

HERMENEUTIKA RUHULLAH KHOMEINI: SURPLUS MAKNA DAN PEMBACAAN ALEGORIS TERHADAP TERM *AL-RAḤMĀN* DAN *AL-RAḤĪM*

Rika Leli Dewi Khusaila Rosalnia
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
rikaleli97@gmail.com

Subi Nur Isnaini
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
subi.isnaini@uin-suka.ac.id

Abstract: The interpretation of Ruhullah Khomeini which is agreed upon as a Sufistic interpretation is interesting for further discussion. This paper attempts to explore Imam Khomeini's hermenutics, starting from his paradigm of the Qur'an and its exegesis, then examines his theory of allegorical interpretation by looking at how it produces new meanings that go beyond the literal meaning of the text or reach esoteric meanings, especially in terms of *al-rahmān* and *al-rahīm*. This paper use Paul Ricoeur's interpretation theory as a thinking partner to find the idea of a surplus meaning that inhernt in every single text, including the Qur'anic text. This research finds three main points: Imam Khomeini's idea on the diversity of meanings as a logical consequence from the premise that the Qur'an has two meanings, exoteric and esoteric; allegorical interpretation of Imam Khomeini which is explained discursively depicting a Sufistic-philosophical face and colored by Shia ideology; the interpretation of the terms *al-rahmān* and *al-rahīm* presents the concept of *wujūdiyyah* (the existence) as a result of synthesis from the concepts of previous philosophers, especially Ibn 'Arabī and Mulla Sadra. The diversity of meanings of *al-rahmān* and *al-rahīm* shown in Imam Khomeini's interpretation from several views and his personal synthesis, includes: the two terms are interpreted the same and the repetition is only confirmation, meaning compassion and kindness, the Names and Attributes of Allah that reach the level of existence and manifestation.

Keywords: *Ruhullah Khomeini, Hermeneutics, al-Rahmān, al-Rahīm.*

Abstrak: Penafsiran Ruhullah Khomeini yang diamini sebagai penafsiran sufistik dalam khazanah tafsir menarik untuk didiskusikan lebih lanjut. Tulisan ini berupaya menelusuri hermeneutika Imam Khomeini, mulai dari paradigmanya terhadap Al-Qur'an dan tafsir, kemudian menelaah teori penafsiran alegorisnya dengan melihat bagaimana ia memproduksi makna baru yang melampaui makna literal teks atau mencapai makna

esoterik, khususnya dalam term *al-rahmān* dan *al-rahīm*. Dengan teori penafsiran Paul Ricoeur sebagai teman berpikir, analisis ini sampai pada ide surplus makna yang melekat dalam tubuh setiap teks, tak terkecuali teks Al-Qur'an. Penelusuran ini menemukan setidaknya tiga poin utama, yaitu ide Imam Khomeini tentang keragaman makna sebagai konsekuensi logis dari teks Al-Qur'an yang memiliki dua *layer* makna, yakni eksoterik dan esoterik; penafsiran alegoris Imam Khomeini yang dijelaskan secara diskursif menggambarkan wajah sufistik-filosofis dan diwarnai ideologi Syiah; penafsiran terhadap term *al-rahmān* dan *al-rahīm* dalam basmalah menampilkan konsep *wujūdīyah* hasil sintesa dari konsep para filsuf sebelumnya, terutama Ibn 'Arabī dan Mulla Sadra. Keragaman makna *al-rahmān* dan *al-rahīm* yang ditampilkan dalam penafsiran Imam Khomeini dari beberapa pandangan dan sintesanya pribadi meliputi: kedua term dimaknai sama dan pengulangannya hanya bersifat pengukuhan, bermakna belas kasih dan kebaikan, Nama-nama dan Sifat-sifat Allah yang sampai pada taraf eksistensi dan manifestasi-Nya.

Kata kunci: *Ruhullah Khomeini, Hermeneutika, al-Rahmān, al-Rahīm.*

Pendahuluan

Bahasa leksikal Al-Qur'an memiliki banyak corak makna yang memungkinkan para mufasir untuk memberikan makna sesuai dengan pola identifikasinya.¹ Sifat keterbukaan teks Al-Qur'an tersebut membuka peluang bagi para mufasir untuk tidak sekedar memproduksi makna literal (eksoterik) teks, tetapi melangkah pada pengungkapan makna-makna di balik suatu teks (esoterik).² Jika diusut, premis tersebut bertolak dari posisi Al-Qur'an sebagai teks paling otoritatif dalam Islam yang mempunyai konsekuensi teologis bagi para pengikutnya. Sehingga sikap kehati-hatian terhadap sesuatu yang sakral terepresentasikan dalam proses pengungkapan makna, di mana setiap kata dalam Al-Qur'an merupakan pilihan Tuhan, yang secara pasti mengandung pesan untuk para pembacanya.³ Untuk

¹ Hussein Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development* (London: Routledge, 2010), 55.

² Sebagaimana al-Ghazālī yang menggambarkan Al-Qur'an seperti samudera, dan dalam versi 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī, Al-Qur'an dipersepsikan memiliki makna eksoterik (lahir) dan esoterik (batin). Kristin Zahra Sands, *Sūfī Commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (London: Routledge, 2006), 7; Bandingkan dengan Martin Whittingham, *Al-Ghazālī and the Qur'an: One Book, Many Meanings* (New York: Routledge, 2007).

³ Munirul Ikhwan, "Tafsir Alquran Dan Perkembangan Zaman: Merekonstruksi Konteks Dan Menemukan Makna," *Nun Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 2, No. 1 (2016): 16.

menguk dan menangkap pesan-pesan tersebut, khususnya pesan tersirat dari teks, beragam sudut pandang atau kerangka paradigmatis yang kompatibel telah disajikan oleh para mufasir maupun sarjana al-Qur'an. Sebagaimana Ruhullah Musawi Khomeini, selanjutnya disebut Imam Khomeini (w. 1989), seorang pemimpin Syiah (Marja') dan pencetus revolusi Iran, yang dalam menguk pesan terdalam al-Qur'an menggunakan kerangka pembacaan berbasis pengalaman spiritualnya. Lebih jauh, dia memproduksi makna al-Qur'an dengan melampaui makna literal teks yang kemudian dibingkai dengan pembacaan alegoris.

Imam Khomeini memiliki tesis bahwa Al-Qur'an adalah kitab *'irfānīyah* (mistik), makrifat dan akhlak, karenanya penafsiran harus sampai pada semua dimensi tersebut.⁴ Ia bahkan menolak penafsiran yang menafikan makna eksoteris. Bagi Imam Khomeini, syarat untuk mengetahui tingkatan makna terdalam Al-Qur'an diperlukan upaya keras, baik dengan penyucian jiwa, akal, ilmu maupun amal. Upaya-upaya tersebut terrepresentasikan dalam penafsiran alegorisnya yang kental akan unsur-unsur Syiah, sebagaimana karakter tafsir Syiah pada umumnya. Secara ideologis, tafsir Syiah memiliki paradigma, karakteristik dan metodologi yang dibalut dengan doktrin yang mengarah pada otoritas penafsiran para imam yang maksum.⁵ Namun, seiring dengan persinggungan dengan modernitas, muncul pergeseran dan perubahan dalam bentuk keberanian untuk menghasilkan penafsiran yang independen dengan tidak hanya terpaku pada hegemoni riwayat-riwayat penafsiran imam maksum.⁶ Ihwal ini tampak dalam penafsiran Imam Khomeini yang didasarkan pada nalar-nalar epistemik yang kental dengan hierarki Syiah *Uṣūlī*, namun

⁴ Khomeini, *Al-Qur'ān Bāb Ma'rifat Allāh* (Lebanon: Dār al-Maḥajjah, 2005), 24.

⁵ *Truth claim* tersebut diperkuat dengan kemunculan sebuah hadis, "*inn fikum man yuqātil 'alā ta'wīl al-Qur'ān kamā qātalt 'alā tanzīlib wa huwa 'Alī ibn Abī Ṭālib*". Pada tahap selanjutnya, muncul doktrin lain bahwa "Al-Qur'an adalah imam yang diam, dan ia bisa berbunyi ketika dibunyikan oleh imam". Artinya, tidak ada orang lain yang pantas untuk menafsirkan Al-Qur'an selain para imam maksum. Ismā'īl K. Poonawala, "Ismā'īlī Ta'wīl of the Qur'an," in *Approaches to the History of International of the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin (United States: Oxford University Press, 1988), 209–10.

⁶ Periodisasi atau perkembangan tafsir Syiah dapat dilihat di Mahmoud Ayoub, "The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an: A Study of the Principles and Development of Imami Shi'i Tafsir," dalam *Approaches to the History of International of the Qur'ān* (United States: Oxford University Press, 1988), 183–86.

tetap berpegang pada prinsip penafsiran inklusif, bahwa makna yang dihasilkan hanya sebuah kemungkinan, bukan kepastian.⁷ Oleh karenanya, tulisan ini hendak mengelaborasi penafsiran Imam Khomeini tentang makna *al-rahmān* dan *al-rahīm* yang ada dalam al-Qur'an. Term tersebut umumnya dimaknai hanya sebagai kasih sayang Allah, namun dalam kitab *al-Ādāb al-Ma'nawīyya li al-Ṣalāh*, Imam Khomeini menampilkan ragam pemaknaan baru yang berbasis pada refleksi filosofis dan nuansa gnostik (*'irfānī*).

Kajian tentang penafsiran Imam Khomeini telah memunculkan ragam penelitian, khususnya aspek mistik dalam pendekatan tafsirnya.⁸ Kajian Bidgoli, misalnya, memiliki relevansi dengan tulisan ini, karena dia menyajikan karakteristik penafsiran mistik Imam Khomeini yang mengacu pada tingkatan turunnya Al-Qur'an, makna eksternal dan internal, kontinuitas eksternal dan internal, kebersihan batin dalam menafsirkan, dan *abl al-bayt* selaku *abl Al-Qur'an* sejati. Bidgoli juga menyajikan ciri-ciri dari metode tafsir mistik dalam penafsiran Imam Khomeini yang meliputi basis Al-Qur'an dan Sunnah, orientasi praktis dan metode aplikasi, metode representasi serta bahasa mistik yang sulit untuk dipahami. Dalam kasus ini, prinsip surplus (keragaman) makna dan pembacaan yang sampai pada makna di balik teks (alegoris) dalam penafsiran Imam Khomeini, khususnya terhadap term *al-rahmān* dan *al-rahīm*, belum mendapatkan perhatian secara komprehensif.

Secara metodologis, penelusuran terhadap penafsiran alegoris Imam Khomeini dilakukan dengan mengidentifikasi paradigmanya terhadap teks Al-Qur'an, kemudian mendudukkannya sebagai seorang mufasir yang menitikberatkan pada basis *'irfānī*, filsafat dan pada saat bersamaan memegang ideologinya sebagai penganut Syiah sekaligus teoretikus politik. Penulis beranggapan bahwa basis *'irfānī* dan ideologi

⁷ Khomeini, *Tafsīr Āyāt Basmalah Muḥāḍarāt Ma'rūfīyah* (Beirut: Dār al-Hādī, 1992), 13.

⁸ Ali Heydari Balkhi, "Imam Khomeini, Interpretation, and Hermeneutics," *Qur'anic Research*, Vol. 5, No. 19 (2000); Ammar Fauzi, "Tafsir Fitri Imam Khomeini," *Tanzīl: Jurnal Studi Al-Quran*, Vol. 1, No. 2 (2016); Maryam Payami, "The Hermeneutics and Interpretation of Holy Quran with an Emphasis on Al-Hashr Surah," *Science Arena Publication: International Journal of Philosophy and Social-Psychological Science*, Vol. 3, No. 4 (2017); Sayyed Mahmood Yosef Sani, "The Mystical Interpretation of Imam Khomeini's Perspective," *Qabasat*, Vol. 24, No. 9 (2019); Mohammad Taqi Diari Bidgoli, "Jistārī Der Ta'wīlāt 'Irfānī Imām Khumaynī," *Philosophical-Theological Research*, Vol. 10, No. 1 (2008).

Imam Khomeini berkelindan erat dalam pola penafsiran alegorisnya. Hal ini dapat dilihat dari penafsirannya yang, meski diuraikan secara mendalam dan filosofis, tetap mengindikasikan adanya horizon-horizon Syiah. Konsepsi tersebut memvalidasi bahwa penafsiran alegoris Imam Khomeini adalah bagian dari konsekuensi aliran Syiah *Uṣūlī* yang melekat dalam dirinya. Kemudian, untuk melihat ide surplus makna hingga produksi makna baru, penulis menggunakan teori penafsiran teks Paul Ricoeur sebagai teman berpikir (*something to think with*).

Dalam hermeneutika Ricoeur, penafsiran adalah upaya yang terus menerus dilakukan, di mana tidak seorang pun dapat menuntaskannya (*ongoing process*). Diawali dengan tesis bahwa teks adalah diskursus yang terpatrit dalam tulisan,⁹ Ricoeur kemudian menganggap bahwa teks mengatakan sesuatu tentang dunia, yang artinya, teks merupakan proyeksi atas tatanan dunia bagi pembacanya.¹⁰ Dari sini, ide Ricoeur berlanjut pada pengambilan jarak antara pembaca dan teks (*distanciation*) agar dapat menyikapi teks secara reflektif dan untuk mendapatkan penjelasan yang sifatnya metodis-historis. Ricoeur kemudian memperluas gagasannya, bahwa penjelasan (*explanation*) dan pemahaman (*understanding*) memiliki hubungan resiprokal. Penjelasan adalah cara menuju pemahaman, sedangkan pemahaman adalah tujuan dari penjelasan. Ricoeur terlihat memasukkan aspek eksistensial penafsir (*appropriation*) ke dalam hermeneutikanya, yakni dengan menjadikan teks milik penafsir. Dengan demikian, proses pemahaman, penjelasan dan apropriasi akan membentuk lingkaran hermeneutika, sebab prosesnya yang terus bergulirbalik. Dalam hal ini, adanya apropriasi dimaksudkan untuk menggiring dan memperluas lingkaran hermeneutik (*hermeneutical circle*) untuk menuju apa yang dia sebut *hermeneutical arc* (busur hermeneutik). Artinya, teks menyediakan berbagai potensi pemahaman, untuk menyebut teks sebagai gudang makna, yang dapat diaktualisasikan melalui penjelasan metodis-historis.¹¹

⁹ Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson (Illinois: Northwestern University Press, 1991), 106.

¹⁰ Domenico Jervolino, "Gadamer and Ricoeur on the Hermeneutics of Praxis," dalam *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney (India: Sage Publication, 1996), 74.

¹¹ Mun'im Sirry, "Lā Ikrāha Fi Al-Dīn (Tidak Ada Paksaan Dalam Agama): Menafsirkan Tafsir Al-Qur'an Bersama Paul Ricoeur," dalam *Kitab Suci Dan Para Pembacanya*, ed. Syafaatun Almirzanah (Yogyakarta: Stelkendo Kreatif, 2020), 52–54.

Penafsiran Alegoris sebagai Titik Temu Syiah dan Sufi

Pemaknaan alegoris menjadi sebuah metode yang digandrungi oleh kalangan Syiah dalam menafsirkan Al-Qur'an.¹² Metode tersebut bertolak dari prinsip utama penafsiran Syiah yang didasarkan pada teks Al-Qur'an yang multidimensi, eksoterik dan esoterik, di mana dimensi dalamnya memiliki dimensi lain hingga tujuh tingkatan.¹³ Bagi kaum Syiah, teks Al-Qur'an hanya sebatas huruf-huruf yang akan musnah dalam keburaman pemaknaan kaum legalis, jika dibaca hanya pada tataran luarnya saja. Oleh karenanya, perlu menampilkan kejernihan kandungan makna esoterik yang dalam tradisi Syiah dikembalikan kepada para imam maksum.¹⁴ Tesis ini memiliki relasi kuat dengan doktrin Syiah Isma'ili, khususnya dalam konsep takwil. Ironisnya, ia kemudian bertransformasi menjadi ideologi dan strategi politik untuk membedakannya dengan komunitas Muslim lainnya.¹⁵

Konsep takwil yang lekat dengan penafsiran alegoris juga kerap diasosiasikan dengan penafsiran sufistik. Jika dilihat secara mikroskopis, irisan takwil Sufisme dengan Isma'ili terlihat sangat tipis. Sebagian penafsiran esoterik dari kalangan sufi banyak mengambil inspirasi dari penafsiran esoterik dalam tradisi Syiah. Selain itu, secara historis, keduanya juga saling berinteraksi dan memengaruhi satu sama lain, khususnya dalam dimensi gnosis (*'irfānī*) yang telah menjadi doktrin Syiah.¹⁶ Henry Corbin mengusut kronologi pertautan keduanya hingga pada ide Syiah saat berhadapan dengan teks Al-

¹² Tafsir Syiah pada periode awal di generasi kedua telah merepresentasikan embrio dari interpretasi alegoris, sebagaimana yang dilakukan oleh 'Ali b. Ibrāhīm al-Qummī. Namun, kelahiran tafsir Syiah alegoris marak ditemukan di Isma'ili, sebab kesamaan prinsip dengan sufisme. Indikasi adanya upaya untuk menggali makna esoterik teks Al-Qur'an di kalangan Syiah ditemukan melalui penyebutan *ta'wīl* dalam interpretasi Al-Qur'an. Beberapa buku yang diproduksi berkaitan dengan *ta'wīl* dalam Syiah Isma'ili yaitu Kitāb *al-Shawāhid wa al-Bayān*, Kitāb *al-Kashf*, *Ta'wīl al-Da'ā'im*, *Asās al-Ta'wīl*, dan sebagainya. Selengkapnya, lihat Diana Steigerwald, "Twelver Shi'i Ta'wīl," dalam *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (USA: John Wiley & Sons, 2017), 457–66.

¹³ Ayoub, "The Speaking Qur'an," 185.

¹⁴ Henry Corbin, *Creative Imagination in Sūfism of Ibn 'Arabī* (London: Routledge, 2006), 42.

¹⁵ Fejriyan Yazdajird Iwanebel, "The Formation of Ta'wīl in the Early Fatimid Caliphate: Al-Nu'mān B. Hayyūn and Ja'far B. Mansūr on Prophetology in the Qur'an" (Disertasi, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2020), 2.

¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, "Shiism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History," *Religious Studies*, Vol. 6, No. 3 (1970): 235.

Qur'an. Steigerwald juga menampilkan kesamaan antara takwil Isma'ili dan Sufi. Baginya, takwil dalam tradisi Isma'ili dibedakan menjadi dua tipe. *Supreme* takwil menjadi tipe pertama di mana hak prerogatif dalam menjelaskan makna esoterik adalah para imam maksum. Sedangkan, takwil tipe kedua lebih menekankan kepada individu yang menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan tingkatan spiritualitasnya. Tipe kedua inilah yang menyerupai konsep takwil dalam sufisme, di mana penafsiran dengan metode *kashf* (penyingkapan) bergantung pada kapasitas spiritual mufasir.¹⁷

Meskipun takwil sufi dan Syiah memiliki kesamaan, tetapi distingsi dari keduanya dapat diidentifikasi melalui metode pencarian makna esoteriknya. Takwil Isma'ili memiliki dua ciri utama, yaitu metodenya bersumber dari landasan para imam dan obyek ayat-ayatnya adalah imamah. Sedangkan, dalam takwil sufi, metodenya melibatkan *kashf* (penyingkapan hati atau pikiran mufasir), tidak bergantung pada Imam, tetapi sangat beragam, yakni pada rahmat Tuhan, kapasitas spiritual dan tingkatan pemahaman mufasir. Sementara, obyek takwil sufi berkaitan dengan aspek ontologis-kosmologis, antropologis atau psikologis dalam praktik dan doktrin sufi. Contoh kategori ontologis-kosmologis adalah ayat-ayat yang dikaitkan dengan level realitas, seperti *nāsūt*, *malakūt*, *jabarūt*, *lāhūt*. Pada kategori antropologis, seperti *'awwām*, *kbās̄s*, *kbās̄ al-kbās̄*; atau *'arifūn*, *'āshiqūn*, *'ulamā'*, *mu'minūn*. Sedangkan, pada kategori psikologis dikaitkan dengan ayat-ayat terkait kesadaran, seperti *nafs*, *qalb*, *rūb* dan *sirr*.¹⁸

Marshall Hodgson juga menunjukkan bahwa penafsiran Isma'ili lebih alegoris dan simbolik daripada penafsiran kelompok sufis. Hodgson melihat jika dalam mencari makna esoterik teks, baik sufisme maupun Isma'ili, keduanya melewati proses meditasi dan isolasi. Namun, dalam mengungkap makna hakiki Al-Qur'an, metode kaum Isma'ili dianggap lebih rasional daripada kaum sufi. Isma'ili berusaha memahami Al-Qur'an dengan melibatkan akal dan *rūb*. Sedangkan, kaum sufi mencari makna esoterik dengan tujuan untuk menghidupkan kembali keadaan spiritual di mana istilah-istilah

¹⁷ Diana Steigerwald, "Isma'ili Ta'wil," dalam *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (Hoboken, NJ: Oxford University Press, 2017), 464.

¹⁸ Alan Godlas, "Sūfism," dalam *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (USA: John Wiley & Sons, 2017), 428.

tersebut berasal, dalam artian ingin mencari kedekatan dengan Tuhan melalui Al-Qur'an.¹⁹ Selain itu, perbedaan utama antara tafsir Syiah dan sufi juga terletak pada sikap keduanya terhadap makna eksoterik teks. Syiah meyakini bahwa makna yang hakiki dari teks adalah makna esoterik, dalam artian makna esoterik dianggap lebih superior daripada eksoterik. Sedangkan, sufi menganggap kesetaraan, kesamaan posisi dan pentingnya makna antara eksoterik dan esoterik (keseimbangan antara dua makna).

Problem bermunculan ketika penafsiran alegoris berbasis gnosis menekankan pada konsep *wahdat al-wujūd* yang masih diperdebatkan di kalangan pengagum rasionalitas. Sebagaimana kajian Ian Almond terhadap penafsiran Ibn 'Arabī yang dihubungkan dengan aliran Syiah, bahkan dikomparasikan dengan dekonstruksi Derrida.²⁰ Ibn 'Arabi memberikan wawasan terkait perbedaan antara metode pemahaman (*'irfān*) dan pengetahuan intelektual (meta-mistisisme). Ia membagi tingkatan pengetahuan manusia menjadi tiga, yakni pengetahuan intelektual (*'ilm al-'aql*), kesadaran akan keadaan batin di mana tidak ada orang yang dapat mendefinisikan dan membuktikan keadaan-keadaan tertentu, serta pengetahuan yang gaib (*'ilm al-ghayb*), yakni mengetahui melalui pancaran roh suci ke dalam pikiran (bentuk transenden dari *'ilm al-'aql*).²¹ Pada tingkatan ketiga, terdapat kesadaran lain yang membuat kesadaran manusia bersifat mistis, yakni kesadaran akan objek yang tidak terlihat. Jika kesadaran tersebut diakui sebagai pengetahuan, maka ia hanya dapat diperoleh melalui kesatuan emanasi dan iluminasi, bukan melalui perenungan dan abstraksi.²² Namun, validitas dari kesatuan dua realitas yang berbeda tersebut cenderung diragukan, sebab diferensiasi yang sangat tipis antara emosional-halusinasi dan kemurnian dari kehadiran pengetahuan itu sendiri.

Kesangsian terhadap validitas mistisisme berimplikasi terhadap eksistensi penafsiran sufistik berbasis gnosis (*'irfān*).²³ Sejak

¹⁹ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. 1 (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 394.

²⁰ Lihat Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi* (London: Routledge, 2004).

²¹ Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York, 1992), 172.

²² *Ibid.*, 195.

²³ Seyyed Hossein Nasr cenderung menggunakan term gnosis untuk merujuk pada *'irfān* dalam mengungkap hubungan Syiah dengan Sufi. Nasr, "Shiism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History"; *Irḥān* (gnostisisme) sendiri adalah

kemunculannya pada abad ke-9 M²⁴ penafsiran sufistik mendapatkan perhatian dari para sarjana pada paruh pertama abad ke-20 M, sebagaimana yang dilakukan Ignaz Goldziher, Louis Massignon, Henry Corbin, Paul Nwyia, G. Bowering. Kehadirannya yang dikenal sebagai tafsir bercorak batiniyah memberi warna baru dalam khazanah tafsir, yang pada saat bersamaan memunculkan kajian kritis terhadap bangunan *episteme*, metodologi hingga status validitasnya. Eksklusivitas dan subjektivitas²⁵ penafsiran sufistik menjadi sasaran empuk bagi kaum-kaum eksoterik, mengingat konstruksi epistemologi 'irfānī²⁶ menggiring asumsi bahwa penafsiran sufistik tidak empiris-rasional. Poin dari argumen-argumen sentimental ini adalah penafsiran bercorak batiniyah dianggap tidak mengimani makna eksoterik teks, sehingga dalam mekanisme penafsirannya, Al-Qur'an dianggap

pengungkapan pengalaman-pengalaman mistik (sufistik) ke dalam bahasa yang dicirikan dengan penggunaan bahasa-bahasa analogis dan simbolik. Dalam satu konsepsi tertentu, *'irfān* juga disebut dengan tasawuf teoretis. Sedangkan mistisisme sendiri dipahami sebagai kepercayaan bahwa kebenaran tertinggi tentang realitas, sampai batas tertentu bersifat tersembunyi, hanya dapat diperoleh melalui pengalaman intuitif supranatural, bahkan spiritual, bukan melalui nalar logis belaka. Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar* (Bandung: Mizan, 2018), 17.

²⁴ Abad ke-9 lahir kitab *Al-Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Abū Muḥammad Sahl b. 'Abdullāh b. Yūnus b. 'Isā b. 'Abdullāh al-Tustarī. Satu abad kemudian, lahir kitab *Ḥaqa'iq al-Tafsīr* karya Abū 'Abdurrahmān Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Mūsā al-Sulamī. Pada abad berikutnya, lahir kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* karya 'Abd al-Karīm b. Hawazan b. 'Abdullāh b. Ṭalḥah al-Qushayrī. Pada abad ke-7 lahir dua kitab yang berjudul *'Arā'is al-Bayān fī Ḥaqa'iq Al-Qur'ān* karya Abū Muḥammad Ruzabhan b. Abū al-Naṣr al-Baqī al-Shīrazī dan kitab *Al-Ta'wīlāt al-Najmīyah* karya Najmuddin Abū Bakr b. 'Abdullāh b. Muḥammad b. Shahadī al-Asadī al-Razī. Pada abad berikutnya, lahir berbagai kitab tafsir sufi, termasuk tafsir yang dinisbatkan kepada Ibn 'Arabī. Selengkapnya lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, vol. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 281–95.

²⁵ Interpretasi sufistik kerap dikaitkan dengan pengalaman spiritual pribadi mufasir, sehingga diasumsikan kuat interpretasinya bernilai subjektif. Pengalaman spiritual yang berbeda pada setiap individu berimplikasi pada beragamnya versi interpretasi sufistik. Selengkapnya lihat Sands, *Sūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*.

²⁶ Pengetahuan mengenai hakikat ketuhanan hanya dapat diperoleh melalui pengalaman pribadi secara langsung dan tidak melewati verifikasi empiris serta penalaran rasional. Pengalaman langsung yang otentik, orisinal dan belum terjamah oleh konstruksi logika yang dirasakan oleh intuisi inilah yang dalam khazanah intelektual Islam disebut sebagai *al-'ilm al-ḥudūrī* atau *preverbal* dan *prelogical knowledge* dalam tradisi filsafat eksistensialisme Barat. Robert C. Salomon, *From Rationalism to Existentialism: The Existentialist and Their Nineteenth-Century Backgrounds* (New York: Harper and Row Publisher, 1972), 255, 263.

tunduk kepada ajaran-ajaran mistis yang sejatinya tidak memiliki sandaran tekstual, baik dari Al-Qur'an maupun sunnah. Argumen negatif tersebut secara tidak langsung dijawab oleh premis yang telah mengakar dalam penafsiran sufi dan Syiah bahwa Al-Qur'an memiliki lapisan makna, sehingga seorang mufasir memiliki potensi dalam mengungkap makna-makna di balik suatu teks. Yang membedakan dari keduanya, sebagaimana yang telah diuraikan di atas, bahwa dalam tradisi Syiah, pengetahuan terhadap makna terdalam teks adalah hak prerogatif para Imam.²⁷

Ruhullah Khomeini dan Kitab *Ādāb al-Ma'nawīyah li al-Ṣalāh*

Citra Imam Khomeini yang lahir pada 24 September 1902 sampai 3 Juni 1989, selain sebagai revolusioner, mujtahid, juga dianggap memiliki kemampuan filosofis dan kecakapan dalam bidang *'irfānī*, suatu kemampuan yang jarang ditemui pada ulama sezamannya. Maka tidak heran, jika Imam Khomeini dijuluki sebagai sosok multidimensi.²⁸ Imam Khomeini mewarisi disiplin gnostik sekaligus politik, setidaknya dari Mirza Muhammad Ali Shahabadi (w.1328/1950), kemudian menjadi satu identitas yang melekat dalam dirinya. Pembentukan spiritual dan intelektual Imam Khomeini dimulai ketika ia sampai di Qom untuk menyelesaikan jenjang pendidikan madrasah (*sutub*). Ia menaruh minat pada topik dan disiplin ilmu yang tidak hanya absen dalam kurikulum madrasah, tetapi juga dimusuhi dan dipandang negatif, yakni filsafat dari berbagai mazhab serta gnostisisme (*'irfān*).²⁹ Pada tahap selanjutnya, ia bahkan

²⁷ Haydar Amuli, seorang penganut Syiah Ithnā 'Ashariyah abad ke-14, mengilustrasikan hak prerogatif tersebut dengan tingkatan hierarki spiritual pada simbol-simbol tertentu, yaitu nubuat legislatif dilambangkan dengan kulit almon, nubuat batin dengan almon dan lembaga para sahabat Allah dengan minyak almon. Pembagian dalam tiga bagian tersebut sesuai dengan dua seri homolog, yaitu: syariat, tarikat, hakikat dan *ẓāhir* (makna eksoterik), *bāḥin* (esoterik), *bāḥin al-bāḥin* (makna dalamnya makna esoterik). Godlas, "Ṣūfism," 453.

²⁸ Fauzi, "Tafsir Fitri Imam Khomeini," 144.

²⁹ Pada aspek gnostik, Imam Khomeini pertama kali mempelajari satu kitab tafsir yang diproduksi oleh Mullah Muhsin Fayz-e Kashani (w.1091/1680) bersama dengan teman sebayanya, Ayatullah 'Ali Araki (w.1994). Pengetahuannya terkait gnostisisme dan disiplin etika didapatkan dari Haji Mirza Javad Maliki-Tabrizi. Sedangkan dalam disiplin filsafat, ia pertama-tama berguru kepada cendekiawan filsafat paripatetik dan iluminasionis, Sayyid Abul-Hasan Qazvini. Hamid Algar, *A Short Biography* (The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini, n.d.), 11; Abdar Rahma Koya, (ed.), *Apa Kata Tokoh Sunni Tentang*

menjadi guru filsafat. Ketertarikannya juga merambah pada studi Al-Qur'an yang tidak hanya *concern* pada aspek praktis dan legal dari Al-Qur'an, tetapi juga pada aspek mistik. Mistisisme mengkombinasikan kajian hukum Al-Qur'an dengan suatu pengalaman emosional yang dicapai melalui kontak spiritual dengan kosmos Tuhan.³⁰

Pergerakan Imam Khomeini menuju *'irfān* pertama kali dijumpai oleh ketertarikannya terhadap puisi. Di Qum, Imam Khomeini menemukan tiga guru yang mengajarnya disiplin ilmu *'irfān* maupun hikmah. Mirza Ali Akbar Yazdi adalah guru pertama yang mengajarnya filsafat dan mistisisme melalui *Sharb-e Manzume* yang ditulis oleh Haj Mollah Hadi Sabzevari (w. 1872) pada pertengahan abad ke-19. Karya ini merupakan teks filosofis dasar yang diterapkan dalam sistem madrasah yang berakar pada tradisi hikmah.³¹ Pada tahun 1924, ketika Yazdi meninggal, Imam Khomeini melanjutkan studinya kepada Mirza Javad Aqa Maleki Tabrizi, seorang pertapa yang juga mengajarkan etika dan mistisisme secara pribadi. Namun, di tahun yang sama, Imam Khomeini kehilangan gurunya tersebut. Ia kemudian memutuskan untuk memulai mempelajari dan mendiskusikan *Al-Asfar al-Arba'ah* karya Mulla Sadra bersama rekannya, sebelum dilanjutkan kepada guru yang lain, Sayyed Abolhasan Rafi'i Qazvini (w. 1976). Karya ini berisi teori terkait perjalanan manusia paripurna dalam kehidupan yang terdiri dari empat tahap, yakni: perjalanan dari alam ciptaan menuju Allah, perjalanan dalam Allah, perjalanan kembali dari Allah menuju ciptaan (kali ini bersama Allah) dan tahap terakhir sebagai penyempurna semua tahap adalah perjalanan dalam ciptaan bersama Allah. Meski disebutkan bahwa betapa pun teori Sadra menempatkan ciptaan sebagai perjalanan terakhir, namun landasannya adalah sepenuhnya bersifat rasional dan spiritual.³²

Sadra, tegas Fazlur rahman, berhasil mensintesis arus pemikiran dalam filsafat Islam yang bukan semata-mata hasil dari rekonsiliasi dan kompromi dangkal, melainkan didasarkan pada

Imam Khomeini, terj. Leinovar Bahfeyn dan Isma B. Soekoto (Depok: Pustaka Iman, 2009), 41–42.

³⁰ Daniel E. Harmon, *Spiritual Leaders and Thinkers: Ayatollah Ruhollah Khomeini* (United States: Chelsea House Publishers, 2005), 22.

³¹ Baqer Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah* (United States: Thomas Dunni Books, 2000), 38.

³² Yamani (ed.), *Wasiat Sufi Imam Khomeini Kepada Putranya, Ahmad Khomeini* (Bandung: Mizan, 2001), 25.

prinsip-prinsip filosofis. Sintesis *genuine* Sadra yang berupa *al-hikmah al-muta'aliyah* atau dikenal dengan filsafat hikmah atau hikmah transendental, secara epistemologis didasarkan pada tiga prinsip, yaitu intuisi intelektual atau iluminasi (*dhawq* atau *isbrāq*), pembuktian rasional (*'aql* atau *istidlāl*) dan syariat.³³ Filsafat Sadra memang menjadikan intuisi sebagai aspek otoritatif atau paling diandalkan dalam menggapai (kebenaran) ilmu pengetahuan. Tetapi, pada saat yang sama, kebenaran tersebut perlu diungkapkan dan diverifikasi melalui suatu perumusan yang diskursif-demonstratif, dengan kata lain selalu melibatkan rasio. Maka tidak heran, jika Toshihiko Izutsu menyebut filsafat Sadra sebagai suatu sistem rasional yang solid.³⁴ Akhirnya, filsafat Sadra yang dirasa sangat pelik, di tangan penerusnya seperti Imam Khomeini mendapatkan penafsiran yang lebih luas, untuk tidak mengatakan sama sekali berbeda.

Selain berguru kepada tiga guru yang telah disebutkan di atas, Imam Khomeini juga merasa berhutang budi kepada Mirza Mohammad Ali Shahabadi (w. 1950), seorang mentor yang digambarkan sebagai model guru yang baik, disiplin, bijaksana, bersahaja dan tertutup. Imam Khomeini menggambarkan pertemuannya bersama Shahabadi dengan ungkapan yang datar. Ia bermaksud untuk memohon kepada Shahabadi agar menjadi gurunya. Shahabadi mengamini permintaan Imam Khomeini dengan menawarkan diri untuk mengajar di bidang Filsafat, tetapi Imam Khomeini menolak dan lebih memilih untuk belajar mistisisme kepadanya, khususnya mempelajari kitab *Sharh-e Fusus*. Kitab tersebut berisi komentar Sharaf al-Din Davud Qeisari (w. 1350) terhadap *Fusus al-Hikam*, satu karya Ibn 'Arabi yang memaparkan tentang sifat-sifat ketuhanan yang dipancarkan kepada para nabi, mulai dari Nabi Adam sampai Nabi Muhammad.³⁵ Studi Imam Khomeini di bawah pengawasan Shahabadi di Qum berlangsung setidaknya selama enam tahun, sebelum gurunya tersebut berpindah ke Tehran. Imam Khomeini terus membaca karya-karya filsuf dan mistikus Muslim abad pertengahan secara mandiri. Tampaknya, ia juga mengadopsi sejumlah praktik asketisme yang berkaitan dengan tahap awal dalam laku sufi, yaitu penolakan terhadap kesenangan dan keinginan

³³ Bagir, *Epistemologi Tasawuf*, 91–92.

³⁴ Hadi Ibn Mahdi Sabzavari, *The Metaphysics of Sabzavari*, terj. Toshihiko Izutsu dan Mehdi Mohaghegh (New York: Caravan Books, 1977), 3.

³⁵ Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, 38–39.

duniawi, kemiskinan yang dipaksakan sendiri dan kecermatan dalam memahami hal-hal yang statusnya halal dan terlarang, dan lain sebagainya.³⁶ Laku sufi ini yang pada tahap selanjutnya memengaruhi paradigmanya terhadap berbagai aspek kehidupan, khususnya dalam membaca dan menafsirkan teks Al-Qur'an.

Berkaitan dengan pembahasan mistisisme, pertanyaan mendasar yang dapat didiskusikan adalah apakah Imam Khomeini merupakan seorang sufi? Mengacu pada argumen Walid A. Saleh, terdapat dua alasan penting dalam mengidentifikasi seseorang disebut sebagai sufi atau tidak, yaitu karena sumber-sumber yang menyebutnya seorang sufi atau karena latar belakangnya yang masuk dalam kamus biografi sufi.³⁷ Berdasarkan dua indikasi tersebut, Imam Khomeini disebut sebagai seorang sufi, baik dari sebutan sumber-sumber maupun dari biografinya sendiri. Dalam sejarah hidupnya, pada usia dua puluh tujuh tahun, Imam Khomeini sangat fasih dalam hal mistisisme berikut terminologinya. Karya-karyanya dari periode ini dikatakan mengkhianati warisan Ibn 'Arabī dan Mulla Sadra, sebab ia menggabungkan gagasan *'irfānī* para pemikir ini dengan unsur-unsur Syiah yang sesuai dengan *milieu* Iran.³⁸ Demikian ini dapat dilihat dalam gagasan *wilayat al-Faqih* yang disarikan dari konsep *insān al-kamīl* dalam mistisisme³⁹ dan ideologi Syiah terkait doktrin imamah untuk menumbangkan sistem pemerintahan monarki yang dipimpin Shah Pahlevi.

Imam Khomeini merupakan seorang ulama sekaligus intelektual yang produktif dalam menghasilkan berbagai karya. Satu karyanya yang ditulis pada tahun 1929 berisi komentar atas doa Syiah atau yang lebih dikenal dengan doa *al-sahar*.⁴⁰ Ia menulis karya tersebut sebagaimana seseorang yang telah membaca sumber-sumber utama mistisisme Islam dalam puisi dan prosa berbahasa Arab maupun

³⁶ Alexander Knysh, "'irfān' Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy," *Middle East Institute*, Vol. 46, No. 4 (1992): 635, <https://www.jstor.org/stable/4328497>.

³⁷ Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī* (London: Brill, 2003), 57.

³⁸ Lloyd Ridgeon, "Hidden Khomeini: Mysticism and Poetry," in *A Critical Introduction to Khomeini*, ed. Arshin Adib-Moghaddam (New York: Cambridge University Press, 2014), 193.

³⁹ Michael Axworthy, *Iran: What Everyone Needs to Know* (New York: Oxford University Press, 2017), 79.

⁴⁰ Khomeini, *Sharḥ Du'ā' al-Sabar* (Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1992).

Persia. Ia banyak terpengaruh oleh Ibn ‘Arabī, khususnya dalam mendiskusikan *al-insān al-kāmil*.⁴¹ Salah satu muridnya, Seyyed Ahmad Fehri berhasil mengedit buku tersebut, sekaligus menunjukkan bahwa Imam Khomeini mampu menarik kesesuaian dari syariat dengan logika mistisisme, dan sebaliknya, kesesuaian mistisisme dengan logika syariat. Dalam hal ini, Imam Khomeini mengembangkan kepribadiannya sesuai dengan tradisi Islam, sebagaimana yang dilakukan mentornya, Shahabadi.

Satu tahun kemudian, diterbitkan satu karya Imam Khomeini yang berkaitan dengan *‘irfān*, yaitu *Miṣbāḥ al-Hidāyah ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah*⁴² (lampu petunjuk kebenaran menuju kekhalifahan dan kewalian). Dalam buku tersebut, ia cenderung mengutip pemikiran para pemikir Muslim untuk menentukan arah penalarannya terhadap agama. Menurut Alexander Knysh, pengutipan tersebut dapat mempermudah dalam menganalisis kontribusi Imam Khomeini terhadap tradisi esoteris Iran. Secara singkat, karya Imam Khomeini tersebut menunjukkan adanya hutang budi terhadap pemikiran Ibn ‘Arabī.⁴³ Bukti nyata Imam Khomeini sangat terpengaruh oleh Ibn ‘Arabī adalah pada aspek metafisik dan kosmologis. Imam Khomeini juga memperkenalkan konsep-konsep yang diusung oleh para generasi pemikir mistik, sekaligus berupaya untuk mengatasi masalah yang ditimbulkan oleh transendensi, wujud absolut dan manifestasi material, sebagaimana yang dilakukan para pendahulunya. Untuk mengatasi polaritas yang memisahkan Tuhan dari kosmos, Imam Khomeini menggunakan doktrin Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi yang dielaborasi panjang lebar oleh Ibn ‘Arabī dan aliran *wujūdīyah* (eksistensialisme).⁴⁴ Ia menguraikan doktrin tersebut dalam penafsirannya terhadap pembuka setiap surah Al-Qur’an, yaitu *bismillāh al-rahīmān al-rahīm*, sebagaimana yang akan dielaborasi lebih lanjut pada subbab berikutnya.

⁴¹ Selengkapnya, lihat Lloyd Ridgeon, “Hidden Khomeini: Mysticism and Poetry,” dalam *A Critical Introduction to Khomeini*, ed. Arshin Adib-Moghaddam (New York: Cambridge University Press, 2014), 196.

⁴² Khomeini, *Miṣbāḥ Al-Hidāyah ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah* (Beirut: Mu’assasat al-A‘lāmī li al-Maṭbū‘at, 2006).

⁴³ Selain mengutip pemikiran para filsuf, sejumlah referensi oral Imam ‘Alī dan putranya, Ḥusayn, juga masuk daftar referensi otoritatif yang dikutip Imam Khomeini. Knysh, “‘irfān’ Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy,” 636.

⁴⁴ *Ibid.*, 639–40.

Berbicara penafsiran Imam Khomeini, tidak bisa dilepaskan dari latar belakang atau horizon yang melekat dalam dirinya. Selain dua karya yang telah disebutkan sebelumnya, salah satu karya yang juga merepresentasikan dimensi mistik adalah kitab *Al-Ādāb al-Ma'naviyyah li al-Ṣalāh*. Kitab ini diproduksi tidak dalam bentuk tafsir Al-Qur'an secara khusus dan komprehensif, melainkan dalam bentuk tulisan umum yang pada mulanya bertujuan untuk menghadirkan pemahaman terkait adab dan makna didirikannya salat. Kitab tersebut berisi etika ketika berhadapan dengan Tuhan, tingkatan dari *abl al-sulūke*, cara agar salat dengan khusyuk, rangkaian rukun salat, kemudian ditutup dengan penafsiran terhadap beberapa surah yang sering dilafalkan ketika salat, yakni al-Fātiḥah, al-Ikhlāṣ dan al-Qadr. Penafsiran tiga surah tersebut dimaksudkan agar orang yang mendirikan salat dengan membaca surah tersebut dapat merenungi maknanya.⁴⁵ Dalam menafsirkan surah-surah tersebut, Imam Khomeini tidak luput untuk menampilkan berbagai sudut pandang pemaknaan, mulai dari para ahli sastra, formalis, *'irfān*, bahkan sampai pada kajian filosofis dan hikmah *ishraqī*. Beberapa aspek ini menunjukkan dalamnya penafsiran yang dilakukan Imam Khomeini, bahkan penafsirannya sulit untuk dipahami secara rasional, sebab horizon sufisme-filosofis sangat mewarnai dalam pola penafsirannya. Selain bernuansa mistik, penafsirannya juga menampilkan wajah Syiah. Sebab, prinsip-prinsip hermeneutikanya diliputi dengan doktrin yang berkembang di Syiah. Selain itu, di beberapa kesempatan dan kepentingan, ia kerap mengutip hadis-hadis yang disandarkan kepada *abl al-bayt*.

Hermeneutika Imam Khomeini: Upaya Menemukan Makna Esoterik Teks

Imam Khomeini sedari awal menyadari bahwa menafsirkan Al-Qur'an merupakan tugas yang berat baginya. Ia menganggap bahwa

⁴⁵ Khomeini, *Al-Ādāb al-Ma'naviyyah li al-Ṣalāh* (Beirut: Al-Aalami Library, 1986); Bandingkan dengan Khomeini, *Tafsir Al-Fatihah, al-Ikhlāṣ Dan al-Qadr: Perspektif 'Irḥān*, terj. Mohammad Ahsin (Jakarta: Nur al-Huda, 2013) Buku ini adalah himpunan dari tiga surah yang ditafsirkan Imam Khomeini dalam kitab *Al-Ādāb al-Ma'naviyyah li al-Ṣalāh*, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan diterjemahkan lagi ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Tafsir al-Fātiḥah, al-Ikhlāṣ dan al-Qadr: Perspektif 'Irḥān*. Sehingga, secara singkat, tafsir ini adalah edisi petikan satu sub-bab pembahasan dari kitab *Al-Ādāb al-Ma'naviyyah li al-Ṣalāh*.

tugas tersebut hanya dapat dipenuhi oleh para ulama periode awal yang sepanjang sejarah Islam telah memproduksi berbagai karya. Meski demikian, bagi Imam Khomeini, masing-masing dari mereka tidak lebih dari menafsirkan Al-Qur'an pada satu aspek saja yang sesuai dengan spesialisasinya. Al-Qur'an, lanjutnya, bukanlah sebuah kitab yang seseorang dapat menafsirkannya secara komprehensif dan mendalam. Karena pada faktanya, manusia hanya memahami satu dimensi dari Al-Qur'an. Dalam konsepsi ini, Imam Khomeini hendak mengatakan bahwa tidak ada penafsiran yang tuntas, yang menyentuh seluruh aspek Al-Qur'an. Sebaliknya, setiap penafsiran dilingkupi dengan dominasi atau kecenderungan penafsir di bidang tertentu berikut epistemologinya. Sebagaimana yang tercerminkan dalam penafsiran Muhyiddin b. 'Arabī, 'Abd al-Razāq al-Kāshānī, Ṭaṭāwī Jawhārī dan Sayyid Quṭb.⁴⁶ Ditambah lagi dengan munculnya beragam sikap politik, orientasi agama serta ideologi yang menjadikan penafsiran atas Al-Qur'an dengan sendirinya mengalami diversifikasi.⁴⁷ Kecenderungan-kecenderungan setiap mufasir inilah yang membawa konsekuensi pada beragamnya pemaknaan terhadap teks Al-Qur'an.

Dalam mengawali penafsirannya, Imam Khomeini menyatakan bahwa ia tidak sedang memproduksi tafsir yang terperinci, bahkan ia tidak mengklaim bahwa penafsirannya adalah satu-satunya penafsiran yang benar. Sikap inklusif ini sejalan dengan doktrin yang mengakar dalam tradisi Syiah, bahwa tidak ada tafsir yang komprehensif dan berstatus benar, kecuali tafsir para imam maksum (imam dua belas). Artinya, Imam Khomeini menekankan sikap penghargaan terhadap keragaman penafsiran dan meletakkannya dalam satu konsepsi perbendaharaan al-Qur'an yang bersifat saling melengkapi.⁴⁸ Selain itu, adanya premis bahwa Al-Qur'an dapat dipahami manusia mengandaikan bahwa setiap pemahaman dan penafsiran atas Al-Qur'an selalu sesuai dengan ukuran dan keluasan daya pikirnya. Namun, upaya tersebut belum menjamin adanya penguasaan secara menyeluruh terhadap maksud dan tujuan utama Al-Qur'an.

⁴⁶ Markaz Nūn li al-Ta'rif wa al-Tarjamah (ed.), *Al-Qur'ān Fī Kalāmi Imām al-Khumaynī* (Beirut: Jam'iyat al-Ma'arif al-Islāmiyah al-Thaqāfiyah, 2009), 29.

⁴⁷ Mun'im Sirry, *Rekonstruksi Islam Historis: Pergumulan Kesarjanaan Mutakhir* (Yogyakarta: Suka Press, 2021), 138.

⁴⁸ Khomeini, *Rahasia Basmalah: Lebih Dekat Dengan Allah Melalui Asma-Nya*, terj. Zufahmi Andri (Jakarta: Hikmah, 2007), xviii.

Bagaimana mungkin manusia yang terbatas dapat memahami sesuatu yang tidak terbatas, dalam hal ini Al-Qur'an?

Bagi Imam Khomeini, sifat ketidakterbatasan yang dimiliki Al-Qur'an memperjelas kelemahan manusia dalam memahami hakikat Al-Qur'an itu sendiri.⁴⁹ Bahwa akal manusia tidak memiliki kemampuan untuk mencapai pemahaman hakikat dan kedalaman rahasia-rahasia Al-Qur'an, kecuali para ahli makrifat. Sementara, apa yang diraih oleh ahli makrifat juga tidak dapat dicerna oleh akal biasa. Karenanya, Imam Khomeini menekankan pada upaya-upaya untuk sampai pada makna terdalam teks melalui proses *mujābahadab*, penyucian jiwa dan hati, serta upaya untuk merenungkan teks, yakni membaca terus-menerus dengan tidak hanya berhenti pada aspek lahiriah teks. Ia percaya bahwa Al-Qur'an memiliki tujuh, bahkan disebut tujuh puluh, aspek batin yang hanya diketahui Tuhan dan golongan orang-orang yang memiliki pengetahuan mendalam (*rāsikhūn fī al-'ilm*).⁵⁰ Paradigma adanya lapisan makna pada teks Al-Qur'an mengandaikan bahwa sejak teks dilahirkan, ia bebas ditafsirkan sesuai dengan tingkatan pemahaman, intelektual, bahkan spiritual mufasirnya.

Produksi makna yang didasarkan pada penyingkapan makna terdalam teks Al-Qur'an, selain diraih melalui kesucian hati yang didasarkan pada tingkatan spiritual tertentu (tafsir sufi *ishārī*) yang dimotori oleh al-Tustarī juga melalui pengetahuan filosofis (tafsir sufi *naẓarī*) yang dimotori oleh Ibn 'Arabī.⁵¹ Dalam pengetahuan filosofis, kedalaman dan kandungan Al-Qur'an tidak diperoleh dari pengetahuan filosofis yang berkembang sebelumnya, dalam hal ini filsafat Yunani. Keunggulan dan ketinggian pengetahuan Ilahiah menyebabkan perbedaan yang mencolok terhadap pengetahuan manusia. Bagi Imam Khomeini, kandungan paling tinggi dan berbobot yang berkaitan dengan ketuhanan dapat ditemukan dalam buku *Theologia* Plato.⁵² Namun, jika dibandingkan dengan kandungan Al-Qur'an, distingsi secara nyata dapat ditemukan. Dalam konsepsi ini, perlu dipertegas bahwa terdapat perbedaan universal antara filsafat

⁴⁹ Muhammad Reza Irsyadi Nia, *Antara Filsafat dan Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya Dalam Pemikiran Imam Khomeini*, terj. Iwan Setiawan (Jakarta: Sadra Press, 2012), 40.

⁵⁰ Ibid., 10.

⁵¹ Uraian lebih lanjut, lihat Subi Nur Isnaini and Fauzan Adim, "Dialektika Zāhir Bāṭin dan Produksi Makna Ishārī dalam Tafsir Al-Baḥr al-Maḍīd," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadīth*, Vol. 11, No. 1 (2021): 30–31.

⁵² Nia, *Antara Filsafat dan Penafsiran*, 29.

Yunani, filsafat Islam dan pengetahuan Qur'ani. Filsafat Yunani sama sekali tidak memiliki warna dari kandungan filsafat Islam. Sedangkan filsafat Islam, khususnya *hikmah muta'aliyah* memiliki kandungan makna Al-Qur'an yang paling tinggi. Namun, anggapan bahwa aspek Ilahiah filsafat Islam merupakan filsafat Yunani tidak dapat dikatakan benar,⁵³ sebab filsuf Islam yang mengikuti kerangka filsafat Yunani, dalam makrifat *rububiah*-nya, tidak menggapai keberhasilan yang baik. Imam Khomeini kemudian mempertegas bahwa upaya untuk berada di puncak pemahaman tertinggi dari kandungan Al-Qur'an hanya dapat digapai oleh *ahl al-bayt* yang suci, yang telah mencapai maksud hakiki Al-Qur'an.⁵⁴ Pada poin ini, menarik untuk dicermati bahwa penafsiran Imam Khomeini menampilkan berbagai horizon dalam dirinya, tidak terkecuali ideologi Syiah, yang secara tidak langsung merupakan pengaruh dari penggabungan konsep mistik dengan unsur-unsur Syiah.

Bagi kaum esoteris ekstrem yang biasa disebut sebagai kaum *bāṭinī*, upaya menurunkan pemahaman atas Islam bukan hanya tidak boleh bertentangan dengan semangat Al-Qur'an, tetapi harus tetap berlandaskan pada satu metodologi yang dapat dipertanggungjawabkan. Dalam hal ini, penggunaan metode spiritual-intuitif oleh para kaum esoteris, sebagaimana metode penafsiran Imam Khomeini, tak pernah dipersepsikan dalam makna arbiter.⁵⁵ Dalam artian, penafsiran Imam Khomeini bukan dilakukan secara serampangan mengikuti egonya, melainkan dengan satu landasan filosofis yang bersumberkan dari intuisi yang ia dapatkan dari perjalanan spiritualnya. Penafsiran Imam Khomeini terhadap Al-Qur'an didasarkan pada spiritualitas yang sejalan dengan konstruksi epistemologi *'irfānī*, di mana pengetahuan mengenai hakikat ketuhanan hanya dapat diperoleh melalui pengalaman langsung dan tidak melewati verifikasi empiris dan penalaran rasional.⁵⁶ Pengalaman

⁵³ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (New York: State University of New York Press, 2006), 107–8.

⁵⁴ Nia, *Antara Filsafat dan Penafsiran*, 30.

⁵⁵ Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau* (Jakarta: Mizan, 2019), 94.

⁵⁶ Fenomena di atas telah dialami oleh al-Ghazālī yang gagal menemukan pengetahuan tentang Tuhan pada pemikiran analitis dan akhirnya beralih ke pengalaman mistik. Dalam hal ini, penyingkapan Tuhan melalui pengalaman mistik telah memberikan keyakinan yang utuh terhadap al-Ghazālī akan keterbatasan akal budi manusia dalam menghasilkan kesimpulan yang memuaskan, dan kemudian

langsung yang otentik, orisinal dan belum terjamah oleh konstruksi logika yang dirasakan oleh intuisi inilah yang di dalam khazanah intelektual Islam disebut sebagai *al-'ilm al-ḥudūrī* atau *preverbal* dan *prelogical knowledge* dalam tradisi filsafat eksistensialisme Barat.⁵⁷ Karenanya, Imam Khomeini menekankan pada kebersihan hati sebagai sebaik-baiknya faktor untuk dapat mencerna dan memahami kandungan teks, meski dalam menjelaskan atau memvisualisasi makna—meminjam istilah Muḥammad Ḥusayn 'Akkāsh, *al-i'tibār*⁵⁸—tidak dapat lepas dari istilah-istilah dalam konsep filsafat. Meski rujukan dari istilah-istilah tersebut tidak disebutkan secara eksplisit sebagai gambaran dari genealogi pengetahuan, ia kerap menggunakan beberapa istilah berikut: *ḥaqīqah, tajallī, ḥawq, isbrāqī*.

Dalam penyebutan kategori penafsiran Imam Khomeini, penulis tidak sejalan dengan Jalaluddin Rakhmat yang menggolongkannya dalam pembendaharaan tafsir *ishārī*. Bagi Rakhmat, penafsiran Imam Khomeini tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah umum dari para ahli *'Ulūm al-Qur'ān*, yang artinya dapat diterima dan dinilai sah. Rakhmat berargumen bahwa Imam Khomeini dianggap memenuhi persyaratan yang ketat dari para ahli *'Ulūm al-Qur'ān*, seperti penafsirannya tidak bertentangan dengan makna lahiriah teks, tidak menyatakan bahwa penafsirannya merupakan satu-satunya yang dimaksudkan ayat dengan mengesampingkan yang lahir, dan ada banyak syariat yang memperkuatnya, sehingga tidak bertentangan dengan syariat dan akal.⁵⁹ Selain itu, persoalan bahwa penafsiran Imam Khomeini tetap berpijak pada makna lahiriah teks dapat dinilai dari pola penyimpangan kelompok eksoteris dan esoteris. Kelompok eksoteris kerap menafikan aspek batin Al-Qur'an dengan hanya berpegang pada aspek lahiriah, aturan-aturan praksis, moralitas,

mendorongnya untuk menarik garis pemisah antara pikiran dan intuisi. Muhammad Iqbal kemudian memberikan kritik yang tajam terhadap model epistemologi *'irfānī* yang mengesampingkan akal budi manusia seperti yang tergambarkan dalam pikiran al-Ghazālī dengan menegaskan bahwa pikiran dan intuisi berhubungan secara organik, dan pada hakikatnya akal budi mampu melewati keterbatasannya sendiri. Untuk penjelasan lebih lanjut lihat Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford University Press, 1934), 5–6.

⁵⁷ Salomon, *From Rationalism to Existentialism*, 255, 263.

⁵⁸ Ḥusayn 'Alī 'Akkāsh, "Al-Tafsīr al-Ṣūfī al-Ishārī li al-Qur'ān al-Karīm: Manhaj al-Istinbāt wa al-Dilālāh al-Jadīd," *Al-'Ulūm al-Insānīyah wa al-Taḥqīqiyah*, no. 17 (2008): 45.

⁵⁹ Khomeini, *Rabasia Basmalah*, xvii.

ideologi serta aturan-aturan legal. Sebaliknya, kelompok esoteris kerap menyepelkan dan meninggalkan aspek maupun aturan-aturan lahir dengan hanya berpegang teguh pada makna batin.⁶⁰ Penafsiran Imam Khomeini tidak mencerminkan penyimpangan tersebut. Meski demikian, upaya Imam Khomeini dalam mencari makna yang melampaui lahiriah teks tidak pas untuk dikategorikan tafsir *ishbārī*, sebab penafsirannya menampilkan *episteme* sufi dan filsafat (sufistik-filosofis), yang saat bersamaan dilingkupi horizon Syiah, sebagaimana yang telah diuraikan di atas.

Sebagai penerus Sadra (filsafat hikmah)—yang juga melanjutkan Ibn ‘Arabī (teori *wahdat al-wujūd*) dan Suhrawardi (filsafat iluminasi atau *ishraqīyah*), upaya Imam Khomeini untuk mentransfer pengalaman mistis ke proposisi-proposisi rasional adalah bagian dari konsekuensi logis atas keterpengaruhannya ide.⁶¹ Selain menggunakan dua *framework* tersebut, dalam menafsirkan teks, Imam Khomeini juga tidak lepas dari kacamata Syiah. Sebagaimana doktrin-doktrin Syiah yang disebutkan sebelumnya, ketika menafsirkan Al-Qur’an, ia juga mempunyai komitmen untuk merujuk pada riwayat-riwayat yang disandarkan kepada *ahl al-bayt*, seperti doa-doa para imam *ahl al-bayt* yang dianggap sarat dengan muatan *‘irfānī* sekaligus khazanah tasawuf. Tidak hanya dalam persoalan rujukan teks, ketika menafsirkan Al-Qur’an, Imam Khomeini melangkah lebih jauh pada ekspresi fanatisme terhadap ‘Alī b. Abī Ṭālib, sebagaimana dalam penafsiran terhadap huruf *ba’* pada lafal basmalah.

Dalam upaya penggalian makna terdalam teks, Imam Khomeini juga memiliki paradigma bahwa setiap ayat tidaklah independen. Sehingga, dalam penafsirannya, ia kerap merujuk pada ayat Al-Qur’an yang memiliki relevansi dengan ayat yang sedang ditafsirkan (*munāsabah*). Selain itu, bagi Imam Khomeini, untuk sampai pada makna batin yang benar (*al-ma‘nā al-baṭīnī al-ṣahīh*), para mufasir dapat berpegang teguh pada beberapa *qarīnah*, baik yang berupa *‘aqli* (rasional) maupun *naqlī* (ayat Al-Qur’an dan riwayat). Sikap demikian tidak perlu diragukan, sebab Imam Khomeini tidak menganut *episteme baṭīnī*. Adapun pengetahuan (*al-ma‘ārif*) dan hal-hal pelik (*al-laṭā‘if*) yang disarikan dari Al-Qur’an, hadis-hadis Nabi dan bukti rasional atau

⁶⁰ Nia, *Antara Filsafat dan Penafsiran*, 10.

⁶¹ Yamani, *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini*, 16.

'urfānī, adalah dalam rangka menggali *maṣādiq al-maṣābīh*.⁶² Namun, apa yang diupayakannya dalam mencari makna teks enggan untuk dikaitkan dengan tafsir *bi al-ra'y*. Menurutnya, penafsirannya tersebut hanyalah bagian dari kehati-hatian dalam sikap beragama. Bahwa upaya pemaknaan yang keluar dari pembatasan dan pengkhususan terhadap kandungan teks Al-Qur'an pada aspek lahiriah teks belaka, dianggapnya sebagai jawaban atas tuduhan batil yang menggolongkan upayanya pada tafsir *bi al-ra'y*. Dalam pandangannya, setiap penafsiran yang didasarkan pada moralitas, keimanan dan *'urfānī* adalah keluar dari lingkup tafsir *bi al-ra'y*.

Terlepas dari kategori *ra'y* yang dimotori oleh Ibn Taymīyah, keengganan Imam Khomeini untuk mengamini penilaian tersebut terhadap penafsirannya menampilkan 'ketidaksadarannya' dalam menggunakan *episteme* filsafat. Meski tidak menggunakan *episteme* tersebut dalam proses pencarian makna (*takwīl*), tetapi dalam menjelaskan makna yang dihasilkan (*i'tibār*), ia menampilkan *episteme* filsafat yang dielaborasi dari berbagai konsep yang diusung oleh berbagai tokoh, terutama konsep *wujūdīyah*. Ihwal ini terlihat dalam penafsirannya terhadap term *al-rahmān* dan *al-rahīm* yang sampai pada dimensi eksistensi dan manifestasi Tuhan. Keengganannya tersebut berlawanan dengan prinsip epistemolog dalam filsafat Islam yang ditakdirkan untuk mengawinkan rasionalitas dengan iluminasi batin, antara intelek dengan kesucian.⁶³ Dalam konsepsi *context of discovery* (konteks penemuan) dan *context of justification* (konteks pembenaran), teori-teori yang dilahirkan dalam filsafat Islam, meski penemuannya terjadi di bawah pengaruh agama, namun justifikasinya sepenuhnya bersifat rasional.⁶⁴ Sehingga, dalam bangunan penafsiran Imam Khomeini, rasionalitas akan tetap menjadi aspek yang dihidupkan, meski tidak dalam kesadaran yang seutuhnya.

Keragaman Makna *al-Rahmān* dan *al-Rahīm* dan Pembacaan Alegoris Imam Khomeini

Penafsiran yang beragam atas *asmā' al-husnā* yang dispesifikan pada term *al-rahmān* dan *al-rahīm* dalam basmalah di surah al-Fātiḥah

⁶² Khomeini, *Al-Ādāb al-Ma'nawīyat*, 515; Khomeini, *Tafsīr Al-Fātiḥah*, 191.

⁶³ Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat Dan Gnosis*, trans. Suharsono and Djamaluddin MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 87.

⁶⁴ Uraian lebih lanjut, baca Haidar Bagir, *Mengenal Filsafat Islam: Pengantar Filsafat Yang Ringkas, Menyeluruh, Praktis Dan Transformatif* (Bandung: Mizan, 2020), 80–81.

adalah satu gambaran representatif dari subyektifitas mufasirnya. Dalam konteks ini, maksud subyektif perlu diklarifikasi, sebagaimana dalam pandangan Mun'im Sirry. Tafsir dinilai subjektif dalam kaitannya dengan apa yang dapat ditangkap dari teks, sedangkan objektif dalam kaitannya dengan apa yang sebenarnya pengarang inginkan.⁶⁵ Asumsi ini memiliki relevansi dengan gagasan Ricoeur yang berkaitan dengan otonomi teks. Ricoeur bukan tidak mengakui bahwa setiap teks memiliki pengarang. Namun, teks dapat dipahami bersifat otonom dari maksud awal pengarangnya, dalam artian teks berjarak dari pengarangnya.⁶⁶ Otonomi teks inilah yang menggiring pada keragaman pemaknaan yang pada saat bersamaan didukung dengan adanya prinsip surplus makna dalam teks. Konsepsi ini relevan dengan teks Al-Qur'an yang memiliki banyak lapisan (*layer*) makna atau berbagai kemungkinan makna yang dapat diungkap sesuai dengan spesialisasi mufasirnya, sebagaimana paradigma Imam Khomeini yang telah diuraikan di awal.

Imam Khomeini menyebutkan bahwa ulama literalis atau formalis menafsirkan *al-rahmān* dan *al-rahīm* dalam satu asal kata, yaitu *al-rahmān* yang berarti belas kasih dan kebaikan. Sama halnya dengan para ahli sastra yang mengatakan bahwa *al-rahmān* dan *al-rahīm* berasal dari term *al-rahmān*, bahwa keduanya menunjukkan makna yang melebih-lebihkan atau hiperbola. Namun, ukuran berlebih-lebihan di sini lebih besar pada term *al-rahmān* daripada *al-rahīm*. Dalam pemaknaan demikian, sebagian kalangan mengandaikan untuk menempatkan *al-rahīm* mendahului *al-rahmān*. Analogi tersebut dianggap tidak logis, sebab *al-rahmān* adalah nama personal dan tidak bisa dinisbatkan pada maujud-maujud yang lain. Karenanya, penempatan *al-rahmān* didahulukan. Argumen ini diperkuat dengan pandangan kaum *'irfānī*, sebagaimana yang dikutip Imam Khomeini, bahwa *al-rahmān* harus mendahului *al-rahīm*, sebab ia dianggap yang paling mencakup Nama-nama Ilahi. Sejalan dengan para ahli makrifat yang mengagungkan manifestasi dari Nama yang mencakup (*al-asmā' al-muḥāṭāḥ*) mendahului manifestasi dari Nama yang dicakup (*al-asmā' al-muḥāṭāḥ*), dan karena setiap Nama yang lebih mencakup, maka manifestasinya juga lebih didahulukan. Jika disistematisasikan, manifestasi pertama dalam hadirat Kesatuan (*al-ḥadrah al-waḥīdīyah*)

⁶⁵ Sirry, "Lā Ikrāha Fi Al-Dīn," 55.

⁶⁶ Ricoeur, *From Text to Action*, 153.

adalah manifestasi dalam Nama Teragung Allah. Kemudian datanglah manifestasi dalam maqam ke-rahman-an yang dilanjutkan dengan manifestasi dalam maqam ke-rahim-an (*ar-rahīmīyah*).⁶⁷

Berikutnya, Imam Khomeini juga menyebutkan bahwa sebagian ulama mengatakan kedua kata tersebut memiliki arti yang sama, dan pengulangannya hanya untuk pengukuhan atau penguatan. Lain halnya dengan Imam Khomeini yang menafsirkan kedua term tersebut pada tataran makna esoterik teks. Imam Khomeini memberikan relasi kedua term tersebut dengan term *ism* (nama), satu lafal sebelumnya di surah al-Fātihah ayat pertama. Bagi Khomeini, “Nama” adalah tanda (*alāmah*) Allah yang lenyap dalam zat suci-Nya. Dan Allah adalah maqam kemunculan dalam “emanasi atau pancaran suci”, apabila yang dimaksud dengan “Nama” adalah individuasi-individuasi eksistensial (*al-ta’ayyūnāt al-wujūdīyah*), yang dalam hal ini adalah kesatuan dari yang lahiriah dan manifestasi-Nya. Untuk memperjelas maksud eksistensi dan manifestasi Tuhan, Imam Khomeini mengutip Qs. al-Nūr [24]: 35 di mana “Allah adalah cahaya segenap langit dan bumi...” dan Qs. al-Zukhruf [43]: 84, “Dan Dialah Allah, yang di langit adalah Tuhan dan yang di bumi adalah Tuhan...”. Inilah yang dimaksud dengan maqam Keesaan dan Kebersatuan Nama-nama (*jam’ al-asmā’*), maqam manifestasi.

Dalam tafsir Basmalah karya Imam Khomeini pun disinggung, bahwa nama Tuhan, yaitu Allah, adalah manifestasi yang meliputi segala manifestasi; menifestasi sempurna atas kemuliaan-Nya.⁶⁸ Berkaitan dengan *al-rahmān* dan *al-rahīm*, Imam Khomeini mengungkapkan bahwa keduanya bisa diposisikan sebagai kata sifat untuk “Nama” atau kata sifat untuk “Allah” sendiri. Namun, Imam Khomeini lebih memilih kategori pertama, yakni kata sifat untuk Nama. Dari sini, Imam Khomeini pun mengungkapkan jika yang dimaksud dengan “Nama” adalah Nama Zat (*al-ism al-dhātī*), maka ia akan memmanifestasikan diri-Nya dalam maqam yang banyak atau dalam bahasa Imam Khomeini disebut maqam kolektivitas (*maqām al-jam’*). Dengan demikian, *al-rahmān* dan *al-rahīm* akan menjadi sifat-sifat Zat dan dalam bentuk manifestasi-manifestasi yang dikukuhkan untuk Nama Allah. Dalam konsepsi lain, jika yang dimaksud dengan “Nama” adalah manifestasi kolektif dalam perbuatan (*at-tajallī al-jam’*

⁶⁷ Khomeini, *Al-Ādāb al-Ma’navīyyat*, 400–402.

⁶⁸ Khomeini, *Rabasia Basmalah*, 19.

al-fiṭi), yakni maqam kehendak, maka ke-*rahmān*-an dan ke-*rahīm*-an adalah sifat-sifat perbuatan.⁶⁹

Pada term *al-rahmān* dan *al-rahīm*, Imam Khomeini kemudian merujuk pada pemaknaan kasih sayang dan belas kasih. Maksud dari kasih sayang atau belas kasih dalam “ke-*rahmān*-an” adalah keluasan dari asal-usul wujud—yang bersifat umum dan berlaku untuk semua maujud—dan termasuk sifat-sifat khusus Allah. Dalam memperluas asal-usul wujud atau memanifestasikan diri-Nya, Allah tidak memiliki sekutu atau mitra, atau dengan bahasa lain, tangan-tangan makhluk lainnya tidaklah memiliki sifat *al-rahmān* dalam penciptaan. Artinya, tidak ada pencipta lain di alam wujud, kecuali Allah sendiri—hal ini menunjukkan eksistensi Allah sebagai Tuhan yang maha Pencipta—dan tidak ada Tuhan dalam Rumah Perwujudan (*dār al-tahaqquq*) kecuali Allah. Sedangkan, kasih sayang atau belas kasih “ke-*rahīm*-an” dalam konsepsi segenap pancaran-Nya (manifestasi) adalah bimbingan dari Sang Penunjuk jalan yang dikhususkan kepada orang-orang beruntung dan bagi mereka yang memiliki derajat tinggi.⁷⁰ Sifat ini pun dapat dikategorikan sebagai sifat-sifat umum, di mana maujud-maujud lain juga memiliki sifat ini. Namun dalam konteks orang yang jahat, mereka tidak memilikinya, sebab kejahatan tersebut berasal dari mereka sendiri. Penafsiran Imam Khomeini tersebut adalah upaya kreatif dalam memproduksi makna baru dan merepresentasikan apa yang disebut Ricoeur sebagai *plurivocity* (plurivosititas) teks Al-Qur’an; teks Al-Qur’an terbuka untuk ditafsirkan dengan berbagai wajah dan sudut pandang. Imam Khomeini juga berhasil merekonfigurasi penafsiran yang telah ada, sebagaimana disebutkan sebelumnya. Bahwa teks Al-Qur’an akan terus ditafsirkan untuk memproduksi makna yang relevan dengan konteks zaman.

Dalam kerangka hermeneutika Ricoeur, penafsiran alegoris Imam Khomeini merepresentasikan beberapa hal berikut ini: *pertama*, adanya surplus makna dalam teks, bahwa Al-Qur’an memiliki banyak lapisan (*layer*) makna atau berbagai kemungkinan makna. *Kedua*, adanya kepercayaan kepada kemampuan manusia untuk menafsirkan teks secara bertanggung jawab. Kemampuan ini lebih ditujukan kepada kelompok Muslim esoteris, di mana penafsirannya tidak terbatas pada daya rasional, melainkan juga pada pengalaman intuitifnya. *Ketiga*, hampir persis dengan argumen Ricoeur, di mana ada upaya untuk

⁶⁹ Khomeini, *Al-Ādāb al-Ma’naviyyat*, 399.

⁷⁰ Ibid, 400.

melakukan pemulihan pengertian (*sense*) dan makna melalui teori bahasa, dalam hal ini bahasa simbolik dari suatu pengalaman spiritual (*sulūk*). *Keempat*, adanya prasyarat untuk setia—dalam konteks busur hermeneutika Ricoeur—terhadap teks seraya melakukan upaya pelucutan diri untuk memperoleh kebenaran dalam penafsiran teks. Meski Imam Khomeini mengatakan bahwa tidak ada tafsir yang komprehensif kecuali penafsiran para imam yang mkasum saja. Namun, tetap saja spirit untuk menghasilkan kebenaran suatu teks akan melekat di dalam diri mufasir, walaupun tidak dalam maksud mengklaim benar atas penafsirannya sendiri.

Kesimpulan

Penafsiran terhadap term *al-rahḡmān* dan *al-rahḡīm* menampilkan berbagai macam sudut pandang. Demikian ini sejalan dengan premis bahwa teks Al-Qur'an menyimpan segudang makna yang dapat dibuka oleh para mufasirnya dari berbagai macam sudut pandang. Dalam penafsiran Imam Khomeini, ia menampilkan berbagai macam pemaknaan dari kalangan formalis, sastra, pelaku suluk yang cenderung menafsirkannya secara literal, yaitu kasih sayang. Namun, penafsiran Imam Khomeini tidak lagi mencakup makna literal (eksoterik), melainkan sampai pada makna batin (esoterik). Dalam proses produksi makna terdalam teks, Imam Khomeini menekankan pada aspek spiritualitas, meski dalam mentransfer pengalaman intuitifnya, ia menggunakan daya rasio, sebagaimana konsep filsafat pendahulunya, Mulla Sadra. Karenanya, penafsirannya terhadap dua term tersebut sampai pada ranah eksistensi dan manifestasi Tuhan. Untuk sampai pada aspek manifestasi Tuhan atau dalam bahasa Imam Khomeini disebut *maqām al-jam'* (dari satu Zat menjadi banyak), *al-rahḡmān* dan *al-rahḡīm* perlu diandaikan sebagai Nama Zat atau Allah itu sendiri. Sedangkan, aspek eksistensinya tergambar dari independensinya dalam memanasifestasikan diri-Nya, dalam artian tidak ada sekutu maupun mitra. Ini adalah upaya Imam Khomeini untuk memproduksi makna yang sifatnya adalah kemungkinan, bukan kebenaran. Sehingga, term ini akan terus mengalami pemaknaan ulang.

Daftar Pustaka

- ‘Akkāsh, Husayn ‘Alī. “Al-Tafsīr al-Ṣūfī al-Ishārī li al-Qur’ān al-Karīm: Manhaj al-Istinbāt wa al-Dilālah al-Jadīd.” *Al-Ulūm al-Insānīyah wa al-Taḥqīqīyah*, no. 17 (2008): 43-74.
- Abdul-Raof, Hussein. *Schools of Qur’anic Exegesis: Genesis and Development*. London: Routledge, 2010.
- Algar, Hamid. *A Short Biography*. The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini, n.d.
- Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn ‘Arabi*. London: Routledge, 2004.
- Axworthy, Michael. *Iran: What Everyone Needs to Know*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Ayoub, Mahmoud. “The Speaking Qur’an and the Silent Qur’an: A Study of the Principles and Development of Imami Shi’i Tafsir.” Dalam *Approaches to the History of The Interpretation of the Qur’an*. Diedit oleh Andrew Rippin. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Bagir, Haidar. *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*. Bandung: Mizan, 2018.
- _____. *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama Dan Spiritualitas Di Zaman Kacau*. Jakarta: Mizan, 2019.
- _____. *Mengenal Filsafat Islam: Pengantar Filsafat Yang Ringkas, Menyeluruh, Praktis Dan Transformatif*. Bandung: Mizan, 2020.
- Balkhi, Ali Heydari. “Imam Khomeini, Interpretation, and Hermeneutics.” *Qur’anic Research*, Vol. 5, No. 19 (2000): 106-123.
- Bidgoli, Mohammad Taqi Diari. “Jistārī Der Ta’wīlāt ‘Irfānī Imām Khumaynī.” *Philosophical-Theological Research*, Vol. 10, No. 1 (2008): 57-78.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in Sufism of Ibn ‘Arabi*. London: Routledge, 2006.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah wa Hibah, 2000.
- Fauzi, Ammar. “Tafsir Fitri Imam Khomeini.” *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran*, Vol. 1, No. 2 (2016): 207-304.
- Godlas, Alan. “Sufism.” Dalam *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’an*. Diedit oleh Andrew Rippin dan Jawid Mojaddedi, 2nd ed. USA: John Wiley & Sons, 2017.
- Harmon, Daniel E. *Spiritual Leaders and Thinkers: Ayatollah Ruhollah Khomeini*. United States: Chelsea House Publishers, 2005.

- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Ikhwan, Munirul. "Tafsir Alquran dan Perkembangan Zaman: Merekonstruksi Konteks dan Menemukan Makna." *Nun Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 2, No. 1 (2016): 1-26.
- Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press, 1934.
- Isnaini, Subi Nur dan Fauzan Adim. "Dialektika Zāhir Bāṭin Dan Produksi Makna Ishārī Dalam Tafsir Al-Baḥr al-Maḍīd." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 11, No. 1 (2021): 28-52.
- Iwanebel, Fejrian Yazdajird. "The Formation of Ta'wīl in the Early Fatimid Caliphate: Al-Nu'mān B. Hayyūn and Ja'far B. Mansūr on Prophetology in the Qur'an." Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2020.
- Jervolino, Domenico. "Gadamer and Ricoeur on the Hermeneutics of Praxis." Dalam *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*. Diedit oleh Richard Kearney. India: Sage Publication, 1996.
- Khomeini. *Al-Ādāb al-Ma'naviyyat li al-Ṣalāh*. Beirut: Alaalami Library, 1986.
- _____. *Al-Qur'ān Bāb Ma'rifat Allāh*. Lebanon: Dār al-Maḥajjah, 2005.
- _____. *Miṣbāḥ al-Hidāyah ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah*. Beirut: Mu'assasat al-Alāmī li al-Maṭbū'at, 2006.
- _____. *Rahasia Basmalah: Lebih Dekat Dengan Allah Melalui Asma-Nya*. Diterjemahkan oleh Zulfahmi Andri. Jakarta: Hikmah, 2007.
- _____. *Sharḥ Du'ā' al-Saḥar*. Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1992.
- _____. *Tafsīr Āyāt Basmalah: Muḥāḍarāt Ma'rūfīyah*. Beirut: Dār al-Hādī, 1992.
- _____. *Tafsīr Al-Fatihah, al-Ikhlash dan al-Qadr: Perspektif Irfan*. Diterjemahkan oleh Mohammad Ahsin. Jakarta: Nur al-Huda, 2013.
- Knysh, Alexander. "Irfān' Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy." *Middle East Institute*, Vol. 46, No. 4 (1992): 631-653. <https://www.jstor.org/stable/4328497>.
- Koya, Abdar Rahma (ed.). *Apa Kata Tokoh Sunni Tentang Imam Khomeini*. Diterjemahkan oleh Leinovar Bahfeyn and Isma B. Soekoto. Depok: Pustaka Iman, 2009.

- Markaz Nūn li al-Ta'lif wa al-Tarjamah (ed.). *Al-Qur'ān fī Kalām Imām al-Khumaynī*. Beirut: Jam'iyat al-Ma'arif al-Islāmīyah al-Thaqāfiyah, 2009.
- Moin, Baqer. *Khomeini: Life of the Ayatollah*. United States: Thomas Dunni Books, 2000.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat Dan Gnosis*. Diterjemahkan oleh Suharsono dan Djamaluddin MZ. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- _____. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. New York: State University of New York Press, 2006.
- _____. "Shiism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History." *Religious Studies*, Vol. 6, No. 03 (1970): 229-242.
- Nia, Muhammad Reza Irsyadi. *Antara Filsafat dan Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya Dalam Pemikiran Imam Khomeini*. Diterjemahkan oleh Iwan Setiawan. Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Payami, Maryam. "The Hermeneutics and Interpretation of Holy Quran with an Emphasis on Al-Hashr Surah." *Science Arena Publication: International Journal of Philosophy and Social-Psycological Science*, Vol. 3, No. 4 (2017): 42-51.
- Poonawala, Ismail K. "Ismā'īlī Ta'wīl of the Qur'an." Dalam *Approaches to the History of International of the Qur'an*. Diedit oleh Andrew Rippin. United States: Oxford University Press, 1988.
- Ricoeur, Paul. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. Diterjemahkan oleh Kathleen Blamey dan John B. Thompson. Illinois: Northwestern University Press, 1991.
- Ridgeon, Lloyd. "Hidden Khomeini: Mysticism and Poetry." Dalam *A Critical Introduction to Khomeini*. Diterjemahkan oleh Arshin Adib-Moghaddam. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Sabzavari, Hadi ibn Mahdi. *The Metaphysics of Sabzavari*. Diterjemahkan oleh Toshihiko Izutsu dan Mehdi Mohaghegh. New York: Caravan Books, 1977.
- Saleh, Walid A. *The Formation of the Classical Tafsiṛ Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labī*. London: Brill, 2003.
- Salomon, Robert C. *From Rationalism to Existentialism: The Existentialist and Their Nineteenth-Century Backgrounds*. New York: Harper and Row Publisher, 1972.

- Sands, Kristin Zahra. *Sūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*. London: Routledge, 2006.
- Sani, Sayyed Mahmood Yosef. "The Mystical Interpretation of Imam Khomeini's Perspective." *Qabasat*, Vol. 24, No. 9 (2019): 187-211.
- Sirry, Mun'im. "Lā Ikrāha Fi Al-Dīn (Tidak Ada Paksaan Dalam Agama): Menafsirkan Tafsir Al-Qur'an Bersama Paul Ricoeur." Dalam *Kitab Suci Dan Para Pembacanya*. Diedit oleh Syafaatun Almirzanah. Yogyakarta: Stelkendo Kreatif, 2020.
- _____. *Rekonstruksi Islam Historis: Pergumulan Kesarjanaan Mutakhir*. Yogyakarta: Suka Press, 2021.
- Steigerwald, Diana. "Ismā'īlī Ta'wīl." Dalam *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*. Diedit oleh Andrew Rippin dan Jawid Mojaddedi. Hoboken, NJ: Oxford University Press, 2017.
- _____. "Twelver Shī'ī Ta'wīl," In *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*. Diedit oleh Andrew Rippin dan Jawid Mojaddedi. USA: John Wiley & Sons, 2017.
- Whittingham, Martin. *Al-Ghazālī and the Qur'ān: One Book, Many Meanings*. New York: Routledge, 2007.
- Yamani (ed.). *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini: Aspek Sufistik Ayatullah Yang Tidak Banyak Diketahui*. Bandung: Mizan, 2002.
- _____. (ed.) *Wasiat Sufi Imam Khomeini Kepada Putranya, Ahmad Khomeini*. Bandung: Mizan, 2001.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. New York: State University of New York, 1992.