjukkan bahwa hikmah dalam pandangan at-Tustarî tidak hanya berkaitan dengan pengetahuan, melainkan juga dengan pengendalian diri.

⁴⁹Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag: Q.S. Al-A'râf/7: 31*, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/7?from=31&to=31>, diakses 10 Juni 2026.

⁵⁰Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî*...147.

⁵¹Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî*...147.

Dalam konteks ini, lapar tidak ditujukan sebagai upaya menyiksa tubuh, melainkan sebagai bentuk latihan untuk menahan diri dari sikap berlebihan. Dengan mengendalikan makan dan minum, seorang hamba menjaga hatinya dari dominasi syahwat jasmani. Hati yang terjaga dari sikap berlebihan menjadi lebih siap menerima ilmu, petunjuk, dan hikmah dari Allah.

At-Tustarî kemudian melanjutkan:

*“Apabila kalian lapar, maka mintalah kenyang kepada Zat yang menguji kalian dengan lapar. Apabila kalian kenyang, maka mintalah lapar kepada Zat yang menguji kalian dengan kenyang. Jika tidak demikian, kalian akan berlebihan dan melampaui batas.”*⁵²

Ungkapan ini menunjukkan bahwa lapar dan kenyang sama-sama merupakan ujian dari Allah. Ketika lapar, seseorang tidak boleh putus asa atau lemah dalam beribadah. Sebaliknya, ketika kenyang, ia tidak boleh larut dalam kelalaian dan sikap berlebihan. Karena itu, keseimbangan antara kebutuhan jasmani dan kebutuhan rohani menjadi penting, sebab hikmah tidak hanya lahir dari pengetahuan, tetapi juga dari hati yang terlatih untuk mengendalikan diri.

At-Tustarî juga menegaskan:

وَقَالَ: إِنَّ الْجُوعَ سِرٌّ مِنْ أَسْرَارِ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْأَرْضِ لَا يُودِعُهُ عِنْدَ مَنْ يَذِيعُهُ

⁵²Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî*...147.

*“Dan Ia berkata: Sesungguhnya lapar adalah salah satu rahasia di antara rahasia-rahasia Allah Ta‘ālā di bumi. Allah tidak menitipkannya kepada orang yang akan menyebarkannya.”*⁵³

Pernyataan ini memperlihatkan bahwa lapar dalam tafsir at-Tustarî memiliki nilai spiritual. Lapar bukan sekadar keadaan fisik, tetapi dapat menjadi jalan untuk melembutkan hati, mengendalikan nafsu, dan membuka ruang bagi hadirnya ilmu serta hikmah. Dengan demikian, at-Tustarî memperluas makna hikmah sebagai karunia yang berkaitan dengan kejernihan batin, pengendalian diri, dan kesadaran seorang hamba di hadapan Allah.

Penafsiran ayat ini sangat dekat dengan penafsiran Q.S. Al-Baqarah/2:269, terutama ketika at-Tustarî menyebut modal pokok hikmah berupa *riyâdhat al-nafs* dan *farâgh al-qalb* ‘an *ḥubb as-Syahawât*. Dengan demikian, hikmah dalam tafsir at-Tustarî berkaitan erat dengan *tazkiyat an-nafs*. Ia bukan hanya pengetahuan yang diperoleh melalui pembelajaran, tetapi juga buah dari jiwa yang dilatih dan hati yang dibersihkan dari dominasi syahwat.⁵⁴

Dengan demikian, penafsiran at-Tustarî menunjukkan bahwa hikmah memiliki hubungan erat dengan pengendalian diri, khususnya dalam mengatur makan dan minum agar tidak berlebihan. Bagi at-Tustarî, rasa lapar bukan sekadar keadaan fisik, tetapi memiliki nilai rohani karena dapat melembutkan hati, menahan dominasi syahwat, dan membuka ruang bagi hadirnya ilmu serta hikmah. Sebaliknya, kenyang

⁵³Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî*...148.

⁵⁴Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî*...115.

yang berlebihan dapat melahirkan kelalaian, kebodohan, dan kemaksiatan. Karena itu, hikmah tidak hanya lahir dari proses intelektual atau pembelajaran lahiriah, tetapi juga dari jiwa yang dilatih melalui *riyâḍat an-naḥs* dan hati yang dibersihkan dari kecintaan terhadap syahwat. Dengan demikian, hikmah dalam tafsir at-Tustarî berkaitan erat dengan *tazkiyat an-naḥs*, yaitu proses penyucian jiwa yang menjadikan seorang hamba lebih siap menerima petunjuk, ilmu, dan kedekatan kepada Allah.

e. Hikmah sebagai Keteraturan dalam Q.S. Ibrâhîm/14: 19.

Allah Swt. berfirman:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَئُودُ يُذْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ⁵⁵

“Tidakkah engkau memperhatikan bahwa sesungguhnya Allah telah menciptakan langit dan bumi dengan hak? Jika Dia menghendaki, niscaya Dia membinasakanmu dan mendatangkan makhluk yang baru (untuk menggantikanmu).”⁵⁵

Dalam menafsirkan ayat ini, Sahl at-Tustarî menjelaskan bahwa Allah menciptakan setiap sesuatu dengan kekuasaan, menghiasinya dengan ilmu, dan mengaturnya dengan hikmah-Nya.⁵⁶ Karena itu, ketika Sahl menyebut bahwa Allah mengatur ciptaan dengan hikmah, Sahl menegaskan bahwa seluruh ciptaan berada dalam pengaturan Allah. *Qudrah* menunjukkan kuasa Allah dalam mencipta, *‘ilm* menunjukkan pengetahuan-Nya dalam menyusun ciptaan secara sempurna, sedangkan *hikmah* menunjukkan bahwa segala sesuatu diarahkan kepada tujuan yang

⁵⁵Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag: Q.S. Ibrâhîm [14]: 19*, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/14?from=19&to=19>, diakses 10 Juni 2026.

⁵⁶Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm*, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî...175.

tepat. Dengan demikian, hikmah dalam ayat ini bermakna rahasia pengaturan Allah yang tersembunyi di balik keteraturan alam dan hanya dapat ditangkap melalui perenungan batin yang mendalam.

f. Hikmah dan kefasihan dalam Q.S. Shâd /38: 20

Allah Swt. berfirman:

وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ

“Kami menguatkan kerajaannya serta menganugerahkan hikmah (kenabian) kepadanya dan kemampuan dalam menyelesaikan perkara.”⁵⁷

Menurut Sahl at-Tustarî, Nabi Dâwud memperoleh kedudukan tinggi karena hikmah dan kemampuannya dalam menyampaikan ucapan secara jelas. Hikmah tersebut berkaitan erat dengan *fashl al-khithâb*, yaitu kemampuan berbicara secara terang, tegas, dan tepat, terutama dalam menyampaikan keputusan. Artinya, hikmah tidak hanya dipahami sebagai wawasan batin, tetapi juga sebagai kemampuan memahami persoalan dan mengungkapkan kebenaran melalui ucapan yang jelas.⁵⁸

g. Hikmah dan *musyâhadah* dalam Q.S. ‘Abasa/80: 21 dan 22

Allah Swt. berfirman:

ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ

⁵⁷Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag: Q.S. Shâd [38]: 20*, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/38?from=20&to=20>, diakses 10 Juni 2026.

⁵⁸Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî...230*.

“Kemudian, Dia mematikannya lalu menguburkannya”⁵⁹

Lalu, Allah Swt. berfirman:

ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ

“Kemudian, jika menghendaki, Dia membangkitkannya kembali”⁶⁰

Menurut Sahl at-Tustarî, kematian pada ayat pertama dapat dipahami secara batin sebagai matinya kenikmatan hawa nafsu. Adapun kebangkitan pada ayat berikutnya menunjukkan kebangkitan spiritual seorang hamba. Dalam keadaan ini, hamba tersebut dibangkitkan secara spiritual sebagai pribadi yang dianugerahi hikmah, berada dalam *musyâhadah* kepada Allah, dan terputus dari ketergantungan kepada selain-Nya.⁶¹ Dengan demikian, hikmah tidak hanya berarti pengetahuan, melainkan juga menunjukkan keadaan batin yang lahir dari pengendalian hawa nafsu dan keterarahan hati kepada Allah.

Dalam perspektif at-Tustarî, *musyâhadah* merupakan penyaksian batin kepada Allah yang menunjukkan kedekatan spiritual seorang hamba. Para sufi yang mencapai keadaan rohani tinggi dapat merasakan perjumpaan dengan Allah melalui *mukâsyafah* dan *musyâhadah*. Bahkan, kenikmatan orang-orang pilihan tidak hanya

⁵⁹Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag: Q.S. 'Abasa [80]: 21–22*, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/80?from=21&to=22>, diakses 10 Juni 2026.

⁶⁰Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag: Q.S. 'Abasa [80]: 21–22*, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/80?from=21&to=22>, diakses 10 Juni 2026.

⁶¹Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî...*302-303.

terletak pada kenikmatan surga secara lahiriah, tetapi pada *liqâ'*, yaitu perjumpaan dengan Allah, dan *musyâhadah*, yaitu penyaksian kepada-Nya.⁶²

h. Hikmah dan *Zuhd* dalam Q.S. Al-A'la/87: 16.

Allah Swt. berfirman:

بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا

“Adapun kamu (orang-orang kafir) mengutamakan kehidupan dunia”⁶³

Dalam tafsir Sahl at-Tustarî, hikmah dalam ayat ini dikaitkan dengan sikap tidak terikat kepada kehidupan dunia. Allah Swt. berfirman, *'bal tu'tsirûna al-hayâta ad-dunyâ'*, artinya: “Tetapi kamu lebih mengutamakan kehidupan dunia.” Menurut Sahl at-Tustarî, seorang mukmin seharusnya memandang keberadaannya di dunia seperti seseorang yang berada di tengah laut dengan hanya menaiki sepotong kayu, sambil terus berseru, *'Yâ Rabb! Yâ Rabb!'*, dengan harapan Allah menyelamatkannya. Gambaran ini menunjukkan bahwa dunia, dalam perspektif at-Tustarî, bukan tujuan akhir yang layak dijadikan tempat bergantung, melainkan ruang ujian yang menuntut kewaspadaan spiritual. Karena itu, hamba yang beriman tidak boleh tenggelam dalam keterikatan duniawi, tetapi harus menjaga kesadaran bahwa keselamatan sejati hanya bersumber dari Allah.⁶⁴

⁶²Sahl b. 'Abd Allah at-Tustarî, *Tafsîr At-Tustarî*, terj. Annabel Keeler and Ali Keeler, *Great Commentaries on the Holy Qur'an*...xxxviii.

⁶³Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag: Q.S. Al-A'la [87]: 16*, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/87?from=16&to=16>, diakses 10 Juni 2026.

⁶⁴Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur'ân 'Al-Azhîm*, Tahqîq Thahâ 'Abd Ar-Rauf Sa'ad dan Sa'ad Hasan Muhammad Alî...311.

Selanjutnya, Sahl at-Tustarî menjelaskan bahwa setiap hamba beriman yang *zuhd* terhadap dunia akan dijaga oleh malaikat yang menanamkan berbagai macam hikmah ke dalam hatinya, sebagaimana penduduk dunia menanam berbagai jenis pohon di kebun mereka.⁶⁵ Pernyataan ini menunjukkan bahwa hikmah dalam pandangan at-Tustarî bukan sekadar hasil penalaran rasional, tetapi karunia batin yang diberikan Allah ke hati yang telah dibersihkan dari dominasi dunia. Dengan kata lain, hati menjadi tempat tumbuhnya hikmah setelah seorang hamba melepaskan diri dari ketergantungan berlebihan kepada dunia. Oleh sebab itu, dunia tidak ditolak karena ia merupakan ciptaan Allah, melainkan karena cinta dunia yang berlebihan dapat menghalangi hati dari menerima pengetahuan spiritual. Dalam konteks ini, hikmah dapat dipahami sebagai buah dari *zuhd*, kejernihan hati, dan keterarahan hidup kepada Allah.

i. Hikmah dan Kekayaan Jiwa dalam Q.S. ad-Dhuhâ/93: 8

Allah Swt. berfirman:

وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ

*“dan mendapatimu sebagai seorang yang fakir, lalu Dia memberimu kecukupan? Q.S.”*⁶⁶

Dalam tafsir Sahl at-Tustarî, hikmah pada ayat ini dipahami sebagai karunia pengetahuan batin yang Allah anugerahkan untuk memperkaya jiwa rohani Nabi.

⁶⁵Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî...*311.

⁶⁶Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur’an Kemenag: Q.S. Al-Duhâ [93]: 8*, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/93?from=8&to=8>, diakses 10 Juni 2026.

Secara lahiriah, ayat ini dapat dipahami sebagai bentuk kecukupan yang Allah berikan kepada Nabi. Namun, Sahl at-Tustarî menafsirkannya secara lebih batiniah. Menurutnya, keadaan “membutuhkan” tidak hanya menunjuk pada kekurangan material, tetapi juga pada kebutuhan jiwa terhadap *ma‘rifah*, yaitu pengenalan yang mendalam kepada Allah. Karena itu, Allah mencukupi Nabi dengan menguatkan *nafs ar-Rûh* beliau, lalu memperkayanya dengan Al-Qur’an dan hikmah.⁶⁷

Penafsiran ini menunjukkan bahwa hikmah dalam Q.S. ad-Dhuhâ/93: 8 bukan sekadar kecerdasan rasional atau pengetahuan umum, melainkan kekayaan rohani yang Allah tanamkan ke dalam jiwa Nabi. Hikmah menjadi bagian dari pemenuhan kebutuhan batin manusia terhadap petunjuk, kedalaman pemahaman, dan kedekatan kepada Allah. Dalam konteks ini, hikmah memiliki hubungan yang erat dengan Al-Qur’an karena ia berfungsi sebagai wahyu dan sumber petunjuk, sedangkan hikmah menunjukkan kemampuan batin untuk memahami, menghayati, dan menangkap makna ilahiah dari wahyu tersebut. Dengan demikian, hikmah dalam perspektif at-Tustarî merupakan karunia spiritual yang memperkaya jiwa, memperdalam *ma‘rifah*, dan menjadikan hati mampu menerima petunjuk Allah secara lebih mendalam.

E. Rekonstruksi Dimensi Esoterik Makna Hikmah Menurut Sahl at-Tustarî

Rekonstruksi dimensi esoterik makna hikmah menurut Sahl at-Tustarî perlu diletakkan sebagai sintesis antara semantik, epistemologi sufistik, dan tafsir *isyârî*.

⁶⁷Sahl at-Tustarî, *Tafsîr Al-Qur’ân ‘Al-Azhîm, Tahqîq Thahâ ‘Abd Ar-Rauf Sa’ad dan Sa’ad Hasan Muhammad Alî*...318.

Melalui tiga kerangka ini, hikmah dalam Q.S. al-Baqarah/2:269 tidak cukup dimaknai sebagai kebijaksanaan umum, kecerdasan rasional, atau kemampuan mengambil keputusan secara tepat. Redaksi ayat *yu'tî al-hikmata man yasyâ'*, yakni "*Allah menganugerahkan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki*," menunjukkan bahwa hikmah pertama-tama merupakan pemberian ilahiah. Artinya, hikmah bukan semata-mata hasil usaha intelektual manusia, melainkan anugerah Allah yang diberikan kepada hamba yang memiliki kesiapan batin. Dalam pembacaan at-Tustarî, kesiapan batin tersebut berkaitan dengan kejernihan hati, pengendalian nafsu, dan keterbukaan rohani terhadap petunjuk Allah. Dengan demikian, hikmah tidak hanya bermakna pengetahuan tentang kebenaran, tetapi juga keadaan batin yang dibentuk oleh kebenaran itu sendiri.

Dilihat melalui teori semantik Al-Qur'an Toshihiko Izutsu, hikmah memiliki makna dasar dan makna relasional. Secara dasar, hikmah berkaitan dengan kebijaksanaan, ketepatan, pengendalian, dan kemampuan menempatkan sesuatu pada tempatnya. Namun, ketika kata ini masuk ke dalam sistem makna Al-Qur'an, hikmah tidak berdiri sendiri. Tapi berhubungan dengan konsep-konsep lain seperti *'ilm*, *hudâ*, *qalb*, *taqwâ*, *fahm*, dan *khayran katsîrâ*. Relasinya dengan *'ilm* menunjukkan bahwa hikmah mengandung unsur pengetahuan; relasinya dengan *hudâ* menunjukkan bahwa hikmah berfungsi sebagai petunjuk; relasinya dengan *qalb* menunjukkan bahwa hikmah berkaitan dengan kesiapan batin; relasinya dengan *taqwâ* menunjukkan bahwa hikmah mengarahkan manusia kepada kesadaran moral; sedangkan relasinya

dengan *fahm* menunjukkan bahwa hikmah melahirkan pemahaman yang benar terhadap kehendak Allah. Dengan demikian, dalam pandangan dunia Al-Qur'an, hikmah tidak hanya berarti mengetahui sesuatu secara benar, tetapi juga kemampuan rohani untuk hidup sesuai dengan kebenaran tersebut.

Dalam kerangka epistemologi sufistik, makna hikmah memperoleh kedalaman karena pengetahuan tidak hanya dipahami sebagai hasil kerja akal, tetapi juga sebagai limpahan Allah kepada hati yang telah disucikan. Konsep *ma'rifah*, *kasyf*, ilmu laduni, dan *tazkiyat an-nafs* menunjukkan bahwa pengetahuan spiritual memiliki struktur yang berbeda dari pengetahuan rasional biasa. Sumbernya adalah Allah, medianya adalah *qalb*, syarat penerimaannya adalah penyucian *nafs*, dan hasilnya adalah perubahan rohani. Oleh karena itu, ketika at-Tustarî mengaitkan hikmah dengan latihan jiwa, pengosongan hati dari syahwat, *zuhd*, dan penjagaan terhadap lintasan batin, ia sedang menegaskan bahwa hikmah tidak lahir dari akal yang bekerja sendiri. Hikmah diterima oleh hati yang telah dibersihkan dari dominasi nafsu dan keterikatan dunia. Pada titik ini, hikmah dalam tafsir at-Tustarî bukan sekadar konsep pengetahuan, melainkan pengalaman rohani yang mengubah orientasi manusia dari keterikatan kepada selain Allah menuju keterarahan penuh kepada Allah.

Pola tersebut memperlihatkan bahwa penafsiran Sahl at-Tustarî terhadap Q.S. al-Baqarah/2:269 merupakan bentuk tafsir *isyârî*. Ia tidak menolak makna lahir ayat, sebab hikmah tetap dipahami sebagai ilmu, kebijaksanaan, dan kebaikan yang besar.

Akan tetapi, at-Tustarî memperdalam makna tersebut ke arah dimensi batin. Hal ini tampak dari penjelasannya mengenai tiga modal pokok hikmah, yaitu melatih jiwa dalam perkara yang berat bagi *nafs*, mengosongkan hati dari kecintaan terhadap syahwat, dan menjaga hati dari lintasan-lintasan batin yang mengeruhkan kejernihan rohani. Tiga unsur ini menunjukkan bahwa hikmah bukan hanya “sesuatu yang diketahui”, melainkan “sesuatu yang membentuk” manusia. Melatih jiwa menunjukkan dimensi pengendalian diri; mengosongkan hati dari syahwat menunjukkan dimensi penyucian batin; sedangkan menjaga lintasan hati menunjukkan dimensi kewaspadaan rohani. Dengan demikian, tafsir *isyârî* at-Tustarî tetap berpijak pada makna lahir ayat, tetapi mengarahkan pembaca kepada makna batin yang berkaitan dengan transformasi spiritual.

Konsistensi makna tersebut semakin jelas ketika penafsiran at-Tustarî terhadap beberapa ayat lain dibaca sebagai satu pola. Pada Q.S. Ibrâhîm/14: 19, hikmah tampak dalam keteraturan Allah mengatur ciptaan, sehingga menunjukkan dimensi kosmik dari kebijaksanaan ilahiah. Pada Q.S. Shâd/38: 20, hikmah diberikan kepada Nabi Dâwud bersama *fashl al-khitâb*, sehingga hikmah berhubungan dengan kejernihan ucapan dan ketepatan keputusan. Pada Q.S. ‘Abasa/80: 21–22, hikmah dikaitkan dengan proses menghilangkan kenikmatan *nafs* dan menuju pada kebangkitan rohani serta kedekatan kepada Allah. Pada Q.S. al-A‘lâ/87: 16, hikmah ditanamkan ke dalam hati hamba yang *zuhd*, sehingga ia menjadi buah dari pelepasan diri dari dominasi dunia. Pada Q.S. ad-Ḍuhâ/93: 8, hikmah memperkaya *nafs al-rûh*

bersama Al-Qur'an, sehingga ia menjadi kekayaan rohani yang memenuhi kebutuhan jiwa terhadap *ma'rifah*. Jika seluruh data ini disatukan, tampak bahwa hikmah dalam tafsir at-Tustarî bergerak dari keteraturan ciptaan, kejernihan ucapan, pengendalian *nafs*, *zuhd*, dan kekayaan rohani.

Dari keseluruhan pola tersebut, dapat dirumuskan bahwa dimensi esoterik hikmah menurut Sahl at-Tustarî terletak pada pergeseran makna dari “pengetahuan yang dimiliki” menjadi “pengetahuan yang membentuk.” Hikmah tidak hanya membuat manusia mengetahui kebenaran, tetapi juga mengubah hati, menundukkan *nafs*, membersihkan *qalb*, menuntun ucapan, melahirkan *zuhd*, membuka jalan menuju *ma'rifah*, dan mengarahkan hidup kepada Allah. Oleh karena itu, ungkapan *khayran katsîrâ* tidak hanya menunjuk pada banyaknya ilmu atau luasnya kebijaksanaan, tetapi juga pada besarnya nilai transformasi batin yang lahir dari anugerah Allah. Dalam tafsir at-Tustarî, hikmah menjadi titik temu antara ilmu, penyucian jiwa, *ma'rifah*, *kasyf*, dan *'ilm ladunî*. Dengan demikian, hikmah bukan sekadar konsep kebijaksanaan, melainkan jalan pembentukan manusia menuju kejernihan batin, kedalaman pengetahuan, dan kedekatan kepada Allah.