

**The Meaning of Na'l in QS. Tāhā [20]: 12 (Semiotic  
Analysis By Roland Barthes)**

**Makna Na'l dalam QS. Tāhā [20]: 12 (Analisis Semiotika  
Roland Barthes)**



*Article History*

Submitted: 24/07/2025

Reviewed: 08/09/2025

Revised: 02/10/2025

Aproved: 22/10/2025

Available: 01/12/2025



**Muhammad Taufiq**

[taufiqalmandary7@gmail.com](mailto:taufiqalmandary7@gmail.com)  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

**Abstract**

**Background and Objectives:** This article examine the meaning of na'l (sandals) in the story of Prophet Moses as recorded in QS. Tāhā [20]: 12. Although na'l is often viewed as a profane object, it indicates a deep and significant meaning. This study assumes that the meaning of na'l is not limited to its literal dimension, but encompasses a broader and more universal meaning.

**Methodology:** This study uses qualitative methods with a literature review. To uncover these layers of meaning, Roland Barthes' semiotic approach is used, which consists of two levels of analysis, namely linguistic and mythological. This approach was chosen based on its ability to reveal new meanings in understanding ideology, culture, and social constructs.

**Main Results:** The term na'l is not merely understood as a physical object in the form of footwear, but has been transformed into a symbol of all forms of obstacles, both physical and spiritual. Therefore, the interpretation of this verse contains a message for humans to remove all obstacles that prevent them from facing Allah.

**Main Results:** The term na'l is not merely understood as a physical object in the form of footwear, but has been transformed into a symbol of all forms of obstacles, both physical and spiritual. Therefore, the interpretation of this verse contains a message for humans to remove all obstacles that prevent them from facing Allah.

**Conclusions:** The semiotic approach emphasizes the importance of reading the Qur'an by paying attention to the symbolic context and the hidden meaning structure behind the text.

**Keywords:** Na'l; Al-Qur'an; Semiotic

URL : <https://e-journal.uingusdur.ac.id/aqwal/article/view/teha621>

DOI : <https://doi.org/10.28918/aqwal.v5i1.12380>

**Abstrak**

**Latar Belakang dan Tujuan:** Artikel ini mengkaji makna na'l dalam kisah Nabi Musa yang termaktub dalam QS. Tāhā [20]: 12. Walaupun na'l kerap dipandang sebagai objek profan, namun mengindikasikan adanya muatan makna mendalam dan signifikan. Penelitian ini berasumsi bahwa makna na'l tidak hanya terbatas pada dimensi harfiah, melainkan mencakup makna yang lebih luas dan universal.

**Metode:** Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan studi kepustakaan. Untuk menyingkap lapisan makna tersebut, digunakan pendekatan semiotika Roland Barthes yang terdiri dari dua level analisis, yaitu linguistik dan mitologi. Pemilihan pendekatan ini didasarkan pada kemampuan menyingkap makna baru dalam memahami ideologi, budaya dan konstruksi sosial.

**Hasil Utama:** Term na'l tidak semata dipahami sebagai objek fisik berupa alas kaki, namun bertransformasi menjadi simbol segala bentuk penghalang, baik bersifat fisik maupun spiritual. Oleh karena itu, penafsiran terhadap ayat ini mengandung pesan agar manusia menanggalkan segala hambatan yang menghalanginya untuk menghadap kepada Allah.

**Kontribusi:** Penelitian ini memperluas pemahaman terhadap makna tekstual dalam al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan semiotika Roland Barthes, yang jarang diaplikasikan secara eksplisit dalam studi-studi tafsir. Kajian ini membuka ruang bagi pendekatan interdisipliner antara ilmu tafsir dan teori semiotika dalam menyingkap makna simbolik al-Qur'an.

**Simpulan:** Pendekatan semiotika menegaskan pentingnya membaca al-Qur'an dengan memperhatikan konteks simbolik dan struktur makna yang tersembunyi di balik teks.

**Kata Kunci:** Na'l; Al-Qur'an; Semiotika.

**A. PENDAHULUAN**

Narasi al-Qur'an dalam menyajikan kisah cenderung tidak dipaparkan secara kronologis dan detail sebagaimana yang lazim ditemukan dalam karya-karya sejarah. Sebaliknya, kisah ditampilkan dalam bentuk fragmen atau episode tertentu yang tersebar dalam berbagai surah. Pola semacam ini menegaskan posisi al-Qur'an bukan sebagai kitab sejarah, melainkan kitab suci yang berfungsi sebagai pedoman bagi umat manusia (Shihab, 2013, hlm. 276). Sejatinya al-Qur'an menekankan 'pendengarnya' agar mampu menggali pelajaran moral dan makna substantif dari setiap kisah yang dihadirkan, ketimbang terjebak pada rincian kisahnya (Khalidi, 2021, hlm. 43). Sebab inti dari kisah dalam al-Qur'an bukanlah sekadar penyampaian informasi historis secara literal, melainkan penggalian nilai-nilai 'ibrah. (Syahrūr, 2010, hlm. 14) Secara umum, kisah-kisah dalam al-Qur'an terbagi menjadi tiga kategori utama, yaitu kisah para nabi dan rasul, kisah umat terdahulu, dan kisah yang terjadi pada masa Nabi Muhammad (Qaṭṭān, t.t., hlm. 307). Di antara

ketiganya, kisah Nabi Musa merupakan yang terbanyak disebutkan dalam al-Qur'an.

Fakta ini menunjukkan setiap unsur linguistik dalam ayat-ayat yang mengisahkan Nabi Musa mengandung makna yang signifikan dan layak untuk ditelaah lebih lanjut. Salah satu episode menarik dalam kisah Nabi Musa adalah QS. Tāhā [20]: 12, dimana disebutkan frasa *na'l* yang secara harfiah bermakna sandal. Meskipun secara umum sandal dianggap objek yang bersifat profan, penyebutannya dalam al-Qur'an mengisyaratkan muatan makna yang simbolik dan nilai spiritual, bukan sebatas makna literal. Oleh karena itu, penggalan makna *na'l* dalam al-Qur'an menjadi penting untuk dilakukan guna menyingkap makna yang lebih dalam dan universal. Sejauh ini terdapat sejumlah penelitian terdahulu, namun belum ditemukan kajian spesifik menyoal makna *na'l* dalam QS. Tāhā [20]: 12, khususnya menggunakan pendekatan semiotika Roland Barthes. Kendati demikian, terdapat beberapa studi yang menggunakan pendekatan semiotika Barthes sebagai pisau analisis terhadap istilah atau kosa kata tertentu dalam al-Qur'an. Seperti penelitian Malia yang mengkaji makna *hurun 'in* dalam al-Qur'an, menyimpulkan bahwa *hurun 'in* bukan hanya balasan untuk laki-laki beriman, melainkan juga untuk perempuan beriman (Malia & Atmi, 2023). Roma meneliti makna *syifa* dalam al-Qur'an dan menemukan bahwa istilah tersebut tidak hanya berorientasi pada penyembuhan aspek psikis, tetapi juga mencakup dimensi fisik (Wijaya, 2021). Sementara itu, Firdaus menganalisis makna *kursi* dalam QS. al-Baqarah (2): 255, mengungkapkan bahwa dalam sistem linguistik istilah tersebut mengacu pada ilmu dan kekuasaan Allah, sedangkan pada sistem mitologinya menunjukkan tidak ada yang setara dengan Allah (Maulana Akbar, 2024).

Selanjutnya Kumalasari mengemukakan bahwa makna *qiradah* dalam level linguistik dimaknai hewan kera yang tidak memiliki rasa malu, sedangkan pada tahap sistem mitologi bermakna sifat tidak terpuji yang membuat seseorang menjadi hina (Kumalasari, 2021). Adapun Unzila dan Balqis dalam kajiannya menjelaskan bahwa makna *sirū fi al-ard* tidak hanya sekadar perintah Allah kepada manusia untuk berjalan di muka bumi, melainkan perjalanan yang disertai dengan berpikir, baik secara fisik melalui perjalanan langsung, maupun secara maknawi melalui membaca dan

mempelajari ilmu sejarah (Unzila & Balqis, 2025). Dari ragam penelitian tersebut, secara produktif pendekatan semiotika Barthes telah diterapkan dalam studi tafsir. Akan tetapi, kajian yang secara eksplisit menganalisis makna *na'l* dalam QS. Tāhā [20]: 12 dengan pendekatan semiotika Barthes belum dilakukan.

Tujuan penelitian ini adalah mengisi kekosongan sekaligus memperluas cakupan pengaplikasian analisis semiotika dalam studi tafsir al-Qur'an. Sejalan dengan itu, fokus utama tulisan ini adalah menganalisis makna *na'l* dalam QS. Tāhā [20]: 12 melalui semiotika Roland Barthes sebagai pisau analisisnya untuk mengungkap makna secara lebih komprehensif. Pendekatan ini dipilih dengan asumsi makna *na'l* tidak terpaku pada pemaknaan secara literal, melainkan perlu digali pemahaman makna yang luas dan bersifat universal. Tujuan kajian ini secara rinci dijawab melalui dua pertanyaan berikut: *Pertama*, apa makna denotatif dari *na'l*? *Kedua*, bagaimana makna konotatifnya mempengaruhi implikasi spiritualnya? Dua pertanyaan tersebut akan menjadi pijakan dari keseluruhan pembahasan dalam artikel ini.

Penelitian ini bertolak dari argumen bahwa pola penyajian kisah-kisah dalam al-Qur'an yang fragmentaris atau tidak kronologis, mengindikasikan orientasi al-Qur'an terhadap nilai-nilai substansi dari kisah tersebut, bukan fokus pada rinciannya. Implikasinya adalah setiap kata dalam al-Qur'an diyakini mengandung makna denotasi dan konotasi. Menurut Barthes, penggunaan bahasa tidak bisa terpisah dari struktur ideologi dan kuasa. Ia mengakui bahwa petanda beroperasi pada dua tingkatan signifikansi yaitu: primer yang diterima secara umum, dan sekunder yang secara kultural. Konsep yang dikembangkan oleh Barthes ini lazim disebut denotasi dan konotasi (Barthes, 2007). Suatu tanda tidak cukup dipahami melalui makna denotasinya, tetapi juga dengan makna konotasinya. Makna-makna tersebut dapat tersingkap dengan mekanisme semiotika Barthes melalui dua tahap, yaitu linguistik dan mitologi. Tahap pertama mengulas struktur gramatikal kebahasaan kata *na'l*. Sementara tahap kedua merupakan tahapan penemuan makna mendalam atau makna konotasi dari *na'l*, yang pada akhirnya mengarahkan pada mitos.

Penemuan makna *na'l* diperoleh melalui metode kualitatif. Metode ini dipilih dengan pertimbangan kemampuan abstraksi data melalui proses skematis untuk ditarik pada nilai-nilai yang relevan terhadap penelitian. Adapun jenis penelitian ini adalah *library research* yang bertumpu pada pencarian sumber literatur berupa buku, artikel, jurnal, dan lain-lain. Data primernya ialah QS. Tāhā [20]: 12, sedangkan data sekunder dari buku, kitab tafsir, jurnal, atau karya ilmiah yang mengulas konsep *na'l* maupun teori semiotika Roland Barthes.

## B. PEMBAHASAN

### 1. Biografi Roland Barthes

Roland Barthes, seorang pemikir terkemuka dalam bidang semiotika, lahir 12 November 1915 di Cherbourg, Perancis. Ia menghabiskan masa kecilnya di kota Bayonne, hingga saat berusia sembilan tahun, ia dan ibunya pindah ke Paris. Pada tahun 1934, ia memiliki keinginan untuk bergabung dan masuk ke *Ecole Normale Superiure.*, namun rencana tersebut batal karena ia menjalani perawatan medis akibat penyakit TBC yang dideritanya. Selama masa perawatan, ia banyak meluangkan waktunya untuk belajar dan menulis tentang Marxisme dan Sartre (Fatah, 2020, hlm. 236). Semasa hidupnya, ia cukup produktif menuangkan ide dan gagasannya dalam tulisan. Terbukti beberapa karyanya seperti *Le degree Zero de l'écriture* (1953), *Micheletpar Lui Meme* (1954), *Mythologies* (1957), *Sur Racine* (1963), *Element de Semiologi* (1964), *Critique et Verite* (1966), *Systeme de la Mode* (1967), *S/Z* (1970), *The Death of Author* (1968), *The Pleasure of The Text* (1975), *Semiology and the Urban* (1971), *La Lumiere de Sud-Outest in Oncidents* (1977), dan lain-lain (Duncan & Nancy, 1998, hlm. 65–66).

Pada tahun 1948, Barthes mengajar bahasa dan sastra Perancis di Bucharest, Rumania, dan Mesir. Negara yang terakhir disebutkan menjadi tempat ia mendalami ilmu linguistik modern dari A.J. Greimas. Sepulangnya ke Perancis, Barthes bekerja di pusat penelitian ilmiah *Centre National de Recherche Scientifikue*. Pada tahun 1952, ia memperoleh beasiswa untuk mengerjakan tesis dalam bidang leksikologi sosial abad ke-21. Selanjutnya, ia melanjutkan pendidikannya untuk mendalami kajian bahasa dan sastra Perancis di Universitas Sorbone. Memasuki dekade 1960-an, Barthes dikenal

luas sebagai pemikir strukturalis atas sumbangan pemikirannya dalam dinamika kehidupan Perancis, baik akademik maupun politik. Kemudian tahun 1976, ia diangkat sebagai professor dalam bidang semiologi literer di *College de France*. Berselang empat tahun kemudian, tepatnya 26 Maret 1980 Barthes meninggal dunia akibat tragedi kecelakaan (Maulana Akbar, 2024, hlm. 178–179).

Barthes dikenal sebagai figur penggalak model linguistik dan semiologi Saussure yang bersifat idiosinkretis. Hal ini terlihat jelas pada apropiasinya terhadap teori-teori Saussure (Innis, 1985, hlm. 190). Ketertarikan Barthes dalam konteks kajian semiotika bermula di tahun 1956 ketika membaca karya Saussure, *Cours de Linguistique Generale*. Ia menyadari adanya potensi perluasan aplikasi semiotika pada bidang-bidang yang lain. Hasil pembacaannya terhadap karya Saussure telah memotivasinya untuk melakukan modifikasi dalam pengembangan diskursus semiologi.

## 2. Semiotika Roland Barthes

Semiotika atau semiologi adalah ilmu yang mempelajari tanda. Ferdinand de Saussure adalah bapak pendiri semiologi dan menjadi panutan strukturalis (Abdalla Mikhaeil & Baskerville, 2019). Secara etimologi, semiotika berasal dari bahasa Yunani yaitu *same* yang berarti “penafsir tanda”, atau *semeion* yang memiliki arti “tanda. Ilmu semiotika disebut sebagai ilmu yang mempelajari atau mengkaji tanda dalam menyampaikan suatu makna (He & Shao, 2018). Adapun secara terminologi, semiotika adalah cabang ilmu yang mempelajari tentang kehidupan tanda-tanda di masyarakat yang berfungsi sebagai instrumen analisis yang memungkinkan identifikasi unsur-unsur yang membentuk konstruksi tanda-tanda maupun hukum-hukum yang mengaturnya (Rusmana, 2014). Lebih luas lagi, semiotika dipahami sebagai ilmu yang mempelajari tentang tanda, makna dalam bahasa, seni, media massa, musik, dan setiap upaya yang dapat dipresentasikan pada seseorang (Barthes, 1991, hlm. 11).

Penekanan Saussure pada tanda dan komponennya telah menginspirasi Barthes sebagai latar belakang utama strukturalisme. Barthes mengidentifikasi tanda semiotik dengan sistem bahasa, dan tanda tersebut terkait dengan bahasa untuk menciptakan makna. Saussure juga

mendefinisikan tanda linguistik sebagai bukan benda dan nama, melainkan konsep dan citra bunyi (Saussure, 1915), dan kedua komponen tersebut saling terkait erat. Tanda menempati posisi penting dalam bidang konseptual dan termasuk dalam serangkaian konsep yang saling terkait. Barthes menyebut tanda semiotik sebagai tanda fungsi yang terkait dengan konteks penggunaan karena mereka menggunakan dan membawa makna pada saat yang sama (Bouzida, 2014, hlm. 1002).

Dalam kerangka semiotika, elemen-elemen tanda terdiri atas tiga, yaitu tanda, penanda, dan petanda. Tanda adalah kombinasi antara penanda dan petanda. Barthes mengusulkan analisis retorika tanda untuk mengungkap tanda tersembunyi di balik penggunaan dan fungsi, sehingga terdapat pertukaran antara tanda dan fungsi. Sebagai konsekuensinya, Barthes tidak terlalu jauh dari persepsi de Saussure tentang tanda dan dua komponen utamanya. Bagi Barthes, tanda semiologis terdiri dari penanda dan petanda (Zhang & Sheng, 2017).

Intisari gagasan Barthes adalah jika Saussure hanya berhenti pada tahap pertama atau makna denotasi, maka Barthes memperluas dan menambahkannya ke tahap kedua atau disebut makna konotasi. Ia membedakan makna denotasi dan konotasi. Denotasi adalah apa yang digambarkan oleh tanda dan dapat dimaknai secara literal. Sedangkan konotasi maknanya lebih luas lagi terhadap suatu tanda sehingga dari makna inilah kemudian muncul mitos. Apa yang dilakukan mitos adalah mengapropriasi tanda tatanan pertama dan menggunakannya sebagai platform bagi penandanya sendiri, kemudian pada saatnya akan memiliki petandanya sendiri hingga membentuk sebuah tanda baru (Barthes, 2007).



Bagan 1. Semiotika Roland Barthes

Bagan 1 menunjukkan bahwa struktur semiotika Barthes dibangun secara bertingkat. Tahap linguistik atau tahap denotasi terdiri dari penanda I (*signifier*) dan petanda I (*signified*). Pada saat bersamaan makna denotasi merupakan dasar pembentukan tanda konotasi, yaitu tanda I (*sign*) dan penanda II. Ini merupakan unsur material dimana konotasi akan diperoleh setelah mengkaji tanda dengan baik. Dengan kata lain, Barthes ingin menegaskan bahwa tanda konotasi bukan tambahan makna, tetapi makna kedua yang dihasilkan dari tanda denotasi yang menjadi dasar pijakannya. Selanjutnya, tahap mitologi atau tahap konotasi oleh Barthes identik dengan operasi ideologi yang dikenal dengan istilah mitos.

Mitos dipahami sebagai relasi antara makna denotatif dan konotatif yang disusun sehingga dapat dipersepsi secara menyeluruh. Pada tataran konotatif, mitos bekerja melalui hubungan berulang antar tanda yang pada akhirnya membentuk sebuah narasi besar. Narasi tersebut kemudian menginternalisasi diri dalam budaya dan diterima seakan-akan sebagai kebenaran absolut. Barthes menegaskan bahwa mitos berfungsi sebagai perangkat komunikasi yang senantiasa hadir di tengah masyarakat. Lebih jauh, mitos memiliki kecenderungan untuk menaturalisasi fenomena sosial dan budaya sehingga tampil seolah-olah bersifat alamiah. Dalam perspektifnya, mitologi bukan sekadar cerita atau legenda, melainkan sebuah sistem tanda yang memiliki kedalaman makna. Oleh karena itu, mitos tidak hanya diwujudkan dalam narasi cerita, tetapi juga dalam simbol, ritual, maupun objek keseharian (Barthes, 2011). Fungsi dari mitos ini adalah untuk mengungkapkan dan memberikan validasi pada nilai-nilai dominan yang berlaku pada suatu periode tertentu. Ia mendudukkan ideologi dalam mitos karena relasi antara penanda dan petanda konotatif terjadi secara termotivasi baik dalam mitos maupun ideologi (Kaelan, 2017, hlm. 204–205).

Dalam studi tafsir al-Qur'an, pendekatan semiotika juga dapat dimanfaatkan sebagai instrumen analisis terhadap tanda-tanda yang terkandung dalam al-Qur'an, dengan cakupan unit utama berupa ayat-ayat yang mencakup unsur-unsur linguistik seperti huruf, kata, dan kalimat. Al-Qur'an dapat dilihat sebagai teks dengan dimensi manusiawi karena terikat oleh bahasa dan peradaban pada konteks sejarah tertentu, khususnya pada masa formasi dan transmisinya (Mufidah, 2011, hlm. 184–186). Hal ini

merupakan bentuk penerapan semiotika dalam kajian teks al-Qur'an yang meliputi struktur keragaman bahasa dengan variasi tanda. Pendekatan ini menjadi signifikan karena sesuai dengan konteks dan kultural Arab pada masa pewahyuan, sehingga analisis yang bersifat struktural maupun sistemik perlu dikaji lebih lanjut. Sebagai teks wahyu, al-Qur'an merupakan teks pasif yang dapat berubah menjadi teks aktif jika dihidupkan melalui pembacaan dan penafsiran, sehingga metode semiotika memiliki relevansi dalam proses memahami al-Qur'an (K. Hidayat, 1996).

Kajian semiotika yang terus berkembang mendorong sejumlah cendekiawan Arab untuk mengadopsi dan menerapkannya dalam penafsiran Al-Qur'an. Awalnya pendekatan ini mulai dikenal di dunia Arab sekitar dekade 1980-an, setelah penerjemahan beragam literatur sastra dari Eropa dan diperkenalkan juga oleh para sarjana Arab yang mempelajarinya di Barat. Sebenarnya, konsep semiotika bukan hal baru bagi tradisi Arab, sebab dalam sastra Arab telah dikenal istilah *al-sīmīyā*, yang di dalam Al-Qur'an sendiri bermakna "tanda." Di antara sarjana Muslim yang mengembangkan metode ini adalah Muhammad Arkoun, yang menawarkan dua tahap analisis, yaitu kritik linguistik dan kritik relasional (Hasan, 2016) Selain itu, ada juga Nasr Hamid Abu Zaid yang banyak meminjam teori semiotika Saussure tentang diferensiasi antara *langue* dan *parole*. Dari sini, ia membagi makna tekstual ke dalam dua bagian, yaitu *khash* dan *'amm* (Suhardi dkk., 2023, hlm. 172–173)

### 3. Gambaran Umum QS. Tāhā [20]: 12

Secara umum QS. Tāhā [20]: 12 merupakan bagian dari rangkaian kisah Nabi Musa yang menceritakan momen pertama kali menerima wahyu dari Allah Swt. Meskipun rangkaian ayat-ayat tersebut tidak memiliki riwayat asbab al-nuzul yang spesifik, namun Quraish Shihab menjelaskan bahwa pengisahan Nabi Musa mengandung tujuan moral dan spiritual, yaitu memberikan keteladanan kepada Nabi Muhammad dalam memikul beban dakwah dan menghadapi tantangan dari umatnya (Shihab, 2002, hlm. 278). Rangkaian kisah ini terbentang mulai dari QS. Tāhā [20]: 9-16.

Dalam tafsir Ibnu Kasir sebagaimana yang dikutip Buya Hamka, bahwa setelah usai perjanjian dengan Nabi Syu'aib untuk menggembala kambing

selama 8 atau 10 tahun sebagai mahar menikahi anaknya, Nabi Musa memutuskan untuk pulang kembali ke Mesir. Nabi Musa berangkat dari kota Madyan menuju Mesir bersama istri dan anak-anaknya. Dikisahkan bahwa perjalanan tersebut berlangsung pada musim dingin dan di tengah perjalanan mereka tersesat. Ia mencoba membuat percikan api dengan menggosokkan dua kayu kering, tapi api tidak kunjung muncul. Akhirnya mereka beristirahat di sebuah pinggiran gunung dalam kondisi kedinginan dan kelaparan. Kala ia termenung, tiba-tiba ia melihat nyala api di lereng gunung tidak jauh dari tempat mereka. Nabi Musa memutuskan mendekati sumber api tersebut dengan harapan memperoleh sumber panas atau petunjuk arah. Ia tidak lupa memberitahukan hal tersebut kepada keluarganya dan meminta mereka untuk menunggu sampai ia kembali membawa api (Amrullah, 1990, hlm. 4400–4401).

Setibanya Nabi Musa di tempat sumber api itu, ia mendengar panggilan *“Wahai Musa! Sesungguhnya Aku adalah Tuhanmu.* Mendengar seruan itu, Nabi Musa menyadari sedang berhadapan dengan Tuhannya (Amrullah, 1990, hlm. 4401). Seruan ini menandai peristiwa penting dalam sejarah kenabian, yakni perjumpaan langsung antara manusia terpilih dan Tuhan. Diriwayatkan bahwa ketika Musa dipanggil, ia berkata: *“Siapakah yang berbicara?”* Allah berfirman kepadanya: *“Aku adalah Tuhanmu.”* Lalu setan membisikkan kepada Musa: *“Barangkali engkau mendengar perkataan setan.”* Musa menjawab: *Aku tahu bahwa itu adalah firman Allah karena aku mendengarnya dari keenam sisi tubuhku, dan aku mendengarnya dengan seluruh anggota tubuhku.* Diriwayatkan pula bahwa setelah selesai, Nabi Musa melihat pohon hijau dari bawah sampai ke atas seolah-olah pohon itu adalah api putih yang berkobar-kobar. Ia mendengar pujian para malaikat dan melihat cahaya yang sangat terang, sehingga ia merasa takut dan gentar (Zamakhsyari, 2009, hlm. 652).

Sayyid Qutub menjelaskan bahwa seruan tersebut mustahil menetapkan dimana sumber suara itu berasal. Tidak mungkin pula melukiskan gambaran atau cara Nabi Musa mendengar dan menerimanya. Alhasil, peristiwa tersebut wajib dipercayai sebab ini urusan Allah, dan manusia tidak akan mampu memahami dan menjangkaunya (Shihab, 2002, hlm. 281). Ini adalah pengalaman pertama Nabi Musa bercakap-cakap secara langsung dengan

Allah, sehingga ia diliputi oleh perasaan yang dahsyat. Lanjutan ayat tersebut menegaskan bahwa Allah memilih Nabi Musa untuk mengemban amanah sebagai nabi dan rasul dan menginformasikan dasar-dasar pegangan menjadi rasul (Amrullah, 1990, hlm. 4402–4403).

#### 4. Aplikasi Semiotika Roland Barthes

Dalam kajian semiotika Roland Barthes, langkah pertama adalah menelusuri makna *na'l* dari aspek denotatif, yaitu makna leksikal yang melekat secara langsung pada kata tersebut sebagaimana tercantum dalam QS. Tāhā [20]: 12.

Kata *na'l* hanya disebutkan sekali dalam al-Qur'an yaitu pada QS. Tāhā [20]: 12 (Bāqi, 1364, hlm. 707). Pada ayat tersebut, *na'l* berkedudukan sebagai objek atau *maf'ūl bih* dalam susunan *idāfah*. Dari aspek linguistik, *na'l* adalah *ism maṣdar* yang merupakan derivasi dari patron kata نَعْلٌ-يَنْعَلُ-نَعْلٌ yang bermakna sesuatu yang digunakan untuk menapakkan kaki di atas permukaan tanah. Bentuk kata *na'l* merupakan *muannats* yang berbentuk *singular* atau *mufrad*, sementara bentuk *plural* atau *jamak*-nya ialah *ni'āl* (Manzhūr, 1363, hlm. 667).

Sementara itu, menurut Ibnu Fariz, kata *na'l* terdiri dari tiga huruf pokok, yakni *nun*, *'ain*, dan *lam*, yang secara akar makna menunjukkan konotasi ketenangan dan kerendahan. Dari akar tersebut lahir kata *na'l* yang secara konvensional merujuk pada alas kaki karena letaknya berada di bagian bawah kaki (Zakariyā, t.t., hlm. 445). Samīm al-Ḥalabī mendefinisikan *na'l* sebagai sesuatu yang dikenakan oleh seseorang, yaitu apa yang ia kenakan di kakinya (Ḥalabī, 1996, hlm. 196). Sedangkan Ibnu 'Āsyūr mengartikan *na'l* sebagai sepasang kulit tebal menyerupai kaki yang dipasang di bawah telapak kaki dan diikat dengan tali kulit untuk melindungi kaki dari rasa sakit saat berjalan di atas tanah atau kerikil ('Āsyūr, 1984, hlm. 197).

Dalam konteks bahasa Indonesia, padanan kata *na'l* dapat ditemukan dalam istilah sandal, bakiak, gampanan dan terompah. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, sandal adalah alas kaki yang terbuat dari kulit, karet, atau plastik, bentuknya pipih menyerupai telapak kaki, di bagian depannya diberi selempang atau jepitan. Sedangkan bakiak adalah alas kaki yang dibuat dari kayu, bentuknya agak tebal menyerupai telapak kaki, bagian depannya diberi

selempangan dari ban karet atau kulit. Adapun gampanan adalah alas kaki yang dibuat dari kayu, bentuknya agak tebal menyerupai telapak kaki, bagian depannya diberi tempat jepitan yang dibuat dari kayu juga. Sementara terompah mempunyai arti alas kaki yang dibuat dari kayu, bentuknya seperti sandal (Salim & Salim, 2002, hlm. 1324–1325). Keempat istilah tersebut masing-masing memiliki fungsi yang sama yaitu sesuatu yang dipakai di bawah kaki ketika berjalan.

Dengan merujuk pada sistem linguistik, dapat disimpulkan bahwa penanda adalah kata *na'l* itu sendiri. Adapun petanda adalah alat yang digunakan untuk melindungi kaki dari tanah, pasir, duri, dan sejenisnya yang dapat melukai kaki. Kombinasi antara penanda dan petanda ini menghasilkan tanda, sehingga *na'l* adalah adalah sesuatu yang berbentuk kaki yang digunakan untuk melindungi kaki dari tanah, pasir, duri, dan sebagainya yang dapat melukai dan mengotori kaki.

Tahapan selanjutnya adalah sistem mitologi, pengungkapan makna konotatif dari kata *na'l* yang mencerminkan makna semiotik tingkat kedua atau mitos. Pada tahap ini, makna konotasi akan dieksplorasi melalui sejumlah penafsiran, baik klasik maupun kontemporer atas perintah Allah kepada Nabi Musa untuk menanggalkan sandalnya.

Ibnu Kaşir mengemukakan beberapa pendapat mengenai alasan di balik perintah tersebut. Pendapat pertama, dikemukakan oleh 'Alī bin Abī Ṭālib, Abū Żar, Abū 'Ayyūb, dan seorang ulama salaf, bahwa sandal Nabi Musa terbuat dari kulit keledai yang belum disembelih, sehingga dinilai tidak suci. Pendapat lain menjelaskan bahwa pelepasan sandal merupakan simbol pengagungan terhadap tempat suci. Pendapat ini dikuatkan oleh Said bin Jubair yang menganalogikan seseorang yang hendak memasuki Ka'bah harus melepaskan sandal. Sementara ada yang menafsirkan perintah tersebut bertujuan agar kaki Nabi Musa menginjak tanah yang suci (Damsyiqī, 1999, hlm. 279). Pendekatan kontekstual juga ditemukan dalam tafsir Bayḍāwī yang memahami bahwa perintah bertelanjang kaki merefleksikan kerendahan hati dan beradab. Selain itu, sandal Nabi Musa dihukumi najis karena terbuat dari kulit keledai yang belum disamak. Pendapat lain mengatakan perintah tersebut menyuruh Nabi Musa untuk mengosongkan hatinya dari keluarga dan harta (Bayḍāwī, 1998, hlm. 24).

Dalam *Ma'ālim al-Tanzīl*, al-Bagawī menegaskan bahwa sebab diperintahkannya Nabi Musa untuk menanggalkan sandal ialah karena berasal dari kulit keledai yang telah mati, bahkan tidak disamak. Pendapat ini diperoleh dari suatu hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ūd bahwa Nabi bersabda: *Pada hari Tuhannya berfirman kepadanya, Musa memakai jubah dari bulu domba, baju lengan dari bulu domba, baju lengan dari bulu domba, celana panjang dari bulu domba, dan sandalnya dari kulit keledai yang telah mati* (Bagawī, 1441, hlm. 266) Berbeda dari pandangan sebelumnya, Ikrimah dan Mujāhid berpendapat bahwa perintah itu dimaksudkan agar telapak kakinya dapat bersentuhan langsung dengan tanah suci, sehingga memperoleh keberkahan (Bagawī, 1441, hlm. 266).

Abū Ḥayyān menafsirkan bahwa perintah Allah tersebut merupakan bentuk pengagungan terhadap momen yang luar biasa, sebagaimana para raja yang melepaskan sandalnya sebagai tanda kerendahan hati. Disebutkan bahwa sandal itu terbuat dari kulit keledai yang mati sehingga harus dilepas karena najis. Pendapat ini didukung sejumlah mufassir, seperti Ikrimah, Qatādah, al-Suddī, Muqātil, al-Kalbī, dan al-Ḍaḥḥāk". Versi lain mengatakan sandal Nabi Musa terbuat dari kulit sapi, dan perintah untuk melepaskannya dimaknai sebagai bentuk penghormatan terhadap keberkahan lembah suci Tuwa. Diriwayatkan bahwa ia melepaskan sandalnya dan melemparkannya ke belakang lembah (Andalusi, 2010, hlm. 316).

Fakhr al-Dīn al-Rāzī cukup komprehensif menjelaskan perintah penanggalan sandal ini ke dalam dua perspektif, yaitu berdasarkan riwayat dan sufistik. Berdasarkan riwayat, al-Rāzī mengidentifikasi tiga pandangan utama. *Pertama*, sandal Nabi Musa berasal dari kulit bangkai keledai, sehingga harus dilepaskan karena lembah *Tuwā* merupakan tempat suci. Hal ini sesuai dengan lanjutan ayat berikut "*Kamu berada di lembah suci Tuwā.*" Pendapat ini dikemukakan oleh sejumlah tokoh, seperti 'Alī, Muqātil, al-Kalbī, al-Ḍaḥḥāk, Qatādah dan Al-Suddī. *Kedua*, pelepasan sandal bertujuan guna Nabi Musa menyentuh langsung lembah suci agar memperoleh keberkahan. Ini adalah pendapat al-Ḥasan, Sa'īd bin Jubair, dan Mujāhid. *Ketiga*, penanggalan sandal ditafsirkan sebagai simbol pengagungan kepada tempat suci dengan menanggalkan alas kaki agar hadir dengan penuh ketundukan dan kerendahan hati di hadapan Tuhan. Dalil dari hal ini adalah firman-Nya

setelah itu, yakni: “*Sesungguhnya engkau berada di lembah suci, Ṭuwā*”. Hal ini menjadi sebab seakan-akan Allah berfirman: “*Tanggalkanlah sandalmu, karena engkau berada di lembah suci Ṭuwā.*” (Rāzī, 1420, hlm. 18)

Sementara dalam perspektif sufistik, al-Rāzī juga membagi ke dalam tiga pendapat. *Pertama*, sandal dianalogikan sebagai simbol keterikatan terhadap istri dan anak, sehingga pelepasan sandal berarti mengalihkan fokus hati dan pikiran agar tidak menoleh dan tersibukkan dari urusan duniawi demi menghadirkan totalitas spiritual di hadapan Allah. *Kedua*, penanggalan sandal dimaknai sebagai pelepasan keterikatan terhadap dunia dan akhirat. Seakan-akan Allah memerintahkan Nabi Musa untuk tenggelam sepenuhnya dalam ma'rifat-Nya dan tidak mengalihkan perhatian kepada selain-Nya. Makna lembah suci adalah kesucian dan keagungan Allah serta kemuliaan-Nya, artinya ketika telah mencapai lautan ma'rifat, maka jangan mengalihkan perhatian lagi kepada makhluk.

*Ketiga*, untuk mengenal Pencipta, manusia hanya bisa sampai kepada-Nya melalui dua hal, yaitu mengatakan bahwa alam ini ada atau mungkin ada, dan segala sesuatu pasti ada pengatur dan penciptanya. Dengan kata lain, sandal di sini dilambangkan sebagai dua fondasi berpikir, yakni kesadaran terhadap keberadaan alam dan pengakuan atas Pencipta. Dua hal tersebut ibarat sandal karena dengan keduanya akal mencapai tujuan dan berpindah dari melihat ciptaan kepada mengenal Pencipta. Setelah mencapai pengetahuan tentang Pencipta, akal tidak bisa abai terhadap hal ini, karena sebanyak apapun tersibukkan oleh yang satu ini ia tetap tidak terserap di dalamnya. Seolah-olah dikatakan kepada Nabi Musa untuk tidak tersibukkan dengan dua hal ini, karena telah mencapai lembah suci, yaitu lautan ma'rifat Allah dan samudra ketuhanan-Nya (Rāzī, 1420, hlm. 18).

Dalam konteks tafsir kontemporer, penafsiran terkait perintah melepas sandal secara signifikan tidak jauh berbeda dengan penafsiran terdahulu. Misalnya al-Marāgi yang memahami bahwa perintah tersebut merefleksikan sikap tawadhu' dan sopan santun sebagaimana kebiasaan para salaf yang melepas alas kaki ketika berada di sekitar Ka'bah. Perintah itu bertujuan agar Nabi Musa memperoleh keberkahan dari persentuhan telapak kakinya dengan tanah yang disucikan (Al-Marāgi, 1974, hlm. 99). Penjelasan yang

serupa juga diutarakan Wahbah al-Zuhaili, yang menafsirkan penanggalan alas kaki menunjukkan sikap rendah hati, lebih memuliakan pihak yang berbicara dan lebih sopan, mengingat Nabi Musa berada di lembah suci *Tuwā* yang ada di Sinai (Al-Zuhaili, 1991, hlm. 187). Demikian juga Imam al-Sya'rāwī mengatakan bahwa perintah tersebut merupakan wujud dari tawadhu' dan ekspresi cinta karena berada di tempat yang diberkahi (Al-Sya'rāwī, 1991, hlm. 9231).

Sedikit berbeda dengan mufassir lainnya, al-Biqā'ī menafsirkan perintah tersebut sebagai bentuk adab sebagaimana yang dilakukan ketika kehadiran para pembesar dan supaya memperoleh berkah dari lembah suci. Ia menambahkan bahwa perintah tersebut adalah penegasan terhadap Nabi Musa untuk menghadap kepada Tuhannya secara totalitas, tanpa menoleh ke keluarga dan anak. Dari pemaknaan ini, kemudian para ahli *'ibārah* menafsirkan bahwa *na'l* menunjuk kepada anak-anak Nabi Musa (Al-Biqā'ī, 2006, hlm. 13). Senada dengan penafsiran tersebut, Tantāwī al-Jawharī menafsirkan perintah itu sebagai bentuk penghormatan terhadap lembah Suci. Lebih jauh perintah tersebut menjadi pengingat sebelum menuntut ilmu supaya memperhatikan kesucian diri dari segala jenis kotoran seperti halnya Nabi Musa melepas sandal yang terbuat dari kulit bangkai keledai yang tidak disamak, dan kesucian hati dari segala ketergantungan harta dunia yang merintangangi dalam memperoleh ilmu (Al-Jawharī, 1350, hlm. 75).

Dari ragam tafsir klasik hingga kontemporer, tampak penafsiran *na'l* tidak mengalami perubahan secara signifikan. Para mufassir cenderung sepakat bahwa perintah Allah kepada Nabi Musa memuat lapisan makna simbolik dan ideologis. Kebanyakan mengaitkannya dengan simbol kesucian, yakni menanggalkan *na'l* yang najis untuk memasuki lembah suci *Tuwā*. Sedangkan tafsir lainnya memaknainya sebagai ekspresi kerendahan hati dan penghormatan, sebab tindakan tersebut dipandang sebagai wujud ketundukan total di hadapan Allah, sejalan dengan tradisi melepas alas kaki ketika berada di tempat suci atau di hadapan penguasa. Selain itu, tafsir sufistik menegaskan dimensi simbol pelepasan duniawi, di mana memakai *na'l* merupakan representasi keterikatan terhadap keluarga, harta, atau bahkan dunia-akhirat, sehingga melepasnya menjadi simbol pelepasan segala ikatan material untuk mencapai totalitas penghambaan. Bahkan, *na'l*

dimaknai sebagai simbol berpikir rasional, dan penanggalannya menandakan peralihan dari pengetahuan empiris menuju ma'rifat ketuhanan.

Dengan demikian, melalui ragam tafsir klasik maupun kontemporer, secara garis besar *na'l* memuat dua makna, yaitu *zāhir* dan *bāṭin*. Makna *zāhir* mengacu pada benda konkret berupa alas kaki yang terbuat dari kulit bangkai keledai yang belum disamak dan tergolong najis, sehingga harus dilepaskan di tempat suci. Ini menjadi alasan Nabi Musa diperintahkan untuk mencopot *na'l* ketika berada di lembah suci. Sedangkan makna *bāṭin* merepresentasikan kesopanan, ketundukan, kerendahan hati, dan pelepasan duniawi baik keluarga, harta benda maupun dunia-akhirat yang merintangikan pikiran dan hati untuk tenggelam dalam ma'rifat Allah. Oleh karena itu, sejatinya perintah pelepasan *na'l* mengindikasikan tindakan—baik secara lahir dan batin—memalingkan semua penghambat yang dapat menghalangi manusia dari kekhusyukan dan tenggelam dalam ma'rifat-Nya.

Linguistik	Penanda I ( <i>Signifier</i> )  <i>Na'l</i>	Petanda I ( <i>Signified</i> ) Alat yang berbentuk menyerupai kaki yang digunakan untuk melindungi kaki dari tanah, pasir, duri, dan sejenisnya yang dapat melukai dan mengotori kaki.
	Tanda I ( <i>Sign</i> ) & Penanda II  <i>Na'l</i> adalah alat yang berbentuk menyerupai kaki yang digunakan untuk melindungi kaki dari tanah, pasir, duri, dan sejenisnya yang dapat melukai dan mengotori kaki.	Petanda II  Penghambat atau penghalang, baik secara zahir maupun batin.
Mitologi	Tanda II ( <i>Signification</i> )  Siapa pun yang menghadap kepada Allah harus suci dan bersih dari segala penghambat, baik zahir maupun batin.	

Bagan 2. Analisis semiotika Roland Barthes atas kata *na'l* dalam al-Qur'an

Setelah menguraikan penjelasan tentang makna *na'l* dalam sistem linguistik dan sistem mitologi, maka dipahami sebagaimana bagan 2 bahwa dalam tahap sistem linguistik diperoleh penanda I *na'l* itu sendiri, dan petanda I merujuk pada benda yang menyerupai kaki yang digunakan untuk

melindungi kaki. Korelasi dari penanda I dan petanda I ini membentuk tanda I sekaligus menjadi penanda II yang bermakna denotasi, yaitu *na'l* adalah alat yang menyerupai kaki yang digunakan untuk melindungi kaki dari tanah, pasir, duri, dan sejenisnya yang dapat melukai dan mengotori kaki. Kemudian pada tahap sistem mitologi diperoleh bahwa *na'l* mengandung makna penghambat atau penghalang, baik secara *zāhir* maupun *bāṭin*. Dari makna konotasi kemudian menghasilkan mitos, sehingga dalam konteks ayat ini, *na'l* menjadi representasi mitologis bahwa setiap manusia yang hendak menghadap kepada Allah harus suci dan bersih dari segala penghambat, baik secara fisik maupun batin

### C. SIMPULAN

Melalui pendekatan semiotika Roland Barthes terhadap frasa *na'l* dalam QS. Tāhā [20]: 12, penelitian ini mengungkap bahwa istilah tersebut tidak hanya bermakna sebatas literal sebagai alas kaki. Pendekatan semiotika membuka peluang untuk mengungkap makna berlapis—dari tataran denotasi hingga mitos—sehingga melahirkan cara pandang baru dalam memahami teks al-Qur'an secara lebih luas dan universal. Makna mendalam dari *na'l* memperlihatkan bahwa ia bukan semata objek material, namun bertransformasi menjadi simbol penghambat, baik jasmani maupun rohani. Dengan demikian, pemahaman ayat tersebut melalui analisis semiotika mendorong manusia untuk melepaskan segala bentuk penghalang sehingga mampu menghadirkan diri secara tulus dan suci dalam mendekat kepada Allah.

Kontribusi kajian ini terletak pada perluasan pemahaman terhadap makna-makna dalam al-Qur'an melalui pendekatan semiotika Roland Barthes yang jarang diaplikasikan secara eksplisit dalam studi tafsir. Selain itu, kajian ini juga membuka ruang metodologis bagi pendekatan interdisipliner antara ilmu tafsir dan teori semiotika dalam menafsirkan ayat-ayat simbolik, sehingga membantu pembaca dalam memahami struktur makna tersembunyi dalam al-Qur'an. Namun, penelitian ini terbatas pada satu ayat dan belum mengaitkan analisis simbolik dengan konteks sosial-historis atau resepsi kontemporer terhadap simbol *na'l*. Kajian lanjutan dapat memperluas cakupan dan pendekatan tersebut.

**DAFTAR PUSTAKA**

- Abdalla Mikhaeil, C., & Baskerville, R. L. (2019). Using semiotics to analyze representational complexity in social media. *Information and Organization*, 29(4), 100271. <https://doi.org/10.1016/j.infoandorg.2019.100271>
- Al-Biqā'i, B. al-D. A. al-Ḥasan I. ibn 'Umar. (2006). *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar* (Vol. 8). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Jawharī, T. (1350). *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* (Vol. 9). Matba'ah Muṣṭafā al-Bābī al- Ḥalabī.
- Al-Marāgi, A. M. (1974). *Tafsīr al-Marāgi* (Vol. 15). Matba'ah Muṣṭafā al-Bābī al- Ḥalabī.
- Al-Qur'an dan Terjemahnya Edisi Penyempurnaan 2019*. (t.t.). Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama RI.
- Al-Sya'rāwī, M. M. (1991). *Tafsīr al-Sya'rāwī* (Vol. 15). Akhbār al-Yawm.
- Al-Zuhaili, W. (1991). *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj* (Vol. 8). Dār al-Fikr.
- Amrullah, H. A. M. A. K. (1990). *Tafsir Al-Azhar* (Vol. 6). Pustaka Nasional PTE LTD.
- Andalusi, A. Ḥayyān M. bin Y. bin 'Alī bin Y. bin Ḥayyān. (2010). *Bahr al-Muḥīṭ* (Vol. 7). Dār al-Fikr.
- Anwar, S. S., An, A. N., Rhain, A., & Suharjianto, S. (2022). *Application of Roland Barthes' Semiotics to QS. An-Naml [27]: 44 on the Bared Legs of Queen Balqis*: International Conference on Islamic and Muhammadiyah Studies (ICIMS 2022), Surakarta, Indonesia. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.220708.025>
- Bagawī, A. M. al-Ḥusain bin M. (1441). *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 5). Dar Taybah li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Bāqī, M. F. 'Abd. (1364). *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān al-Karīm*. Dār al-Ḥadīṣ.
- Barthes, R. (1991). *Mythologies*. The Noonday Press.
- Barthes, R. (2007). *Membedah Mitos-Mitos Budaya Massa: Semiotika atau Sosiologi Tanda, Simbol, dan Representasi*. Jalasutra.
- Barthes, R. (2011). *Mitologi*. Kreasi Wacana.
- Bayḍāwī, N. al-D. A. S. 'Abdullah bin 'Umar bin M. al-Syīrāzī. (1998). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (Vol. 4). Dār Iḥya' al-Turaṣ al-'Arabī.
- Bouzida, F. (2014). The Semiology Analysis in Media Studies: Roland Barthes Approach. *Proceedings of SOCIOINT14- International Conference on Social Sciences and Humanities*.
- Damsyiqī, A. al-F. I. bin 'Umar bin K. al-Qurasyī. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* (Vol. 5). Dār Ṭaybah li al-Nasyr wa al-Tawzi'.

- Duncan, J. S., & Nancy, D. G. (1998). *Ideology and Bliss: Roland Barthes and The Secret Histories of Landscape,* in *Postmodernism: Critical Concepts*. Routledge.
- Fatah, A. (2020). Analisis Semiotika Roland Barthes Tentang Ashabul Fil. *Al-Tadabbur*, 5(2).
- Ḥalabī, S. (1996). *‘Umdah al-Huffāz fī Tafsīr Asyraf al-Alfāz* (Vol. 4). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Hasan, D. B. N. (2016). Kontribusi Semiotika dalam Penafsiran Al-Qur’an. *Prosiding Konferensi Nasional Bahasa Arab*, 1(2), 550–555.
- He, J., & Shao, B. (2018). Examining the dynamic effects of social network advertising: A semiotic perspective. *Telematics and Informatics*, 35(2), 504–516. <https://doi.org/10.1016/j.tele.2018.01.014>
- Hidayat, A. A. (2009). *Filsafat Bahasa Mengungkap Bahasa, Makna dan Tanda*. PT. Remaja Rosdakarya.
- Hidayat, K. (1996). *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Paramadina.
- Innis, R. E. (1985). *Semiotics: An Introductory Anthology*. Indiana University Press.
- Kaelan. (2017). *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika*. Paradigma.
- Khalidi, T. (2021). *Images of Muhammad: Evolusi Citra Nabi Muhammad Sepanjang Sejarah*. IRCiSoD.
- Kumalasari, A. M. (2021). Makna Qiradah dalam Kisah Bani Israil. *Jurnal Al-Fanar*, 4(2), 167–176. <https://doi.org/10.33511/alfanar.v4n2.167-176>
- Malia, H., & Atmi, S. N. (2023). ANALISIS MAKNA HURUN ‘IN DALAM AL-QUR’AN (KAJIAN TEORI SEMIOTIKA ROLAND BARTHES). *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur’an dan al-Hadits*, 17(2), 163. <https://doi.org/10.24042/002023171556700>
- Manzhūr, I. (1363). *Lisān al-‘Arab* (Vol. 11). Dār Ṣadr.
- Maulana Akbar, F. (2024). Makna Kursi Dalam Surat Al-Baqarah (2):255 Analisis Semiotika Roland Barthes. *Mauriduna: Journal of Islamic Studies*, 5(2), 175–192. <https://doi.org/10.37274/mauriduna.v5i2.1183>
- Mufidah, M. (2011). Kontribusi Semiotika dalam Kajian Islam. *Jurnal Indo-Islamika*, 1(2), 179–187.
- Qaṭṭān, M. K. (t.t.). *Mabāhiṣ fī ‘Ulum al-Qur’an*. Maktabah Wahbah.
- Rāzī, A. ‘Abdullah M. bin ‘Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimī. (1420). *Mafātīh al-Gaib*. Dār Iḥyā’ al-Turaṣ al-‘Arabī.
- Rusmana, D. (2014). *Filsafat Semiotika: Paradigma, Teori dan Metode Interpretasi Tanda Dari Semiotika Struktural Hingga Dekonstruksi Praktis*. Pustaka Setia.
- Salim, P., & Salim, Y. (2002). *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*. Modern English Press.

- Saussure, F. D. (1915). *Course in General Linguistics*. Hill Book Company.
- Shihab, Q. (2002). *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Vol. 8). Lentera Hati.
- Shihab, Q. (2013). *Kaidah Tafsir*. PT Lentera Hati.
- Suhardi, H., suriyadi, & Satria, O. (2023). Semiosis Kata-Kata dalam Al-Qur'an Berdasarkan Teori Semiotika Nasr Hamid Abu Zayd. *Prosiding Fakultas Ushuluddin Arab dan Dakwah, 1*(2), 167–185.
- Syahṛūr, M. (2010). *Al-Qaṣaṣ Al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'āṣirah (Madkhal Ilā Al-Qaṣaṣ Wa Qiṣṣah Ādam)*. Dār al-Sāqī.
- Unzila, A. R., & Balqis, P. (2025). MAKNA SĪRŪ FĪ AL-ARDḌ DALAM QS. AL-AN'AM [6]: 11 (Analisis Semiotika Roland Barthes). *Jurnal Studi Islam dan Sosial, 8*(1). <https://doi.org/10.61941/iklila.v8i1.366>
- Wijaya, R. (2021). Makna Syifa dalam al-Qur'an (Analisis Semiotika Roland Barthes pada QS al-Isra 82). *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan dan Keagamaan, 16*(2), 185–196. <https://doi.org/10.37680/adabiya.v16i2.924>
- Zahrah, H. S. (2023). ANALISIS SEMIOLOGI ROLAND BARTHES PADA TERM ZAHRAH DALAM AL-QUR'AN. *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 3*(2), 117–130. <https://doi.org/10.57163/almuhafidz.v3i2.76>
- Zakariyā, A. al-Ḥusain A. bin F. (t.t.). *Maqāyīs al-Lughah* (Vol. 5). Dār al-Fikr.
- Zhang, X., & Sheng, J. (2017). A Peircean semiotic interpretation of a social sign. *Annals of Tourism Research, 64*, 163–173. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2017.04.002>.