

**Analisis Semiotika Triadik
Dalam Penafsiran Asma al-Husna Surah al-Hasyr Ayat 22-24:
Perbandingan Antara Ibn Taymiyyah dan Fakhr al-Din al-Razi**

SKRIPSI



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
Oleh:
J. Nazilul Furqon
NIM 201104010031

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN HUMANIORA
DESEMBER 2025**

**Analisis Semiotika Triadik
Dalam Penafsiran Asma al-Husna Surah al-Hasyr Ayat 22-24:
Perbandingan Antara Ibn Taymiyyah dan Fakhr al-Din al-Razi**

SKRIPSI

Diajukan kepada Universitas Islam Negeri
Kiai Haji Achmad Siddig Jember
Untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh
gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ**
Oleh:
J E Nazilul Furqon R
NIM 201104010031

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN HUMANIORA
DESEMBER 2025**

Analisis Semiotika Triadik
Dalam Penafsiran Asma al-Husna Surah al-Hasyr Ayat 22-24:
Perbandingan antara Ibn Taymiyyah dan Fakhr al-Din al-Razi

SKRIPSI

Diajukan kepada Universitas Islam Negeri
Kiai Haji Achmad Siddig Jember
Untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh
gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

Disetujui Pembimbing

Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M.Ag.
NIP. 197303102001121002

Analisis Semiotika Triadik
Dalam Penafsiran Asma al-Husna Surah al-Hasyr Ayat 22-24:
Perbandingan Antara Ibn Taymiyyah dan Fakhr al-Din al-Razi

SKRIPSI

telah duji dan diterima untuk memenuhi salah satu
persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)

Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Hari : Kamis
Tanggal: 11 Desember 2025

Tim pengaji

Ketua


ZA'IMATIL ASHFIYA, M.Pd.I.
NIP. 198904182019032009

Sekretaris


MUFIIDA UL FA, M.Th.I.
NIP. 198702022019032009

Anggota

1. Dr. H. Ah. Syukron Latif, M.A.

2. Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M.Ag.

Menyetujui

Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora


Prof. Dr. Atiul Asror, M.Ag.
NIP. 197406062000031003

MOTTO

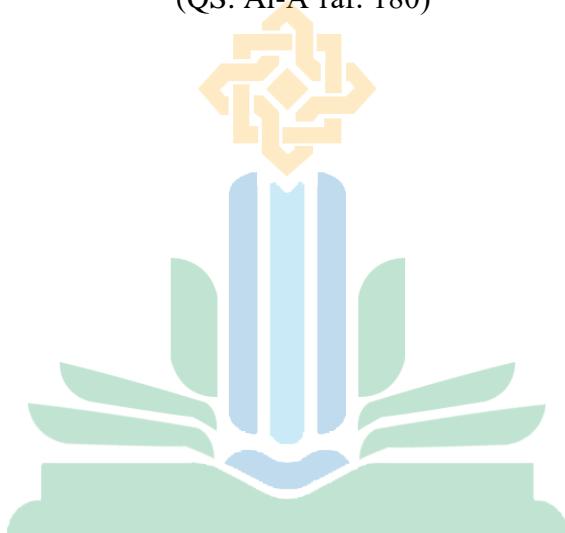
وَلِلّٰهِ الْأَكْمَانُ هُنَّا وَذُرُوا الْذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَمْمَائِهِ هُنَّ مَنْ يَعْمَلُونَ

Siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan membuka jalan keluar baginya, dan menganugerahkan kepadanya rezeki dari arah yang tidak dia duga.

Siapa yang bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)-nya. Sesungguhnya Allahlah yang menuntaskan urusan-Nya.

Sungguh, Allah telah membuat ketentuan bagi setiap sesuatu.

(QS. Al-A'raf: 180)¹



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta Selatan: CV. Alfatih Berkah Cipta), Surah al-A'raf [7]: 180.

PERSEMBAHAN

Segala puji bagi Allah yang telah memberika rahmat dan nikmat-Nya sehingga saya dapat menyelesaikan skripsi ini. Sebuah karya sederhana dan saya persembahkan kepada:

1. Kedua orang tua saya yang telah banyak berkorban, mendidik, memberikan semangat, merawat dan membesarkan dengan sepenuh hati, memberi dukungan dengan kasih sayang sehingga sampai pada titik ini.
2. Kakak dan adik saya yang senantiasa bersedia memberi dukungan dan menjadi tempat bagi saya untuk meminta masukan mengenai langkah-langkah saya dalam menyelesaikan skripsi ini.
3. Segenap guru dan dosen pengajar yang telah ikhlas membimbing dan memberi ilmu sangat berarti bagi hidup saya.
4. Seluruh teman seperjuangan saya di pondok maupun di kampus yang selalu membantu dalam setiap kesulitan yang ada.
5. Almamater UIN KHAS Jember tercinta yang saya junjung tinggi dan selalu saya banggakan.

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R**

KATA PENGANTAR

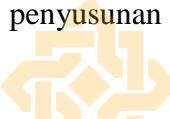
Alhamdulillahirabbil'alamain segala puji syukur atas kehadirat Allah SWT, yang telah memberikan rahmat, taufiq serta hidayah-Nya sehingga saya dapat menyelesaikan skripsi ini yang berjudul “**Analisis Semiotika Triadik Dalam Penafsiran Asma al-Husna Surah al-Hasyr Ayat 22-24: Perbandingan Antara Ibn Taymiyyah dan Fakhr al-Din al-Razi**” tanpa halangan suatu apapun. Sholawat serta salam semoga tetap tercurahkan kepada junjungan kita semua baginda Nabi Muhammad Saw yang telah membawa kita dari zaman kegelapan menuju zaman yang terang benderang, yakni *addinul islam*. Semoga kita termasuk umat yang mendapat syafaatnya kelak di *yaumil qiamah. Aamiin.*

Skripsi ini disusun untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana dalam Ilmu Agama Islam program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

Saya menyadari dengan sepenuh hati bahwa penelitian ini tidak bisa selesai tanpa dukungan, bimbingan dan saran dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati pada kesempatan ini, saya mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Hepni, S.Ag., M.M. selaku Rektor UIN KHAS Jember yang telah memperlancar semua proses akademik dan telah menyediakan fasilitas selama perkuliahan.
2. Bapak Prof. Dr. Ahidul Asror, M.Ag. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora yang telah memberikan bimbingan dan arahan dalam perkuliahan.
3. Bapak Dr. Kasman, M.Fil.I. selaku wakil Dekan Bidang Akademik dan Kelembagaan.
4. Bapak Abdulloh Dardum., M.Th.I. selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora.

5. Bapak Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M.Ag. selaku Dosen Pembimbing yang telah meluangkan waktunya dan membimbing dalam proses penyusunan skripsi dari awal hingga akhir.
6. Seluruh dosen dan karyawan Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora khususnya Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir atas ilmu dan bantuannya hingga penulis mampu menyelesaikan tugas akhir.
7. Semua pihak yang telah membantu hingga terselesaiya pembuatan Tugas Akhir maupun dalam penyusunan Tugas Akhir yang tidak dapat disebutkan satu persatu.



Semoga segala amal baik yang telah diberikan dapat diterima Allah Swt dan mendapat balasan terbaik dari-Nya. Tiada kata yang pantas saya ucapkan selain rasa terimakasih yang sebesar-besarnya dan rasa syukur atas selesaiya skripsi ini. Saya menyadari bahwa tugas akhir belum sempurna, baik dari segi materi maupun penyajiannya, untuk itu saran dan kritik sangat diharapkan dalam meningkatkan kualitas skripsi ini. Saya berharap, semoga tugas akhir ini memberikan hal yang bermanfaat dan menambah wawasan bagi pembaca dan khususnya bagi Saya pribadi.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

Jember, 11 Desember 2025

NAZILUL FURQON
NIM. 201104010031

ABSTRAK

Nazilul Furqon, 2025: Analisis Semiotika Triadik dalam Penafsiran Asma al-Husna Surah al-Hasyr Ayat 22-24: Perbandingan antara Ibn Taymiyyah dan Fakhr al-Din al-Razi.

Kata Kunci: Asmaul Husna, Semiotika Triadik, QS. Al-Hasyr ayat 22-24.

Asmaul Husna dalam Q.S. al-Hasyr ayat 22–24 memuat deretan asma Allah yang menggambarkan sifat-sifat kesempurnaan-Nya, seperti *Ar-Rahman*, *Ar-Rahim*, *Al-Malik*, *Al-Quddus*, *As-Salam*, *Al-Mu'min*, hingga *Al-Musawir*. Nama-nama tersebut sering dipahami sebagai penegasan mengenai keesaan dan keagungan Allah. Namun, di balik pemahaman umum tersebut, terdapat kedalaman makna yang berlapis dan ditafsirkan secara berbeda oleh para ulama, termasuk Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin al-Razi. Perbedaan Pernafsiran ini mengandung fakta menarik mengenai bagaimana konsep ketuhanan dipahami melalui berbagai perspektif.

Penulisan skripsi ini memiliki fokus penelitian 1) Bagaimana Ibn Taymiyyah dan Fakhr al-Din al-Razi menafsirkan Asmaul Husna dalam Surat al-Hasyr ayat 22-24? 2) Bagaimana analisis semiotika triadik Charles Sanders Peirce dapat digunakan untuk memahami perbedaan penafsiran Asmaul Husna oleh kedua tokoh tersebut? Tujuan penelitiannya adalah untuk menganalisis penafsiran Ibn Taymiyyah dan Fakhr al-Din al-Razi terhadap Asma al-Husna dan menerapkan analisis semiotika triadik Charles Sanders Peirce dalam memahami penafsiran Asma al-Husna oleh kedua tokoh tersebut.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Data dikumpulkan melalui literatur berupa kitab tafsir, buku, karya-karya semiotika, serta jurnal dan artikel ilmiah yang relevan. Analisis data dilakukan menggunakan teori semiotika Peirce yang meliputi tiga unsur utama: representamen, objek, dan interpretant.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Ibnu Taimiyah menafsirkan Asmaul Husna dengan menekankan hubungan langsung Allah dengan makhluk-Nya melalui tindakan rahmat, kekuasaan, penjagaan, dan kebijaksanaan praktis. Sedangkan, Fakhruddin al-Razi melihat setiap asma Allah sebagai prinsip, keunikan esensial Allah, dan keluasan ilmu-Nya. Penafsiran dari kedua tokoh tersebut menghasilkan interpretant yang saling melengkapi dalam menggambarkan kesempurnaan sifat-sifat Allah. Dalam konteks semiotika Peirce, Asmaul Husna pada akhirnya tidak hanya berfungsi sebagai penyebutan nama-nama indah Allah, tetapi juga sebagai tanda yang menghadirkan pemahaman mendalam mengenai realitas ketuhanan yang universal dan berlapis.

DAFTAR ISI

COVER	i
PERSETUJUAN.....	ii
PENGESAHAN	iii
MOTO	iv
PERSEMBAHAN.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
ABSTRAK	viii
DAFTAR ISI.....	ix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus Penelitian	6
C. Tujuan Penelitian	7
D. Manfaat Penelitian	7
E. Definisi Istilah	8
F. Sistematika Pembahasan	9
BAB II KAJIAN PUSTAKA	12
A. Penelitian Terdahulu	12
B. Kajian Teori	16
BAB III METODE PENELITIAN	36
A. Pendekatan dan Jenis Penelitian	36
B. Subjek Penelitian.....	36
C. Teknik Pengumpulan Data	37

D. Analisis Data	37
E. Keabsahan Data	38
F. Tahap-Tahap Penelitian	40
BAB IV PEMBAHASAN	42
A. Biografi Ibnu Taimiyah dan Fakhr al-Din al-Razi	42
B. Penafsiran Asmaul Husna Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam Surat al-Hasyr Ayat 22-24.....	45
C. Analisis Semiotika Triadik terhadap Penafsiran Asmaul Husna QS. Al-Hasyr ayat 22-24.....	70
BAB V PENUTUP	110
A. Kesimpulan	110
B. Saran	111
DAFTAR PUSTAKA	113

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R**

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang menjadi pedoman hidup bagi umat Islam sepanjang zaman. Umat Islam meyakininya sebagai kalam Allah (firman Allah) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui perantaraan malaikat Jibril dalam bahasa Arab yang fasih dan sempurna. Al-Qur'an bukan sekadar kumpulan kata-kata, melainkan wahyu ilahi yang mengandung petunjuk, hukum, nilai moral, serta ajaran spiritual yang mencakup seluruh aspek kehidupan manusia.² Dalam pandangan Islam, Al-Qur'an bersifat universal dan abadi, relevan sepanjang masa, dan mencakup ajaran yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu.

Al-Qur'an memiliki struktur yang khas, terdiri dari 114 surah dan lebih dari enam ribu ayat, yang mencakup berbagai tema seperti tauhid, kenabian, hari kiamat, hukum-hukum sosial, keluarga, perdagangan, hingga prinsip-prinsip keadilan dan etika. Setiap ayat dalam Al-Qur'an memiliki keunikan bahasa yang tinggi, sehingga menjadi tantangan tersendiri dalam penafsirannya. Dalam konteks akademik, penafsiran terhadap Al-Qur'an telah melahirkan berbagai pendekatan seperti tafsir bi al-ma'tsur (berbasis riwayat), tafsir bi al-ra'y (berbasis rasio), tafsir filosofis, sufistik, dan kontemporer.

Lebih dari itu, Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai sumber hukum Islam (al-mashdar al-awwal), tetapi juga sebagai sumber nilai dan identitas

² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), 15.

spiritual umat Islam. Peran Al-Qur'an dalam membentuk peradaban Islam tampak jelas dalam kontribusinya terhadap pemikiran filsafat, sains, sastra, dan kebudayaan. Oleh karena itu, studi mendalam terhadap Al-Qur'an, baik dari aspek teologis, linguistik, maupun semiotik, merupakan hal yang sangat penting dalam mengkaji dinamika perkembangan ilmu-ilmu keislaman dan aplikasinya dalam kehidupan kontemporer.

Salah satu aspek penting dalam Al-Qur'an yang menunjukkan kedalaman teologisnya adalah penyebutan Asmaul Husna sebagai nama-nama Allah yang indah dan agung. Asmaul Husna merupakan bagian dari ajaran tauhid dalam Islam yang berfungsi untuk mengenalkan sifat-sifat Allah kepada manusia, sebagaimana firman Allah SWT dalam Q.S. Al-A'raf ayat 180:

وَإِلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۝ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝

Artinya “Dan Allah memiliki Asmaul Husna, maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut nama-nama itu, dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dalam (menyebut) nama-nama-Nya. Nanti mereka akan mendapat balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan.”³

Ayat ini menegaskan bahwa Asmaul Husna bukan sekadar rangkaian nama, tetapi sarana pengenalan Allah dan pedoman dalam berdoa serta beribadah, sekaligus menjaga umat Islam dari penyelewengan dalam memahami sifat-sifat-Nya. Sedangkan nama-nama-Nya seperti *ar-Rahman*, *ar-Rahim*, *al-Malik* dan lain sebagainya terdapat di berbagai ayat dalam al-Qur'an seperti dalam surat al-Fatiyah, al-Ikhlas, atau pun di dalam surat al-

³ Depag Ri, *Alquran Dan Terjemahan*, 173.

Qur'an yang memiliki ayat yang panjang atau banyak, seperti pada surat al-Hasyr ayat 22 sampai 24, surat Taha ayat 5, surat Ali 'Imran ayat 5 dan lain sebagainya.

Para ulama berbeda pendapat dalam mengkaji makna Asmaul Husna. Sebagian memahaminya secara tafwid (menerima tanpa menafsirkan secara mendalam), sementara yang lain menggunakan pendekatan ta'wil (penafsiran kontekstual) untuk memahami sifat-sifat Allah secara lebih rasional. Perbedaan ini kemudian memunculkan pendekatan kalam (teologi), tasawuf (*mistikisme*), dan filsafat dalam memahami hakikat Asmaul Husna.⁴

Dalam pendekatan tasawuf, Asmaul Husna dipahami sebagai jalan menuju penyatuan spiritual antara hamba dan Tuhan. Para sufi seperti Al-Ghazali dan Ibn 'Arabi memandang bahwa Asmaul Husna tidak hanya menyatakan sifat Allah, tetapi juga menjadi cermin bagi manusia dalam menggapai kesempurnaan ruhani (*tahalli bi asma' Allah*) yakni dengan menghiasi diri dengan sifat-sifat Allah sesuai kapasitas makhluk.

Sementara dalam pendekatan teologi rasional, seperti yang dikembangkan oleh teolog Asy'ariyah dan Maturidiyah, Asmaul Husna dikaji melalui logika dan argumentasi. Mereka menjelaskan bagaimana sifat-sifat Allah bersifat qadim (tidak bermula), tidak serupa dengan sifat makhluk, dan bagaimana nama-nama tersebut menjelaskan aspek ketuhanan secara sistematis. Pendekatan ini penting untuk menjaga keesaan dan kemurnian aqidah Islam dari pemahaman antropomorfis terhadap sifat Tuhan.

⁴ Al-Juwayni, *Al-Irsyad ila Qawa'i 'al-Adillah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 85.

Pemaknaan terhadap Asmaul Husna (nama-nama Allah yang indah) telah mengalami perkembangan dari masa ke masa, seiring dengan dinamika pemikiran teologis, filosofis, dan tasawuf dalam Islam. Pada masa klasik, pemaknaan terhadap Asmaul Husna cenderung bersifat tekstual dan teologis, yakni difokuskan pada aspek keimanan dan pembuktian sifat-sifat ketuhanan sesuai dengan akidah yang berkembang. Misalnya, ulama seperti Ibn Taymiyyah menafsirkan nama-nama Allah secara harfiah dan menekankan bahwa setiap asma mengandung sifat Allah secara nyata, tanpa *tahrif* (penyelewengan makna) atau *ta'wil* (penakwilan simbolik).

Sebaliknya Fakhr al-Din al-Razi atau Ibn 'Arabi, memberi pemaknaan terhadap Asmaul Husna lebih simbolik dan metaforis. Mereka tidak hanya memaknai nama-nama Allah sebagai sifat-sifat transenden, tetapi juga sebagai sarana untuk memahami hubungan spiritual antara Allah dan makhluk. Setiap nama Allah adalah jalan menuju *makrifat* (pengetahuan langsung) dan memiliki dampak spiritual yang dapat diinternalisasi dalam kehidupan manusia.

Asma al-Husna merupakan fondasi penting dalam Islam karena memuat pemahaman mendalam mengenai sifat-sifat Allah yang Mahasempurna. Para ulama sepanjang sejarah telah berupaya menafsirkan nama-nama tersebut sebagai sarana pendekatan diri kepada Tuhan, sekaligus sebagai cerminan konsep ketuhanan dalam Islam. Namun, penafsiran terhadap Asma al-Husna tidak pernah lepas dari perdebatan antara pendekatan tekstual dan rasional. Dalam konteks ini, dua tokoh besar yang mencerminkan arus

pemikiran yang berbeda adalah Ibn Taymiyyah (w. 728 H) dan Fakhr al-Din al-Razi (w. 606 H).

Perbedaan mendasar antara Ibn Taymiyyah dan Fakhr al-Razi terletak pada cara keduanya memaknai sifat-sifat Tuhan, termasuk dalam kerangka Asma al-Husna. Ibn Taymiyyah cenderung pada pendekatan tafwid dan tanzih, menolak takwil sifat Allah dan menegaskan bahwa setiap nama-Nya mengandung makna yang hakiki, tanpa menyerupai makhluk (*tasybih*) namun juga tidak ditakwilkan secara filosofis.⁵ Sebaliknya, Fakhr al-Din al-Razi sebagai representasi pemikir *Asy'ari* yang rasionalis justru menekankan pentingnya *ta'wil* dan pendekatan filosofis metafisis, dengan memberikan makna simbolik atau esoterik terhadap nama-nama Allah yang mengandung ambiguitas antropomorfis.⁶

Konflik pemikiran antara keduanya tidak hanya bersifat metodologis, tetapi juga epistemologis. Ibn Taymiyyah menuju para ahli kalam dan filsuf, termasuk al-Razi, telah menyimpang dari manhaj salaf dengan terlalu memaksakan logika terhadap perkara-perkara ghaib, termasuk dalam penafsiran sifat Tuhan.⁷ Sebaliknya, al-Razi memandang bahwa pendekatan literal semacam itu justru membuka peluang bagi pemahaman yang dangkal dan rentan membawa kepada *tasybih* (penyerupaan Tuhan dengan makhluk).⁸

⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, ed. ‘Abd al-Rahman b. Qasim (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1995), vol. 3, 18–20.

⁶ Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)*, (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1990), vol. 1, 160–162.

⁷ Ibn Taymiyyah, *Dar’ Ta‘arud al-‘Aql wa al-Naql*, ed. Muhammad Rashad Salim (Riyadh: Jami‘ah al-Imam, 1979), vol. 1, 36–38.

⁸ Al-Razi, *Asas al-Taqdis*, (Cairo: Dar al-Salam, 2007), 45–48.

Permasalahan inilah yang menjadikan analisis terhadap penafsiran Asma al-Husna oleh kedua tokoh tersebut sangat menarik untuk diteliti, khususnya yang terdapat pada surah al hasyr ayat 22-24 melalui pendekatan semiotika triadik Charles Sanders Peirce, yang membagi proses tanda ke dalam tiga unsur: representamen (tanda yang tampak), objek (realitas yang ditandai), dan interpretant (makna atau penafsiran yang dibentuk oleh subjek). Pendekatan ini dapat mengurai bagaimana masing-masing tokoh memaknai nama-nama Allah, serta bagaimana mereka membangun hubungan antara tanda linguistik (nama), realitas ilahiah, dan akal manusia sebagai penafsir.

Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya menggali aspek linguistik dan tafsir Asma al-Husna, tetapi juga menjadi studi komparatif atas tarik-menarik antara pendekatan textualis dan rasionalis dalam tradisi intelektual Islam klasik. Analisis semiotika dalam konteks ini berfungsi sebagai alat netral untuk memahami dinamika interpretasi nama-nama Tuhan dalam dua arus besar pemikiran teologis.

B. Fokus Penelitian J E M B E R

1. Bagaimana Ibn Taymiyyah dan Fakhr al-Din al-Razi menafsirkan Asmaul Husna dalam Surat al-Hasyr ayat 22-24?
2. Bagaimana analisis semiotika triadik Charles Sanders Peirce dapat digunakan untuk memahami perbedaan penafsiran Asmaul Husna oleh kedua tokoh tersebut?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk menganalisis penafsiran Ibn Taymiyyah dan Fakhr al-Din al-Razi terhadap Asma al-Husna
2. Untuk menerapkan analisis semiotika triadik Charles Sanders Peirce dalam memahami perbedaan penafsiran Asma al-Husna oleh kedua tokoh tersebut.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis
 - a. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan kajian ilmu tafsir, khususnya terkait dengan penafsiran Asma al-Husna dalam Surah al-Hasyr ayat 22–24.
 - b. Memperkaya khazanah akademik dalam penerapan teori semiotika, khususnya model triadik Charles Sanders Peirce, pada studi Al-Qur'an.
 - c. Menjadi dasar bagi penelitian lanjutan dalam ranah perbandingan tafsir, khususnya terkait interaksi antara pendekatan textual dan rasional dalam sejarah intelektual Islam.
2. Manfaat Praktis
 - a. Memberikan pemahaman yang lebih mendalam kepada umat Islam mengenai hakikat Asma al-Husna, sehingga dapat memperkuat dimensi keimanan, penghayatan spiritual, dan pengamalan sifat-sifat Allah dalam kehidupan sehari-hari.

- b. Menjadi bahan rujukan bagi mahasiswa, peneliti, dan akademisi dalam mengkaji lebih lanjut tentang perbedaan paradigma pemikiran Islam klasik serta relevansinya bagi konteks kekinian.
- c. Menjadi referensi praktis bagi lembaga pendidikan Islam dalam memperkaya kurikulum kajian tafsir dengan pendekatan komparatif dan semiotik.
- d. Mendorong terciptanya sikap moderat dalam memahami perbedaan pemikiran di kalangan ulama, sehingga dapat mengurangi potensi polarisasi teologis di masyarakat Muslim kontemporer.

E. Definisi Istilah

1. Semiotika

Secara etimologi semiotika berasal dari Bahasa Yunani semion yang bermakna “tanda” atau seme yang berarti “penafsir tanda”, secara terminologi ialah sebuah ilmu atau metode analisis guna mengkaji sebuah tanda. Tanda pada masa itu masih berarti suatu hal yang menunjukkan terhadap adanya hal lain, misalnya asap menandai api.⁹

Tokoh yang banyak memengaruhi perkembangan semiotika antara lain Ferdinand de Saussure dan Charles Sanders Peirce. Saussure membagi tanda menjadi dua unsur, yakni *signifier* (penanda) sebagai bentuk material tanda, dan *signified* (petanda) sebagai konsep atau makna yang diacu.¹⁰ Sementara itu, Peirce mengemukakan model triadik yang terdiri

⁹ Risalatul Munawaroh, 2018, *Nilai-Nilai Akhlak Dalam Film “Air Mata Fatimah”*, (Purwokerto), 11 dan 12.

¹⁰ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally & Albert Sechehaye (London: McGraw-Hill, 1960), 67.

dari *representamen* (bentuk tanda), *object* (referensi tanda), dan *interpretant* (pemahaman yang muncul dari tanda), serta membagi tanda ke dalam ikon, indeks, dan simbol.¹¹

Semiotika membantu kita memahami bagaimana sesuatu yang tampak (tanda) menyimbolkan sesuatu yang lain dan bagaimana manusia menafsirkan tanda-tanda tersebut dalam berbagai konteks budaya, sosial, dan teknologi. Karena segala sesuatu bisa menjadi tanda (bahasa, gambar, gestur, objek), semiotika adalah alat penting untuk analisis budaya, komunikasi, media, dan sekarang juga teknologi digital.

2. Asma' al-Husna

Istilah Asma' al-Husna secara bahasa berasal dari dua kata, yaitu *al-asma'* (الاسماء) yang berarti “nama-nama” dan *al-husna* (الحسنة) yang berarti “yang paling indah atau paling baik.” Dengan demikian, Asmā' al-Husna berarti “nama-nama Allah yang paling indah.”¹² Asmaul Husna merupakan nama-nama Allah yang terbaik dan yang agung, yang sesuai dengan sifat-sifat-Nya yang jumlahnya (99) sembilan puluh sembilan nama.¹³

F. Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan pemahaman dan menjaga alur pembahasan, penelitian ini disusun secara sistematis ke dalam beberapa bab yang saling

¹¹ Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Cambridge: Harvard University Press, 1931–1958), vol. 2, 228.

¹² Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab–Indonesia Terlengkap* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997), 52.

¹³ M. Ali Chasan Umar, *Khasiat dan Fadhlilah Asmaul Husna*, (Semarang: Thoha Putra, 1979), 10.

berkaitan. Setiap bab memiliki fokus pembahasan tersendiri namun tetap terhubung sebagai satu kesatuan yang utuh.

Adapun sistematika penelitian ini adalah sebagai berikut :

Bab I Pendahuluan

Pada bab pendahuluan ini berisi latar belakang, fokus penelitian, tujuan penelitian, manfaat penelitian baik secara teoritis maupun secara praktis, definisi istilah, dan sistematika pembahasan.

Bab II Kajian Pustaka

Pada bab kedua, memuat kajian penelitian terdahulu dan kajian teori yang berkaitan analisis semiotika triadik dalam penafsiran asma al-husna surah al-Hasyr ayat 22-24: perbandingan antara Ibn Taymiyyah dan Fakhr al-Din al-Razi.

Bab III Metode Penelitian

Pada bab ketiga, peneliti memaparkan jenis penelitian dan pendekatan penelitian, teknik pengumpulan data, teknik analisis data serta teknik keabsahan data.

Bab IV Hasil Penelitian dan Pembahasan

Pada bab keempat, berisi tentang objek penelitian, hasil penelitian dan penyajian data. Pada bab ini, peneliti menjelaskan hasil penelitiannya dan menentukan kesimpulan dari hasil penelitian.

Bab V Penutup

Bab kelima ini adalah bab terakhir dalam proposal penelitian, maka bab ini berisi kesimpulan pembahasan dan saran.

Daftar Pustaka

Berisi sumber-sumber rujukan yang digunakan penulis selama proses penelitian dan penulisan.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu yang berkaitan dengan pembahasan Asma al-Husna atau sifat Allah SWT dan memuat pemikiran Ibnu Taimiyah atau Fakhr al-Din al-Razi yaitu antara lain:

Tesis yang berjudul “Sifat Allah dalam Perspektif Hadis: Studi Kitab *al-Asma wa al-Sifat* karya al-Bayhaqi dan Kitab *Majmu’ al-Fataawa* karya Ibn Taymiyyah (661–728 H/1263–1328 M)” karya Iqbal Muhammad Rodli, dari Program Pascasarjana (Magister) Ilmu Hadis, UIN Sunan Ampel Surabaya, tahun 2023. Penelitian ini membahas perbedaan pandangan dua ulama besar dalam memahami hadis-hadis yang berkaitan dengan sifat Allah. Al-Bayhaqi sebagai representasi teologi Asy‘ariyah cenderung melakukan takwil atau tafwid terhadap lafaz sifat untuk menjaga prinsip tanzih, yakni penyucian Allah dari keserupaan dengan makhluk. Sebaliknya, Ibn Taymiyyah menekankan pemahaman sesuai makna zahir teks, meskipun tetap menolak adanya tasybih. Penelitian ini menyimpulkan bahwa perbedaan metode keduanya berakar dari aliran teologi masing-masing, namun sama-sama bertujuan untuk menjaga kemurnian tauhid.

Kedua, skripsi berjudul “Konsep Sifat-Sifat Allah SWT dalam Pemahaman Aliran Asy‘ariyah (Kajian Tafsir Mafatiḥ al-Ghayb Karya Imam Muhammad ar-Razi)” yang disusun oleh Aang Badru Tamam dari S1 Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten,

disusun pada tahun 2022. Skripsi ini mengkaji pandangan Fakhr al-Din al-Razi mengenai sifat-sifat Allah melalui tafsir monumentalnya, *Mafatih al-Ghayb*. Penelitian ini menunjukkan bahwa al-Razi, sejalan dengan pemikiran Asy‘ariyah, mengakui keberadaan sifat Allah tanpa menyerupakannya dengan makhluk. Dalam menafsirkan ayat-ayat sifat, al-Razi lebih banyak menggunakan metode takwil dengan pendekatan rasional dan linguistik, serta kadang memilih sikap tafwid. Kesimpulan dari penelitian ini menegaskan bahwa al-Razi berusaha menjaga keseimbangan antara dalil naqli dan aqli dalam memahami sifat Allah, sehingga pemikirannya menjadi representasi penting dalam teologi Asy‘ariyah.

Skripsi ketiga berjudul “*Munasabah Pasangan Asmaul Husna ‘Alim dan Hakim dalam Tafsir Mafatih al-Ghaib*” karya Muhammad Khoirul Hakim disusun pada tahun 2022 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Skripsi ini mengkaji keterkaitan penyebutan Asmaul Husna al-‘Alim (Maha Mengetahui) dan al-Hakim (Maha Bijaksana) dalam Al-Qur’ān menurut Fakhr al-Din al-Razi. Penelitian ini menunjukkan bahwa kedua sifat tersebut saling melengkapi: ilmu Allah mencakup segala sesuatu, sementara kebijaksanaan-Nya memastikan setiap ciptaan dan hukum penuh hikmah. Al-Razi menekankan bahwa pengetahuan Allah tidak pernah terpisah dari kebijaksanaan-Nya, dan setiap perintah-Nya pasti memiliki makna meskipun akal manusia terbatas. Metode yang digunakan adalah tafsir tematik dengan menyoroti ayat-ayat yang memuat pasangan al-‘Alim dan al-Hakim dalam tafsir *Mafatih al-Ghaib*. Hasilnya menegaskan bahwa pasangan ini bukan

kebetulan, tetapi menunjukkan kesempurnaan sifat Allah serta menjadi teladan bagi manusia agar ilmu disertai kebijaksanaan.

Keempat, skripsi berjudul “Asmaul Husna dalam Perspektif Mufasir Klasik bi al-Ma’tsur” karya Nabawiyah disusun pada tahun 2010 di UIN Sunan Ampel Surabaya. Skripsi ini mengkaji pemahaman dan penafsiran Asmaul Husna berdasarkan pendekatan tafsir bi al-ma’tsur, yaitu penafsiran yang bertumpu pada riwayat al-Qur'an, hadis Nabi, serta pendapat sahabat dan tabi'in. Penelitian ini menelusuri bagaimana mufasir klasik memahami nama-nama Allah dengan menekankan aspek textual dan otoritas riwayat, serta menghindari spekulasi rasional yang berlebihan. Hasil kajian menunjukkan bahwa penafsiran Asmaul Husna dalam tradisi bi al-ma’tsur menegaskan kesucian dan keagungan Allah sesuai makna zahir Nash, sekaligus memperlihatkan konsistensi mufasir klasik dalam menjaga kemurnian akidah tauhid.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHIMAD SIDDIQ
J E M B E R

Skripsi kelima berjudul “Asmaul Husna dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Tematik” skripsi ini merupakan karya dari Moh. Nasir yang disusun di IAIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 2007. Skripsi ini merupakan penelitian yang mengkaji konsep dan makna Asmaul Husna sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan tafsir tematik (maudhu'i). Penelitian ini memfokuskan pembahasan pada ayat-ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit maupun implisit memuat nama-nama Allah, kemudian menghimpun dan menganalisisnya secara sistematis untuk memperoleh gambaran yang utuh tentang sifat-sifat ketuhanan dalam

perspektif Al-Qur'an. Skripsi ini menunjukkan bahwa pendekatan tafsir tematik memungkinkan pemahaman Asmaul Husna secara komprehensif, tidak parsial, dengan memperhatikan konteks ayat, keterkaitan antar-nama Allah, serta implikasinya terhadap akidah dan etika kehidupan manusia.

Tabel Perbedaan Penelitian Terdahulu

No	Judul	Persamaan	Perbedaan
1	Sifat Allah dalam Perspektif Hadis: Studi Kitab <i>al-Asma wa al-Sifat</i> karya al-Bayhaqi dan Kitab <i>Majmu' al-Fatawa</i> karya Ibn Taymiyyah (661–728 H/1263–1328 M)	Membahas sifat Allah menurut pandangan Ibnu Taimiyah	Penelitian ini membahas perbedaan pandangan dua ulama besar yakni al-Bayhaqi dan Ibnu Taimiyah dalam memahami hadis-hadis yang berkaitan dengan sifat Allah. Sedangkan skripsi saya memeliti Asmaul Husna yang merupakan sifat Allah yang ada di Al-Qur'an.
2	Konsep Sifat-Sifat Allah SWT dalam Pemahaman Aliran Asy'ariyah (Kajian Tafsir Mafatih al-Ghayb Karya Imam Muhammad ar-Razi)	Mengkaji sifat Allah melalui pandangan Fakhruddin Razi dalam kitab Mafatih al-Ghayb.	Skripsi ini mengkaji pandangan Fakhr al-Din al-Razi mengenai sifat-sifat Allah melalui tafsir monumentalnya, Mafatih al-Ghayb. Sedangkan skripsi saya selain mengkaji pandangan Fakhruddin Razi juga menyertakan pandangan Ibnu Taimiyah.
3	Munasabah Pasangan Asmaul Husna 'Alim dan Hakim dalam Tafsir Mafatih al-Ghaib	Mengkaji Asmaul Husna Khususnya al-Hakim dalam pandangan Fakhruddin Razi	Skripsi ini mengkaji keterkaitan penyebutan Asmaul Husna al-'Alim (Maha Mengetahui) dan al-Hakim (Maha Bijaksana) dalam Al-Qur'an menurut Fakhr al-Din al-Razi. Sedangkan skripsi saya
4	Asmaul Husna dalam Perspektif Mufasir Klasik bi al-Ma'tsur	Membahas Asmaul Husna menurut mufasir klasik.	Skripsi ini mengkaji Asmaul Husna melalui penafsiran yang bertumpu pada riwayat al-Qur'an, hadis Nabi, serta pendapat sahabat dan tabi'in. Sedangkan skripsi saya mengkaji Asmaul Husna melalui penafsiran Ibnu

			Taimiyah dan Fakhruddin Razi
5	Asmaul Husna dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Tematik	Mengkaji Asmaul Husna yang ada Dalam Al-Qur'an. 	Skripsi ini mengkaji Asmaul Husna melalui metode tafsir tematik sedangkan skripsi saya menggunakan studi komparatif.

B. Kajian Teori

1. Semiotika

a. Definisi Semiotika



Oleh karena itu, tanda tidak hanya terbatas pada benda, tetapi juga mencakup peristiwa, ketiadaan peristiwa, pola atau struktur dalam suatu hal, bahkan kebiasaan tertentu. Inti dari semiotika adalah pesan dan kode. Pesan hanya bisa disampaikan dari satu individu ke individu lain melalui penggunaan kode. Proses *encoding* adalah pengubahan pikiran atau gagasan menjadi sebuah pesan, sedangkan *decoding* adalah kebalikannya, yakni membaca pesan tersebut dan memahaminya. Dalam komunikasi antar manusia terdapat berbagai

macam kode yang digunakan. Kajian semiotika sendiri membedakan dua cabang utama, yaitu semiotika komunikasi dan semiotika signifikasi.¹⁴

Semiologi dan semiotika memiliki makna yang sama, tetapi berbeda dalam penggunaan pemikirannya. Istilah semiologi banyak dipakai oleh para ilmuwan yang pemikirannya menengahi tradisi Saussurean. Pada terbitan-terbitan Prancis, istilah semiologi sering dipakai, misalnya pada salah satu judul buku karya Roland Barthes, *Elements de Semiology*. Sedangkan semiotika biasanya digunakan dalam pemikiran yang terkait dengan pemikiran Charles Senders Pierce dan Charles Morris.¹⁵ Kata semiotika berasal dari bahasa Yunani, semeion yang artinya tanda, atau seme yang berarti penafsiran tanda.

Menurut Letche semiotika merupakan teori tentang tanda atau penandaan.¹⁶ Lebih jelasnya, semiotika merupakan disiplin ilmu yang meneliti semua bentuk komunikasi yang terjadi dengan memahami *signs* (tanda-tanda) dan berdasarkan pada *sign system* (sistem tanda).

Saussure mendefinisikan semiologi adalah suatu ilmu yang mengkaji berbagai tanda ditengah kehidupan masyarakat. Semiologi menjadi bagian dari disiplin psikologi sosial.¹⁷ Suatu ilmu yang

¹⁴ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003), 39.

¹⁵ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, (Bandung: PT. Remaja Posdaya,2013), 11-12.

¹⁶ John Letche, *50 Filsuf Kontemporer; dari Strukturalisme sampai Posmodernitas*. Penerjemah A. Gunawan Admiranto, (Yogyakarta: Kanisius,2001), 191.

¹⁷ Kris Budiman, *Kosa Semiotika*, (Yogyakarta: LkiS,1999), 107.

bertujuan untuk memperlihatkan bagaimana tanda-tanda itu tersusun beserta kaidah-kaidah yang mengaturnya.

Menurut Roland Barthes semiotika adalah ilmu yang mempelajari tentang bentuk, karena ia memeliti penandaan secara terpisah dengan kandungannya.¹⁸ Semiotika pada dasarnya mempelajari bagaimana suatu kemanusiaan (*humanity*) mengartikan hal-hal (*things*). Memaknai bahwa objek-objek tidak hanya membawa berita, dalam suatu keadaan objek-objek tersebut hendak berkomunikasi, dan juga mengkonstitusi sistem yang terstruktur dari sebuah tanda.¹⁹

Charles Sanders Peirce mengartikan semiotika sebagai suatu hubungan antara tanda, objek dan makna. Charles Morris menyebutkan semiotika sebagai proses tanda, yakni suatu proses ketika sebuah tanda memiliki makna bagi beberapa organisme.

Semiotik merupakan ilmu tentang tanda. Bukan hanya hasil karya sastra yang bisa dianalisa dengan semiotik, tapi hampir semua bidang ilmu lainnya juga bisa dianalisa menggunakan semiotik. Semeotika memiliki bidang penelitian yang sangat luas, bahkan tidak memiliki ujung atau batas batasnya, mulai dari mengkaji tradisi, bidang kedokteran, filsafat, linguistik dan juga bidang lainnya. ²⁰

Berikut ini beberapa definisi semiotika yang menurut para ahli :

¹⁸ Roland Barthes, *Mitologi*, (terjemah: Nurhadi), (Bantul: Kreasi Wacana), 156.

¹⁹ Kurniawan, *Semiotika Roland Barthes*, (Magelang: Yayasan Indonesiatera,2001), 53.

²⁰ Okke Kusuma S. Z, *Semiotika dalam Analisis Karya Sastra*, (Depok: PT. Komodo Books, 2014), 1.

1. Ferdinand de Saussure mengartikan bahwa semiotika adalah sebagai ilmu yang mengkaji berbagai tanda yang ada dalam kehidupan sosial. Semiotika merupakan bagian dari psikologi sosial, sedangkan linguistik merupakan cabang dari semiotika.
2. Charles S. Peirce dalam Hawkes mengatakan bahwa batasan semiotika adalah sebagai berikut: "*Logic, in its general sense, is as I believe I have shown, only another name of semiotics, the quasi-necessary, or formal doctrine of sign*". (Pada pengertiannya yang universal, logika -sebagaimana yang saya yakini dan saya tunjukkan – merupakan suatu nama lain dari semiotika, yakni ilmu tanda yang "pura-pura penting" atau doktrin tanda yang formal). Peirce memaparkan Lebih lanjut bahwa yang dimaksud doktrin tanda adalah tanda yang muncul dari pengamatan seseorang terhadap sifat-sifat tanda yang benar-benar diketahui. Pengamatan tersebut disebut dengan suatu *abstraksi*. Sebuah pengamatan bisa saja mengalami kesalahan. Oleh karena itu, pada suatu pengertian yang lain ditambahkan kata "tidak penting" (pura-pura penting) untuk sesuatu yang menjadi sifat semua tanda yang digunakan oleh *inteligensi saintifik* (kecerdasan ilmu pengetahuan) atau kecerdasan untuk bisa belajar melalui sebuah pengalaman.
3. Umberto Eco seorang ahli semiotika aliran pemikiran Peirce memberi batasan pada semiotika sebagai berikut: "*Semiotics is concerned with everything that can be taken as a sign. Semiotics in*

principle is the discipline studying everything which can be used in order to lie.” (Semitika adalah ilmu mengenai segala sesuatu yang dianggap sebagai suatu tanda. Sementara pada prinsipnya untuk mempelajari segala sesuatu yang dapat dipakai untuk mengelabuhi atau berbohong). Umberto menegaskan lebih lanjut, jika sesuatu tidak bisa digunakan untuk mengekspresikan kebohongan, maka tidak bisa pula digunakan untuk mengekspresikan kebenaran. Dengan kata lain, ia tidak dapat digunakan untuk mengungkapkan apapun.

4. Alex Preminger dkk, memberi batasan semiotika dengan ilmu tanda serta berbagai sistem, aturan-aturan dan konvensi-konvensi yang memungkinkan tanda tersebut memiliki makna.²¹
5. Aart Van Zoest mengemukakan semiotika sebagai ilmu yang berhubungan dengan pengkajian tanda dan segala sesuatu yang berkaitan dengan tanda, seperti sistem tanda dan proses yang digunakan untuk penggunaan tanda.
6. Paul Ricoeur seorang filsuf dari Prancis, memberikan ruang lingkup pada semiotika sebagai ilmu yang mempelajari tentang tanda, yang bersifat formal sampai batasan *disasosiasi* (keterputusan) bahasa dengan bagian-bagian pokoknya.

²¹ Wildan Taufiq, *Semiotika untuk Kajian Sastra dan Al-Qur'an*, (Bandung: Yrama Widya, 2016), 1.

7. Ohn Fiske seorang ahli komunikasi, mendefinisikan bahwasanya semiotika atau semiologi sebagai studi perihal tanda dan bagaimana tanda tersebut bekerja.
8. Roland Barthes yang mengembangkan pemikiran semiotika Saussure, memberi batasan pada semiotika dengan ilmu tentang bentuk-bentuk. Oleh karena itu, menurutnya mempelajari “pertandaan” terlepas dari maknanya.
9. Hjlemslev, linguis Denmark dan merupakan pengikut pemikiran Saussure, mengartikan semiotika sebagai berikut: “*Semiotics is a hierarchy, any of whose components admits further analysis into classes defined by mutual relation*”. (Semiotika adalah sebuah hierarki, yang setiap komponennya bisa dianalisis lebih lanjut dalam kelas-kelas yang ditetapkan melalui hubungan antarkomponen).

- b. Objek Semiotika
Objek kajian semiotika adalah tanda (sign) beserta segala sesuatu yang berkaitan dengan proses pembentukan, penyampaian, dan pemaknaan tanda tersebut. Dalam konteks ini, tanda tidak hanya dipahami sebagai simbol atau lambang bahasa, tetapi mencakup seluruh bentuk representasi yang dapat menyampaikan makna, baik berupa kata, gambar, warna, gerak, maupun bunyi. Semiotika menelaah bagaimana tanda berfungsi dalam sistem komunikasi dan bagaimana makna dihasilkan melalui hubungan antara penanda (signifier) dan petanda (signified). Dengan demikian, objek semiotika

tidak terbatas pada teks verbal, tetapi juga mencakup teks visual, budaya, dan sosial, yang semuanya dapat dianalisis untuk mengungkap struktur makna yang tersembunyi di balik suatu fenomena komunikasi atau karya.²²

Hal ini telah disinggung oleh Saussure, ia mengatakan: “*Objek pokok bagi semiotika adalah berupa himpunan sistem yang didasari oleh kesemenaan/kebebasan tanda. Memang, sarana pengungkapan apapun yang diterima di masyarakat didasari oleh suatu kebiasaan yang kolektif atau konvensi.*” Saussure menegaskan bahwa yang menjadi objek semiotika adalah sistem tanda yang memiliki sifat konvensional.

Objek semiotika pada perilaku masyarakat dapat ditemukan dalam berbagai aspek kehidupan sosial dan budaya. Misalnya, tradisi bersalaman setelah salat berjamaah di masyarakat Indonesia bukan sekadar tindakan fisik berjabat tangan, tetapi merupakan tanda (sign) yang melambangkan nilai kebersamaan, ukhuwah, dan saling memaafkan. Begitu pula kebiasaan memakai pakaian hitam saat berkabung menjadi tanda yang menandakan kesedihan dan duka cita atas kehilangan seseorang.

Maka segala sesuatu dalam bidang apapun yang dapat dianggap sebagai tanda adalah objek semeotika.

²² Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013), hlm. 15.

c. Manfaat Semiotika

Pada dasarnya semiotika memiliki manfaat untuk memperdalam ide (*concept*) atau makna (*signified atau signifier*) yang berada dibalik sebuah tanda. Jika bahasa merupakan tanda yang sangat penting, maka semiotika sangat berguna untuk memahami berbagai macam tanda kebahasaan (linguistik) yang terdapat pada karya sastra maupun kitab suci seperti Al-Qur'an.

Art Van Zoest memaparkan dua manfaat semiotika, antara lain:

- 1) Manfaat teoretis, yaitu semiotika digunakan untuk mempermudah merumuskan teori-teori semiotika, sebagai alat analisis ilmiah untuk memahami struktur dan fungsi tanda dalam berbagai sistem komunikasi. Para perumus teori tersebut diantaranya yaitu arsitek, dokter, para sejarawan seni, pelajar sastra, ahli bahasa, ahli antropologi budaya, dan lain sebagainya. Semeotika membantu membangun kesadaran bahwa setiap bentuk ekspresi manusia, baik verbal maupun nonverbal, merupakan sistem tanda yang dapat diteliti secara ilmiah.
- 2) Manfaat praktis yaitu semiotika berguna untuk mengasah kemampuan kritis dalam membaca tanda-tanda di kehidupan sehari-hari. Dengan pendekatan semiotik, seseorang dapat menafsirkan pesan media, simbol budaya, iklan, maupun perilaku sosial secara lebih mendalam dan reflektif. Artinya, semiotika tidak hanya menjadi teori akademik, tetapi juga sarana untuk

memahami realitas dan komunikasi manusia dalam kehidupan modern. Semiotika yang diterapkan pada berbagai bidang tertentu, hasilnya dapat dimanfaatkan oleh masyarakat umum.²³

d. Ruang Lingkup Semiotika

Semeotika adalah ilmu yang mencakup segala sesuatu yang dianggap sebagai tanda dari berbagai bidang kehidupan manusia, oleh karena itu ruang lingkup semiotika sangat luas hampir tidak terbatas, karena segala sesuatu yang dapat dimaknai oleh manusia dapat dijadikan objek kajian tanda. Namun, sejumlah pakar semiotika memiliki persepsi mengenai ruang lingkup semiotika, antara lain:

- 1) Abraham Moles mengatakan bahwa tatanan kajian semiotika dibagi menjadi dua, yaitu semiotika teoritis dan semiotika terapan.
- 2) Hjelmslev membedakan lingkup kajian mencakup bahasa pada sistem semiotik yang meliputi analisis disiplin yang terdapat pada beragam ilmu semiotika.
- 3) Charles Morris memberikan tiga ruang lingkup batasan semiotika, yaitu semiotika murni, semiotika deskriptif dan semiotika terapan.
- 4) Rudolf Carnap menyatakan bahwa bidang kajian semiotika dibagi menjadi dua, yaitu semiotika umum dan semiotika khusus.
- 5) Noth mencatat sejumlah tema yang menjadi bagian disiplin semiotika, yaitu:

²³ Art van Zoest, *Semiotika: Tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya*, terj. Ani Soekowati, (Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1993), 10.

- a) Semiotika budaya
- b) Semiotika dan antropologi
- c) Psiko-semiotika
- d) Filsafat dan logika yang berhubungan dengan semiotika
- e) Semiotika komunikasi multimedia
- f) Semiotika dan Folklore
- g) Semiotika dan ilmu ekonomi
- h) Semiotika sejarah
- i) Semiotika dan matematika
- j) Semiotika hukum
- k) Semiotika pada opera dan balet
- l) Sosio-semiotika dan sosiologi semiotika
- m) Semiotika medis
- n) Semiotika pada psikoanalisis, psikiatri, dan psikoterapi.

KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
LEM BER

- 6) Fiske berpandangan bahwa semiotika memiliki tiga unsur utama yaitu, sebagai berikut:
- a) Tanda itu sendiri. Hal ini terkait ilmu tentang berbagai tanda yang berbeda-beda, cara tanda menunjukkan maknanya dan cara tanda berhubungan dengan subjek yang menggunakannya.
- b) Sistem yang menyusun sebuah tanda. kajian ini meliputi cara mengembangkan berbagai tanda, untuk memenuhi kebutuhan

masyarakat atau budaya, atau untuk memanfaatkan sarana komunikasi yang tersedia untuk mengirimkan informasi.

- c) Kebudayaan merupakan bagaimana suatu tanda bekerja. Hal ini bergantung pada penggunaan berbagai simbol dan tanda untuk keberadaan dan bentuknya kebudayaan itu sendiri.
- 7) Umberto Eco memandang lingkup kajian semiotika sangatlah luas. Dengan demikian, semiotika dianggap sebagai ilmu yang “imperialis” (menjajah semua bidang/objek). Namun, Eco memberikan “batasan-batasan sementara” yang perlu dikaji. Eco memberikan batasan-batasan sementara, yaitu batasan alami, batasan politis, dan batasan epistemologis.
- a. Batas alami, terdiri dari dua bidang kajian:
 - 1) *Signifikasi* (penandaan) terbagi dua:
 - a) Batas terendah yang meliputi stimulus, sinyal dan informasi fisik.
 - b) Batas teratas yang meliputi alat-alat, komoditas dan perempuan.
 - 2) Inferensi (menentukan kesimpulan)
 - b. Batas politis, mencakup tiga bidang kajian utama dan ditambah dengan bidang tambahan lainnya:

- 1) Tiga bidang kajian utama:

- 1. Batas-batas akademis
- 2. Batas-batas kooperatif

3. Batas-batas empiris
- 2) Bidang tambahan:
1. Berbagai tanda bauan
 2. Semiotika seputar binatang
 3. Bermacam-macam kode kecapan
 4. Komunikasi rabaan
 5. Semiotika medis
 6. Paralinguistik
 7. Kode-kode dalam musik
 8. Kinesik dan proksemik
 9. Bahasa yang tertulis, alfabet tak dikenal, dan kode rahasia
 10. Bahasa yang diformalkan
 11. Komunikasi visual
 12. Bahasa alam
 13. Struktur plot
 14. Sistem objek
 15. Kode-kode yang terdapat pada budaya
 16. Teori teks
 17. Komunikasi masa
 18. Teks estetik
 19. Retorika

c. Batas epistemologis, merupakan batas yang tidak bergantung dengan definisi objek semiotik, tetapi bergantung pada definisi kemurnian teoretis dari disiplin semiotika.²⁴

2. Semiotika Triadik

Charles Sanders Peirce adalah seorang filsuf Amerika yang sangat orisinal dan multi-aspek. Peirce lahir dalam keluarga yang intelektual pada tahun 1839. Ayahnya bernama Benjamin, ia adalah seorang profesor matematika di Harvard.²⁵

Peirce menganggap bahwa semiotika bisa diaplikasikan pada segala macam tanda. Tanda adalah sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain dalam batas yang ditentukan. Tanda-tanda mengajak kita berpikir, berkomunikasi, dan memaknai semua yang ditampilkan oleh alam manusia. Pemaknaan dalam tanda tersebut digunakan untuk membaca simbol.

Bagi pierce tanda dan pemaknaannya bukan struktur melainkan suatu proses kognitif yang disebut semiosis. Jadi semiosis adalah proses pemaknaan dan penafsiran tanda yang melalui tiga tahapan. Tahap pertama adalah penyerapan aspek representamen tanda (melalui pancaindra), tahap kedua mengaitkan secara spontan representamen dengan pengalaman dalam kognisi manusia yang memaknai representamen itu (disebut objek), dan tahap ketika menafsirkan objek sesuai dengan keinginannya. Tahap ketiga ini disebut interpretant.

²⁴ Wildan Taufiq, *Semiotika untuk kajian sastra dan al-Qur'an*, (Bandung: Yrama Widya, 2016), 6.

²⁵ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), 39 40.

Peirce memiliki tiga klasifikasi tanda yang disebut dengan trikotomi, yakni ikon, indeks, dan simbol. Ikon adalah tanda yang memiliki kemiripan rupa (resemblance) dan dikenali oleh pemakainya. Indeks adalah tanda di antara representamen dan objeknya yang memiliki keterkaitan dengan fenomenal atau eksistensial. Sedangkan simbol adalah tanda yang konvensional dan arbitrer. Trikotomi ini berguna untuk menganalisis elemen-elemen dalam al-Qur'an..

Charles Shanderson Peirce membagi tanda atas icon (ikon), index (indeks), dan symbol (simbol). Ikon adalah tanda yang menyerupai dengan objek yang diwakilinya. Dapat pula dikatakan, ikon adalah tanda yang memiliki ciri-ciri yang sama dengan apa yang dimaksudkan.²⁶

Indeks adalah tanda yang memiliki hubungan sebab-akibat dengan apa yang diwakilinya atau disebut juga tanda sebagai bukti.²⁷ Berbeda dengan ikon, indeks tidak menyerupai acuannya, tetapi mengindikasikan atau menunjukkan di mana lokasinya. Indeksikalitas yang paling menyemesta adalah petunjuk untuk menunjuk orang, benda dan arah. Banyak kata adalah tanda indeksikalitas, seperti di sini, di sana, atas, bawah yang menunjukkan lokasi sesuatu yang sedang dibicarakan.²⁸

Kemudian simbol adalah tanda berdasarkan adanya konvensi, peraturan, atau perjanjian yang disepakati bersama.²⁹

²⁶ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), 16.

²⁷ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), 17.

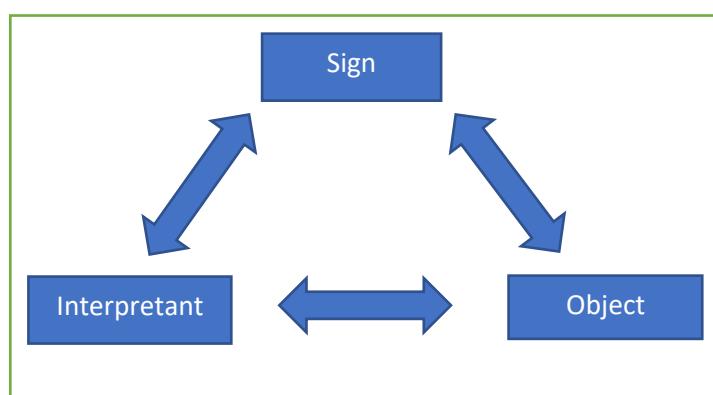
²⁸ Kahfie Nazaruddin, *Pengantar Semiotika*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2015), 23.

²⁹ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), 17.

Semiotik Peirce ini akan membantu melalui hubungan tradic atau segitiga semiotika yang juga disebut dengan pendekatan semiotika triadik (tiga elemen dasar), yaitu representasi tanda, objek, dan interpretant. Selanjutnya Peirce menyatakan bahwa titik sentral kajian semiotiknya adalah trikotomi relasi “menggantikan” di antara tanda dan objeknya melalui interpretan. Representasi adalah suatu yang dapat ditangkap secara panca indra manusia. Kehadiran tanda tersebut mampu memberikan interpretan sebagai suatu tanda lain yang serupa dengannya dalam pikiran seseorang. Penafsiran makna oleh pemakai tanda bisa terpenuhi ketika representamen telah dikaitkan dengan objek. Sedangkan objek yang direpresentasikan oleh tanda merupakan sebuah konsep yang disebut sebagai “realitas” atau apa saja yang dianggap ada.

Charles Sanders Peirce menjelaskan tentang teori segitiga semiotik yang terdiri atas tiga elemen utama, yakni tanda (sign), obyek (object), dan interpretant.

Gambar 1.1 Bentuk Hubungan Ketiga Konsep Triadik



Tanda adalah sesuatu yang berwujud fisik dan dapat ditangkap oleh panca indera serta sesuatu yang merujuk pada hal lain di luar tanda itu sendiri.

Objek adalah konteks sosial yang menjadi sebuah sumber acuan dari tanda atau sesuatu yang dirujuk oleh tanda.

Interpretant atau penggunaan tanda adalah konsep pemikiran dari seseorang yang menggunakan tanda kemudian memberikan makna pada sebuah objek.

Menurut Peirce, tanda (representament) adalah sesuatu yang dijadikan untuk mewakili sesuatu yang lain dalam batas tertentu. Tanda akan selalu mengarahkan kepada sesuatu yang lain, oleh Peirce disebut objek (denotatum). Mengarahkan berarti mewakili atau menggantikan. Tanda baru berguna apabila diinterpretasikan dalam benak penerima tanda melalui interpretant. Maka dari itu interpretant adalah pemahaman makna yang muncul dalam benak penerima tanda. Hal ini berarti, tanda baru dapat berguna sebagai tanda bila dapat ditangkap dan pemahaman terjadi berkat ground, yang pengetahuan tentang sistem tanda dalam suatu masyarakat.³⁰

Konsep *triadic* melahirkan proses semiosis (proses triadic) dan hubungan yang tidak pernah putus, yaitu interpretan akan berkembang menjadi representamen dan seterusnya. Elemen-elemen tanda yang ada dalam al-Qur'an akan dibagi ke dalam tiga *triadic* kemudian dimaknai dan diinterpretasikan dengan makna yang sebenarnya, sebagaimana Peirce

³⁰ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), 13-14.

menjelaskan bahwa penginterpretannya juga dapat dipahami sebagai representamen. Sehingga terjadi proses perkembangan dalam interpretant yang tidak berkesudahan sesuai dengan perkembangan yang ada.

3. Asmaul Husna

Asmaul Husna adalah nama-nama Allah ta'aleyang indah dan baik. *Asma* berarti nama dan *Husna* berarti yang baik atau yang indah. Jadi Asmal Husna adalah nama-nama milik Allah ta'ala yang baik lagi indah. Sejak dulu para ulama telah banyak membahas dan menafsirkan nama-nama ini, karena nama-nama Allah adalah alamat kepada Dzat yang mesti kita ibadahi dengan sebenarnya.³¹

Para ulama menekankan bahwa Allah Subhanahu wata'ala adalah sebuah nama kepada Dzat yang pasti ada namanya. Semua nilai kebenaran mutlak hanya ada (dan bergantung) pada-Nya. Dengan demikian, Allah yang memiliki Maha Tinggi, Maha Dekat, Maha Kuasa, dan juga Allah Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Sifat-sifat Allah dijelaskan dengan istilah Asmaul Husna, yaitu nama-nama, sebutan atau gelar yang baik.

Secara terminologis, Asmaul Husnā adalah sebutan-sebutan yang digunakan untuk mengenal Allah melalui sifat-sifat-Nya yang mulia, sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Setiap nama dalam Asmaul Husnā tidak sekadar label, melainkan mengandung makna yang

³¹ Abu Sahla, *Indahnya Asmaul husna*, 2011.

menunjukkan keagungan dan kekuasaan Allah.³² Melalui pemahaman terhadap nama-nama tersebut, manusia dapat mengenal Allah secara lebih mendalam dan proporsional.

Allah swt. Berfirman dalam al-Qur'an surah Thaha ayat 8,

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ

Artinya: "(Dialah) Allah, tidak ada tuhan selain Dia, yang mempunyai nama-nama yang terbaik."³³

Atau dalam firmsn Allah Q.S al-Isra' [17]: 110, yang berbunyi,

فُلِّ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ ۖ أَيًا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ
وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَاتْبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا

Artinya: "Katakanlah (Muhammad), "Serulah Allah atau serulah Ar-Rahmān. Dengan nama yang mana saja kamu dapat menyeru, karena Dia mempunyai nama-nama yang terbaik (Asmāul Husnā) dan janganlah engkau mengeraskan suaramu dalam salat dan janganlah (pula) merendahkannya dan usahakan jalan tengah di antara kedua itu."³⁴

Asmaul Husna memiliki dimensi teologis dan spiritual. Dalam dimensi teologis, ia menjadi dasar bagi umat Islam untuk memahami akidah dan tauhid, karena setiap nama Allah menegaskan keesaan dan kesempurnaan-Nya. Sedangkan dalam dimensi spiritual, Asmaul Husna menjadi sarana *tazkiyah an-nafs* (penyucian jiwa), karena setiap sifat Allah menginspirasi manusia untuk meneladani nilai-nilai ilahi seperti kasih sayang (*Ar-Rahmān*), keadilan (*Al-'Adl*), dan kebijaksanaan (*Al-Hakīm*).³⁵

Para ulama berpendapat bahwa jumlah Asmaul Husna yang disebutkan Nabi Muhammad adalah sembilan puluh sembilan nama,

³² Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2011), hlm. 89.

³³ QS. Thaha: 8.

³⁴ QS. al-Isra': 110.

³⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 5 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), hlm. 233.

sebagaimana diriwayatkan dari Abu Hurairah Radhiallahu ‘anhу, Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda: “Sesungguhnya Allah mempunyai sembilan puluh sembilan nama, seratus kurang satu, barang siapa yang menghitungnya, maka ia akan masuk surga.”³⁶

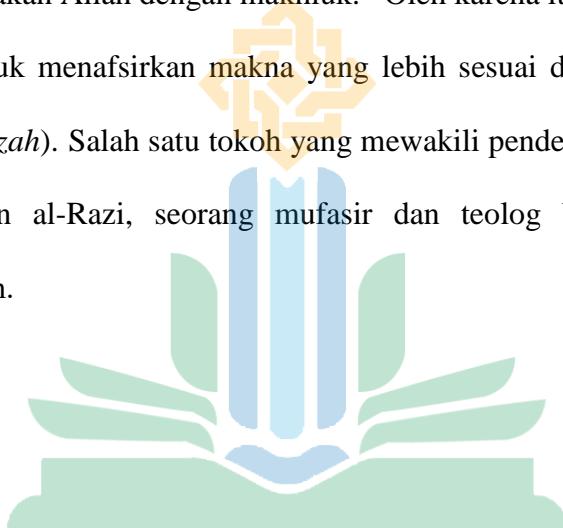
Sejak zaman penafsiran atau pemaknaan Asmaul Ḥusna sudah banyak terjadi dalam khazanah keislaman, para ulama memberikan beragam pendekatan dalam memahami nama-nama Allah yang indah tersebut. Perbedaan cara pandang ini umumnya dipengaruhi oleh latar belakang teologis, metodologis, dan filsafat pemikiran masing-masing mufasir. Secara garis besar, penafsiran Asmaul Ḥusna dapat dibagi menjadi dua corak besar, yaitu penafsiran textual dan penafsiran rasional.

Penafsiran secara textual menekankan pemahaman *Asmaul Ḥusnā* sebagaimana yang tertulis dalam Al-Qur'an dan hadis, tanpa melakukan penakwilan terhadap maknanya. Pendekatan ini berangkat dari keyakinan bahwa sifat-sifat Allah merupakan perkara *ghaybiyyat* (metafisik) yang tidak dapat dijangkau oleh akal manusia secara sempurna. Oleh karena itu, makna setiap nama Allah harus diterima sebagaimana adanya, tanpa diselewengkan maknanya atau diinterpretasikan secara simbolik.³⁷ Ulama yang menempuh jalur ini di antaranya adalah Ibn Taymiyyah, tokoh teologi Hanbali yang dikenal dengan pandangan *salafiyah*nya dalam menjaga kemurnian tauhid.

³⁶ HR. al-Bukhari dan Muslim

³⁷ Ibn Taymiyyah, *Majmū‘ al-Fatāwā*, Juz 6 (Riyadh: Dar al-Watan, 1995), hlm. 87.

Sementara itu, penafsiran rasional berkembang di kalangan teolog Asy‘ariyah dan Maturidiyah yang berusaha memahami *Asmaul Husna* melalui analisis logis dan filosofis. Pendekatan ini berpandangan bahwa sebagian nama Allah tidak dapat dipahami secara harfiah, sebab pemahaman literal terkadang menimbulkan kesan antropomorfis, yaitu menyerupakan Allah dengan makhluk.³⁸ Oleh karena itu, diperlukan metode *ta’wil* untuk menafsirkan makna yang lebih sesuai dengan kemahasucian Allah (*tanzah*). Salah satu tokoh yang mewakili pendekatan rasional adalah Fakhruddin al-Razi, seorang mufasir dan teolog besar dari kalangan Asy‘ariyah.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

³⁸ Fakhruddin al-Razi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), 221.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Berdasarkan latar belakang serta rumusan masalah yang telah dipaparkan, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan corak teologis. Pendekatan ini berupaya memahami makna-makna ketuhanan secara mendalam sebagaimana tercermin dalam penafsiran ulama terhadap Asmaul Husna. Melalui kerangka teologis tersebut, penelitian ini menganalisis dan membandingkan pemaknaan Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin al-Razi mengenai Asmaul Husna dengan menggunakan analisis semiotika triadik terhadap ayat-ayat Asmaul Husna dalam Q.S. al-Hasyr ayat 22–24.

Adapun jenis penelitian yang diterapkan adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Penelitian ini dilakukan dengan menelaah sumber-sumber tertulis yang otoritatif, seperti kitab tafsir, buku-buku teologi, jurnal ilmiah, serta karya-karya akademik lainnya yang relevan dengan kajian Asmaul Husna dan pemikiran kedua tokoh.

B. Subjek Penelitian

1. Sumber Data Primer

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah Al-Qur'an, khususnya surah al-Hasyr ayat 22–24, Kemudian kitab tafsir yakni Majmu' al-Fatawa karya Ibnu Taimiyah dan Mafatih al-Ghayb karya Fakhruddin Razi yang dijadikan sebagai rujukan utama dalam analisis.

2. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder dalam penelitian ini terdiri atas berbagai referensi seperti buku, jurnal, dan karya ilmiah lainnya dalam bentuk file digital yang berfungsi sebagai penunjang analisis penelitian.³⁹

Berdasarkan kedua sumber data tersebut, subjek penelitian ini berfokus pada kajian semiotika yang dianalisis menggunakan teori semiotika triadik. Analisis ini bertujuan untuk mengungkap makna Asmaul Husna dalam surah al-Hasyr ayat 22–24 secara lebih mendalam, serta membandingkan penafsiran Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin al-Razi melalui pendekatan tersebut, sehingga dapat menjawab pertanyaan penelitian yang telah dirumuskan.

C. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui berbagai aspek dan sumber. Karena penelitian ini bersifat *library research*, maka data diperoleh dengan menelusuri literatur melalui kegiatan telaah dan kajian terhadap berbagai referensi yang relevan.

D. Analisis Data

Setelah data terkumpul, penelitian ini dianalisis menggunakan analisis data berbasis studi komparasi, yaitu metode yang dilakukan dengan membandingkan secara sistematis pemikiran dua tokoh untuk menemukan titik persamaan, perbedaan, serta karakteristik khas dari masing-masing penafsiran. Dalam konteks penelitian ini, studi komparasi diterapkan untuk

³⁹ Tim Penyusun, Pedoman Penulisan Karya Ilmiah (Jember: UIN KHAS Jember, 2021), hal. 95.

menelaah penafsiran Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin al-Razi mengenai Asmaul Husna dalam Q.S. al-Hasyr ayat 22–24, sehingga diketahui corak penafsiran, pendekatan metodologis, dan makna konseptual yang mereka bangun terhadap nama-nama Allah tersebut. Metode ini memungkinkan peneliti menghasilkan pemahaman yang lebih mendalam dan objektif.

Kemudian peneliti menganalisisnya menggunakan teori semiotika triadik Charles Sanders Peirce. Semiotika merupakan ilmu yang mengkaji tanda-tanda dan makna yang muncul dalam kehidupan manusia. Charles Sanders Peirce sebagai salah satu tokoh utama dalam bidang ini mengembangkan teori semiotika triadik yang menekankan hubungan antara tanda (*sign*), objek (*object*), dan interpretan (*interpretant*), sehingga memungkinkan analisis makna dilakukan secara lebih mendalam dan komprehensif.

Semiotika triadik Charles Sanders Peirce tersebut kemudian diterapkan dalam analisis terhadap Q.S. al-Hasyr ayat 22–24 untuk mengungkap makna tanda-tanda yang terkandung di dalamnya, khususnya dalam konteks penafsiran Asmaul Husna, sehingga dapat diperoleh pemahaman yang lebih mendalam mengenai pesan teologis yang ingin disampaikan ayat-ayat tersebut.

E. Keabsahan Data

Teknik keabsahan data digunakan dalam penelitian ini untuk memastikan bahwa data yang diperoleh benar-benar valid dan dapat dipercaya. Salah satu metode yang diterapkan adalah teknik triangulasi.

Menurut William Wiersma triangulasi dalam pengujian kredibilitas dimaknai sebagai proses verifikasi data dengan membandingkannya dari berbagai sumber dan pada waktu yang berbeda. Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan teknik triangulasi sumber, yaitu dengan memeriksa dan membandingkan data yang telah diperoleh dari beberapa referensi.⁴⁰ Data tersebut kemudian dianalisis hingga menghasilkan kesimpulan, yang selanjutnya dikonfirmasi kembali melalui proses *member check* terhadap tiga sumber data untuk menjamin keakuratan dan konsistensinya.

Penelitian ini menggunakan triangulasi sumber dan triangulasi teori sebagai teknik keabsahan data. Triangulasi sumber dilakukan dengan membandingkan berbagai literatur primer dan sekunder yang membahas penafsiran Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin al-Razi, baik melalui karya asli maupun kajian para peneliti lain. Sementara itu, triangulasi teori diterapkan dengan memadukan perspektif kedua ulama dengan pendekatan analisis semiotika triadik Peirce, sehingga data yang dihasilkan memiliki validitas yang kuat melalui penilaian dari berbagai sudut pandang. Teknik ini dipilih karena paling sesuai dengan karakter penelitian kepustakaan yang bersifat komparatif.

Dalam penelitian ini, peneliti mengumpulkan berbagai data yang berkaitan dengan permasalahan penelitian, kemudian menganalisisnya menggunakan teori semiotika triadik Charles Sanders Peirce. Teori ini diterapkan dalam penafsiran Q.S al-Hasyr ayat 22–24 untuk mengungkap

⁴⁰ Moleong, Metode Penelitian Kualitatif, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), 173.

makna tanda-tanda yang berkaitan dengan Asmaul Husna dalam ayat tersebut.

Untuk memperkuat dan memastikan keakuratan hasil analisis, peneliti juga mencantumkan berbagai sumber referensi dan rujukan yang relevan sebagai landasan dalam penyusunan penelitian ini.

F. Tahap-Tahap Penelitian

Tahapan-tahapan dalam penelitian ini disusun dengan tujuan untuk memperoleh hasil yang sistematis dan terarah, sehingga dapat mempermudah pelaksanaan proses penelitian secara keseluruhan. Adapun langkah-langkah yang ditempuh oleh peneliti adalah sebagai berikut:

1. Tahap Pra-Penelitian

Pada tahap pra-penelitian ini, peneliti melakukan beberapa kegiatan, antara lain menetapkan judul penelitian beserta latar belakangnya, menentukan fokus, tujuan, serta manfaat penelitian, dan melakukan pengecekan keseluruhan penulisan sebelum dikonsultasikan kepada dosen pembimbing.

2. Tahap Penelitian

Pada tahap kedua, yaitu proses pengumpulan data, peneliti mengumpulkan berbagai data yang relevan dengan kebutuhan penelitian. Beragam teknik dapat digunakan dalam tahap ini, disertai pemanfaatan sejumlah referensi untuk memperdalam dan memperluas informasi yang berkaitan dengan tema penelitian.

3. Tahap Analisi Data

Pada tahap analisis data, setelah seluruh data yang dibutuhkan terkumpul, peneliti melakukan penelaahan secara cermat untuk memastikan relevansi, ketepatan, dan keakuratan data tersebut. Proses analisis ini menjadi langkah yang sangat penting agar informasi yang dihasilkan benar-benar valid dan tidak menimbulkan kesalahan dalam penarikan kesimpulan penelitian.

4. Tahap Penyusunan Hasil Penelitian

Tahap terakhir merupakan tahap penyusunan hasil penelitian, di mana peneliti menata dan merangkai temuan penelitian secara sistematis sesuai dengan pedoman instansi. Pada tahap ini, peneliti juga melakukan proses peninjauan dan evaluasi terhadap hasil yang diperoleh. Apabila ditemukan data atau hasil yang kurang akurat maupun tidak valid, maka dilakukan peninjauan dan pengulangan penelitian sebagaimana prosedur sebelumnya untuk memastikan keabsahan hasil akhir.

J E M B E R

BAB IV

PEMBAHASAN

A. Biografi Ibnu Taimiyah dan Fakhr al-Din al-Razi

1. Ibnu Taimiyah

a) Biografi Ibnu Taimiyah

Nama asli Ibnu Taimiyyah adalah Taqiyuddin Abu al Abbas Ibnu Abd Al-Halim bin al Imam Majduddin Abil Barakat Abd al Salam bin Muhammad bin Abdullah bin Abi Qasim Muhammad bin Khuddlarbin Ali bin Taimiyyah al Harrani al Hambali. Para ahli lebih singkat menyebut nama lengkapnya dengan Taqiyuddin Abu Abbas bin Abd al Halim bin Abd al Salam bin Taimiyyah al harani al Hambali. Namun orang lebih cepat mengenal namanya dengan sebutan Taqiyuddin Ibnu Taimiyyah atau lebih populer Ibnu Taimiyyah saja.

Beliau dilahirkan pada hari senin tanggal 12 Rabi'ul Awal tahun 661 H bertepatan dengan tanggal 22 Januari 1263 M di kota Harran. Yaitu daerah yang terletak ditenggara negeri Syam, tepatnya dipulau Ibnu Amr antara sungai Tigris dan Eupraht.⁴¹

Sebagian besar hidup Ibnu Taimiyah dihabiskan di Damaskus dan wafat pada 20 Dzulqa'dah 728 H/26 September 1328 M di kota itu pula. Wafatnya disambut duka mendalam oleh masyarakat Damaskus, ribuan orang dari berbagai lapisan menghadiri prosesi pemakamannya

⁴¹ Imam Alaei Abdul Luthfi, *Konsep Salaf Dalam Perspektif Ibnu Hanbal dan Ibnu Taimiyah*, (Universitas Garut: Fakultas Pendidikan Agama dan Keguruan, 2025), 494, <https://jicnusantara.com/index.php/jic>.

sebagai bentuk penghormatan atas kedalaman ilmu, keteguhan prinsip, dan pengaruh besar pemikirannya dalam bidang tafsir, akidah, dan fikih. Kepergiannya menandai berakhirnya kehidupan seorang ulama yang sepanjang hayatnya mengabdikan diri pada pembelaan Al-Qur'an dan Sunnah, sekaligus meninggalkan warisan intelektual yang terus hidup dan diperdebatkan hingga masa kini.⁴²

b) Karya-Karya Ibnu Taimiyah

Ibnu Taimiyah memiliki banyak sekali karya dalam berbagai bidang, beberapa karyanya yang sangat terkenal adalah sebagai berikut:

- 1) Majmu‘ al-Fatawa
- 2) Muqaddimah fi Usul al-Tafsir
- 3) Dar‘u Ta‘arud al-‘Aql wa al-Naql
- 4) Bayan Talbis al-Jahmiyyah
- 5) Al-‘Aqidah al-Wasitiyyah
- 6) Al-‘Ubadiyyah
- 7) Al-Furqan bayna Awliya’ al-Rahman wa Awliya’ al-Shaytan

Selain karya di atas, Ibnu Taimiyah masih memiliki banyak karya lainnya dalam berbagai bidang keilmuan seperti Risalah fi al-Tawassul wa al-Wasilah, Ar-Radd ‘ala al-Akhna’i dan lain sebagainya.

⁴² Ibnu Kathir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, Jil. 14, (Beirut: Dār al-Fikr, 1985), 136.

2. Fakhr al-Din al-Razi

a) Biografi Fakhr al-Din al-Razi

Fakhruddin Al-Razi lahir di kota Rayy, Persia, dekat Teheran modern, pada tanggal 15 Ramadhan, pada tahun 544 H/1149 M.). Ia memiliki nama lengkap yaitu Muhammad bin ‘Umar bin Al-Hasan bin ‘Ali At-Taimi Al-Bakri Ath-Thuburustani Ar-Razi. Beliau memiliki kunyah yaitu Abu Abdillah dan memiliki laqab yaitu Fakhruddin dan Syaikh Al-Islam. Fakhruddin Ar-Razi adalah putra dari Imam Khatib As-Syafi'i dan nasabnya bersambung hingga ke Abu Bakar As-Siddiq, yaitu khalifah pertama setelah Rasulullah SAW wafat.⁴³ Diketahui beliau merupakan imam, ahli tafsir yang bermadzhab asy-Syafi'i, cendekiawan yang memiliki banyak penelitian dan karya dalam ilmu bahasa, mantik, fisika, matematika, kedokteran, dan ilmu falak.⁴⁴

Al-Razi meninggal di Herat pada hari Senin tanggal 1 Syawal 606 H/1209 M, bertepatan dengan hari raya Idul Fitri. Sesuai dengan amanatnya, al-Razi dimakamkan di gunung Mushaqib di desa Muzdakhan, sebuah desa yang terletak tidak jauh dari Herat. Fakhruddin Ar-Razi menguasai berbagai disiplin ilmu, beliau banyak mempunyai murid juga. Dan sepanjang perjalanan intelektualnya, beliau menjadi cendekiawan muslim dengan banyak menghasilkan karya.

⁴³ Fakhr al-Din al-Razi, *Roh Itu Misterius*, trj, Muhammad Abdul Qadir al-Kaf, (Cendekia Sentra Muslim, Jakarta, 2001), 17.

⁴⁴ Imam Fakhruddin ar-Razi, *Manaqib Imam Asy-Syafi'i*, 8.

b) Karya-Karya Ibnu Taimiyah

Fakhruddin Razi memiliki banyak karya selama masa hidupnya, beberapa karyanya yang fundamental antara lain:

- a. Mafatihul Gayb atau disebut Kitab Tafsir Al-Kabir
- b. Dalail Al-Ijaz
- c. Syarh Al-Wajiz
- d. Al-Burhan Fi Qiraah Al-Qur'an
- e. Risalah Al-Juhar, dan kitab-kitab lainnya.

B. Penafsiran Asmaul Husna Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam Surat al-Hasyr Ayat 22-24.

Asmaul Husna terletak diberbagai ayat dalam Al-Qur'an yang sangat untuk dikaji, salah satunya yang terletak dalam firman Allah QS. Al-Hasyr ayat 22-24:

Hُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلِمُ الْعِيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٢٢) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَمِّمُ الْغَزِيرُ الْجَبَارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَنَ اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣) هُوَ اللَّهُ الْحَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْخَسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٢٤)

Artinya:" Dialah Allah Yang tidak ada tuhan selain Dia. (Dialah) Yang Mengetahui yang gaib dan yang nyata. Dialah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Dialah Allah Yang tidak ada tuhan selain Dia. Dia (adalah) Maharaja, Yang Mahasuci, Yang Mahadamai, Yang Maha Mengaruniakan keamanan, Maha Mengawasi, Yang Mahaperkasa, Yang Mahakuasa, dan Yang Memiliki segala keagungan. Mahasuci Allah dari apa yang mereka persekutukan. Dialah Allah Yang Maha Pencipta, Yang Mewujudkan dari tiada, dan Yang Membentuk rupa. Dia memiliki nama-nama yang indah. Apa yang di langit dan di bumi senantiasa bertasbih kepada-Nya. Dialah Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

Dalam menafsirkan QS. Al-Hasyr ayat 22-24 ini Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin Razi memiliki beberapa persamaan dan perbedaan meskipun menggunakan corak penafsiran yang berbeda. Berikut ini adalah penafsiran Ibnu taimiyah dan Fakhruddin Razi mengenai asmaul husna yang ada di Q.S al-Hasyr ayat 22-24, sebagai berikut:

1. **الْرَّحْمَنُ (Ar-Rahman)**

Menurut Ibnu Taimiyah, *ar-Rahman* menunjukkan rahmat Allah yang bersifat umum dan meliputi seluruh makhluk, baik mukmin maupun kafir. Rahmat ini mencakup pemberian rezeki, kehidupan, dan nikmat dunia yang dianugerahkan kepada semua hamba tanpa terkecuali.⁴⁵

Ibnu Taimiyah menjelaskan:

وَرَحْمَتُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَاسِعَةٌ تَعُمُّ جَمِيعَ الْخَلْقِ فِي الدُّنْيَا

“Rahmat-Nya Mahalas dan meliputi seluruh makhluk di dunia.”⁴⁶

Pernyataan ini menegaskan bahwa *ar-Rahman* adalah rahmat umum (*rahmah ‘ammah*) yang diberikan Allah kepada seluruh makhluk tanpa syarat iman ataupun amal.

Bahkan Ibnu Taimiyah menambahkan:

فَهُوَ يُنْعِمُ عَلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ

“Allah memberi nikmat kepada orang baik maupun orang fajir (durhaka).”⁴⁷

⁴⁵ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz 6 (Riyadh: Dar al-Wafa’, 1995), 122; terj. Yusuf Hamdani, *Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah*, Jilid 1 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 124.

⁴⁶ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Jilid 16 (Riyadh: King Fahd Complex, t.t.), 284.

⁴⁷ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Jilid 8 (Riyadh: King Fahd Complex, t.t.), 239.

Bagi Ibnu Taimiyyah rahmat ini tampak dalam pemberian nikmat dan karunia Allah di dunia, seperti kehidupan, kesehatan, rezeki, dan segala bentuk kenikmatan yang dapat dirasakan oleh manusia, baik yang beriman maupun yang kafir. Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, sifat *ar-Rahman* merupakan bukti nyata dari keagungan Allah dalam menciptakan, memelihara, dan memberikan rezeki kepada semua makhluk-Nya tanpa membedakan kedudukan, keyakinan, atau amal perbuatan mereka.

Sedangkan menurut Fakhruddin Razi ar-Rahman menunjukkan rahmat Allah yang universal, meliputi seluruh makhluk, mukmin maupun kafir, berupa nikmat hidup, kesehatan, rezeki, dan segala kebaikan duniawi. Rahmat ini tidak dibatasi amal makhluk.⁴⁸

Fakhruddin Razi menjelaskan secara tagas:

الرَّحْمَنُ: هُوَ الَّذِي تَعْمَلْ نِعْمَةً جَمِيعَ الْمُوْجُودَاتِ فِي الدُّنْيَا
 KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ MEMBER
 “Ar-Rahman adalah (sifat Allah) yang nikmat-Nya meliputi seluruh makhluk di dunia.”⁴⁹

Dia juga menegaskan bahwa nikmat tersebut diberikan secara terus-menerus:

نِعْمَةً مُتَوَالِيَّةً عَلَى الْخُلْقِ، لَا تَقْفُ عَلَى إِيمَانٍ وَلَا عَمَلٍ

“Nikmat-nikmat-Nya terus-menerus mengalir kepada makhluk, tidak bergantung pada iman ataupun amal.”⁵⁰

⁴⁸ Fakhruddin al-Razi, *Mafstih al-Ghayb*, Juz 1, tafsir QS. al-Fatiaah: 3; Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*, 217.

⁴⁹ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Jilid 1 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1999), 159.

⁵⁰ Fakhruddin al-Razi, *Sharh Asma' Allah al-Husna* (Kairo: Maktabah al-Turath al-Islami, 2001), 67.

Menurut al-Razi, sifat *ar-Rahman* menunjukkan rahmat mutlak Allah yang mencakup seluruh makhluk tanpa pengecualian. Rahmat ini bersifat universal (*'amm'*) dan tidak terkait langsung dengan amal perbuatan hamba. Al-Razi menegaskan bahwa keberlangsungan hidup manusia, hewan, tumbuhan, bahkan struktur kosmik yang stabil, merupakan manifestasi dari rahmat Allah yang melimpah dan tidak terputus. Karena itu, sifat *Ar-Rahman* menggambarkan kemurahan Allah yang meliputi ruang, waktu, dan seluruh ciptaan, tanpa memandang tingkat keimanan mereka.

Berdasarkan pendapat di atas mengenai sifat Allah *ar-Rahman*, Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin Razi sepakat bahwa *ar-Rahman* merupakan rahmat Allah yang paling luas dan bersifat universal, tidak dibatasi oleh iman ataupun amal makhluk. Kesamaan ini memperkuat pandangan bahwa *ar-Rahman* adalah sifat yang menggambarkan kemurahan Allah di dunia dalam bentuk nikmat hidup, rezeki, dan pemeliharaan.

Sedangkan perbedaannya, Ibnu Taimiyah lebih menekankan rahmat Allah yang tampak langsung dalam kehidupan sehari-hari, seperti pemberian rezeki, kesehatan, dan nikmat yang dirasakan semua manusia. Al-Razi lebih menekankan rahmat Allah yang terlihat dari cara Allah mengatur alam semesta, menjaga keseimbangan kehidupan, dan memberikan nikmat secara terus-menerus kepada seluruh makhluk.

2. الْرَّحِيمُ (*Ar-Rahim*)

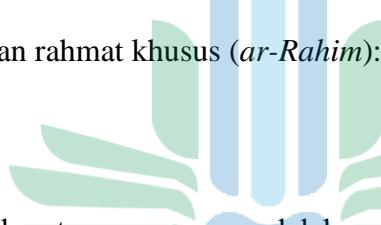
Menurut Ibnu Taimiyah *Ar-Rahim* menandakan rahmat khusus yang Allah berikan kepada orang-orang beriman di dunia dan di akhirat. Rahmat ini berupa ampunan, petunjuk, dan keselamatan dari azab.⁵¹

Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa:

وَرَحْمَتُهُ الْخَاصَّةُ بِالْمُؤْمِنِينَ، وَهِيَ رَحْمَةُ الدِّينِ وَالْهُدَى وَالْفُرْزُ بِالْجُنَاحِ

“Rahmat khusus-Nya diberikan kepada orang-orang beriman; yaitu rahmat berupa agama, petunjuk, dan keberuntungan masuk surga.”⁵²

Ia juga membedakan dengan tegas antara rahmat umum (*ar-Rahman*) dan rahmat khusus (*ar-Rahim*):



فَالرَّحْمَةُ الْعَامَّةُ لِلْحَلْقِ، وَالْخَاصَّةُ لِلْمُؤْمِنِينَ

“Rahmat yang umum adalah untuk seluruh makhluk, sementara yang khusus adalah untuk orang-orang beriman.”⁵³

Menurut Ibnu Taimiyah, *Ar-Rahim* menunjukkan rahmat khusus (rahmah khassah) yang hanya diperuntukkan bagi hamba-hamba Allah yang beriman. Rahmat ini tidak sekadar berupa kenikmatan dunia, melainkan mencakup ampunan dosa, hidayah menuju kebenaran, keteguhan dalam iman, serta keselamatan dari azab Allah baik di dunia maupun di akhirat. Dalam pandangan beliau, rahmat Allah yang tercermin dalam *Ar-Rahim* bersifat istimewa karena diberikan sebagai balasan atas ketaatan dan keimanan para hamba-Nya. Oleh sebab itu, orang kafir dan

⁵¹ Ibnu Taimiyah, *Majmu al-Fatawa*, Juz 6 (Riyadh: Dar al-Wafa’, 1995), 143; terj. Yusuf Hamdani, *Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah*, Jilid 1 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 136.

⁵² Ibnu Taimiyah, *Majmu ‘al-Fatawa*, Juz 14, pembahasan Asmaul Husna.

⁵³ Ibnu Taimiyah, *Majmu ‘al-Fatawa*, Juz 14, pembahasan Asmaul Husna.

fasik tidak memperoleh bagian dari rahmat ini kecuali sebatas rahmat umum yang berada di bawah sifat *Ar-Rahman*. Dengan demikian, *Ar-Rahim* menegaskan kasih sayang Allah yang lebih mendalam dan bersifat spiritual serta *ukhrawi*, yang mengantarkan seorang mukmin kepada kemuliaan dan kebahagiaan abadi di sisi-Nya.

Sedangkan *Ar-Rahim* menurut Fakhruddin Razi adalah rahmat khusus Allah yang diberikan kepada orang beriman, terutama dalam bentuk taufik, hidayah, ampunan, dan pahala akhirat.⁵⁴

Dalam penjelasannya, ia berkata:

أَمَّا الرَّحْمَةُ الْخَاصَّةُ فَهِيَ الَّتِي تَكُونُ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَهِيَ الَّتِي تَسْعَلُ بِالْتَّوْفِيقِ وَالْهُدَايَا وَالْتَّرْكِيَّةِ
وَإِصَالِهِمْ إِلَى ثَوَابِ الْآخِرَةِ

“Adapun rahmat khusus adalah rahmat yang diperuntukkan bagi orang-orang beriman, yaitu rahmat yang berkaitan dengan taufik, hidayah, pensucian jiwa, dan mengantarkan mereka kepada pahala akhirat.”⁵⁵

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
JEMBER**

Menurut al-Razi, *Ar-Rahim* menunjukkan jenis rahmat yang lebih spesifik dan lebih tinggi derajatnya dibandingkan *Ar-Rahman*. Bila *Ar-Rahman* berkaitan dengan rahmat universal yang mencakup seluruh makhluk, maka *Ar-Rahim* merujuk pada rahmat yang hanya diperuntukkan bagi al-mu'min, yakni mereka yang menerima bimbingan Allah dan menapaki jalan ketaatan. Dalam pandangan al-Razi, pembatasan ini bukan karena Allah menahan kebaikan-Nya, tetapi karena rahmat khusus ini hanya dapat dicapai melalui kesiapan ruhani, keimanan, dan

⁵⁴ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 1, tafsir QS. al-Fatihah: 3; al-Qaradawi, *al-Asma' al-Husna*, 33.

⁵⁵ Fakhruddin ar-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 1, Tafsir Basmalah,(Dar al-Fikr), 159.

penerimaan hamba terhadap petunjuk Ilahi. Dengan demikian, sifat *Ar-Rahim* menegaskan hubungan timbal balik antara rahmat Allah dan usaha spiritual manusia.

3. الْمَلِكُ (*Al-Malik*)

Allah adalah satu-satunya Raja yang memiliki dan menguasai seluruh alam semesta. Segala sesuatu berada di bawah kekuasaan dan pengaturan-Nya. Tidak ada kekuasaan makhluk yang sejajar dengan kekuasaan-Nya.⁵⁶

Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa kekuasaan Allah adalah kekuasaan sejati, karena:

“Tidak ada pemilik yang sesungguhnya atas sesuatu pun kecuali Allah.”⁵⁷

Menurut para ulama, *Al-Malik* menunjukkan bahwa Allah adalah satu-satunya Raja dan Penguasa mutlak yang memiliki seluruh alam semesta. Seluruh makhluk berada di bawah kekuasaan, pengaturan, dan kehendak-Nya, dan tidak ada satu pun bentuk kekuasaan makhluk yang dapat menandingi kekuasaan-Nya.

Menurut Ibnu Taimiyah, Allah adalah *al-Malik* (Raja dan Pemilik) yang mutlak atas seluruh ciptaan-Nya. Kekuasaan Allah bersifat sempurna, menyeluruh, dan tidak terbatas, mencakup seluruh makhluk di

⁵⁶ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz 7 (Riyadh: Dar al-Wafa’, 1995), 120; terj. Yusuf Hamdani, *Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah*, Jilid 2 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 210.

⁵⁷ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz 10.

langit maupun di bumi. Tidak ada satu pun makhluk yang dapat keluar dari wilayah kekuasaan dan kehendak-Nya. Segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik besar maupun kecil, semuanya berada di bawah tadbir (pengaturan) dan iradah (kehendak) Allah.

Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, pengakuan terhadap Allah sebagai satu-satunya Raja bukan hanya berarti penguasaan atas ciptaan secara lahiriah, tetapi juga mencakup penguasaan terhadap urusan agama, hukum, dan takdir makhluk. Karena itu, tidak ada kekuasaan makhluk yang dapat menandingi, menyamai, ataupun menolak ketetapan Allah. Segala bentuk kepemilikan dan kekuasaan manusia hanyalah pinjaman dan amanah sementara yang tunduk di bawah kekuasaan Allah yang absolut.

Al-Razi menjelaskan bahwa *Al-Malik* berarti Allah adalah penguasa *sejati* yang memiliki segala sesuatu secara hakiki, bukan pinjaman seperti kepemilikan makhluk. Kekuasaan Allah mencakup penciptaan, perintah, dan penetapan hukum.⁵⁸

Dalam Mafatih al-Ghayb, ia menegaskan:

إِنَّ مِلْكَ الْعِبَادِ لَيْسَ حَقِيقِيًّا بَلْ هُوَ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ، وَأَمَّا مِلْكُ اللَّهِ فَهُوَ الْمِلْكُ الْحَقِيقِيُّ
“Sesungguhnya kepemilikan makhluk itu tidak hakiki, melainkan bersifat majazi (pinjaman). Adapun kepemilikan Allah, maka itulah kepemilikan yang hakiki.”⁵⁹

Ar-Razi juga menambahkan bahwa kekuasaan Allah mencakup penciptaan, perintah, dan penetapan hukum, sebagaimana ia berkata:

فَهُوَ الْمَالِكُ لِأَنَّهُ الْخَالِقُ، وَالْمَدِيرُ، وَالْحَاكِمُ فِي حَلْقِهِ

⁵⁸ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 1, tafsir QS. al-Fatihah: 3.

⁵⁹ Fakhruddin ar-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 1, Tafsir Surah al-Fatihah ayat 4,(Dar al-Fikr), 176.

“Ia disebut al-Malik karena Dialah Sang Pencipta, Pengatur, dan Penetap hukum bagi makhluk-Nya.”⁶⁰

Al-Malik menunjukkan bahwa Allah adalah penguasa sejati (*al-malik al-haqiqi*) yang kepemilikannya bersifat mutlak, tidak terbatas, dan tidak bergantung pada apa pun. Ia menegaskan bahwa kepemilikan Allah berbeda secara total dengan kepemilikan makhluk. Kepemilikan manusia hanyalah bersifat majazi (kiasan) dan bergantung pada izin serta ketentuan Allah, sementara kepemilikan Allah bersifat hakiki karena Dialah yang menciptakan, mengadakan, dan mengatur segala sesuatu. Al-Razi menjelaskan bahwa jika makhluk disebut memiliki sesuatu, kepemilikan itu tidak sungguh-sungguh, sebab makhluk tidak menciptakan, tidak menguasai secara sempurna, dan tidak mampu mempertahankan apa pun tanpa bantuan Allah. Dari sisi ini, istilah “*Al-Malik*” menegaskan bahwa tidak ada satu pun bagian dari alam yang berada di luar penguasaan-Nya.

4. **الْقُدُّوسُ (*Al-Quddus*)**
- Ibnu Taimiyah berpandangan *al-Quddus* ini menunjukkan bahwa Allah Mahasuci dari segala kekurangan dan sifat makhluk, tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya. Kesucian-Nya bersifat mutlak baik dalam zat, sifat, maupun perbuatan.⁶¹

Ibnu Taimiyah menegaskan:

وَهُوَ سُبْحَانَهُ مُنَزَّهٌ عَنْ كُلِّ نَفْصٍ وَعَيْنٍ، وَمُتَعَالٌ عَنْ مُمَاثَةِ الْمَحْلُوقَينَ

⁶⁰ Fakhruddin ar-Razi, Mafatih al-Ghayb, Juz 1, Tafsir Surah al-Fatihah ayat 4,(Dar al-Fikr), 176.

⁶¹ Ibnu Taimiyah, *Majmu’ al-Fatawa*, Juz 17 (Riyadh: Dar al-Wafa’, 1995), 200; terj. Yusuf Hamdani, *Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah*, Jilid 4 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 88.

“Allah Mahasuci dari setiap kekurangan dan cela, dan Mahatinggi dari penyerupaan dengan makhluk.”⁶²

Ia juga menjelaskan bahwa nama al-Quddus bermakna:

دَالٌ عَلَى كَمَالِ قُدْسِهِ وَطُهْرٍ عَنْ كُلِّ سُوءٍ

“(Nama ini) menunjukkan kesempurnaan kesucian-Nya dan keterbebasan-Nya dari segala keburukan.”⁶³

Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, al-Quddus adalah salah satu asma yang menegaskan kesempurnaan Allah secara total, sekaligus menafikan segala bentuk kekurangan yang merupakan sifat makhluk.

Menurut Ibnu Taimiyah, *Al-Quddus* menunjukkan bahwa Allah adalah Dzat yang Mahasuci, terbebas dari segala bentuk kekurangan, kelemahan, dan sifat-sifat makhluk. Kesucian Allah bersifat mutlak dan sempurna, mencakup dzat-Nya, sifat-sifat-Nya, serta perbuatan-Nya. Dalam pandangannya, kesucian ini berarti bahwa Allah tidak memiliki tandingan, sekutu, ataupun kemiripan dalam bentuk apa pun. Tidak ada dalam ciptaan yang dapat menyerupai keagungan dan kesempurnaan-Nya, sebagaimana firman-Nya dalam QS. Asy-Syura [42]:11,

”يَسِّرْ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“

artinya “Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia.”

Menurut al-Razi *Al-Quddus* berarti Allah suci dari segala kekurangan, seperti tempat, arah, perubahan, atau sifat-sifat makhluk. Kesucian ini menunjukkan keagungan dan ketidaktergantungan-Nya.⁶⁴

⁶² Ibnu Taimiyah, *Majmu ‘al-Fatawa*, Jilid 6 (Riyadh: King Fahd Complex), 56.

⁶³ Ibnu Taimiyah, *Sharh al-‘Aqidah al-Wasitiyyah* (Kairo: Dar al-Hadits, 2005), 123.

Al-Razi menyatakan secara tegas:

الْقُدُّوسُ: هُوَ الَّذِي تَنَزَّهَ عَنْ كُلِّ صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِ الْمَحْلُوقِينَ

“*Al-Quddus* adalah (Allah) yang suci dari seluruh sifat-sifat makhluk.”⁶⁵

Ia juga menguatkan bahwa kesucian Allah berarti bebas dari tempat dan arah:

مُنَزَّهٌ عَنِ الْمَكَانِ وَالْجِهَةِ وَالتَّغْيِيرِ، فَهُوَ الْمُتَعَالٍ عَنْ جَمِيعِ النَّفَائِصِ

“Ia suci dari tempat, arah, dan perubahan; Dia Mahatinggi dari seluruh kekurangan.”⁶⁶

Bagi al-Razi, makna *al-Quddus* menegaskan bahwa Allah adalah Zat yang tidak terikat ruang, waktu, ataupun sifat makhluk, karena kesempurnaan-Nya absolut dan tidak bergantung kepada apa pun. Karena itu, makna *al-Quddus* menurut al-Razi adalah penolakan total terhadap segala bentuk tajsim (penyerupaan Allah dengan jasad) dan *tasybih* (penyerupaan Allah dengan makhluk), sehingga kesucian-Nya meliputi Zat, sifat, dan perbuatan-Nya.

5. *As-Salam* (أَسْلَامُ) J E M B E R

As-Salam menurut Ibnu Taimiyah, Allah adalah sumber keselamatan dan kedamaian. Dia terbebas dari segala kekurangan,

⁶⁴ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 29, tafsir QS. al-Hashr: 23.

⁶⁵ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Jilid 30 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1999), 77.

⁶⁶ Fakhruddin al-Razi, *Lawami‘ al-Bayyinat fi Asma’ Allah wa Sifatihi* (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986), 50.

keburukan, dan kezaliman. Semua bentuk keselamatan hakikatnya berasal dari-Nya.⁶⁷

Ia menegaskan bahwa seluruh bentuk keselamatan hakikatnya berasal dari Allah, sebagaimana ucapannya:

فَإِنَّهُ تَعَالَى سَالِمٌ مِنْ كُلِّ عَيْبٍ وَنَفْصٍ، وَمِنْ كُلِّ سُوءٍ وَظُلْمٍ، وَهُوَ الَّذِي يُسَلِّمُ عِبَادَةَ مِنْ
الْأُفَاقِاتِ

“Sesungguhnya Allah Mahaterselamat dari setiap aib dan kekurangan, dari segala keburukan dan kezaliman, dan Dialah yang memberikan keselamatan kepada hamba-hamba-Nya dari berbagai bencana.”⁶⁸

Menurut Ibnu Taimiyah, nama Allah As-Salam menunjukkan bahwa Allah adalah sumber segala bentuk keselamatan, kedamaian, dan kesempurnaan. Makna As-Salām bukan hanya bahwa Allah memberikan keselamatan kepada makhluk-Nya, tetapi juga bahwa Dzat-Nya sendiri suci dan terbebas dari segala kekurangan, cacat, keburukan, maupun kezaliman.

Sedangkan al-Razi menafsirkan *As-Salam* sebagai Allah yang bebas dari cacat, dan seluruh bentuk keselamatan yang datang kepada makhluk baik jiwa, raga, maupun keberlangsungan hidup bersumber dari-Nya.⁶⁹

Ar-Razi berkata:

إِنَّهُ تَعَالَى سَالِمٌ مِنْ كُلِّ نَفْصٍ، وَكُلُّ سَلَامَةٍ تَظْهَرُ فِي الْمَعْلُوقِ فَهِيَ مِنْ فَضْلِهِ وَإِحْسَانِهِ

⁶⁷ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz 17 (Riyadh: Dar al-Wafa’, 1995), 201; terj. Yusuf Hamdani, *Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah*, Jilid 4 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 91.

⁶⁸ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz 14, pembahasan Asmaul Husna.

⁶⁹ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 29, tafsir QS. al-Hashr: 23.

“Sesungguhnya Allah Mahabersih dari segala kekurangan, dan setiap bentuk keselamatan yang tampak pada makhluk adalah semata-mata dari karunia dan kebaikan-Nya.”⁷⁰

As-Salam bukan hanya ketiadaan cacat pada Zat Allah, tetapi juga menunjukkan bahwa Allah adalah sumber segala kesempurnaan. Dalam *Mafatih al-Ghayb*, al-Razi sering menekankan bahwa ketidaksempurnaan mengandaikan adanya kekurangan, kebutuhan, atau perubahan, sementara Allah mustahil memiliki sifat-sifat demikian. Karena itu, sifat *As-Salam* menunjukkan bahwa Zat Allah tidak tersentuh oleh kelemahan makhluk seperti kebinasaan, kelelahan, atau kebutuhan terhadap penopang eksternal. Kesempurnaan-Nya bersifat *qadim*, mutlak, dan tidak mungkin digangu oleh sesuatu di luar diri-Nya. Dengan kesempurnaan inilah Allah menjadi satu-satunya Dzat yang layak menjadi tempat bergantung seluruh makhluk.

6. **UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAIJI ACHMAD SIDDIO
JEMBER**
Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa al-Mu'min bermakna Allah-lah yang memberikan rasa aman kepada makhluk-Nya serta membenarkan para rasul melalui bukti dan mukjizat. Dia memberi keamanan kepada orang beriman dari kesesatan dan azab.⁷¹

Selain itu, Allah juga membenarkan dan meneguhkan para rasul-Nya melalui bukti dan mukjizat. Ibnu taimiyah berkata:

فَهُوَ الَّذِي يُؤْمِنُ عِبَادَةً مِنَ الْحُوْفِ، وَيُصَدِّقُ رُسُلَهُ بِالْآيَاتِ الْبَيِّنَاتِ

⁷⁰ Fakhruddin ar-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 1, Tafsir Surah al-Hasyr: 23, (cet. Dar al-Fikr), 518.

⁷¹ Ibnu Taimiyah, Majmu' al-Fatawa, Juz 17 (Riyadh: Dar al-Wafa', 1995), 202; terj. Yusuf Hamdani, Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah, Jilid 4 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 92.

“Dialah yang memberikan rasa aman kepada hamba-hamba-Nya dari segala ketakutan, dan membenarkan para rasul-Nya dengan ayat-ayat yang jelas.”⁷²

Al-Razi menjelaskan bahwa *al-Mu'min* memiliki dua makna pokok. Pertama, Allah adalah Zat yang memberikan keamanan dari segala ketakutan, sehingga hanya kepada-Nya manusia memperoleh ketenteraman dan perlindungan yang hakiki. Kedua, Allah adalah Zat yang membenarkan para rasul dengan menguatkan mereka melalui mukjizat sebagai bukti kebenaran dakwah yang mereka emban. Dengan demikian, makna *al-Mu'min* mencakup pemberian rasa aman kepada makhluk sekaligus peneguhan kebenaran risalah para nabi.⁷³

Ar-Razi menyatakan:

هُوَ الَّذِي يَنْجِعُ الْأَمْنَ لِخُلُقِهِ، فَلَا أَمَانَ إِلَّا بِإِفَاضَتِهِ

“Dialah yang menganugerahkan keamanan kepada makhluk-Nya; tidak ada keamanan kecuali dari limpahan-Nya.”

Kedua, ar-Razi menegaskan bahwa Allah adalah Zat yang membenarkan para rasul melalui mukjizat yang menguatkan dakwah mereka, sebagaimana perkataannya:

وَيُصَدِّقُ الرُّسُلَ بِإِظْهَارِ الْمُعْجَزَاتِ، فَهُوَ الْمُؤْمِنُ بِمَعْنَى أَنَّهُ يُظْهِرُ صِدْقَهُمْ

“Dan Dia membenarkan para rasul dengan menampakkan mukjizat, maka Dialah *al-Mu'min* dalam arti bahwa Dia menampakkan kebenaran mereka.”⁷⁴

⁷² Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, Juz 14, pembahasan Asmaul Husna.

⁷³ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 29.

⁷⁴ Fakhruddin ar-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Tafsir Surah al-Hasyr: 23, (cet. Dar al-Fikr), 93.

7. الْمُهَيْمِنُ (*Al-Muhaymin*)

Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa al-Muhaymin bermakna Allah adalah Pengawas dan Penjaga seluruh makhluk-Nya, yang mengetahui segala sesuatu, baik yang tampak maupun tersembunyi.⁷⁵

Ibnu Taimiyah menegaskan:

فَالْمُهَيْمِنُ هُوَ الشَّاهِدُ عَلَىٰ حَلْقِهِ، الْحَافِظُ لَهُمْ، الْمُطَلِّعُ عَلَىٰ سَرَائِرِهِمْ وَعَلَانِيَتِهِمْ

“Al-Muhaymin adalah Zat yang menyaksikan seluruh makhluk-Nya, menjaga mereka, dan mengetahui rahasia serta yang tampak dari mereka.”⁷⁶

Menurut Ibnu Taimiyah, *Al-Muhaimin* menunjukkan bahwa Allah adalah Dzat yang Maha Mengawasi, Maha Menjaga, dan Maha Mengetahui seluruh makhluk-Nya. Pengawasan Allah tidak terbatas pada hal-hal yang tampak secara lahiriah, tetapi juga mencakup segala sesuatu yang tersembunyi di dalam hati dan pikiran manusia.

Menurut al-Razi *Al-Muhaymin* berarti Allah yang mengawasi, menjaga, dan meliputi seluruh makhluk dengan ilmu-Nya. Tidak ada yang luput dari pengawasan-Nya.⁷⁷

Menurutnya, pengawasan Allah bersifat total sehingga tidak ada satu pun bagian dari ciptaan yang keluar dari pengetahuan dan kekuasaan-Nya. Dia berkata dalam *Mafatih al-Ghayb*:

الْمُهَيْمِنُ هُوَ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ وَالْجُهْرَ، وَيَخْفَظُ الْخَلَائِقَ بِعِلْمِهِ وَقُدرَتِهِ، فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ

⁷⁵ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz 17 (Riyadh: Dar al-Wafa’, 1995), 203; terj. Yusuf Hamdani, *Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah*, Jilid 4 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 94.

⁷⁶ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz 10, hlm. 271.

⁷⁷ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 29.

“Al-Muhaymin adalah Zat yang mengetahui yang rahasia dan yang tampak, dan yang menjaga seluruh makhluk dengan ilmu dan kekuasaan-Nya; tidak ada sesuatu pun yang tersembunyi dari-Nya.”⁷⁸

al-Muhaymin menunjukkan bahwa Allah adalah Zat yang mengawasi seluruh makhluk dengan pengawasan yang sempurna, meliputi lahir dan batin mereka. Al-Razi menjelaskan bahwa pengawasan Allah tidak hanya sekadar mengetahui perbuatan makhluk, tetapi mencakup penjagaan, pemeliharaan, dan kontrol penuh terhadap segala sesuatu, karena ilmu-Nya meliputi detail yang paling tersembunyi sekalipun. Tidak ada gerakan, lintasan hati, niat, ataupun kejadian di alam semesta yang luput dari pengetahuan dan pengaturan-Nya.

8. الْعَزِيزُ (*Al-'Aziz*)

Ibnu Taimiyah berpendapat *al-'Aziz* bermakna Allah memiliki keperkasaan dan kekuatan mutlak. Tidak ada satu makhluk pun yang dapat mengalahkan atau menandingi-Nya.⁷⁹

Dalam *Majmu' al-Fatawa*, ia menegaskan bahwa keperkasaan Allah bersifat sempurna, meliputi kekuatan, kemuliaan, dan keagungan-Nya:

فَهُوَ الْعَزِيزُ الَّذِي لَا يُعْلَبُ، وَلَا يَمْتَنَعُ عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَلَا يُنَازِعُهُ أَحَدٌ فِي مُلْكِهِ

“Dialah al-'Aziz, Zat yang tidak dapat dikalahkan; tidak ada sesuatu pun yang dapat menghalangi-Nya, dan tidak ada siapa pun yang menandingi-Nya dalam kerajaan-Nya.”⁸⁰

⁷⁸ Fakhruddin ar-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, tafsir QS. Al-Hasyr: 23, (Beirut: Dar al-Fikr), 120.

⁷⁹ Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, Juz 17 (Riyadh: Dar al-Wafa', 1995), 204; terj. Yusuf Hamdani, Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah, Jilid 5 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 102.

⁸⁰ Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, pembahasan Asma' Allah al-Husna.

Artinya al-‘Aziz menunjukkan bahwa Allah memiliki keperkasaan, kekuatan, dan kemuliaan yang mutlak, yang tidak dapat disaingi oleh siapa pun.

Al-Razi menyebut bahwa *al-Aziz* memiliki tiga makna utama. Pertama, Allah adalah Zat yang tidak dapat dikalahkan, karena kekuasaan-Nya mutlak dan tidak ada satupun makhluk yang mampu menentang kehendak-Nya. Kedua, Allah adalah Zat yang teramat mulia, sehingga kemuliaan-Nya tidak bergantung pada puji makhluk, melainkan bersifat azali dan berdiri sendiri. Ketiga, Allah adalah Zat yang langka dan tiada bandingannya, sebab tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya dalam zat, sifat, maupun perbuatan. Dengan tiga makna ini, al-Razi menegaskan kemuliaan, ketangguhan, dan keunikan Allah yang absolut.⁸¹

Ar-Razi mengatakan:

الْعَزِيزُ هُوَ الَّذِي لَا يُفْهَمُ، وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَتَعَرَّفْ بِذَاتِهِ، وَهُوَ الَّذِي لَا نُظِيرُ لَهُ
“Al-‘Aziz adalah Zat yang tidak dapat dikalahkan, yang memiliki kemuliaan pada diri-Nya sendiri, dan yang tidak memiliki tandingan.”⁸²

9. الْجَبَارُ (*Al-Jabbar*)

Menurut Ibnu Taimiyah *al-Jabbar* berarti Allah adalah Zat yang memperbaiki keadaan hamba-Nya yang lemah serta menundukkan orang-orang zalim dengan keadilan dan kekuasaan-Nya.⁸³

Ia menegaskan:

⁸¹ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 29.

⁸² Fakhruddin ar-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, tafsir QS. Al-Hasyr: 23, (Dar al-Fikr).

⁸³ Ibnu Taimiyah, Majmu’ al-Fatawa, Juz 17 (Riyadh: Dar al-Wafa’, 1995), 205; terj. Yusuf Hamdani, Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah, Jilid 5 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 104.

هُوَ الَّذِي يُجْزِي كُسْرَ عِبَادَةٍ، وَيَفْعُلُ الْجَبَابِرَةَ مِنْ خَلْقِهِ

“Dialah yang memperbaiki (memulihkan) kelemahan hamba-hamba-Nya, dan menundukkan para penguasa zalim dari makhluk-Nya.”⁸⁴

Asma Allah *Al-Jabbar* menunjukkan bahwa Allah adalah Dzat yang Mahaperkasa, Mahatinggi, dan Mahakuasa untuk memperbaiki serta menundukkan segala sesuatu sesuai kehendak-Nya. Makna *Al-Jabbar* menurut beliau mencakup dua sisi: pertama, bahwa Allah memperbaiki (*yajbur*) keadaan hamba-hamba-Nya yang lemah, tertindas, dan terluka baik secara fisik maupun batin dengan memberikan rahmat, rezeki, dan kekuatan setelah kelemahan. Kedua, bahwa Allah menundukkan (*qahr*) orang-orang yang zalim dan sompong dengan kekuasaan dan keadilan-Nya. Tidak ada kekuatan mana pun yang dapat melawan atau menghindar dari kehendak dan ketetapan-Nya.

Menurut al-Razi, *al-Jabbar* memiliki dua pemahaman yang saling melengkapi. Allah adalah Zat yang memiliki kekuasaan memaksa sehingga tidak ada satu pun makhluk yang mampu menolak, menghalangi, atau menentang ketetapan-Nya. Pada saat yang sama, Allah juga merupakan Zat yang memperbaiki keadaan makhluk, terutama mereka yang lemah dan membutuhkan pertolongan, dengan memberikan kemurahan, pemeliharaan, serta penyempurnaan keadaan mereka. Dengan demikian, makna *al-Jabbar* menurut al-Razi mencakup kekuasaan mutlak

⁸⁴ Ibn Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz 10, pembahasan Asma’ul Husna.

Allah sekaligus kelembutan-Nya dalam memperbaiki dan menolong hamba-hamba-Nya.⁸⁵

al-Razi berkata:

أَنَّهُ الْفَاعِلُ الَّذِي لَا يَعْتَنِي عَلَيْهِ شَيْءٌ

“Dialah Yang Maha Menguasai, yang tidak ada sesuatu pun dapat menolak kehendak-Nya.”

وَيَقَالُ جَبَرُ الْكَسِيرُ إِذَا أَصْلَحَ حَالَةً، قَالَ اللَّهُ يُصْلِحُ أَخْوَالَ الْعِبَادِ

“Disebut ‘jabara’ seseorang yang patah ketika ia memperbaiki keadaannya; maka Allah memperbaiki keadaan hamba-hamba-Nya.”⁸⁶

Dengan demikian, menurut al-Razi, al-Jabbar sekaligus mencakup kemahaperkasaan dan kemahapemeliharaan, yaitu kekuasaan mutlak Allah serta kelembutan-Nya dalam menolong dan menyempurnakan keadaan hamba-Nya.

10. الْمُتَكَبِّرُ (*Al-Mutakabbir*)

Menurut Ibnu Taimiyah *al-Mutakabbir* berarti kesombongan dalam makna keagungan hanya pantas bagi Allah. Dia berhak menyandang kebesaran dan keagungan mutlak, berbeda dengan makhluk yang sompong karena kebodohan dan kelemahan.⁸⁷

Ibnu Taimiyah menegaskan:

فَالْكِبْرِيَاءُ وَالْعَظَمَةُ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى، لَا يَسْتَحْفَفُهُمَا غَيْرُهُ، وَمَنْ نَازَعَ اللَّهَ فِيهِمَا عُوَقِبَ

“Kebesaran dan keagungan adalah hak Allah Ta‘ala. Tidak ada selain-Nya yang berhak memiliki. Barang siapa menyaingi Allah dalam dua sifat itu, maka ia akan diazab.”⁸⁸

⁸⁵ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 29.

⁸⁶ Fakhruddin ar-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 30, tafsir QS. Al-Hasyr: 23, (Dar al-Fikr), 121.

⁸⁷ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz 17 (Riyadh: Dar al-Wafa’, 1995), 206; terj. Yusuf Hamdani, *Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah*, Jilid 5 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 106.

⁸⁸ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz 10 (Riyadh: Dar al-Wafa’, 1995), 44.

Asma Allah *Al-Mutakabbir* menunjukkan bahwa Allah-lah satunya Dzat yang berhak atas keagungan dan kebesaran mutlak, karena keagungan-Nya bersumber dari kesempurnaan dzat, sifat, dan perbuatan-Nya.

Sedanghkan menurut Fakhruddin Razi *al-Mutakabbir* berarti Allah adalah Zat yang berhak atas keagungan, berbeda dengan makhluk yang tidak patut menyombongkan diri. Keagungan Allah bersifat hakiki karena kesempurnaan sifat-sifat-Nya.⁸⁹

Al-Razi menjelaskan:

وَالْمُتَكَبِّرُ هُوَ الَّذِي يَسْتَحْقُ الْكَبِيرَيَةَ لِكَمَالِ صِفَاتِهِ، وَلَا يَلِيقُ ذَلِكَ بِالْمَخْلُوقِ لِنُفْصَانِيهِ

“Al-Mutakabbir adalah Zat yang berhak atas keagungan karena kesempurnaan sifat-sifat-Nya, sedangkan makhluk tidak pantas menyombongkan diri karena kekurangannya.”⁹⁰

Dalam penjelasannya, al-Razi menegaskan bahwa kesombongan terpuji hanya milik Allah, sebab keagungan-Nya tidak bergantung pada selain-Nya, dan seluruh kesempurnaan melekat pada Zat-Nya tanpa ada kekurangan sedikit pun. Berbeda dengan makhluk, yang apabila menunjukkan kesombongan maka hal itu lahir dari kebodohan, kelemahan, atau ketidak sempurnaan dirinya, sehingga kesombongan mereka menjadi tercela.

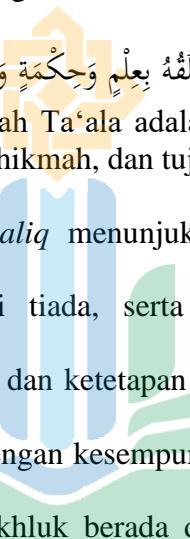
⁸⁹ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 29.

⁹⁰ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 30, tafsir QS. al-Hasyr: 23 (Beirut: Dar al-Fikr), 121.

11. الْخَالِقُ (*Al-Khaliq*)

Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa *al-Khaliq* artinya Allah adalah Pencipta segala sesuatu dari tiada, dan ciptaan-Nya berdasarkan ilmu, hikmah, serta tujuan yang sempurna.⁹¹

Ibnu Taimiyah menegaskan:


فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الْخَالِقُ لِكُلِّ شَيْءٍ، يَخْلُقُهُ بِعِلْمٍ وَحِكْمَةٍ وَغَايَةٍ حَفَظَهُ
"Sesungguhnya Allah Ta‘ala adalah Pencipta segala sesuatu; Dia menciptakan dengan ilmu, hikmah, dan tujuan yang benar."⁹²

Asma Allah *al-Khaliq* menunjukkan bahwa hanya Allah yang mampu menciptakan dari tiada, serta mengatur setiap ciptaan-Nya berdasarkan kebijaksanaan dan ketetapan yang sempurna. Kesempurnaan penciptaan ini berkaitan dengan kesempurnaan dzat, sifat, dan perbuatan-Nya sehingga seluruh makhluk berada dalam sistem yang terukur dan teratur.

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAIYAH CHMAD SIDDIQI**
Al-Razi menafsirkan *Al-Khaliq* sebagai Zat yang menentukan, mengukur, dan menetapkan sesuatu sebelum menciptakannya. Penciptaan Allah bersifat berdasarkan ilmu dan hikmah.⁹³

Al-Razi menjelaskan:

الْخَالِقُ هُوَ الَّذِي يُقَدِّرُ الْأَشْيَاءَ ثُمَّ يَخْلُقُهَا عَلَى قَدْرِ مُحْكَمٍ وَحِكْمَةٍ
"Al-Khaliq adalah Zat yang menentukan segala sesuatu, kemudian menciptakannya sesuai ukuran yang kokoh dan penuh hikmah."⁹⁴

⁹¹ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz 18 (Riyadh: Dar al-Wafa’, 1995), 25; terj. Yusuf Hamdani, *Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah*, Jilid 5 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 176.

⁹² Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz terkait sifat-sifat Allah, pembahasan tentang al-Asma’ al-Husna.

⁹³ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 29, tafsir QS. al-Hashr: 24.

⁹⁴ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghayb* (Tafsir al-Kabir), tafsir QS. al-Hashr: 24.

Sifat Al-Khaliq sebagai penegasan bahwa Allah tidak sekadar menciptakan sesuatu secara spontan, tetapi menetapkan ukuran, ketentuan, dan bentuk setiap makhluk sebelum ia diwujudkan. Menurutnya, penciptaan Allah selalu berlandaskan ilmu yang sempurna dan hikmah yang mendalam, sehingga setiap ciptaan hadir sesuai dengan tujuan dan susunan yang paling tepat. Dengan demikian, keberadaan alam semesta mencerminkan perencanaan Ilahi yang teliti, bukan hasil kebetulan atau tanpa arah.

12. الْبَارِيُّ (*Al-Bari'*)

Al-Bari' menurut pendapat Ibnu Taimiyah memiliki arti Allah menciptakan makhluk dengan bentuk dan sistem yang seimbang serta proporsional, menunjukkan kesempurnaan hikmah-Nya.⁹⁵

Ibnu Taimiyah menegaskan:

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْبَارِيُّ الَّذِي يُنَشِّئُ الْخُلُقَ عَلَىٰ أَحْسَنِ نِظَامٍ وَّقَدْبِيرٍ، دَالِّاً عَلَىٰ كَمَالِ حِكْمَتِهِ

"Sesungguhnya Allah adalah *al-Bari'*, yang membentuk makhluk dengan sistem dan ukuran terbaik, yang menunjukkan kesempurnaan hikmah-Nya."⁹⁶

Menurut penafsiran Ibnu Taimiyah, *Al-Bari'* bermakna Allah sebagai Dzat yang menciptakan makhluk dengan bentuk, sistem, dan susunan yang seimbang serta proporsional sesuai dengan hikmah dan

⁹⁵ Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, Juz 18 (Riyadh: Dar al-Wafa', 1995), 26; terj. Yusuf Hamdani, *Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah*, Jilid 5 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 181.

⁹⁶ Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, pembahasan tentang *al-Asma' wa al-Shifat*, penjelasan makna *al-Bari'*.

ilmu-Nya yang sempurna. Berbeda dengan *Al-Khaliq* yang menekankan aspek penciptaan dari tiada, *Al-Bari'* lebih menegaskan bahwa Allah menciptakan makhluk dengan keseimbangan, keteraturan, dan keserasian yang menakjubkan.

Sedangkan menurut pendapat Fakhruddin Razi *al-Bari'* adalah Zat yang mengadakan makhluk dari ketiadaan, sekaligus membentuknya dengan struktur yang tepat dan sesuai hikmah.⁹⁷

Al-Razi menyatakan:

الباريُّ هُوَ الَّذِي يُوجِدُ الْمَخْلُوقَ مِنِ الْعَدَمِ، ثُمَّ يُصَوِّرُهُ عَلَىٰ بِنْيَةٍ مُّتَفَقَّنَةٍ وَمُنَاسِبَةٍ لِحِكْمَتِهِ

"*Al-Bari'* adalah Zat yang mengadakan makhluk dari ketiadaan, kemudian membentuknya dengan struktur yang kokoh dan sesuai hikmah-Nya."⁹⁸

Menurut al-Razi, *Al-Bari'* menunjukkan bahwa Allah bukan hanya mengadakan makhluk dari ketiadaan, tetapi juga membentuknya dengan susunan yang paling seimbang dan sesuai dengan tujuan penciptaannya.

13. *Al-Musawir* (المصوّر)

Ibnu Taimiyah berpendapat *al-Musawir* menunjukkan bahwa Allah memberi rupa dan bentuk yang berbeda bagi setiap makhluk sesuai kehendak dan kebijaksanaan-Nya, menampakkan keindahan ciptaan.⁹⁹

Melalui perbedaan bentuk tersebut, tampaklah keindahan ciptaan Allah dan kesempurnaan pengaturan-Nya.

⁹⁷ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 29.

⁹⁸ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghayb* (Tafsir al-Kabir), tafsir QS. al-Hashr: 24.

⁹⁹ Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, Juz 18 (Riyadh: Dar al-Wafa', 1995), 27; terj. Yusuf Hamdani, *Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah*, Jilid 5 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 182.

Ibnu Taimiyah menjelaskan:

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُصَوِّرُ الَّذِي يُعْطِي كُلَّ مَخْلُوقٍ صُورَةً الْمُنَاسِبَةَ لَهُ، مُبْدِيًّا جَمَالَ حَلْقِهِ وَحِكْمَتِهِ

"Sesungguhnya Allah adalah al-Muṣawwir, yang memberikan kepada setiap makhluk bentuk yang sesuai baginya, menampakkan keindahan ciptaan-Nya dan hikmah-Nya."¹⁰⁰

Menurut Fakhruddin Razi asma Allah *Al-Musawwir* memiliki arti bahwa Allah yang memberikan bentuk dan rupa unik kepada makhluk sehingga masing-masing menjadi berbeda satu sama lain sesuai kehendak-Nya.¹⁰¹ Perbedaan bentuk tersebut bukan terjadi secara acak, melainkan berdasarkan kehendak Allah yang Maha Menentukan.

Al-Razi menjelaskan:

الْمُصَوِّرُ هُوَ الَّذِي يَحْتَصُ كُلَّ مَخْلُوقٍ بِصُورَةٍ تُفَارِقُ عَيْرَهَا، وَذَلِكَ إِعْشَيَّتِهِ وَتَغْدِيرِهِ

"Al-Muṣawwir adalah Zat yang mengkhususkan setiap makhluk dengan bentuk yang berbeda dari lainnya, dan hal itu terjadi berdasarkan kehendak dan ketetapan-Nya."¹⁰²

Menurut al-Razi, Al-Musawwir bermakna bahwa Allah-lah yang memberi setiap makhluk bentuk, rupa, dan ciri khas yang membedakannya dari makhluk lain. Keanekaragaman wajah, sifat fisik, dan struktur makhluk bukanlah hasil kebetulan, tetapi merupakan manifestasi kehendak dan kekuasaan Allah yang mengatur segala sesuatu dengan ilmu dan hikmah.

¹⁰⁰ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, pembahasan al-Asma’ wa al-Shifat, penjelasan makna al-Musawwir.

¹⁰¹ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 29.

¹⁰² Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghayb* (Tafsir al-Kabir), tafsir QS. al-Hashr: 24.

14. الْحَكِيمُ (*Al-Hakim*)

Allah Maha Bijaksana dalam seluruh perbuatan dan ketetapan-Nya. Tidak ada ciptaan atau keputusan yang sia-sia, semuanya penuh hikmah dan keadilan.¹⁰³

Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa *al-Hakim* berarti Allah menempatkan segala sesuatu pada tempat yang benar, baik dalam penciptaan maupun dalam perintah dan larangan syariat. Ia menegaskan:

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَكِيمُ الَّذِي يَصْنَعُ الْأُمُورَ فِي مَوَاضِعِهَا، وَلَا يَفْعَلُ شَيْئًا إِلَّا لِحِكْمَةٍ بِالْعِلْمِ

"Sesungguhnya Allah adalah al-Hakim, yang meletakkan segala sesuatu pada tempatnya, dan Dia tidak melakukan apa pun kecuali karena hikmah yang sempurna."¹⁰⁴

Menurut penafsiran Ibnu Taimiyah, Al-Hakim bermakna bahwa Allah Maha Bijaksana (*dhu al-Hikmah*) dalam setiap ciptaan, perintah, dan ketetapan-Nya. Kebijaksanaan Allah mencakup seluruh aspek keberadaan makhluk dan hukum-hukum syariat-Nya.

Al-Hakim berarti Allah yang meletakkan segala sesuatu pada tempatnya, baik dalam penciptaan maupun hukum-hukum syariat. Hikmah Allah sempurna karena tidak ada perbuatan-Nya yang sia-sia.¹⁰⁵

Al-Razi menjelaskan:

الْحَكِيمُ هُوَ الَّذِي يَفْعَلُ الْأَفْعَالَ عَلَى أَكْمَمِ الْوُجُوهِ، وَلَا يُوجَدُ فِي صُنْعِهِ عَبْثٌ وَلَا خَلْلٌ

¹⁰³ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, Juz 18 (Riyadh: Dar al-Wafa’, 1995), 29; terj. Yusuf Hamdani, Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah, Jilid 6 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 122.

¹⁰⁴ Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ al-Fatawa*, pembahasan al-Asma’ wa al-Shifat, penjelasan makna al-Hakim.

¹⁰⁵ al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 2, tafsir QS. al-Baqarah: 32.

"*Al-Hakim* adalah Zat yang melakukan segala perbuatan dengan cara paling sempurna, dan tidak terdapat kesia-siaan atau kekurangan dalam ciptaan-Nya."¹⁰⁶

Menurut al-Razi, *Al-Hakim* menunjukkan bahwa Allah menata seluruh urusan makhluk dengan sangat tepat, baik dalam aspek penciptaan alam maupun dalam penetapan syariat. Setiap kejadian, perintah, dan ketentuan Ilahi berada pada posisi yang paling sesuai dengan maslahat dan tujuan yang dikehendaki-Nya.

C. Analisis Semiotika Triadik terhadap Penafsiran Asmaul Husna QS. Al-Hasyr ayat 22-24.

Penafsiran Asmaul Husna oleh Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin Razi di atas kemudian dianalisis satu persatu menggunakan semiotika triadik untuk mengetahui representamen, objek, dan interpretant dari penafsiran tersebut.

Analisis Asmaul Husna Dalam QS. Al-Hasyr ayat 22-24 adalah sebagai berikut:

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ

a) Representamen J E M B E R

Representamen dari *Ar-Rahman* adalah tanda linguistik berupa lafaz “الرَّحْمَنُ” dalam QS. al-Hasyr ayat 22 yang menunjukkan sifat rahmat Allah. Lafaz ini memunculkan tanda tentang kemurahan, pemberian nikmat, serta kebaikan yang meliputi seluruh makhluk tanpa pengecualian. Sebagai representamen, kata ini berfungsi sebagai simbol teologis yang menandai keluasan rahmat Allah.

¹⁰⁶ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghayb* (Tafsir al-Kabir), QS. al-Hashr: 24.

b) Objek

Berdasarkan penafsiran Ibnu Taimiyah dan Fakhrur Razi, objek dari tanda *Ar-Rahman* adalah rahmat Allah yang bersifat universal ('amm).

c) Interpretant

Interpretant Ar-Rahman adalah pemahaman konseptual tentang keluasan rahmat Allah yang tidak terbatas pada aspek emosional, tetapi mencakup tindakan rububiyyah dan keteraturan seluaruh alam. Interpretant ini membentuk makna bahwa *Ar-Rahman* menunjukkan sifat kasih sayang universal Allah yang diwujudkan melalui tindakan kreatif dan pengaturan alam semesta.¹⁰⁷

d) Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Analisis triadik menunjukkan bahwa kedua mufasir memiliki representamen yang sama (*lafaz Ar-Rahman*), tetapi memberikan penekanan objek yang berbeda.

Ibnu Taimiyah lebih menekankan aspek rububiyyah dan tindakan Allah secara langsung dalam memberi kehidupan dan rezeki. Sedangkan al-Razi menekankan aspek kosmologis dan filosofis bahwa rahmat Allah tampak dalam keteraturan hukum alam dan struktur

¹⁰⁷ Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ al-Fataawa*; Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

eksistensi. Ia melihat rahmat sebagai prinsip ontologis yang menopang stabilitas alam.¹⁰⁸

Dalam kerangka semiotika Peirce, interpretant Ibnu Taimiyah cenderung bersifat teosentris dan textual, sedangkan interpretant al-Razi lebih filosofis, rasional, dan kosmologis. Keduanya bertemu pada satu kesimpulan bahwa lafaz Ar-Rahman merupakan tanda Ilahi yang menunjukkan rahmat Allah yang meluas ke seluruh makhluk, namun mekanisme pemaknaannya berbeda sesuai epistemologi masing-masing.

2. *Ar-Rahim* (الرَّحِيمُ)

a. Representamen

Representamen dari *Ar-Rahim* adalah tanda linguistik berupa lafaz “الرَّحِيمُ” dalam QS. al-Hasyr ayat 22 yang menunjukkan rahmat Allah yang bersifat khusus bagi hamba-hamba-Nya yang beriman. Lafaz ini menghadirkan tanda tentang kasih sayang selektif Allah yang diberikan bukan kepada seluruh makhluk, tetapi kepada kelompok yang mendapatkan keistimewaan iman, ketaatan, dan kedekatan spiritual. Sebagai representamen, kata ini berfungsi sebagai simbol teologis yang menandai keistimewaan rahmat Allah berupa ampuhan, hidayah, dan keselamatan akhirat.

¹⁰⁸ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009).

b. Objek

Objek dari tanda Ar-Rahim adalah rahmat khusus (khass) Allah yang hanya diberikan kepada orang-orang beriman.

c. Interpretant

Interpretant Ar-Rahim adalah pemahaman konsep bahwa rahmat Allah memiliki tingkatan, dan *Ar-Rahim* menunjuk pada rahmat khusus yang hanya diberikan kepada hamba beriman.

d. Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Analisis triadik memperlihatkan bahwa representamen bagi kedua mufasir sama, yaitu lafaz *Ar-Rahim* sebagai tanda rahmat khusus Allah.

Meskipun objek dan interpretant mereka memiliki perbedaan.¹⁰⁹

Ibnu Taimiyah menekankan aspek fungsional bahwa rahmat khusus berupa ampunan, petunjuk, dan keselamatan dari azab adalah bentuk tindakan Allah kepada hamba beriman. Ia memandang Ar-Rahim dalam kerangka hubungan langsung Allah–hamba, bersifat tekstual dan berorientasi pada keselamatan akhirat melalui ketaatan.¹¹⁰

Sedangkan *al-Razi* memberikan penekanan pada aspek spiritual dan metafisik. Rahmat khusus tidak hanya berupa ampunan, tetapi juga taufik dan hidayah sebagai prinsip eksistensial yang meneguhkan iman.

¹⁰⁹ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

¹¹⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmu' al-Fatawa*.

Ia menekankan dimensi ukhrawi berupa pahala dan keabadian yang menjadi puncak rahmat *Ar-Rahim*.¹¹¹

Dalam kerangka Peirce, interpretant Ibnu Taimiyah lebih teosentris, praktis, dan berfokus pada hubungan hamba dan Tuhan, sedangkan al-Razi lebih filosofis, spiritual, dan menekankan aspek metafisik keselamatan. Keduanya sepakat bahwa *Ar-Rahim* adalah tanda rahmat khusus Allah bagi orang beriman, tetapi berbeda dalam cara menjelaskan mekanisme dan dimensi rahmat tersebut.

3. *Al-Malik* (الْمَلِك)

a. Representamen

Representamen dari *Al-Malik* adalah tanda linguistik berupa lafaz “الْمَلِك” dalam QS. al-Hasyr ayat 23 yang menunjukkan sifat Allah sebagai Raja dan Penguasa seluruh alam semesta. Lafaz ini menghadirkan tanda tentang kedaulatan mutlak, kekuasaan absolut, dan kepemilikan hakiki Allah terhadap seluruh wujud. Sebagai representamen, kata ini berfungsi sebagai simbol yang menandai bahwa tidak ada satupun otoritas atau kekuasaan makhluk yang dapat menyamai atau menandingi kekuasaan Allah.

b. Objek

Objek dari tanda *Al-Malik* adalah kekuasaan dan kepemilikan mutlak Allah atas seluruh alam semesta.

¹¹¹ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

c. Interpretant

Interpretant Al-Malik adalah pemahaman konseptual bahwa Allah memiliki kedaulatan hakiki yang mencakup aspek penciptaan, pengaturan, dan kepemilikan atas seluruh makhluk.

d. Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Analisis triadik memperlihatkan bahwa representamen bagi kedua mufasir sama, yaitu lafaz Al-Malik sebagai tanda kedaulatan mutlak Allah. Namun, objek dan interpretant yang mereka bentuk menunjukkan sebuah perbedaan.¹¹²

Ibnu Taimiyah menekankan aspek kedaulatan Allah yang bersifat fungsional: Allah adalah Raja yang menguasai dan mengatur seluruh alam semesta. Fokusnya adalah pada relasi langsung antara kekuasaan Allah dan pengaturan-Nya terhadap makhluk. Kekuasaan Allah dipahami sebagai tindakan nyata yang mencakup seluruh dimensi kehidupan makhluk.¹¹³

Al-Razi menekankan dimensi filosofis-ontologis dan normatif. Baginya, Al-Malik bukan sekadar menunjukkan kekuasaan, tetapi juga kepemilikan hakiki yang bersumber dari penciptaan. Kekuasaan Allah mencakup legislasi, penetapan hukum, serta struktur hukum alam dan

¹¹² Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

¹¹³ Ibn Taymiyyah, *Majmu' al-Fatawa*.

hukum syariat. Al-Razi melihat sifat Al-Malik sebagai pusat dari seluruh sistem kosmos dan syariat.¹¹⁴

Dalam kerangka Peirce, interpretant Ibnu Taimiyah bersifat teosentris, praktis, dan berorientasi pada kekuasaan Allah dalam pengaturan alam. Sedangkan, interpretant al-Razi lebih filosofis, mendalam, dan menekankan aspek ontologis serta normatif dari kekuasaan Allah.

Keduanya sepakat bahwa Al-Malik adalah tanda supremasi dan kedaulatan Allah, namun berbeda dalam menjelaskan bagaimana kekuasaan Ilahi tersebut tampak dan bekerja dalam realitas.

4. *Al-Quddus* (الْقُدُّوسُ)

a. Representamen

Representamen dari *Al-Quddus* adalah tanda linguistik berupa lafaz “الْقُدُّوسُ” dalam QS. al-Hasyr ayat 23 yang menunjukkan kesucian mutlak Allah. Lafaz ini menghadirkan tanda tentang kemurnian, kesempurnaan, dan ketidakserupaan Allah dengan makhluk. Sebagai representamen, kata ini berfungsi sebagai simbol yang menandai bahwa Allah sepenuhnya suci dari segala bentuk kekurangan, keterbatasan, atau sifat yang dimiliki makhluk.

b. Objek

Objek dari tanda *Al-Quddus* adalah kesucian absolut Allah, baik dari kekurangan fisik, sifat makhluk, keterikatan ruang-waktu, maupun ketergantungan.

¹¹⁴ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

c. Interpretant

Interpretant Al-Quddus adalah pemahaman konseptual bahwa Allah memiliki kesucian dan kesempurnaan yang tidak dapat diserupakan dengan makhluk mana pun. Al-Quddus mengarahkan manusia pada pemahaman tentang Allah sebagai Zat yang sepenuhnya suci, sempurna, dan bebas dari segala sifat makhluk.

d. Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Analisis triadik memperlihatkan bahwa representamen bagi kedua mufasir sama, yaitu lafaz Al-Quddus sebagai tanda kesucian mutlak Allah. Namun, objek dan interpretant yang mereka bentuk memiliki perbedaan orientasi penafsiran.¹¹⁵

Ibnu Taimiyah menekankan kesucian Allah sebagai bagian dari tauhid asma dan sifat. Kesucian dipahami dalam konteks ketidakterserupaan Allah dari makhluk dalam zat, sifat, dan perbuatan. Pendekatannya bersifat textual-teologis, menegaskan bahwa segala kekurangan mustahil bagi Allah. Sedangkan Fakhruddin Razi melihat kesucian Allah dalam perspektif filosofis dan metafisik. Ia menekankan bahwa Allah suci dari ruang, arah, perubahan, atau sifat materi. Kesucian ini menunjukkan bahwa Allah bersifat transenden, tidak bergantung pada apa pun, dan bebas dari pengaruh fisik maupun metafisik makhluk.¹¹⁶

¹¹⁵ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

¹¹⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ al-Fataawa*; ; Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

Dalam kerangka Peirce, interpretant Ibnu Taimiyah bersifat teosentris, menekankan pemurnian sifat Allah dari penyerupaan makhluk. interpretant al-Razi bersifat filosofis-rasional, menekankan kesucian metafisik dan ontologis Allah dari ruang, gerak, atau perubahan. Keduanya sepakat bahwa Al-Quddus adalah tanda kesucian absolut Allah, namun berbeda dalam cara menegaskan jenis kesucian tersebut sesuai dengan metodologi masing-masing.

5. *As-Salam* (السلام)

a) Representamen

Representamen dari nama *As-Salam* adalah tanda linguistik berupa lafaz “السلام” dalam QS. al-Hasyr ayat 23 yang menunjukkan bahwa Allah adalah sumber keselamatan, kedamaian, dan kesempurnaan. Lafaz ini menandakan bahwa Allah terbebas dari segala bentuk kekurangan, cacat, dan keburukan. Sebagai representamen, kata *As-Salam* berfungsi sebagai simbol yang menandai bahwa seluruh bentuk keselamatan, ketenteraman, dan kesejahteraan hakikatnya bersumber dari Allah sebagai Zat yang Mahasempurna tanpa cela.

b) Objek

Objek dari tanda *As-Salam* adalah kesempurnaan dan sumber keselamatan mutlak Allah.

c) Interpretant

Interpretant *As-Salam* adalah pemahaman konseptual bahwa Allah merupakan Zat yang sempurna dan menjadi sumber seluruh bentuk

keselamatan, ketenangan, dan kedamaian. *As-Salam* menunjuk pada kesempurnaan Allah dan peran-Nya sebagai satu-satunya sumber keselamatan, yang meliputi aspek fisik, spiritual, moral, dan eksistensial.

- d) Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Analisis triadik memperlihatkan bahwa representamen bagi kedua mufasir sama, yaitu lafaz *As-Salam* yang menandai kesempurnaan dan sumber keselamatan Allah. Namun, keduanya memiliki fokus objek dan interpretant yang berbeda.¹¹⁷

Ibnu Taimiyah menekankan aspek fungisional bahwa Allah adalah sumber keselamatan total bagi makhluk. *As-Salam* dipahami sebagai sifat Allah yang bersih dari segala bentuk keburukan, dan keselamatan hanya valid bila berasal dari-Nya. Pendekatan Ibnu Taimiyah lebih berorientasi pada relasi Allah dengan makhluk dalam konteks perlindungan dan pengagaan Ilahi.¹¹⁸

Sebaliknya, ar-Razi memberikan penekanan pada aspek filosofis. Ia memandang *As-Salam* sebagai penegasan kesempurnaan esensi Allah dari segala cacat, sekaligus sebagai sumber keselamatan yang menopang keberlangsungan hidup makhluk, baik fisik maupun

¹¹⁷ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

¹¹⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ al-Fatawa*.

spiritual. Al-Razi lebih menyoroti dimensi kosmologis dan esensial dari keselamatan.¹¹⁹

Dalam kerangka Peirce, interpretant Ibnu Taimiyah adalah teosentris dan relasional menekankan hubungan keselamatan Allah terhadap makhluk. Sedangkan interpretant al-Razi adalah filosofis kosmologis menekankan kesempurnaan esensi Allah sebagai dasar keselamatan wujud. Keduanya bertemu pada satu pemahaman bahwa As-Salam adalah tanda kesempurnaan dan sumber keselamatan Allah, tetapi berbeda dalam penekanan metodologis tentang bagaimana keselamatan itu dipahami.

6. *Al-Mu'min* (المؤمن)

a) Representamen

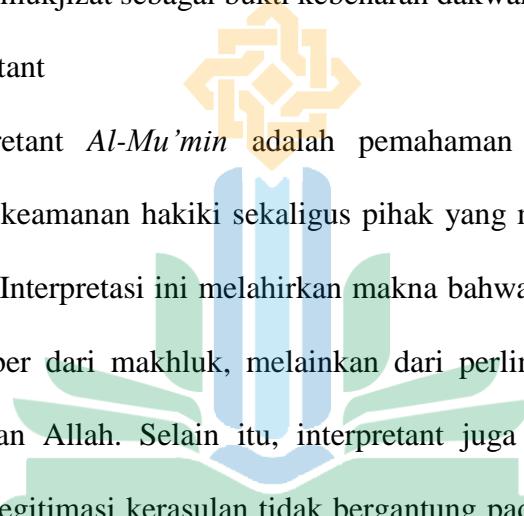
Representamen dari *Al-Mu'min* adalah lafaz “المؤمن” yang terdapat dalam QS. al-Hasyr ayat 23. Lafaz ini berfungsi sebagai tanda linguistik yang menunjukkan sifat Allah sebagai Zat yang memberikan keamanan, keteguhan, dan pemberian. Secara simbolik, kata ini menandai dua dimensi: pertama, Allah sebagai pemberi rasa aman kepada makhluk-Nya dari ketakutan, kesesatan, maupun ancaman azab; kedua, Allah sebagai Zat yang membenarkan dan menguatkan para rasul melalui bukti dan mukjizat. Dengan demikian, lafaz *Al-Mu'min* berfungsi sebagai simbol ilahi yang menandai keamanan ontologis dan legitimasi kenabian.

¹¹⁹ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

b) Objek

Objek dari tanda *Al-Mu'min* adalah konsep ketenteraman dan pemberanannya ilahi yang mencakup Pemberian keamanan (*al-amn*) kepada makhluk, terutama orang beriman, dari ketakutan duniawi maupun *ukhrawi* dan Pemberanannya (*tasdiq*) Allah terhadap para rasul melalui mukjizat sebagai bukti kebenaran dakwah mereka.

c) Interpretant



Interpretant *Al-Mu'min* adalah pemahaman bahwa Allah adalah sumber keamanan hakiki sekaligus pihak yang menegakkan kebenaran risalah. Interpretasi ini melahirkan makna bahwa keamanan sejati tidak bersumber dari makhluk, melainkan dari perlindungan, hidayah, dan penjagaan Allah. Selain itu, interpretant juga mencakup pengakuan bahwa legitimasi kerasulan tidak bergantung pada pengakuan manusia, tetapi pada pemberanannya Allah melalui tanda-tanda kekuasaan-Nya.

d) Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Melalui kerangka triadik Peirce, representamen *Al-Mu'min* bagi kedua mufasir sama-sama bermula dari lafaz “الْمُؤْمِنُ” , yaitu tanda linguistik yang menunjukkan sifat Allah dalam memberikan keamanan dan pemberanannya. Namun perbedaan muncul dalam objek dan interpretant yang mereka rumuskan.¹²⁰

¹²⁰ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

Ibnu Taimiyah memfokuskan penafsirannya pada aspek fungsional, yaitu bahwa Allah memberikan rasa aman kepada makhluk-Nya dengan menjaga mereka dari kesesatan, meneguhkan keimanan, dan menyelamatkan dari azab. Ia juga menekankan bahwa pbenaran Allah terhadap para rasul terjadi melalui mukjizat sebagai bukti kebenaran dakwah. Dengan demikian, interpretan Ibnu Taimiyah berorientasi pada relasi langsung Allah hamba yang bersifat praktis, tekstual, dan menekankan keamanan sebagai wujud tindakan nyata Allah dalam membimbing manusia menuju keselamatan akhirat.¹²¹

Di sisi lain, al-Razi memberikan penjelasan yang lebih filosofis-metaphisik. Ia memandang *Al-Mu'min* sebagai Zat yang memberikan keamanan dari ketakutan eksistensial sekaligus sebagai sumber ketenteraman batin manusia. Pbenaran Allah terhadap para rasul bukan hanya berupa mukjizat tetapi juga kekuatan ilahiah yang meneguhkan kebenaran risalah secara rasional dan spiritual. Interpretant al-Razi menekankan kedalaman makna keamanan sebagai kondisi psikologis dan ontologis yang Allah berikan, serta memperluas makna mukjizat sebagai manifestasi kebenaran rasional dalam sistem kosmologisnya.¹²²

Dalam perspektif Peirce, kedua mufasir sepakat pada representamen dan objek umum *Al-Mu'min* yaitu keamanan dan pbenaran namun perbedaan terlihat pada interpretant Ibnu Taimiyah yang bersifat

¹²¹ Ibn Taymiyyah, *Majmu' al-Fatawa*.

¹²² Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

praktis, textual, fokus pada keselamatan dan pemberian melalui tindakan nyata Allah. Sedangkan interpretant Fakhruddin Razi secara mendalam, metafisik, fokus pada ketenteraman batin dan pemberian rasional-spiritual terhadap kerasulan. Keduanya melengkapi gambaran holistik bahwa Al-Mu'min adalah tanda ilahi yang menunjukkan sumber keamanan sejati sekaligus peneguh kebenaran risalah para nabi.

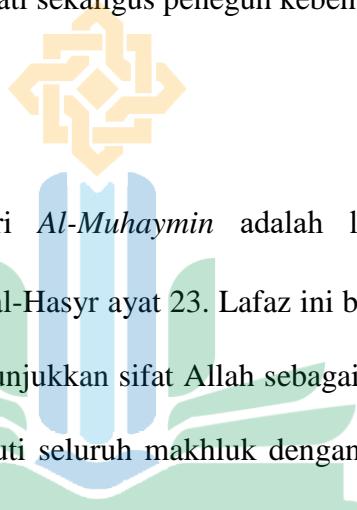
7. *Al-Muhaymin* (المُهَمِّنُ)

a) Representamen

Representamen dari *Al-Muhaymin* adalah lafaz “المُهَمِّنُ” yang terdapat dalam QS. al-Hasyr ayat 23. Lafaz ini berfungsi sebagai tanda linguistik yang menunjukkan sifat Allah sebagai Zat yang mengawasi, menjaga, dan meliputi seluruh makhluk dengan ilmu dan kekuasaannya. Secara simbolik, lafaz ini mengisyaratkan dua aspek utama: pertama, pengawasan total Allah terhadap segala yang tampak maupun tersembunyi; kedua, penjagaan Allah yang bersifat menyeluruh dan tidak pernah terputus. Dengan itu, kata *Al-Muhaymin* menjadi simbol ilahi yang menandai otoritas Allah dalam mengetahui, mengawasi, dan memelihara seluruh realitas.

b) Objek

Objek dari tanda *Al-Muhaymin* adalah konsep pengawasan dan penjagaan ilahi yang mencakup pengawasan total (*al-ri'ayah wa al-muraqabah al-kulliyah*) terhadap seluruh makhluk, baik tindakan lahiriah maupun bisikan batin. Penjagaan dan perlindungan (*al-hifz wa*



al-‘inayah) yang bersifat kontinu serta tidak terhalangi oleh batas ruang dan waktu. Keluasan ilmu Allah (*si ‘atu al-ilm*) yang meliputi segala sesuatu tanpa ada satupun yang tersembunyi dari-Nya. Objek tersebut menggambarkan kondisi teologis bahwa Allah mengetahui setiap detail wujud dan mengawasi tiap gerak makhluk secara sempurna.

c) Interpretant

Interpretant dari *Al-Muhaymin* adalah pemahaman bahwa Allah adalah Zat yang mengawasi dan menjaga seluruh makhluk-Nya secara mutlak. Interpretasi ini mengandung makna bahwa tidak ada sesuatu pun yang luput dari penglihatan, pengetahuan, atau pengawasan Allah. Selain itu, interpretant melahirkan kesadaran bahwa seluruh makhluk bergantung pada penjagaan dan pengaturan Allah dalam setiap aspek kehidupan. Makna ini menuntun manusia untuk menyadari kedekatan pengawasan Allah, memunculkan ketundukan, rasa takut yang positif (*khauf*), dan ketenangan karena berada di bawah penjagaan-Nya.

d) Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Dalam kerangka triadik Peirce, representamen *Al-Muhaymin* bagi kedua mufasir bermula dari lafaz “الْمُهَيْمِنُ” yang menandai sifat pengawasan dan penjagaan Allah. Namun, perbedaan muncul pada objek penekanan dan interpretant masing-masing.¹²³

¹²³ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

Ibnu Taimiyah menekankan aspek pengawasan dan penjagaan praktis Allah terhadap makhluk-Nya. Ia menafsirkan *Al-Muhaymin* sebagai Zat yang menjaga seluruh makhluk, mengetahui segala yang tampak maupun tersembunyi, serta mengawasi perbuatan mereka. Pemaknaan ini lebih berorientasi pada hubungan langsung Allah dengan makhluk dalam konteks amal, moral, dan tanggung jawab manusia. Interpretant Ibnu Taimiyah menunjukkan kedekatan Allah dalam memantau manusia serta perlindungan konkret yang Allah berikan dalam kehidupan mereka.¹²⁴

Sementara itu, al-Razi memberikan penafsiran yang lebih konseptual dan metafisik. Ia menekankan bahwa *Al-Muhaymin* adalah Zat yang mengawasi, menjaga, dan meliputi seluruh makhluk melalui keluasan ilmu-Nya. Fokus al-Razi terletak pada prinsip ontologis bahwa tidak ada sesuatu pun yang berada di luar pengetahuan Allah, baik secara lahir maupun batin. Interpretant al-Razi menekankan dimensi ilmu ilahi yang meliputi seluruh realitas dan menjadi dasar pengawasan Allah yang absolut.¹²⁵

Dalam perspektif semiotika Peirce, Objek umum *Al-Muhaymin* dari penafsiran ibnu taimiyah dan Fakhruddin Razi mencerminkan pengawasan dan penjagaan Allah. Namun Ibnu Taimiyah menafsirkan sifat ini secara aplikatif dan teologis-fungsional, sedangkan al-Razi memaknainya secara analitis dengan menekankan keluasan ilmu Allah

¹²⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ al-Fatawa*.

¹²⁵ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

sebagai fondasi metafisik dari pengawasan tersebut. Perbedaan ini saling melengkapi sehingga membentuk gambaran komprehensif tentang Allah sebagai *Al-Muhaymin* Zat yang mengetahui, mengawasi, dan menjaga seluruh makhluk tanpa batas.

8. *Al-'Aziz* (الْعَزِيزُ)

a) Representamen

Representamen dari *Al-'Aziz* adalah lafaz “الْعَزِيزُ” yang terdapat dalam QS. al-Hasyr ayat 23. Lafaz ini menjadi tanda linguistik yang menunjukkan sifat Allah sebagai Zat yang memiliki keperkasaan, kemuliaan, dan keunikan absolut. Secara simbolik, kata ini menandai tiga dimensi utama:

1) kekuatan mutlak Allah yang tidak dapat dikalahkan oleh makhluk manapun.

2) kemuliaan Allah yang bersifat azali dan tidak bergantung pada pujian atau penilaian makhluk.

3) keunikan dan kelangkaan Allah, karena tidak ada tandingan atau padanan bagi-Nya dalam zat, sifat, maupun perbuatan.

Dengan demikian, lafaz *Al-'Aziz* berfungsi sebagai simbol ilahi yang menandai kemahaperkasaan, kemuliaan independen, dan keunikan mutlak Allah.

b) Objek

Objek dari tanda *Al-'Aziz* adalah konsep keperkasaan dan keagungan ilahi meliputi Kekuatan mutlak (*al-qudrah al-tammah*), yaitu

ketidakmungkinan bagi siapa pun untuk mengalahkan kehendak atau kekuasaan Allah, Kemuliaan sejati (*al-'izz al-haqiqi*) yang tidak membutuhkan makhluk sebagai sumber legitimasi atau pengakuan, keistimewaan dan ketidakberbandingan Allah (*faradah wa la mitslah*), yang menegaskan bahwa Allah khas dalam zat, sifat, dan tindakan-Nya. Ketiga objek ini menjadi dasar pemaknaan teologis bahwa Allah adalah Zat yang perkasa, mulia, dan tiada bandingannya.

c) Interpretant

Interpretant dari *Al-'Aziz* adalah pemahaman bahwa Allah adalah sumber keperkasaan dan kemuliaan yang sejati. Interpretasi ini menghasilkan kesadaran bahwa tidak ada kekuatan yang dapat melawan atau menghalangi kehendak Allah, kemuliaan Allah bersifat absolut dan tidak memerlukan pengakuan makhluk, Allah adalah Zat yang unik dan sempurna, sehingga segala bentuk keserupaan dengan makhluk adalah mustahil. Interpretant ini menuntun pada kesimpulan bahwa manusia hanya memperoleh kemuliaan dan kekuatan melalui kedekatan dengan Allah, bukan melalui usaha atau kedudukan duniawi.

d) Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Dalam kerangka triadik Charles S. Peirce, representamen *Al-'Aziz* bagi kedua mufasir bermula dari lafaz “الْعَزِيزُ” yang menjadi simbol keperkasaan dan kemuliaan ilahi. Namun perbedaan muncul pada

objek khusus dan interpretant yang mereka bangun berdasarkan pendekatan teologis masing-masing.¹²⁶

Ibnu Taimiyah memusatkan perhatian pada aspek keperkasaan mutlak Allah. Ia menegaskan bahwa *Al-'Aziz* adalah Zat yang tidak dapat dikalahkan oleh siapa pun dan bahwa seluruh makhluk berada di bawah kekuasaan-Nya. Penekanan ini menunjukkan pendekatan tekstual yang melihat sifat *Al-'Aziz* sebagai realitas kekuasaan praktis Allah dalam mengatur, melindungi, dan menundukkan makhluk. Interpretant Ibnu Taimiyah cenderung bersifat fungsional, menyoroti hubungan langsung antara kekuasaan Allah dan ketidakmampuan makhluk untuk menentang kehendak-Nya.¹²⁷

Berbeda dengan itu, al-Razi mengembangkan pemaknaan yang lebih filosofis dan metafisik dengan menguraikan tiga makna *Al-'Aziz* yaitu tidak dapat dikalahkan, mulia secara esensial, dan langka atau unik tanpa padanan. Ia menempatkan *Al-'Aziz* dalam konteks ontologis yang lebih luas, yaitu bahwa kemuliaan Allah berdiri sendiri dan tidak berimplikasi pada kebutuhan terhadap makhluk. Selain itu, keunikan (*faradah*) Allah dipahami sebagai prinsip metafisik bahwa tiada sesuatu pun yang setara atau serupa dengan-Nya dalam esensi maupun tindakan. Dengan demikian, interpretant al-Razi menekankan keperkasaan, kemuliaan ontologis, dan keunikan metafisik Allah.¹²⁸

¹²⁶ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

¹²⁷ Ibn Taymiyyah, *Majmu' al-Fataawa*.

¹²⁸ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

Melalui perspektif semiotika Peirce, keduanya sepakat bahwa representamen dan objek umum Al-‘Aziz menggambarkan keperkasaan dan kemuliaan Allah. Namun Ibnu Taimiyah memberi tafsiran yang lebih konkret dan teologis-fungsional, sedangkan al-Razi memberi tafsiran yang lebih konseptual, metafisik, dan bersifat analitis. Keduanya saling melengkapi dalam membentuk pemahaman holistik bahwa Al-‘Aziz adalah tanda ilahi yang menunjukkan kekuatan mutlak, kemuliaan azali, dan keunikan absolut Allah.

9. Al-Jabbar (الْجَبَّارُ)

a) Representamen

Representamen dari *Al-Jabbar* adalah lafaz “الْجَبَّارُ” ini menjadi simbol linguistik yang menunjukkan sifat Allah yang menggabungkan unsur kekuasaan mutlak dan pemeliharaan penuh kasih. Secara simbolik, lafaz ini menandai dimensi fundamental diantaranya Kekuasaan yang memaksa (*al-qahr wa al-sultan*), yaitu bahwa tidak ada satu pun makhluk yang mampu menolak, menghalangi, atau membatalkan kehendak Allah. Pemulihan dan perbaikan (*al-jabr wa al-islah*), yaitu bahwa Allah memperbaiki keadaan makhluk, khususnya mereka yang lemah, rapuh, dan membutuhkan pertolongan. Kelembutan dalam kekuasaan, sebab pemaksaan Allah bukanlah kezaliman, tetapi bentuk penyempurnaan, perlindungan, dan pengaturan terbaik bagi makhluk.

b) Objek

Objek dari tanda *Al-Jabbar* adalah konsep teologis tentang kekuasaan sekaligus kelembutan Allah dalam memperbaiki dan menundukkan makhluk-Nya, yang meliputi Kekuasaan memaksa yang absolut (*al-qudrah al-qahirah*), yaitu bahwa Allah berkuasa penuh atas seluruh makhluk tanpa ada yang dapat menentang keputusan-Nya. Pemeliharaan dan perbaikan bagi yang lemah (*jabr al-khawatir wa islah al-hal*), yaitu tindakan Allah dalam mengangkat, melindungi, serta menyempurnakan keadaan hamba-hamba yang tidak mampu memperbaiki dirinya sendiri. Keadilan Allah dalam menundukkan yang zalim, sehingga kekuasaan-Nya mencakup penegakan keadilan dan pematahkan kezaliman.

Objek ini menunjukkan bahwa makna *Al-Jabbar* bukan sekadar penundukkan, tetapi mencakup dimensi pemulihan, keadilan, dan **rahmah**.

c) Interpretant

Interpretant dari *Al-Jabbar* adalah pemahaman bahwa Allah adalah Penguasa yang tidak dapat dilawan, karena seluruh makhluk tunduk sepenuhnya pada kehendak-Nya, Dzat yang memperbaiki keadaan manusia, memberikan ketenangan, solusi, pertolongan, dan kekuatan terutama kepada yang lemah dan tertindas, dan Penegak keadilan, yang menundukkan setiap bentuk kezaliman dengan kekuasaan-Nya.

Interpretasi ini menghasilkan kesadaran bahwa kekuasaan Allah tidak identik dengan pemaksaan yang keras, tetapi berkaitan erat dengan rahmat dan kebaikan. Makhluk memahami bahwa ketundukan kepada Allah adalah sumber perbaikan diri, sedangkan kezaliman pasti akan dipatahkan oleh kekuasaan-Nya. Dengan demikian, interpretant menegaskan bahwa *Al-Jabbar* adalah tanda yang membawa makna kekuasaan, kelembutan, dan keadilan sekaligus.

d) Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Dalam semiotika Peirce, representamen “*Al-Jabbar*” adalah simbol ketuhanan yang menunjukkan kekuasaan Allah. Meskipun ada perbedaan pada objek dan interpretant pada penafsiran Ibnu taimiyah dan Fakhruddin Razi.¹²⁹

Ibnu Taimiyah menekankan aspek fungsional, yaitu bahwa Al-Jabbar adalah:

- 1) Zat yang memperbaiki keadaan hamba yang lemah.
- 2) serta menundukkan orang-orang zalim dengan keadilan-Nya.

Penafsirannya bersifat aplikatif: kekuasaan Allah berfungsi memperbaiki dan melindungi. Interpretant-nya menggambarkan hubungan langsung antara kekuasaan Allah dan kondisi nyata manusia: yang lemah ditolong, yang zalim ditundukkan.¹³⁰

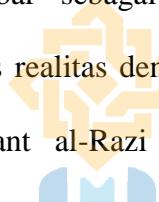
¹²⁹ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

¹³⁰ Ibnu Taymiyyah, *Majmu' al-Fatawa*.

Di sisi lain, al-Razi menyajikan penjelasan yang lebih filosofis dan analitis. Menurutnya, Al-Jabbār memiliki dua makna yang saling melengkapi:

- 1) Kekuasaan memaksa yang tidak tertandingi.
- 2) Pemulihan dan penyempurnaan kondisi makhluk.

Ia melihat Al-Jabbar sebagai sifat yang memadukan dominasi metafisik Allah atas realitas dengan kelembutan dan perbaikan batin makhluk. Interpretant al-Razi lebih mengarah pada pemahaman ontologis dan spiritual, bahwa kekuasaan Allah inheren bersifat menyempurnakan.¹³¹

Melalui kerangka Peirce, dapat disimpulkan bahwa Representamen identik pada lafadz  . Objek menurut Ibnu Taimiyah lebih menonjolkan dimensi keadilan dan perbaikan praktis, sedangkan al-Razi menekankan dualitas kekuasaan dan pemulihan. Sedangkan pada interpretant Ibnu Taimiyah cenderung teologis-empiris, sedangkan al-Razi filosofis-konseptual.

Keduanya saling melengkapi dalam menyajikan pemahaman holistik tentang Al-Jabbar sebagai sifat Allah yang menggabungkan kekuasaan mutlak, kelembutan perbaikan, dan keadilan ilahi.

¹³¹ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

10. *Al-Mutakabbir* (الْمُتَكَبِّرُ)

a) Representamen

Representamen dari *Al-Mutakabbir* adalah lafaz “الْمُتَكَبِّرُ” yang terdapat dalam QS. al-Hasyr ayat 23. Lafaz ini merupakan tanda linguistik yang menandai sifat Allah sebagai Zat yang memiliki keagungan dan kebesaran mutlak. Secara simbolik, kata ini menunjukkan beberapa dimensi teologis penting yaitu keagungan ilahi yang bersifat absolut dan tidak dimiliki oleh makhluk. Kemuliaan yang lahir dari kesempurnaan zat dan sifat Allah, bukan dari kebutuhan untuk diakui. Kebesaran hakiki yang tidak mengandung unsur kesombongan tercela sebagaimana terjadi pada makhluk.

Dengan demikian, lafaz *Al-Mutakabbir* menjadi simbol ketuhanan yang menggambarkan kebesaran, keagungan, dan kemuliaan esensial Allah yang tidak dapat disamai oleh apa pun.

b) Objek

Objek dari tanda *Al-Mutakabbir* adalah konsep keagungan dan kebesaran ilahi yang bersifat hakiki dan esensial. Dalam objek ini terkandung beberapa substansi teologis yang meliputi keagungan mutlak (*al-kibriya' al-haqiqi*), yaitu bahwa kebesaran hanya layak dimiliki oleh Allah karena kesempurnaan zat, sifat, dan perbuatan-Nya. Kesucian Allah dari sifat sompong tercela, karena kesombongan makhluk bersumber dari kelemahan, ketidak sempurnaan, dan ketidaktahuan, sedangkan kebesaran Allah adalah sifat yang layak

bagi-Nya. Kemuliaan esensial (*al-jalal wa al-'azamah*) yang tidak terikat oleh penilaian makhluk dan tidak berubah oleh puji atau celaan.

Objek ini membentuk fondasi bahwa *Al-Mutakabbir* adalah Zat yang keagungan-Nya sempurna, tidak bergantung, dan tidak memiliki padanan.

c) Interpretant

Interpretant dari *Al-Mutakabbir* adalah pemahaman bahwa Allah adalah satu-satunya Zat yang berhak atas keagungan dan kebesaran mutlak. Interpretasi ini menghasilkan beberapa kesadaran maknawi yakni Kesombongan dalam makna keagungan adalah sifat yang terpuji dan layak bagi Allah, berbeda dari kesombongan makhluk yang berakar pada kelemahan. Allah memiliki keagungan hakiki yang muncul dari kesempurnaan zat dan sifat-Nya; karenanya manusia tidak berhak menyombongkan diri dalam bentuk apa pun. Keagungan Allah menuntun manusia untuk tunduk, merendah diri, dan mengakui bahwa segala bentuk kemuliaan makhluk hanyalah anugerah, bukan sifat esensial.

Interpretant ini mengarah pada sikap teologis dan etis bahwa manusia wajib menjauhkan diri dari kesombongan dan memuliakan Allah sebagai satu-satunya pemilik kebesaran sejati.

d) Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Dalam kerangka semiotika triadik Peirce, representamen “المُتَكَبِّرُ” menurut Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin Razi adalah simbol linguistik yang menandai keagungan dan kebesaran absolut Allah. Namun, perbedaan muncul pada fokus objek dan interpretant.¹³²

Ibnu Taimiyah menekankan bahwa Al-Mutakabbir adalah Zat yang keagungan-Nya hanya layak bagi-Nya, karena Ia sempurna dan tidak memiliki kekurangan. Menurutnya, kesombongan makhluk adalah tercela sebab muncul dari ketidaksempurnaan, sedangkan kebesaran Allah adalah hakiki dan terpuji. Penafsiran ini menunjukkan pendekatan teologis-tekstual yang menyoroti perbedaan fundamental antara kebesaran ilahi dan kesombongan makhluk. Interpretant yang dihasilkan adalah pemahaman etis bahwa manusia harus menjauhi kesombongan, sebab keagungan sejati hanya milik Allah.¹³³

Sementara itu, al-Razi memaknai Al-Mutakabbir sebagai Zat yang berhak atas keagungan karena kesempurnaan sifat-sifat-Nya. Ia lebih menekankan aspek metafisik bahwa kebesaran Allah merupakan konsekuensi dari kesempurnaan esensial-Nya, bukan sekadar perbandingan dengan makhluk. Keagungan Allah tidak membutuhkan legitimasi apa pun karena ia melekat pada zat-Nya. Interpretant al-Razi cenderung bersifat filosofis, menekankan bahwa sifat ini merupakan

¹³² Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

¹³³ Ibn Taymiyyah, *Majmu' al-Fataawa*.

manifestasi dari kesempurnaan ontologis Allah yang tidak dimiliki oleh entitas lain.¹³⁴

Melalui perspektif Peirce, kedua mufasir sepakat bahwa representamen dan objek umum Al-Mutakabbir menunjukkan keagungan ilahi. Namun, Ibnu Taimiyah menekankan aspek etis dan fungsional, sedangkan al-Razi menyoroti dimensi ontologis dan metafisik dari kebesaran Allah. Keduanya saling melengkapi dalam membentuk pemahaman komprehensif bahwa Al-Mutakabbir adalah simbol ilahi yang menandakan keagungan hakiki, kemuliaan absolut, dan kesempurnaan esensial Allah.

11. *Al-Khaliq* (الْخَالِقُ)

a) Representamen

Representamen dari *Al-Khaliq* adalah lafaz “الْخَالِقُ” lafaz ini merupakan tanda linguistik yang menandai sifat Allah sebagai Zat yang menciptakan segala sesuatu. Secara simbolik, kata ini menunjukkan makna penciptaan yang sempurna, terukur, dan tidak bergantung pada apapun.

Dalam perspektif Ibnu Taimiyah, lafaz ini melambangkan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu dari tiada (*al-ikhtira'*), berdasarkan ilmu, hikmah, dan tujuan yang sempurna. Penciptaan Allah tidak bersifat acak atau tanpa tujuan, tetapi muncul dari kesempurnaan ilmunya. Sementara itu, dalam kerangka al-Razi, lafaz ini tidak hanya

¹³⁴ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

menandai proses penciptaan, tetapi juga aktivitas menentukan, mengukur, dan menetapkan segala sesuatu sebelum diwujudkan. Representamen ini menjadi simbol kosmologis yang mencerminkan keteraturan penciptaan Allah dan kesempurnaan takdir-Nya.

Dengan demikian, lafaz *Al-Khaliq* menjadi representamen yang menggambarkan bahwa seluruh alam semesta tercipta melalui kekuasaan, ilmu, dan ketetapan Allah yang sempurna.

b) Objek

Objek dari tanda Al-Khaliq adalah konsep penciptaan ilahi yang bersifat absolut, sempurna, dan tidak bergantung kepada apa pun. Objek ini mencakup beberapa aspek penting yaitu penciptaan dari tiada, penciptaan berdasarkan ilmu dan hikmah, penentuan dan pengukuran sebelum penciptaan, dan penciptaan yang bertujuan dan terarah.

Objek ini menunjukkan bahwa Al-Khaliq adalah Zat yang menciptakan sekaligus merancang seluruh detail penciptaan dengan ilmu dan ketetapan yang sempurna.

c) Interpretant

Interpretant dari Al-Khaliq adalah pemahaman bahwa Allah adalah satu-satunya Pencipta sejati yang menciptakan segala sesuatu dengan ilmu, hikmah, dan ketentuan yang sempurna. Dari konsep ini lahir beberapa makna teologis dan spiritual seperti kesadaran bahwa penciptaan Allah sempurna dan terukur artinya Tidak ada satu pun

ciptaan yang terjadi secara kebetulan atau tanpa tujuan. Pengakuan bahwa hanya Allah yang memiliki kreativitas hakiki Segala bentuk “penciptaan” manusia hanyalah transformasi dari ciptaan Allah. Keyakinan bahwa segala sesuatu berada di bawah takdir yang ditetapkan Allah Karena sebelum wujud, segala sesuatu telah ditentukan ukurannya oleh Allah sebagaimana ditafsirkan al-Razi.

Dorongan spiritual untuk merenungi ciptaan Karena penciptaan muncul dari hikmah, maka manusia diperintahkan untuk melakukan tadabbur terhadap alam sebagai jalan menuju ma'rifah kepada Allah. Interpretant ini menghasilkan sikap tunduk, syukur, dan keyakinan akan kesempurnaan takdir Allah yang meliputi seluruh aspek kehidupan.

d) Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan al-Razi dalam

KERANGKA PEIRCE

Dalam kerangka semiotika Peirce, representamen berupa lafaz “الخالق“ menandakan sifat ketuhanan Allah sebagai Pencipta. Namun, perbedaan muncul pada fokus objek dan interpretant yang dibangun dua mufasir.¹³⁵

Ibnu Taimiyah menekankan bahwa Al-Khaliq adalah Zat yang menciptakan segala sesuatu dari tiada, berdasarkan ilmu dan hikmah. Baginya, penciptaan mencerminkan kesempurnaan sifat Allah dan menunjukkan bahwa tidak ada sesuatu pun yang berdiri sendiri. Fokus

¹³⁵ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

objeknya adalah pada aspek kekuasaan, kebaruan penciptaan, dan hikmah dalam setiap ciptaan. Interpretant yang muncul adalah keyakinan bahwa seluruh alam adalah bukti kesempurnaan Allah dan manusia harus tunduk serta bersyukur atas ciptaan-Nya.¹³⁶

Al-Razi, di sisi lain, menekankan aspek takhliq, yaitu proses penentuan dan pengukuran sebelum penciptaan. Penciptaan bukan hanya proses menghasilkan wujud, tetapi juga proses menetapkan ukuran, bentuk, sifat, dan ketentuan setiap makhluk. Penekanannya bersifat lebih filosofis dan kosmologis, menempatkan Allah sebagai arsitek yang menetapkan seluruh detail sebelum menciptakan alam. Interpretant al-Razi adalah bahwa penciptaan Allah merupakan manifestasi dari ketelitian, ilmu, dan ketetapan yang sangat sempurna.¹³⁷

Melalui perspektif Peirce, keduanya sepakat bahwa representamen dan objek umum Al-Khaliq menunjukkan penciptaan ilahi yang sempurna. Meskipun Ibnu Taimiyah lebih menekankan aspek penciptaan dari tiada dan hikmah, sedangkan Al-Razi menyoroti aspek ketentuan, pengukuran, dan keteraturan kosmik.

Keduanya saling melengkapi dalam membentuk pemahaman komprehensif bahwa sifat Al-Khaliq menggambarkan Allah sebagai Pencipta yang menentukan, mengukur, dan menciptakan segala sesuatu dengan kesempurnaan ilmu dan hikmah-Nya.

¹³⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ al-Fatawa*.

¹³⁷ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

12. *Al-Bari'* (الْبَارِيُّ)

a) Representamen

Representamen dari *Al-Bari'* adalah lafaz “الْبَارِيُّ” yang terdapat dalam QS. al-Hasyr ayat 24. Lafaz ini menjadi tanda linguistik yang menunjukkan sifat Allah sebagai Zat yang menciptakan makhluk dengan bentuk, sistem, dan susunan yang seimbang serta proporsional. Secara simbolik, kata ini tidak hanya menandai tindakan penciptaan, tetapi juga penataan, penyusunan, dan pengharmonisan struktur ciptaan. *Al-Bari'* mengisyaratkan bahwa penciptaan ilahi tidak bersifat acak, tetapi dilakukan melalui keseimbangan, keteraturan, dan kesempurnaan hikmah dalam setiap unsur makhluk.

b) Objek

Objek dari tanda *Al-Bari'* adalah konsep penciptaan makhluk yang disertai tadbar (pengaturan) dan taqwim (pembentukan proporsional). Objek ini mencakup Penciptaan yang berkesesuaian dan seimbang (*al-khalq 'ala al-tanasub*), yakni bahwa seluruh makhluk diciptakan dengan struktur fisik dan sistem biologis yang tepat sesuai fungsi mereka. Kesempurnaan hikmah Allah dalam pembentukan (*hikmah al-takwin*), yaitu bahwa setiap makhluk tercipta dengan tujuan, manfaat, dan rancangan yang matang. Keteraturan dan keseimbangan kosmik yang terlihat pada harmoni antara bagian-bagian ciptaan.

Objek ini mengarah pada pemahaman bahwa penciptaan Allah tidak hanya menghadirkan eksistensi, tetapi juga menghadirkan sistem yang seimbang dan proporsional dalam seluruh wujud.

c) Interpretant

Interpretant dari *Al-Bari'* adalah pemahaman bahwa Allah tidak hanya menciptakan makhluk, tetapi membentuk mereka secara seimbang, proporsional, dan sempurna. Interpretasi ini memunculkan kesadaran bahwa penciptaan Allah mengandung keteraturan, bukan chaos, bahwa setiap makhluk memiliki posisi, peran, dan struktur yang ditentukan oleh hikmah Allah, dan bahwa kesempurnaan bentuk makhluk menunjukkan kesempurnaan ilmu dan hikmah Allah.

Interpretant ini menumbuhkan rasa takjub (*ta'ajjub*), kekaguman spiritual (*tadabbur al-khalq*), dan kesadaran bahwa keteraturan alam merupakan bukti langsung kesempurnaan hikmah Sang Pencipta.

d) Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Dalam kerangka triadik Peirce, representamen *Al-Bari'* berupa lafaz yang menunjukkan tindakan penciptaan dan pembentukan secara harmonis. Akan tetapi, penekanan makna pada objek dan interpretant berbeda antara Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin al-Razi.¹³⁸

Ibnu Taimiyah menafsirkan *Al-Bari'* sebagai Allah yang menciptakan makhluk dengan bentuk dan sistem yang seimbang. Penafsirannya

¹³⁸ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

bersifat praktis dan fungsional: menyoroti bahwa keseimbangan ciptaan menunjukkan kesempurnaan hikmah Allah. Dalam kerangka Peirce, objek yang ditonjolkan adalah penataan bentuk makhluk secara tepat, sedangkan interpretant-nya menumbuhkan kesadaran manusia akan kesempurnaan hikmah Allah yang tampak langsung dalam struktur ciptaan.¹³⁹ Al-Razi, melalui pembahasannya mengenai Al-Khaliq, menafsirkan penciptaan sebagai tindakan Allah yang menentukan, mengukur, dan menetapkan sesuatu sebelum menciptakannya. Artinya, penciptaan mendahului adanya taqdir (penetapan ukuran). Dalam kerangka Peirce, objek yang ditonjolkan al-Razi adalah aspek metafisik penciptaan, yaitu bahwa setiap makhluk tercipta berdasarkan ketentuan ilmiah dan hikmah yang mendahului wujudnya. Interpretant-nya menjadi lebih filosofis: manusia memahami bahwa penciptaan tidak hanya tampak melalui bentuk, tetapi juga melalui ketentuan ilmiah yang mendasari eksistensi.¹⁴⁰

Jika disintesikan, objek umum *Al-Bari'* dari perspektif kedua mufasir adalah penciptaan yang terukur dan proporsional. Namun, Ibnu Taimiyah menekankan aspek pembentukan konkret dan struktur makhluk, sedangkan al-Razi menyoroti landasan intelektual dan ilmiah yang mendahului proses penciptaan. Perbedaan ini saling melengkapi dan menghadirkan pemahaman komprehensif bahwa Allah sebagai *Al-Bari'* adalah Zat yang menciptakan makhluk secara seimbang melalui

¹³⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmu' al-Fatawa*.

¹⁴⁰ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

hikmah yang nyata dalam bentuk fisik maupun takdir ilmiah yang mengawali penciptaannya.

13. Al-Musawwir (الْمُصَوِّرُ)

a) Representamen

Representamen dari *Al-Musawwir* adalah lafaz “الْمُصَوِّرُ” pada QS. al-Hasyr ayat 24 ini menjadi tanda linguistik yang menunjukkan sifat Allah sebagai Zat yang memberikan bentuk, rupa, karakter visual, dan konfigurasi unik pada setiap makhluk. Secara simbolik, kata ini merujuk kepada proses ilahi dalam pembentukan citra (*taswir*), yakni penataan bentuk yang menampakkan keindahan, keragaman, dan kekhasan penciptaan. Lafaz ini tidak hanya menunjuk pada tindakan menciptakan, tetapi juga menyempurnakan bentuk (*at-takmil al-shakli*) sehingga setiap makhluk memiliki identitas visual dan struktur yang khas.

b) Objek

Objek dari tanda Al-Musawwir mencakup konsep teologis tentang pemberian bentuk, rupa, dan konfigurasi unik pada seluruh makhluk. Objek ini memiliki beberapa dimensi seperti Tasvir al-khalq yaitu pemberian bentuk fisik yang khas pada setiap makhluk, dari manusia hingga makhluk mikro. Ikhtilaf al-suwar yaitu keragaman dan perbedaan rupa yang Allah ciptakan sebagai tanda kekuasaan-Nya. Tajalli al-jamal al-ilahi yaitu manifestasi keindahan ciptaan sebagai bukti kesempurnaan hikmah dan kreativitas ilahi. Keunikan identitas

makhluk yaitu setiap makhluk memiliki ciri visual dan struktural yang membedakannya dari yang lain.

Objek ini menunjukkan bahwa Allah tidak hanya menciptakan makhluk secara umum, tetapi membentuk mereka dengan identitas visual dan struktur yang eksklusif.

c) Interpretant

Interpretant dari Al-Musawwir adalah pemahaman bahwa Allah-lah yang memberikan bentuk dan rupa pada seluruh makhluk sesuai kehendak, kebijaksanaan, dan pengetahuan-Nya. Interpretant ini melahirkan beberapa konsepsi spiritual dan intelektual yang meliputi Kesadaran akan keindahan ciptaan yaitu manusia memahami bahwa keragaman rupa merupakan manifestasi dari keindahan ilahi. Pengakuan akan kehendak mutlak Allah artinya setiap bentuk makhluk tidak terjadi secara kebetulan, tetapi berdasarkan kehendak dan hikmah Allah. Kesadaran atas nilai diri dan makhluk lain karena setiap rupa adalah hasil pemilihan ilahi, tidak ada ciptaan yang sia-sia atau tidak memiliki nilai. Refleksi terhadap keteraturan dan kreativitas ilahi yang menjadikan bentuk makhluk yang beragam menjadi dasar kontemplasi terhadap kesempurnaan ciptaan.

Dengan demikian, interpretant menumbuhkan rasa syukur, kekaguman, dan ketundukan kepada Allah sebagai Pemberi bentuk yang sempurna.

d) Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Dalam kerangka triadik Peirce, representamen *Al-Musawwir* berupa lafaz yang menandai sifat Allah sebagai Pemberi bentuk. Namun perbedaan objek dan interpretant antara Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin al-Razi menunjukkan penekanan yang berbeda.¹⁴¹

Ibnu Taimiyah menafsirkan *Al-Musawwir* sebagai Allah yang memberi rupa dan bentuk berbeda kepada setiap makhluk sesuai kehendak dan kebijaksanaan-Nya. Dalam semiotika Peirce, objek yang ditonjolkan Ibnu Taimiyah adalah pembentukan rupa yang nyata, terlihat, dan menampakkan keindahan. Interpretantnya memunculkan kesadaran estetis yaitu manusia melihat keindahan alam dan memahami bahwa keragaman bentuk adalah bukti kebijaksanaan

Allah.¹⁴² Fakhruddin al-Razi, dalam menafsirkan *Al-Musawwir*, menekankan bahwa Allah memberikan rupa unik kepada setiap makhluk sehingga masing-masing berbeda dengan yang lain. Objek yang ditekankan al-Razi adalah proses pembeda bentuk (*tafriq al-suwar*), yakni bahwa Allah menciptakan keragaman struktur sehingga tidak ada dua makhluk yang identik. Interpretantnya bersifat filosofis yaitu

¹⁴¹ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

¹⁴² Ibnu Taymiyyah, *Majmu' al-Fatawa*.

keragaman rupa menunjukkan keluasan ilmu Allah dan ketetapan-Nya yang bersifat spesifik bagi setiap makhluk.¹⁴³

Jika dianalisis secara sintetis, perbedaan kedua mufasir saling memperluas, Ibnu Taimiyah menekankan aspek keindahan dan kebijaksanaan dalam pemberian bentuk. Sedangkan Al-Razi menekankan aspek keragaman dan keunikan yang menjadi bukti ketetapan dan ilmu ilahi.

Dalam kerangka Peirce, objek umum *Al-Musawwir* adalah pemberian bentuk unik kepada makhluk. Namun Ibnu Taimiyah melihatnya sebagai manifestasi keindahan dan hikmah praktis, sedangkan al-Razi melihatnya sebagai ketetapan metafisik yang menghadirkan keragaman dan identitas khusus. Keduanya menghasilkan interpretant yang berbeda namun saling melengkapi untuk menggambarkan Allah sebagai *Al-Musawwir*, Zat yang membentuk ciptaan secara indah, unik, dan penuh hikmah.

14. *Al-Hakim* (الْحَكِيمُ) J E M B E R

a) Representamen

Representamen dari *Al-Hakim* adalah lafaz “الْحَكِيمُ” yang terdapat dalam QS. al-Hasyr ayat 24 ini merupakan tanda linguistik yang menunjukkan sifat Allah sebagai Zat yang memiliki hikmah sempurna dalam setiap penciptaan, ketetapan, dan pengaturan-Nya. Secara simbolik, lafaz ini mengisyaratkan bahwa tindakan Allah tidak pernah

¹⁴³ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

sia-sia, tidak keliru, dan selalu mengandung tujuan yang mendalam.

Kata *Al-Hakim* juga menandai kesempurnaan ilmu dan ketelitian Allah dalam menempatkan segala sesuatu pada posisi yang paling tepat, baik dalam ranah kosmik maupun syariat.

b) Objek

Objek dari tanda *Al-Hakim* mencakup konsep hikmah ilahi yang sempurna, yang meliputi hikmah dalam penciptaan yaitu setiap makhluk dan sistem alam semesta tercipta sesuai fungsi dan tujuan tertentu yang tidak sia-sia. Hikmah dalam ketetapan dan takdir yakni semua keputusan Allah didasarkan pada ilmu dan keadilan, tidak ada yang terjadi secara acak. Hikmah dalam syariat yaitu setiap hukum Allah memiliki manfaat, keadilan, dan kebaikan bagi manusia. Penempatan segala sesuatu pada posisi yang tepat (*wad' al-ashya' fi mawādi'iha*) yaitu inti dari hikmah adalah ketepatan penempatan, baik dalam struktur alam maupun aturan moral.

Objek ini menggambarkan bahwa hikmah Allah mencakup seluruh aspek eksistensi: penciptaan, pengaturan, ketetapan, dan syariat.

c) Interpretant

Interpretant dari *Al-Hakim* adalah pemahaman bahwa seluruh tindakan Allah memiliki tujuan, manfaat, dan kesempurnaan. Interpretasi ini menumbuhkan keyakinan bahwa tidak ada ciptaan yang sia-sia, sehingga manusia terdorong untuk merenungi hikmah di balik fenomena alam dan kehidupannya. Pemahaman bahwa syariat

memiliki kebaikan yang mendalam, sehingga melahirkan ketundukan, penerimaan, dan rasa percaya kepada ketetapan Allah. Kesadaran bahwa takdir Allah selalu tepat, mendorong manusia untuk bersabar dan tidak berburuk sangka kepada Allah. Pandangan dunia yang teratur, bahwa segala sesuatu berjalan dalam kerangka hikmah, bukan kekacauan.

Interpretant ini memunculkan sikap spiritual berupa tawakal, kepercayaan terhadap keadilan Allah, dan dorongan untuk mencari hikmah dalam segala kejadian.

d) Analisis Sintetis (Perbandingan Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin al-Razi dalam Kerangka Peirce)

Dalam kerangka triadik Peirce, representamen *Al-Hakim* berupa lafaz yang menunjukkan sifat hikmah Allah. Namun perbedaan penekanan muncul pada objek dan interpretant dalam penafsiran dua mufasir besar ini. Ibnu Taimiyah menafsirkan *Al-Hakim* sebagai Allah yang Maha Bijaksana dalam seluruh perbuatan dan ketetapan-Nya.¹⁴⁴ Dalam semiotika Peirce, objek yang ditonjolkan oleh Ibnu Taimiyah adalah kebijaksanaan praktis Allah dalam penciptaan dan takdir, sedangkan interpretant-nya mengarah kepada kesadaran moral bahwa manusia harus mempercayai dan menerima keputusan Allah sebagai wujud hikmah-Nya.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ al-Fatawa*.

¹⁴⁵ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)

Sedangkan Fakhruddin al-Razi, menjelaskan bahwa *Al-Hakim* berarti Allah yang meletakkan segala sesuatu pada tempatnya, baik dalam penciptaan maupun syariat. Dalam kerangka Peirce, objek al-Razi adalah struktur rasional hikmah, bahwa segala sesuatu berada pada posisi yang paling tepat menurut ilmu Allah. Interpretant yang dihasilkan lebih bersifat intelektual, manusia memahami bahwa hikmah ilahi adalah kesempurnaan penataan dan penetapan, bukan sekadar efek praktis yang dapat dilihat.¹⁴⁶

Jika disintesiskan, kedua penafsiran ini saling memperkuat, Ibnu Taimiyah menyoroti aspek fungsional dan praktis hikmah Allah dalam realitas dan ketetapan hidup dan Al-Razi menyoroti aspek ontologis dan struktural hikmah yang meletakkan segala sesuatu pada tempatnya secara tepat.

Dalam perspektif semiotika Peirce, objek umum *Al-Hakim* dari kedua mufasir adalah hikmah ilahi yang sempurna dan menyeluruh. Namun Ibnu Taimiyah melihatnya dalam konteks tindakan dan tujuan, sedangkan al-Razi memaknainya sebagai ketepatan struktur penciptaan dan syariat. Perbedaan ini menghadirkan gambaran komprehensif bahwa Allah sebagai *Al-Hakim* adalah Zat yang bijaksana dalam setiap perbuatan-Nya, menetapkan segala sesuatu pada tempatnya, dan tidak pernah menciptakan sesuatu secara sia-sia

¹⁴⁶ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penelitian di atas mengenai penafsiran Asmaul Husna antara Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin Razi khususnya asma-asma Allah yang ada dalam QS. Al-Hasyr ayat 22-24 yang dianalisis menggunakan semiotika triadik Charles Sanders Peirce dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

Berdasarkan uraian penafsiran Asma' al-Husna dalam Surah al-Hasyr, Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin al-Razi merepresentasikan dua corak penafsiran yang berbeda. Ibnu Taimiyah menafsirkan Asma' al-Husna secara textual, dengan menegaskan makna nama-nama Allah sebagaimana ditunjukkan oleh nash Al-Qur'an dan hadis sahih, tanpa penakwilan yang berlebihan. Ia menekankan pemahaman sifat-sifat Allah sesuai zahir lafaznya, seraya menjaga prinsip tanzih dan menjauhi penyerupaan dengan makhluk. Sementara itu, Fakhruddin al-Razi menafsirkan Asma' al-Husna secara rasional, dengan melibatkan analisis filosofis dan argumentasi akal untuk mengungkap hikmah serta implikasi metafisis dari nama-nama Allah tersebut. Dengan demikian, dari penafsiran keduanya menunjukkan bahwa penafsiran Asma' al-Husna dalam Surah al-Hasyr tidak bersifat tunggal, melainkan dipengaruhi oleh kerangka metodologis mufasir, baik yang berorientasi pada pendekatan textual maupun rasional.

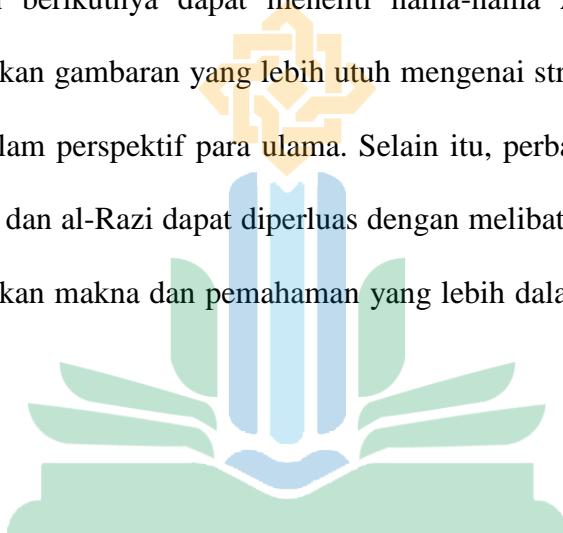
Selanjutnya Semiotika triadik Charles Sanders Peirce digunakan untuk mengkaji penafsiran Asmaul Husna dalam Surah al-Hasyr oleh Ibnu Taimiyah dan Fakhruddin al-Razi. Melalui kerangka triadik yang meliputi representamen, objek, dan interpretant, lafaz-lafaz Asmaul Husna dipahami sebagai tanda (representamen) yang merujuk pada sifat-sifat ketuhanan tertentu sebagai objek. Kemudian akan didapat interpretantnya, yakni cara masing-masing mufasir memaknai dan menjelaskan hubungan antara lafaz dan makna tersebut. Ibnu Taimiyah cenderung menghadirkan interpretant yang bersifat tekstual dengan menegaskan makna sebagaimana ditunjukkan dalam Al-Qur'an tanpa spekulasi rasional yang berlebihan. Sementara itu, Fakhruddin al-Razi mengembangkan interpretant yang bersifat rasional-filosofis dengan melibatkan analisis logika dan konseptual untuk memperdalam pemahaman makna Asmaul Husna. Dengan demikian, pendekatan semiotika triadik Peirce memungkinkan pemetaan yang sistematis atas kesamaan representamen dan objek, sekaligus menegaskan metodologis dalam interpretant antara kedua mufasir tersebut.

B. Saran

Penelitian ini masih memiliki ruang yang luas untuk dikembangkan. Pendekatan semiotika yang digunakan dalam menganalisis Asmaul Husna terbukti mampu memberikan pemahaman baru tentang bagaimana makna sifat-sifat Allah dapat direpresentasikan melalui tanda, konsep, dan interpretasi. Namun, penelitian mendatang dapat memperluas kajian ini

dengan menggunakan teori semiotika lain atau menggabungkannya dengan pendekatan hermeneutika, linguistik, atau filsafat bahasa agar analisisnya lebih kaya dan mendalam.

Cakupan Asmaul Husna yang dikaji dalam penelitian ini juga masih terbatas pada nama-nama yang terdapat dalam Q.S. al-Hasyr ayat 22–24. Penelitian berikutnya dapat meneliti nama-nama Allah lainnya untuk mendapatkan gambaran yang lebih utuh mengenai struktur makna Asmaul Husna dalam perspektif para ulama. Selain itu, perbandingan antara Ibnu Taimiyah dan al-Razi dapat diperluas dengan melibatkan ulama lain untuk mendapatkan makna dan pemahaman yang lebih dalam mengenai Asmaul Husna.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Abu Sahla. *Indahnya Asmaul Husna*. 2011.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*. 1996.
- Al-Ghazali. *Al-Mustashfa fī 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Al-Juwayni. *Al-Irsyad ila Qawaṭi' al-Adillah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Al-Qur'an al-Karim. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*.
- Al-Qaradawi, Yusuf. *al-Asma' al-Husna*. (Data publikasi tidak lengkap).
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Asas al-Taqdis*. Cairo: Dar al-Salam, 2007.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Arba'in fi Usul al-Din*.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Mabahits al-Masyriqiyyah*.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Mafātīḥ al-Ghayb (Tafsir al-Kabir)*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1990.
- Barthes, Roland. *Mitologi*. Terj. Nurhadi. Bantul: Kreasi Wacana.
- Budiman, Kris. *Kosa Semiotika*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- De Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. London: McGraw-Hill, 1960.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 5. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Harun Nasution. *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press, 2011.
- HR. al-Bukhari dan Muslim.
- Ibn al-Katsir al-Dimasyqi. *al-Bidayah wa al-Nihayah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Taymiyyah. *Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql*. Riyadh: Jami'ah al-Imam, 1979.
- Ibn Taymiyyah. *Kitab al-Iman*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Ibn Taymiyyah. *Majmu' al-Fatawa*. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1995.

Ibn Taymiyyah. *Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah*. Terj. Yusuf Hamdani. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

John Lechte. *50 Filsuf Kontemporer*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.

Kahfie Nazaruddin. *Pengantar Semiotika*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2015.

Kurniawan. *Semiotika Roland Barthes*. Magelang: Yayasan Indonesiatera, 2001.

M. Ali Chasan Umar. *Khasiat dan Fadhilah Asmaul Husna*. Semarang: Thoha Putra, 1979.

M. Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.

Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab–Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997.

Okke Kusuma S. Z. *Semiotika dalam Analisis Karya Sastra*. Depok: Komodo Books, 2014.

Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press, 1931–1958.

Sobur, Alex. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, berbagai edisi.

Sumbo Tinarbuko. *Semiotika Komunikasi Visual*. Yogyakarta: Jalasutra, 2009.

Tim Penyusun. *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*. Jember: UIN KHAS Jember, 2021.

Wildan Taufiq. *Semiotika untuk Kajian Sastra dan Al-Qur'an*. Bandung: Yrama Widya, 2016

Jurnal Ilmiah

Ulil Azmi. “Studi Kitab Tafsir Mafatih Al-Ghaib Karya Ar-Razi.” *Basha’ir: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir*, Vol. 2, No. 2, 2022.

Skrripsi

Imam Alaei Abdul Luthfi. *Konsep Salaf Dalam Perspektif Ibnu Hanbal dan Ibnu Taimiyah*. Universitas Garut: Fakultas Pendidikan Agama dan Keguruan, 2025.

Risalatul Munawaroh. *Nilai-Nilai Akhlak dalam Film “Air Mata Fatimah”*. Purwokerto, 2018.

Artikel Internet

<https://jicnusantara.com/index.php/jiic>



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Nazilul Furqon

NIM : 201104010031

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Institusi : UIN KH. Achmad Siddiq Jember

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa dalam hasil penelitian ini tidak terdapat unsur-unsur penjiplakan karya penelitian atau karya ilmiah yang pernah dilakukan atau dibuat orang lain, kecuali yang secara tertulis dikutip dalam naskah ini dan disebutkan dalam sumber kutipan dan daftar pustaka.

Apabila kemudian hari ternyata hasil penelitian ini terbukti terdapat unsur unsur penjiplakan dan ada klaim dari pihak lain maka saya bersedia untuk diproses sesuai peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya tanpa paksaan dari siapapun.

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R**

Jember, 11 Desember 2025
Saya yang menyatakan



NAZILUL FURQON
NIM. 201104010031

BIODATA PENULIS





Nama	: NAZILUL FURQON
Tempat, Tgl Lahir	: Lubuk Makmur, 03 Desember 2001
Prodi	: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas	: Ushuluddin Adab dan Humaniora
Alamat	: Dusun III, rt 07, Desa Lubuk Makmur, Kec. Lempuing Jaya, Kab. Ogan Komering Ilir
Email	: nazilvha25@gmail.com

Riwayat Pendidikan :

1. SD N 2 Lubuk Makmur
2. SMP N 1 Lempuing Jaya
3. MA Nahdlatul Arifin