
SEMIOTIKA TRANSENDENTAL: MEMBACA ISTI'ĀRAH AL-QUR'AN SEBAGAI KODE ILAHIAH DALAM BINGKAI HERMENEUTIKA NABAWIYYAH

Nurul Fathanah Alfikriah¹, Muhammad Yusuf², Muhammad Harjum³

^{1,2,3}UIN Alauddin Makassar

Email: fathanahalfikriah@gmail.com

Abstrak: Al-Qur'an sebagai mukjizat abadi tidak hanya memancarkan cahaya hidayah, tetapi juga memancarkan keindahan bahasa (*balāghah*) yang memukau. Salah satu keajaiban linguistiknya terletak pada penggunaan *isti'ārah* (metafora) yang menghubungkan dunia nyata dengan makna transendental. Penelitian ini mengupas secara mendalam struktur dan fungsi *isti'ārah* dalam Al-Qur'an, mengungkap bagaimana kata-kata sederhana seperti "sayap" (QS al-Isrā'/17: 24) atau "cahaya" (QS al-Nūr/24: 35) berubah menjadi jembatan menuju pemahaman spiritual yang dalam. Dengan pendekatan analisis teks berbasis kitab-kitab balaghah klasik, penelitian ini membongkar mekanisme *isti'ārah* yang meliputi tiga dimensi: pergeseran makna, pencitraan imajinatif, dan sugesti psikologis. Temuan penelitian menunjukkan bahwa metafora Al-Qur'an bukan sekadar hiasan bahasa, melainkan sistem makna yang canggih untuk menyampaikan pesan ilahi secara lebih hidup, mudah dicerna, dan menyentuh hati. Kajian ini tidak hanya relevan bagi dunia akademik, tetapi juga menjadi lentera bagi para penafsir, pendakwah, dan pencinta Al-Qur'an dalam menyusuri mutiara makna tersembunyi yang ada di balik keindahan bahasanya.

Kata Kunci: *Isti'ārah*, Keajaiban Bahasa Al-Qur'an, *Balāghah*, Hermeneutika, Metafora Ilahiyah.

Abstract: *The Qur'an, as an eternal miracle, radiates not only the light of divine guidance but also the brilliance of linguistic beauty (balāghah). One of its linguistic marvels lies in the use of isti'ārah (metaphor), which bridges the tangible world with transcendental meaning. This study delves into the structure and function of isti'ārah in the Qur'an, revealing how simple words like "wing" (QS al-Isrā' 17:24) or "light" (QS al-Nūr 24:35) transform into gateways to profound spiritual understanding. Employing a textual analysis approach grounded in classical balāghah literature, this research dissects the mechanisms of isti'ārah, encompassing three dimensions: semantic shift, imaginative imagery, and psychological suggestion. The findings demonstrate that Qur'anic metaphors are not mere linguistic embellishments but a sophisticated system of meaning designed to convey divine messages more vividly, accessibly, and profoundly. This study holds relevance not only for academia but also serves as a beacon for Qur'anic exegetes, preachers, and enthusiasts seeking to uncover the hidden gems of meaning beneath its linguistic eleganc.*

Keywords: *Isti'arah, Linguistic Miracle Of The Qur'an, Balāghah, Hermeneutics, Divine Metaphor.*

PENDAHULUAN

Al-Qur'an bukan hanya sekedar pedoman hidup, namun juga merupakan mahakarya sastra yang unik. Keistimewaannya terletak pada penggunaan bahasa metaforis (*isti'arah*) yang berperan sebagai jembatan antara realitas fisik dan makna spiritual. Dalam konteks ini, metafora Qur'ani bukan sekedar alat retorika, melainkan mekanisme semiotik yang menghubungkan teks dengan dimensi *transendental*. Penelitian terbaru dalam bidang linguistik Al-Qur'an menunjukkan bahwa pendekatan semiotika *transendental* mampu mengungkap kompleksitas makna di balik gaya bahasa metaforis ini.

Dewasa ini, pemahaman terhadap metafora Qur'ani sering kali terjebak dalam dua kutub ekstrem: literalis yang bersikukuh pada makna harfiah (seperti kontroversi "tangan Allah" atau "wajah Allah") dan liberal yang cenderung mengabaikan dimensi spiritual dengan pendekatan hermeneutika sekuler. Isu ini semakin panas dengan maraknya penafsiran Al-Qur'an yang dipengaruhi oleh teori-teori Barat *postmodern* yang kerap mengaburkan batas antara tafsir yang otentik dan interpretasi yang subjektif. Di sisi lain, perkembangan ilmu kognitif dan neurosains juga memunculkan pertanyaan baru: bagaimana otak manusia memproses metafora religius, dan apakah pendekatan klasik *balāghah* masih relevan di era digital?

Penelitian ini lahir dari kegelisahan akademik terhadap tiga masalah utama: (1) dikotomi antara pendekatan tekstualis dan kontekstualis yang mengerdilkan makna metafora Qur'ani, (2) minimnya integrasi antara ilmu *balāghah* klasik dengan teori semiotika modern untuk mengungkap dimensi *transendental*, dan (3) tantangan era digital di mana metafora Al-Qur'an kerap disalahtafsirkan dalam media sosial tanpa basis metodologis yang jelas. Tujuan penelitian ini adalah: (1) mengkritisi polarisasi tafsir metafora Qur'ani dengan menawarkan pendekatan hermeneutika *nabawiyah* yang memadukan otentisitas tradisi dan kontekstualisasi modern, (2) membongkar mekanisme semiotik-*transendental* dalam *isti'arah* Al-Qur'an melalui analisis tiga dimensi: pergeseran makna (*al-intiqāl*), pencitraan imajinatif (*al-takhyīl*), dan sugesti spiritual (*al-īhā'*). Ketiga mekanisme ini bekerja secara simultan untuk menciptakan pemahaman yang mendalam dan menyentuh hati.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini mengusng pendekatan kualitatif melalui metode analisis teks mendalam (*in-depth textual analysis*). Data primer meliputi berbagai ayat Al-Qur'an yang mengandung *isti'ārah* dan kitab balagh klasik (*Asrār al-Balāghah*, *Al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'an*, dan lainnya), sementara data sekunder bersumber dari literatur semiotika dan hermeneutika modern. Dilakukan pula Pengumpulan data melalui: (1) identifikasi beberapa ayat bermetafora, (2) dekonstruksi struktur linguistik *isti'ārah*, dan (3) interpretasi holistik yang mengintegrasikan analisis kebahasaan, sastra, dan teologi.¹

Analisis data dilakukan melalui tiga tahap: (1) dekonstruksi struktur *isti'ārah* (*al-musta'ār*; *al-musta'ār minhu*; dan *al-musta'ār lahu*), (2) eksplorasi mekanisme kerja metafora (*al-intiqāl*, *al-takhyīl*, *al-ihā'*), dan (3) interpretasi hermeneutis dengan pendekatan *nabawiyyah*. Keabsahan data diuji melalui triangulasi yakni memastikan validitas temuan dengan membandingkan berbagai perspektif ulama klasik dan kontemporer. Adapun kesimpulan ditarik secara induktif-deduktif dengan sintesis temuan untuk menjawab pertanyaan penelitian dan menunjukkan relevansinya bagi pengembangan metodologi tafsir kontemporer.

Studi Terdahulu Yang Relevan

Beberapa penelitian sebelumnya relevan dengan kajian ini. Ilmi (2019) menganalisis konsep *al-Dīn* dalam Al-Qur'an menggunakan semiotika Peirce, namun tidak fokus pada metafora dan kurang mengintegrasikan balagh klasik serta dimensi *transendental*.² Khasanah (2020) meneliti semiotika maskawin dalam Al-Qur'an tetapi terbatas pada istilah fikih tanpa pendekatan interdisipliner.³ Al-Māni' (1987) memberikan dasar teoretis balagh tentang *isti'ārah*, namun belum menyertakan semiotika modern dan neurosains kognitif.⁴ Sementara itu, Iranzadeh dkk. (2022) mengkaji transendensi secara semiotik, tetapi tidak spesifik pada metafora Qur'ani dan hermeneutika *nabawiyyah*.⁵

¹ Afifuddin, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2009).

² Mochammad Miftachul Ilmi, "Konsep Al-Dīn Dalam Al-Qur'an (Telaah Semiosis Perspektif Charles Sanders Peirce)," *Al-Bayan: Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 4, no. 1 (2019): 30–41.

³ Khasanah, "Semiotika Mas Kawin Dalam Al-Qur'an", *Skripsi* (Universitas Islam Negeri Jakarta, 2020).

⁴ Šālīh ibn Ibrāhīm Al-Māni', *Al-Isti'ārah Fī Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Balāghiyah Tahliyyah*, 1st ed. (Riyadh: Dār al-'Ulūm al-Insāniyyah, 1987).

⁵ Nehmatullah Iranzadeh, Hamid Reza Shairi, and Nasir Ahmad Arian, "Semiotic Study of the Subject of Transcendence: The Case of The Gold Coin That Soleiman Was Able to Find by Rahnavard Zaryab," *Critical Language & Literary Studies* 18, no. 27 (2022): 13–35, <https://doi.org/10.52547/cls.18.27.13>.

Dari tinjauan ini, penelitian kami menawarkan beberapa kontribusi baru: (1) integrasi balagh klasik dengan semiotika modern dalam kerangka hermeneutika *nabawiyyah*, (2) analisis komprehensif terhadap Al-Qur'an dengan berbagai jenis *isti'ārahnya*, dan (3) pendekatan interdisipliner yang mencakup dimensi *linguistic* dan *semiotic* dalam kerangka hermeneutika *nabawiyyah*. Dengan demikian, kajian ini menjawab keterbatasan studi terdahulu sekaligus menawarkan perspektif baru dalam memahami metafora Qur'ani secara holistik.

Pendekatan Teoritis

Penelitian ini menggunakan Semiotika *Transendental* (Peirce) dan Hermeneutika *Nabawiyyah* untuk menganalisis metafora (*isti'ārah*) dalam Al-Qur'an. Semiotika Peirce, dengan model triadik-nya (*representamen, object, interpretant*), memungkinkan analisis sistematis terhadap struktur metaforis, seperti pada QS al-Isrā'/17: 24 tentang "sayap" (*janāḥ*) sebagai simbol kerendahan hati.⁶ Sementara itu, Hermeneutika *Nabawiyyah* mengintegrasikan tiga lapisan penafsiran: (1) linguistik (*balāghah*), (2) kontekstual (*asbāb al-nuzūl*), dan (3) spiritual (*al-īhā' al-rūhī*),⁷ sehingga menghindari polarisasi tafsir literal-liberal.

Kombinasi kedua pendekatan ini menghasilkan analisis yang komprehensif: Semiotika Peirce membedah struktur tanda metaforis, sedangkan Hermeneutika *Nabawiyyah* memastikan pemaknaan yang otentik, kontekstual, dan transendental. Integrasi ini menjawab keterbatasan tafsir konvensional sekaligus mengantisipasi miskonsepsi kontemporer terhadap ayat-ayat metaforis, terutama di era digital. Dengan demikian, kerangka teori ini bukan sekedar memberikan kekayaan dari segi kajian linguistik Al-Qur'an, namun membuka pula pendekatan interdisipliner dalam studi Islam.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Defenisi *isti'ārah* Sebagai Kode Ilahiyah

Secara etimologis, istilah *isti'ārah* (الاستعارة) berasal dari kata dasar *'āra* (عار) yang dalam bahasa Arab mengandung makna dasar "meminjam atau mengambil sementara".⁸ *Isti'ārah* berarti

⁶ T. G., "Collected Papers of Charles Sanders Peirce," *Nature* 131, no. 3314 (1933): h. 639–639.

⁷ Yūsuf ibn Abī Bakr Al-Sakkākī, *Miftāḥ Al-'Ulūm*, ed. Nu'aym Zarzūr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), h. 210-212.

⁸ Ahmad Syaihun, *Dirāsāt Fī Al-Balāghah Al-'Arabiyyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1995), h. 36.

"menggambil sesuatu dengan cara pinjaman untuk sementara waktu".⁹ Dalam beberapa defenisi yang lain, *Isti'ārah* juga dikenal sebagai proses penggunaan suatu kata di luar makna orisinalnya disebabkan adanya keterhubungan makna orisinal dengan makna baru secara khusus yang ingin disampaikan.¹⁰ Juga suatu kata dipinjam dan dialihfungsikan untuk konteks yang berbeda ketika terdapat alasan logis yang mendukung pergeseran makna tersebut berdasarkan adanya hubungan keserupaan.¹¹ *Isti'ārah* juga berarti penyebutan sesuatu dengan nama lain karena adanya kemiripan antara keduanya".¹² Pemahaman ini masih bersifat umum dan belum membahas struktur internal metafora secara mendetail.

Para ulama bahasa menegaskan bahwa perluasan makna melalui *isti'ārah* tidak menghilangkan makna asli suatu kata, melainkan membangun relasi baru berdasarkan makna denotatif yang telah mapan. Dalam *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān* juga di jelaskan bahwa, "*Isti'ārah* adalah mengambil suatu lafaz dari penggunaan pertamanya untuk suatu makna, kemudian menggunakannya untuk makna lain yang menyerupainya."¹³ Sebelum sebuah kata dapat berfungsi secara metaforis, kata tersebut harus memiliki makna *ḥaqīqī* (denotatif) yang jelas. Prinsip ini menjadi fondasi penting dalam teori majaz yang dikembangkan para ahli bahasa awal.¹⁴ Sebagaimana dalam *Majāz al-Qur'ān* dijelaskan bahwasanya, "Majaz adalah setiap kata yang dipakai bukan menggunakan makna orisinalnya disebabkan terjadinya hubungan tertentu diiringi indikator yang mencegah dari pemahaman makna orisinalnya".¹⁵

Sementara Al-Farra' mengembangkan pendekatan unik dengan menggunakan istilah *tajāwuz* (pelampauan) sebagai alternatif dari term *majāz*. Istilah *tajāwuz* secara harfiah bermakna "melampaui batas" dan secara teknis mengacu pada proses dimana suatu kata melampaui makna dasarnya untuk mencapai makna baru yang masih terkait secara semantis.¹⁶

⁹ Ibn Manzūr, *Lisān Al-'Arab*, Jilid 4 (Beirut: Dār Sādir, 1990), h. 543.

¹⁰ Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Qutaybah, *Al-Shi'r Wa Al-Shu'Arā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.).

¹¹ Ridwan, "Peminjaman Kata (*Isti'arah*) dalam Al-Qur'an: Kajian Susastra dalam Al-Qur'an" *El-Harakah* 9, no. 7 (2007): h. 233.

¹² Al-Jāhiz, *al-Bayān wa al-Tabyīn*, jilid 1 (Kairo: Maktabat al-Khānjī, 1998), h. 112.

¹³ Abū Muḥammad 'Abdullāh Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil Al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Ṣaqr, 2nd ed. (Kairo: Dār al-Turāth, 1999), h. 112-115.

¹⁴ Nashr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz Dalam Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah* (Bandung: Mizan, 2003), h. 182.

¹⁵ Ma'mar ibn al-Muṣannā Abu 'Ubaidah, *Majaz Al-Qur'an*, ed. Muhammad Fu'ad Surkain (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1970), h. 46-48.

¹⁶ Abu 'Ubaidah, h. 47.

Konsep *tajāwuz* ini selaras dengan model **triadic Peirce**¹⁷: Lafaz (*representamen*) ‘melampaui’ makna literal (*object*) menuju makna *transcendental* (*interpretant*). Contohnya, ‘betis’ (*sāq*) dalam QS al-Qalam/68: 42 bukanlah anggota tubuh fisik, melainkan *interpretant* tentang keseriusan hari Kiamat. konsep ini menunjukkan perkembangan pemikiran yang lebih maju karena menekankan pada mekanisme transformasi makna daripada sekadar klasifikasi.

Perkembangan signifikan terjadi ketika 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (w. 471 H) mensistematisasi gagasan bahwa *isti'ārah* ialah menggunakan lafaz untuk makna yang bukan makna aslinya berdasarkan keserupaan dengan makna asli, dengan tujuan majaz.¹⁸ Definisi ini menekankan tiga unsur pokok: a) perpindahan makna, (b) dasar keserupaan, dan (c) kesadaran kiasan. Hal ini mengubah paradigma penafsiran metafora Qur'ani dari pemahaman harfiah menjadi analisis struktural yang sistematis. Misalnya dalam menafsirkan QS al-Nūr/24: 35 tentang "*misykāt*" (ceruk). Awalnya dipahami gambaran fisik biasa, berkembang menjadi analisis metaforis bahwa "*misykāt*" ialah representasi dari hati manusia yang menerima cahaya ilahi.¹⁹

Dalam kajian balagah Al-Qur'an, *isti'ārah* tidak sekadar alat retorika, tetapi merupakan sistem makna yang kompleks. Struktur *isti'ārah Qur'aniyyah* dibangun melalui tiga pilar utama. (1) *al-musyarak al-lafzī* sebagai medium linguistik yang mengandung potensi makna ganda; (2) *al-'alāqah al-tamsīliyyah* yang menjalin hubungan analogis antara makna denotatif dan konotatif. (3) *al-qarīnah al-māni'ah* yang berfungsi sebagai penunjuk yang mencegah pemahaman literal. Ketiga unsur ini membentuk jaringan makna yang khas dalam setiap metafora Qur'ani.²⁰

Struktur Kode Isti'ārah

Konsep *isti'ārah* dalam ilmu balagah dibangun atas tiga rukun utama yang harus terpenuhi agar suatu struktur linguistik dapat dikategorikan sebagai metafora yang sah. Pertama, *al-musta'ār* (المستعار) merujuk pada lafaz yang dipindahkan dari makna aslinya ke makna baru (lafaz *al-musyabbah*). Kedua, *al-musta'ār minhu* (المستعار منه) adalah lafaz asal (lafaz *al-musyabbah bih*) yang menjadi sumber peminjaman makna. Ketiga, *al-musta'ār lahu* (المستعار له) sebagai makna

¹⁷ Lihat T. G., "Collected Papers of Charles Sanders Peirce."

¹⁸ 'Abd al-Qāhir Al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah*, ed. Maḥmūd Muḥammad Syākir (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), h. 89.

¹⁹ 'Abd al-Qāhir Al-Jurjānī, *Dalā'il Al-I'jāz*, ed. Maḥmūd Muḥammad Syākir (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2005), h. 134.

²⁰ Yūsuf ibn Abī Bakr Al-Sakkākī, *Miftāh Al-'Ulūm*, ed. Nu'aym Zarzūr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), h. 243.

baru yang dituju setelah terjadinya pergeseran makna. Dua rukun pertama bersifat kebahasaan (*lafziyyah*), sedangkan rukun ketiga bersifat maknawi (*ma'nawiyah*).²¹

Sehingga pada pembahasan lanjutan akan ditemui bahwasanya Setiap metafora Qur'ani membentuk triadik model ala Peirce: (1) **Representamen**: Unsur kebahasaan; (2) **Object**: Referen fisik; (3) **Interpretant**: Makna transcendental. Dalam sumber rujukan kitab-kitab Balagh Klasik, al-Jurjānī menjelaskan bahwa *isti'ārah* tidak akan terbentuk tanpa adanya ketiga rukun tersebut.²² Misalnya dalam QS al-Isrā'/17: 24.

وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ

“Dan rendahkan-lah dirimu kepada keduanya dengan penuh kasih sayang...”²³

Dari ayat tersebut dapat dilihat rukun *isti'ārah*-nya bahwa *al-musta'ār*: Lafaz "جناح" (*janāḥ*, sayap) yang sebenarnya merujuk pada sayap burung; *al-Musta'ār minhu*: Makna asli "sayap" sebagai alat terbang; dan *al-musta'ār lahu*: Makna baru, yaitu "kerendahan hati dan kasih sayang" yang diibaratkan seperti sayap yang merendah. Dari analisis ayat tentang "sayap sebagai kerendahan hati" dalam surah tersebut, menunjukkan kata "*janāḥ*" (sayap) yang biasanya merujuk pada anggota tubuh burung, dialihfungsikan untuk menggambarkan sikap rendah hati seorang anak kepada orang tua.²⁴ Dalam kerangka semiotika Peirce, lafaz *janāḥ* (sayap) berfungsi sebagai *representamen*, sayap burung sebagai *object*, dan sikap tawadu sebagai *interpretant transcendental*.

Adapun Al-Qazwīnī menegaskan bahwa *al-'alāqah al-tamsīliyyah* (hubungan keserupaan) harus jelas antara makna aslinya dan makna barunya. Sebagai contoh QS al-'Ankabūt/29: 41.

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْغَنَكَبُوتِ

²¹ 'Abd al-Qāhir Al-Jurjānī, *Asrār Al-Balāghah*, ed. Mahmūd Muḥammad Syākīr (Kairo: Maktabat al-Khānjī, 1991), h. 89-91.

²² Al-Jurjānī, *Asrār Al-Balāghah*, h. 86-91.

²³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran (LPMQ) Kemenag, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=24&to=24>.

²⁴ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsīr Al-Munīr: Fī Al-Aqīdah Wa Al-Syarī'ah Wa Al-Manhaj*, ed. Abdul Hayyie al-Kattani, *Tafsīr Al-Munīr: Akidah, Syariah & Manhaj*, jilid 8 (Jakarta: Gema Insani, 2013), h. 68-69.

“Perumpamaan orang-orang yang mengambil pelindung selain Allah adalah seperti laba-laba yang membuat rumah”²⁵

Dari ayat tersebut dapat dilihat rukun *isti'ārah*-nya bahwa *al-musta'ār*: lafaz "العنكبوت" (laba-laba) yang dipinjam maknanya; *al-musta'ār minhu*: sifat laba-laba yang rapuh; Dan *al-musta'ār lah*: perlindungan palsu dan lemah. Al-Qazwīnī menambahkan dimensi penting tentang adanya hubungan analogis yang jelas antara makna asli dan makna baru. Analisisnya terhadap perumpamaan laba-laba dalam QS al-‘Ankabūt/29: 41 menunjukkan bagaimana sifat rapuh sarang laba-laba menjadi dasar untuk menggambarkan kelemahan perlindungan terhadap selain Allah swt.²⁶ Dalam kerangka semiotika Peirce, Lafaz *al-'ankabūt* sebagai *representamen*, sarang rapuh sebagai *object*, dan perlindungan palsu sebagai *interpretant*.

Kemudian Al-Sakkākī juga menambahkan bahwa *al-qarīnah al-māni'ah* (indikator pemisah) diperlukan untuk mencegah pemahaman literal.²⁷ Misalnya dalam QS al-Qalam/68: 42.

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ

“(ingatlah) pada hari Ketika betis di singkapkan”²⁸

Dari ayat tersebut dapat dilihat rukun *isti'ārah*-nya meliputi *al-musta'ār*: Lafaz "ساق" (*sāq*, betis); Sementara *al-Musta'ār minhu*: Makna fisik "betis"; Dan *al-Musta'ār lahu*: Kiasan untuk "keseriusan hari Kiamat"; Dan *al-qarīnah al-māni'ah*: Konteks ayat tentang hari akhir mencegah makna harfiah. al-Sakkākī memperkenalkan konsep penanda pemisah yang mencegah kesalahpahaman. Dalam penafsiran ayat tentang "penyingkapan betis" di hari Kiamat dalam surah tersebut, memperlihatkan bahwa konteks eskatologis menjadi petunjuk bahwa yang dimaksud bukanlah betis secara harfiah. Namun, menggambarkan keadaan orang yang sedang takut dan hendak melarikan diri disebabkan dahsyatnya huru-hara pada hari Kiamat yang menyingkap

²⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran (LPMQ) Kemenag, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/29?from=41&to=41>.

²⁶ Jalāl al-Dīn Al-Qazwīnī, *Al-Īdāh Fī 'Ulūm Al-Balāghah*, ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), h. 145-147.

²⁷ Al-Sakkākī, *Miftāh Al-'Ulūm*, h. 210-212.

²⁸ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran (LPMQ) Kemenag, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/68?from=42&to=42>.

kesulitan luar biasa.²⁹ Sementara jika dianalisis dalam kerangka semiotika Peirce, Lafaz *sāq* sebagai *representamen*, anggota tubuh sebagai *object*, dan kedahsyatan Kiamat sebagai *interpretant*.

Mekanisme Semiotik Transendental

Proses pembentukan *isti'ārah* (metafora) dalam Al-Qur'an tidak terjadi secara acak, melainkan melalui tahapan yang sistematis dan mengandung dimensi balagah yang mendalam. Ṣāliḥ al-Māni' merumuskan bahwa metafora Al-Qur'an meliputi: pengalihan (*al-Intiqāl/al-Naql*), pencitraan (*al-Takhyīl*), dan sugesti (*al-Īhā'i*).³⁰ Menunjukkan modifikasi teori klasik dengan aspek *ḥalaqāt* (lingkaran) yang menunjukkan interkoneksi antar-tahap, bukan sekadar urutan linear semata.

1. Tahap *al-Intiqāl/ al-Naql* (Transisi Semantik/ Perpindahan Makna)

Perpindahan makna dari literal/ranah indrawi (*ḥaqīqī*) ke kontekstual/ ranah rasional (*majāzī*) berdasarkan relasi keserupaan (*musyābahah*).³¹

Contoh: QS al-Baqarah/2: 187,

هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ

“Mereka (istri) adalah pakaian bagi kamu, dan kamu (suami) adalah pakaian bagi mereka”³²

Dari analisis ayat tersebut, kata *libās* (pakaian) tidak lagi dimaknai secara fisik, tetapi dialihkan menjadi simbol keintiman suami-istri. Perpindahan makna ini menciptakan lapisan pemahaman yang lebih dalam, di mana pakaian (yang secara fisik melindungi tubuh) dianalogikan dengan hubungan pernikahan yang memberikan perlindungan emosional dan spiritual.

²⁹ Al-Thabari Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Tafsir Ath Thabari*, jilid 25 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), h. 385 ; dan lihat Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir: Fī Al-Aqīdah Wa Al-Syarī'ah Wa Al-Manhaj*, jilid 9, h. 477.

³⁰ Ṣāliḥ ibn Ibrāhīm Al-Māni', *Al-Isti'ārah Fī Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Balāghiyah Taḥlīliyyah*, 1st ed. (Riyadh: Dār al-'Ulūm al-Insāniyyah, 1987), h. 143.

³¹ 'Abd al-Qāhir Al-Jurjānī, *Asrār Al-Balāghah*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākīr (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1954).

³² ALajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran (LPMQ) Kemenag, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=187&to=187>.

2. Tahap *al-Takhyīl al-Balāghī* (Pencitraan Retoris)

Pada tahap ini, metafora tidak sekadar memindahkan makna, tetapi juga membangun imajinasi yang hidup dalam benak pembaca. Misalnya, QS al-Hadīd/57: 12 menggambarkan *nūr* (cahaya) yang "berlari" di depan orang mukmin pada Hari Kiamat.

يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ

"Pada hari ketika kamu melihat orang-orang beriman, laki-laki dan perempuan, dengan cahaya mereka yang berlari di depan mereka."³³

Dari ayat tersebut dapat dianalisis bahwa, *al-musta'ār*: Frasa *nūrun yas'ā* (cahaya yang berlari); *al-Musta'ār Minhu*: Cahaya sebagai entitas fisik yang tidak bergerak aktif; *al-Musta'ār Lahu*: Cahaya sebagai simbol petunjuk dan kemuliaan yang dinamis. Pemilihan kata berlari (*yas'ā*) untuk cahaya yang secara fisik tidak mungkin bergerak bahkan berlari seperti manusia menciptakan efek psikologis yang kuat, seolah-olah cahaya tersebut memiliki kesadaran untuk membimbing. Hal ini memperkuat pesan tentang kepastian pertolongan Allah swt. bagi orang beriman.³⁴ Pencitraan retoris (*al-takhyīl al-balāghī*) pada ayat tersebut mengubah cahaya dari benda statis menjadi subjek aktif, menciptakan kesan bahwa iman memberikan energi spiritual yang "hidup".

3. Tahap *al-Ta'bīr al-Īhā'ī* (Ekspresi Sugestif)

Berkaitan kemampuan metafora menyampaikan makna implisit yang lebih dalam. Contohnya terdapat dalam QS al-Nahl/16: 79,

أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ

"Tidakkah mereka memperhatikan burung-burung yang tunduk (terkembang) di udara? Tidak ada yang menahannya selain Allah."³⁵

³³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran (LPMQ) Kemenag, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/57?from=12&to=12>.

³⁴ Maḥmūd Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Haqā'iq Al-Tanzīl*, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd Al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Jilid 4 (Riyadh: Maktabat al-'Ubaykān, 1998), h. 312.

³⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran (LPMQ) Kemenag, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/16?from=79&to=79>.

Dari ayat tersebut dapat dilihat bahwa *al-musta'ār*: Kata *yumsikuhunna* (menahan/mengendalikan); *al-Musta'ār Minhu*: Tindakan fisik mengendalikan benda (seperti memegang). *Al-Musta'ār Lahu*: Kuasa ilahi yang tak terlihat dalam mengatur hukum alam. Burung yang "terbang" (*yumsikhunna*) di udara dijadikan simbol kemahakuasaan Allah swt. dalam menciptakan keseimbangan alam.³⁶ Kata “*yumsikuhunna*” (menahan) yang biasanya digunakan untuk aktivitas manusia, diterapkan pada burung yang terbang tanpa jatuh, sehingga mengisyaratkan kontrol ilahi yang tak terlihat tetapi nyata. Hal ini menjawab reduksionisme sains modern yang menganggap hukum alam bersifat otonom. Sugesti spiritual (*al-thā'*) mengingatkan bahwa keteraturan alam adalah bukti ketergantungan pada Allah swt, bukan sekadar mekanisme fisika.

Klasifikasi Isti'ārah

Dalam *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, *isti'ārah* (metafora) dalam Al-Qur'an diklasifikasikan menjadi beberapa jenis.³⁷

1. *Isti'ārah Taṣrīhiyyah* (Metafora Eksplisit)

Metafora jenis ini merupakan bentuk majas yang paling jelas dan langsung, di mana unsur pembandingan (*musyabbah bih*) disebutkan secara eksplisit tanpa memerlukan penafsiran yang rumit. Ciri utamanya adalah adanya penyebutan secara gamblang tentang hal yang dijadikan sebagai perbandingan. Sebagai contoh dalam penafsiran QS al-An'ām/6: 12 yang menunjukkan bahwa Allah swt. menggunakan kata "*kataba*" (menetapkan/menulis) pada ayat tersebut untuk menggambarkan ketetapan rahmat-Nya. Padahal, Allah swt. tidak membutuhkan tulisan sebagaimana manusia, tetapi penggunaan kata ini dipinjam dari aktivitas manusia untuk memudahkan pemahaman tentang kepastian rahmat-Nya.³⁸ Metafora semacam ini menghubungkan konsep ketuhanan yang abstrak dengan pengalaman manusiawi yang konkret, sehingga pesan yang disampaikan menjadi lebih mudah dicerna tanpa mengurangi kedalaman maknanya.

³⁶ Muḥammad ibn Aḥmad Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Al-Bardūnī and Ibrāhīm Aṭfīsh, jilid 10 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), h. 178.

³⁷ Badr al-Dīn Al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 3rd ed. (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972), h. 112–115.

³⁸ Al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, h. 112.

2. *Isti'ārah Makniyyah* (Metafora Maknawi)

Metafora jenis ini merupakan bentuk metafora implisit di mana objek pembandingan (*al-musyabbah bih*) tidak disebutkan secara eksplisit, melainkan hanya diindikasikan melalui karakteristik utamanya yang paling menonjol. Istilah *makniyyah* sendiri berasal dari akar kata yang bermakna "tersembunyi", mencerminkan sifat metafora ini yang menyamarkan unsur pembandingan utamanya. Sebagai contoh QS al-Isrā'/17: 24. Bahwasanya penafsiran ayat tersebut, Allah swt. memerintahkan untuk "merendahkan sayap kerendahan diri" kepada kedua orang tua. Frasa "merendahkan sayap" merupakan pinjaman dari perilaku burung yang merendahkan sayapnya sebagai bentuk perlindungan dan ketundukan. Dalam konteks ini, sayap menjadi simbol sikap rendah hati dan kepatuhan anak kepada orang tua.³⁹ Metafora semacam ini tidak hanya indah dari segi bahasa, tetapi juga mengandung pesan moral (efek psikologis) yang dalam tentang pentingnya berbakti kepada orang tua dengan penuh kerendahan hati.

3. *Isti'ārah Takhīliyyah* (Metafora Penggantian/Personifikasi)

Metafora ini memberi pensifatan makhluk hidup terhadap benda mati maupun yang konsepnya abstrak, menjadikan benda tersebut seolah-olah memiliki kemampuan seperti manusia atau makhluk lainnya yang sifatnya hidup. Hal ini bertujuan untuk menciptakan gambaran yang lebih hidup dan dramatis. Contohnya terdapat dalam QS al-Nūr/24: 24. Pada ayat tersebut, lidah manusia digambarkan bisa bersaksi terhadap pemiliknya pada hari kiamat. Padahal, lidah sebagai anggota tubuh tidak memiliki kesadaran untuk bersaksi, tetapi dalam konteks ini, lidah seolah-olah menjadi saksi yang akan memberatkan pemiliknya.⁴⁰ Berbeda dengan personifikasi dalam puisi Barat yang hanya sebagai alat estetika. Pada ayat ini, penggunaan majas bukan sekadar untuk keindahan bahasa, melainkan untuk menegaskan konsep keadilan ilahi di akhirat bahwa setiap anggota tubuh manusia akan menjadi bukti atas perbuatannya di dunia.

4. *Isti'ārah Muraṣṣahah* (Metafora Terurai)

Metafora jenis ini terdiri dari beberapa elemen bahasa yang saling melengkapi untuk membentuk suatu gambaran yang utuh. Berbeda dengan metafora biasa yang hanya menggunakan

³⁹ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsīr Al-Munīr: Fī Al-Aqīdah Wa Al-Syarī'ah Wa Al-Manhaj*, ed. Abdul Hayyie al-Kattani, *Tafsīr Al-Munīr: Akidah, Syariah & Manhaj*, jilid 8 (Jakarta: Gema Insani, 2013), h. 68-69.

⁴⁰ Al-Zuhaili, *Al-Tafsīr Al-Munīr: Fī Al-Aqīdah Wa Al-Syarī'ah Wa Al-Manhaj*, jilid 9, h. 477-478.

satu kata kiasan, metafora terurai membutuhkan analisis menyeluruh terhadap keseluruhan frasa atau kalimat untuk memahami makna kiasannya. Contohnya dapat ditemukan dalam QS al-Hujurāt/49: 12. Sebagaimana penafsiran ayatnya, Allah swt. menghadirkan gambaran yang sangat kuat dan mengerikan. Mengibaratkan gibah sebagai tindakan memakan daging mayat saudara sendiri. Dalam contoh ini, terdapat tiga unsur utama yang membangun makna: aktivitas "memakan" yang menjijikkan, objek "daging mayat" yang haram secara agama, dan subjek "saudara sendiri" yang seharusnya dihormati. Ketiga unsur ini tidak dapat dipahami secara terpisah, melainkan harus dianalisis sebagai satu kesatuan yang padu untuk menangkap kedalaman maknanya. Dengan menyamakan ucapan yang merendahkan saudara dengan tindakan memakan jasadnya, terciptalah citra yang begitu hidup tentang keburukan moral dari perbuatan ini.

Nilai Estetika dalam bingkai Hermeneutika Nabawiyyah

Isti‘arah (metafora) dalam Al-Qur’an menjadi pemeran penting dalam sarana penyampaian makna secara mendalam dengan gaya bahasa indah dan persuasif sehingga menjadikannya nilai estetika tersendiri. Menurut al-Zarkasyī, isti‘arah digunakan untuk memperkuat pengaruh psikologis dan memudahkan pemahaman konsep abstrak melalui perumpamaan konkret.⁴¹ Allah swt. berfirman pada QS al-Baqarah/2: 17 yang bunyinya,

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا

“Perumpamaan mereka adalah seperti orang yang menyalakan api”.⁴²

Dalam ayat tersebut digambarkan orang munafik seperti pelita yang padam, mengisyaratkan ketidakstabilan iman mereka. Fungsi ini sejalan dengan pengertian lain metafora dalam Al-Qur’an yang berfungsi sebagai alat pedagogis untuk menyederhanakan pesan ilahi agar lebih mudah dicerna akal manusia. Selain itu, *isti‘arah* juga berperan dalam menciptakan ketelitian makna (*al-daqa’iq al-ma’nawiyah*). Al-Suyūṭi menegaskan bahwa penggunaan *isti‘arah* seperti Kata 'cahaya' dipinjam untuk petunjuk, dan 'kegelapan' untuk kesesatan. Bahkan dalam literatur yang lain membahas tentang hal ini seperti keterkaitan besi dengan kekuatan dalam QS al-Ḥadīd/57: 25,

⁴¹ Al-Zarkasyī, h. 297–298.

⁴² Al-Qur’an, *Al-Qur’an Dan Terjemahannya*.

yakni menggantikan penjelasan literal dengan kiasan yang lebih bernuansa.⁴³ Pendapat ini diperkuat oleh M. Quraish Shihab yang menjelaskan bahwasanya metafora dalam Al-Qur'an sering kali merangsang imajinasi pembaca untuk merenung lebih dalam.⁴⁴

Dari segi retorika, *isti'ārah* berfungsi memperkaya dimensi keindahan bahasa (*al-jamāl al-bayānī*) dengan menciptakan gambaran-gambaran hidup yang menyentuh hati dan ampuh untuk menyampaikan pesan-pesan teologis yang mendalam. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *I'lām al-Muwaqqi'in* terkait metafora "Allah merupakan cahaya langit dan bumi" dalam penafsiran QS al-Nūr/24: 35. Tidak hanya menciptakan efek estetis yang memukau, tetapi juga mengandung makna teologis yang dalam tentang hakikat petunjuk Ilahi.⁴⁵

Analisis ini diperkuat dengan penjelasan Toshihiko Izutsu yang menyatakan akni Metafora Al-Qur'an tidak sekedar hiasan kebahasaan belaka. Namun, ia juga berfungsi sebagai sarana pembentuk pandangan dunia (*worldview*) religius yang khas.⁴⁶ Setiap metafora yang digunakan Al-Qur'an, seperti cahaya, kegelapan, air, atau taman, bukan hanya indah secara bahasa, tetapi juga mengandung sistem makna yang membentuk cara pandang seorang muslim terhadap realitas.

KESIMPULAN DAN SARAN

Penelitian ini telah membuktikan bahwa metafora (*isti'ārah*) dalam Al-Qur'an berfungsi sebagai sistem komunikasi ilahiah yang kompleks, mengintegrasikan dimensi linguistik, semiotik, dan spiritual. Melalui pendekatan hermeneutika *nabawiyah* yang memadukan analisis balagh klasik dengan semiotika Peirce, terungkap bahwa setiap metafora Qur'ani, seperti "sayap kerendahan hati" (QS al-Isrā'/17: 24), "rumah laba-laba" (QS al-'Ankabūt/29: 41), dan "penyingkapan betis" (QS al-Qalam/68: 42) memiliki struktur triadik: *representamen* (tanda linguistik), *object* (referen fisik), dan *interpretant* (makna transendental). Pola ini tidak hanya

⁴³ Jalāl al-Dīn Al-Suyūfī, *Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), h. 174.

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1999), h. 88.

⁴⁵ Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Ālamīn*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), h. 210.

⁴⁶ Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), h. 67.

memperkaya keindahan bahasa, tetapi juga berperan sebagai mekanisme pedagogis untuk menyampaikan pesan-pesan teologis secara lebih hidup dan mudah dicerna.

Temuan kunci penelitian ini adalah tiga mekanisme kerja metafora Qur'ani: (1) *al-intiqāl* (perpindahan makna dari harfiah ke simbolik), (2) *al-takhyīl* (pencitraan imajinatif yang memicu refleksi), dan (3) *al-ṭhā'ī* (sugesti spiritual yang menyentuh hati). Misalnya, metafora "cahaya" (QS al-Nūr/24: 35) tidak sekadar menggambarkan petunjuk ilahi, tetapi membangun *worldview* tauhid melalui integrasi ketiga mekanisme tersebut. Pendekatan ini sekaligus menjawab tantangan kontemporer, seperti polarisasi tafsir literal-liberal dan misinformasi digital, dengan menunjukkan bahwa pemakaian metafora Qur'ani harus holistik yakni mempertimbangkan konteks historis, kaidah bahasa, dan dimensi ruhani.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu 'Ubaidah, Ma'mar ibn al-Muṣannā. *Majaz Al-Qur'an*. Edited by Muhammad Fu'ad Surkain. Kairo: Maktabah al-Khanji, 1970.
- Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, Al-Thabari. *Tafsir Ath Thabari*. Jilid 25. Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- Afifuddin. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2009.
- Al-Jāhiz. *Al-Bayān Wa Al-Tabyīn*. Jilid 1. Kairo: Maktabat al-Khānjī, 1998.
- Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Ālamīn*. Jilid 1. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. *Asrār Al-Balāghah*. Edited by Maḥmūd Muḥammad Syākir. Damaskus: Dār al-Qalam, 2004.
- Asrār Al-Balāghah*. Edited by Maḥmūd Muḥammad Syākir. Kairo: Maktabat al-Khānjī, 1991.
- Dalā'il Al-I'jāz*. Edited by Maḥmūd Muḥammad Syākir. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2005.
- Al-Mānī', Ṣāliḥ ibn Ibrāhīm. *Al-Isti'ārah Fī Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Balāghiyah Tahliyyah*. 1st ed. Riyadh: Dār al-'Ulūm al-Insāniyyah, 1987.
- Al-Qazwīnī, Jalāl al-Dīn. *Al-Īdāh Fī 'Ulūm Al-Balāghah*. Edited by Ibrāhīm Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Al-Qur'an, Lajnah Pentashihan Mushaf. <https://quran.kemenag.go.id>.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' Li-Aḥkām Al-Qur'ān*. Edited by Aḥmad Al-Bardūnī

- and Ibrāhīm Aṭṭīsh. Jilid 10. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.
- Al-Sakkākī, Yūsuf ibn Abī Bakr. *Miftāh Al-‘Ulūm*. Edited by Nu‘aym Zarzūr. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān Fī ‘Ulūm Al-Qur‘ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd. *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā‘iq Al-Tanzīl*. Edited by ‘Ādil Aḥmad ‘Abd Al-Mawjūd and ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ. Jilid 4. Riyadh: Maktabat al-‘Ubaykān, 1998.
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn. *Al-Burhān Fī ‘Ulūm Al-Qur‘ān*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 3rd ed. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1972.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsīr Al-Munīr: Fī Al-Aqīdah Wa Al-Syarī‘ah Wa Al-Manhaj*. Edited by Abdul Hayyie al-Kattani. *Tafsir Al-Munir: Akidah, Syariah & Manhaj*. Jilid 8 & 9. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- G., T. “Collected Papers of Charles Sanders Peirce.” *Nature* 131, no. 3314 (1933): 639–639. <https://doi.org/10.1038/131639b0>.
- Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh. *Al-Shi‘r Wa Al-Shu‘Arā.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.
- Ta’wīl Mushkil Al-Qur‘ān*. Edited by Aḥmad Ṣaqr. 2nd ed. Kairo: Dār al-Turāth, 1999.
- Ilmi, Mochammad Miftachul. “Konsep Al-Dīn Dalam Al-Qur‘an (Telaah Semiosis Perspektif Charles Sanders Peirce).” *Al-Bayan: Studi Al-Qur‘an Dan Tafsir* 4, no. 1 (2019): 30–41.
- Iranzadeh, Nehmat-allah, Hamid Reza Shairi, and Nasir Ahmad Arian. “Semiotic Study of the Subject of Transcendence: The Case of The Gold Coin That Soleiman Was Able to Find by Rahnavard Zaryab.” *Critical Language & Literary Studies* 18, no. 27 (2022): 13–35. <https://doi.org/10.52547/clls.18.27.13>.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur‘an*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002.
- Khasanah. “Semiotika Mas Kawin Dalam Al-Qur‘an.” Universitas Islam Negeri jakarta, 2020.
- Manzūr, Ibn. *Lisān Al-‘Arab*. Jilid 4. Beirut: Dār Ṣādir, 1990.
- Ridwan. “Peminjaman Kata (Isti‘arah) Dalam Al-Qur‘an (Kajian Susastra Dalam Al-Qur‘an).” *El-Harakah* 9, no. 7 (2007).
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur‘an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1999.

Syaihun, Ahmad. *Dirāsāt Fī Al-Balāghah Al-‘Arabiyyah*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1995.

Zaid, Nashr Hamid Abu. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz Dalam Al-Qur’an Menurut Mu’tazilah*. Bandung: Mizan, 2003.