Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya
Vol. 9 No. 4, 2026. pp.825-842. ISSN: 2599-2473
DOI: https://doi.org/10.31538/almada.v9i4.11371

Representation of Social Criticism in Al-Hariri's Poem *"Ayaa Man Yadda'il Fahm"*: A Roland Barthes Semiotic Analysis

Representasi Kritik Sosial dalam Syair *"Ayaa Man Yadda'il Fahm"* Karya Al-Hariri: Analisis Semiotika Roland Barthes

Faiz Abdul Aziz Al Hakim
Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung
faizabdulaziz6114@gmail.com

Rafa Fikri Anbia
Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung
rafafikrianbia93@gmail.com

Akmaliyah Yoesoef
Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung
akmaliyah@uinsgd.ac.id

Received: 19-08-2026 Revised: 10-09-2026 Accepted: 26-10-2026

Abstract

This article explores how social and moral criticism is represented in Al-Hariri's poem Ayaa Man Yadda'il Fahm through Roland Barthes' three layers of meaning: denotation, connotation, and myth. It is a descriptive qualitative library study. The data are signs (keywords, phrases, and verses) drawn from the poem's 48 verses, gathered by listening to a recitation repeatedly and noting down each verse. Denotation was fixed from the dictionary definitions of the keywords in Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam rather than from translated verses, and connotation and myth were then derived from them. Forty-two verses were found to carry criticism, grouped into six themes: arrogance and claims of understanding, neglect of death's warnings, refusal of advice and repeated sin, materialism and love of the world, postponed self-improvement and accountability in the hereafter, and social relations and care for others. The remaining six verses urge self-improvement, and ten representative verses are analysed in a table. At the level of myth, the poem undoes naturalised beliefs that knowledge and status guarantee honour, that wealth measures success and happiness, and that death is distant. The criticism is mainly moral-spiritual, and its social side is clearest in the theme of social relations and care.

Keywords: *Al-Hariri, poetry, Roland Barthes, semiotics, social criticism.*

Abstrak

Artikel ini menelaah bagaimana kritik sosial dan moral direpresentasikan dalam syair *Ayaa Man Yadda'il Fahm* karya Al-Hariri melalui tiga lapisan makna Roland Barthes, yakni denotasi, konotasi, dan mitos. Penelitian ini merupakan studi pustaka dengan metode deskriptif kualitatif. Datanya berupa tanda (kata kunci, frasa, dan bait) dari 48 bait syair yang dihimpun dengan menyimak lantunan syair berulang kali dan mencatat tiap baitnya. Denotasi ditetapkan dari definisi kata kunci dalam kamus *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, bukan dari terjemahan bait, lalu konotasi dan mitos diturunkan darinya. Sebanyak 42 bait terbukti memuat kritik yang terbagi dalam enam tema: kesombongan dan klaim pemahaman, pengabaian peringatan kematian, penolakan nasihat dan pengulangan dosa, materialisme dan cinta dunia, penundaan perubahan diri dan pertanggungjawaban akhirat, serta relasi sosial dan kepedulian. Enam bait sisanya berisi ajakan memperbaiki diri, dan sepuluh bait representatif dianalisis dalam tabel. Pada tingkat mitos, syair membongkar keyakinan yang dianggap wajar bahwa ilmu dan status menjamin kemuliaan, harta menjadi ukuran keberhasilan dan kebahagiaan, dan kematian masih jauh. Kritik tersebut lebih bersifat moral-spiritual, dengan sisi sosial yang paling jelas pada tema relasi sosial dan kepedulian.

Kata Kunci: Al-Hariri, kritik sosial, Roland Barthes, semiotika, syair.

PENDAHULUAN

Karya sastra tidak sekadar dinikmati keindahannya; ia juga dibaca untuk menangkap makna yang hendak disampaikan pengarangnya.[1] Syair, sebagai salah satu bentuk karya sastra, mengungkapkan gagasan dan pengalaman batin penyair lewat diksi yang disusun secara estetis.[2] Pesan di dalamnya jarang hadir secara harfiah. Ia menyelinap lewat simbol dan tanda yang meminta pembaca menafsirkan hubungan antara hal konkret dan abstrak,[3] sehingga membaca syair berarti menelusuri bagaimana tanda membentuk makna. Itulah wilayah kerja semiotika, yakni ilmu yang mengkaji tanda dan proses pemaknaannya.[4]

Di antara beragam model semiotika, model Roland Barthes dipilih karena menawarkan tiga lapisan analisis yang dapat dioperasikan pada teks syair. Pada lapisan pertama, tanda terdiri atas penanda (*signifier*), yaitu wujud kata atau ungkapan, dan petanda (*signified*), yaitu konsep yang dirujuknya. Hubungan keduanya menghasilkan denotasi, makna dasar yang dalam kajian ini

[1] Maulana Ihsan Ahmad, "Representasi semiotika Roland Barthes dalam syair 'Ahinnu ila khubzi ummi' karya Mahmoud Darwish," *An-Nahdah Al-'Arabiyah* 1, no. 2 (2021): 247–67, https://doi.org/10.22373/nahdah.v1i2.1232.

[2] Palen Dika Dira dan Rohanda, "Analisis semiotika Riffatere pada syi'ir أحبك أو لا أحبك karya Mahmoud Darwish," *A Jamiy: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 13, no. 2 (2024): 482–500; N. F. Fitriani dkk., "Sastra sebagai media pembentukan karakter: Analisis prosodi dan nilai didaktis dalam syair An-Nasu Bin-Nasi karya Imam Syafi'i," *Jurnal Onoma: Pendidikan, Bahasa, dan Sastra* 11, no. 4 (2025): 4887–905, https://doi.org/10.30605/onoma.v11i4.7294.

[3] Rachmat Djoko Pradopo, *Pengkajian puisi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012); R. P. Raharjo dan M. P. A. S. Nugraha, *Pengantar teori sastra* (Perkumpulan Rumah Cemerlang Indonesia, 2022).

[4] Wildan Taufiq, *Semiotika* (Bandung: Yrama Widya, 2016); S. Darma dkk., *Pengantar teori semiotika* (Bandung: Media Sains Indonesia, 2022).

dirujuk pada definisi kamus.[5] Tanda tingkat pertama itu lalu menjadi penanda bagi tingkat kedua. Di sinilah konotasi bekerja, yaitu makna kiasan yang lahir ketika tanda bersentuhan dengan pengalaman, perasaan, dan nilai budaya pembacanya.[6] Konotasi yang mengendap dan diterima luas akhirnya mengeras menjadi mitos, yakni sistem makna tingkat kedua (*second-order semiological system*) yang membuat suatu pandangan tampak wajar dan tidak perlu dipertanyakan.[7] Karena kritik sosial pada dasarnya menggugat hal-hal yang dianggap wajar, ketiga lapisan ini memungkinkan kritik ditelusuri dari tanda yang tampak hingga keyakinan yang melatarinya.

Syair *Ayaa Man Yadda'il Fahm* termuat dalam *Maqamat* Al-Hariri, tepatnya pada *Maqamah Sawiyah*, tetapi secara substansi ia berdiri sebagai teks asketik (*zuhd*) yang kuat.[8] Syair ini menegur manusia yang mengaku paham tetapi tetap hidup dalam kelalaian, dosa, dan kecintaan terhadap dunia. Penyair menggambarkan manusia yang menunda perubahan diri, tidak sadar bahwa kematian kian dekat, dan lebih mengutamakan urusan dunia daripada akhirat. Teguran itu dibawakan lewat diksi padat dan simbol seperti uban, usungan jenazah, kubur, dan kehidupan dunia, yang maknanya melampaui arti harfiahnya. Perenungan tentang kematian dalam syair ini bahkan telah dibaca sebagai sarana pembentukan karakter.[9] Karena itu, syair ini terbuka untuk dibaca bukan hanya sebagai nasihat, melainkan juga sebagai kritik atas sikap hidup manusia dan anggapan yang menopangnya.

Kajian semiotika Barthes atas teks Arab selama ini bergerak pada beberapa jalur. Pada jalur puisi, Ahmad membaca syair *Ahinnu ila Khubzi Ummi* karya Mahmoud Darwish lewat denotasi, konotasi, dan mitos, lalu menyimpulkan bahwa ketiga lapisan itu membuka pesan emosional dan kultural teks.[10] Wafi dan Effendi memakai teori yang sama pada syair Darwish

---

[5] Roland Barthes, *Mythologies*, terj. Annette Lavers (New York: Hill and Wang, 1972), 111–17; Michael Jibrael Rorong, *Semiotika* (Yogyakarta: Deepublish, 2024); Trimo Wati dan D. S. Ikmaliana, "Representasi makna denotasi dan konotasi dalam lirik lagu Kun Fayakun (analisis semiotika Roland Barthes)," *Alibbaa': Jurnal Pendidikan Bahasa Arab* 3, no. 1 (2022): 73–102; Muhimmatul Ulumia dan Rohanda, "Representasi budaya Arab dalam lirik lagu 'Zahgana' karya Hala Al Turk: Analisis semiotika Roland Barthes," *A Jamiy: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 14, no. 1 (2025): 319–32.

[6] Haekal Maulana Zaki dkk., "Konstruksi realitas sosial dalam Kupu-Kupu Kertas karya Emil Heradi (pendekatan semiotika Roland Barthes)," *Jurnal Bastaka (JBT)* 8, no. 2 (2025): 2103–15.

[7] Rifa Nurafia, "Mitos dalam novel Haniyah dan Ala di Rumah Teteruga karya Erni Aladjai," *Jurnal Skripta* 7, no. 2 (2021), https://doi.org/10.31316/skripta.v7i2.1849; Shofwatul Maulidah Ridwan, Rohanda, dan Muhammad Abdul Halim, "Mendekonstruksi mitos anak jalanan dalam film Capernaum karya Nadine Labaki (kajian semiotika Roland Barthes)," *Ihya al-Arabiyah: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Arab* 12, no. 1 (2026): 53–76.

[8] Harlan Darmawan, Fadlil Yani Ainusyamsi, dan Ade Ahmad Suprianto, "Religiusitas dalam syair Ayya Man Yadda'il Fahm karya Al-Hariri," *Aksara: Jurnal Ilmiah Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia* 10, no. 1 (2026): 89–100, https://aksara.unbari.ac.id/index.php/aksara/article/view/1462.

[9] Jihan Aulia, Asep Sopian, dan Sena Zaeni Aqwam, "A pragma-stylistic analysis of reflections on death and the construction of character education values in the poem Ayā Man Yaddaʿī al-Fahm," *Aphorisme: Journal of Arabic Language, Literature, and Education* 6, no. 2 (2025), https://doi.org/10.37680/aphorisme.v6i2.8908.

[10] Ahmad, "Representasi semiotika Roland Barthes."

lainnya, 'Asyiq min Falisthin,[11] sementara Prasetyo memperluas kerangka Barthes ke lima kode untuk puisi Kahlil Gibran dan menunjukkan bahwa makna puisi terbangun dari tanda-tanda yang saling bertaut.[12] Pada jalur lirik lagu, Wati dan Ikmaliana menelaah denotasi dan konotasi dalam lagu *Kun Fayakun*,[13] Ulumia dan Rohanda menyingkap representasi budaya Arab dalam lagu "Zahgana",[14] dan Maulana dkk. menelusuri konstruksi mitos pada penggunaan *fi'il amr* dalam lirik Arab kontemporer.[15] Pirnanda, di sisi lain, mengaitkan makna lirik lagu religius berbahasa Indonesia dengan nilai cinta, relasi, dan religiusitas.[16] Karya-karya ini memiliki kesamaan: sasaran utamanya adalah makna emosional, kultural, atau religius, sedangkan kritik sosial jarang menjadi fokus. Syair Arab juga telah didekati dengan teori lain, yaitu semiotika Riffaterre,[17] semiotika Saussure,[18] dan analisis wacana kritis Fairclough,[19] yang menunjukkan bahwa pilihan teori sangat menentukan jenis makna yang tertangkap.

Berbeda dari jalur tersebut, analisis mitos Barthes telah dipakai untuk menggugat persoalan sosial pada karya lain. Ridwan dkk. membongkar mitos anak jalanan dalam film *Capernaum*,[20] Pramesti dkk. menelaah mitos patriarki terhadap perempuan dalam novel Gibran *Al-Ajniḥah al-Mutakassirah*,[21] dan Nurafia serta Zaki dkk. melakukan hal serupa pada novel Indonesia.[22] Studi-studi ini menunjukkan bahwa lapisan mitos efektif untuk membaca kritik sosial, tetapi objeknya film dan prosa, bukan syair Arab klasik yang bersifat didaktis.

[11] Moh Ali Wafi dan Irfan Effendi, "Roland Barthes' Semiotics in the Poem 'Asyiq min Falisthin' by Mahmud Darwish," *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam* 23, no. 1 (2023): 1–16, https://doi.org/10.19109/tamaddun.v23i1.16541.
[12] H. Prasetyo, "Analisis semiotika teori Roland Barthes dalam puisi Cinta yang Agung karya Kahlil Gibran," *Edukasi Lingua Sastra* 21, no. 2 (2023): 183–91.
[13] Wati dan Ikmaliana, "Representasi makna denotasi dan konotasi."
[14] Ulumia dan Rohanda, "Representasi budaya Arab."
[15] Surya Maulana, Rohanda, dan Yadi Mardiansyah, "Konstruksi mitos dalam lirik lagu Arab kontemporer: Analisis semiotika Roland Barthes terhadap fi'il amr dalam album Aseer Ahsan," *Lingua Susastra* 7, no. 1 (2026): 141–52.
[16] R. P. P. Pirnanda, "Analisis semiotika Roland Barthes pada lirik lagu Aisyah Istri Rasulullah Syakir Daulay," *Communications* 5, no. 1 (2023): 280–300.
[17] Dira dan Rohanda, "Analisis semiotika Riffatere."
[18] Wulan Suci Novianti dan Rohanda, "Makna simbolik kota dan identitas dalam syi'ir Fi Al-Quds karya Mahmoud Darwish: Kajian semiotika Ferdinand de Saussure," *Jurnal Bastaka (JBT)* 8, no. 2 (2025): 2094–102.
[19] Wulan Suci Novianti, Rohanda, dan Palen Dika, "Deklarasi identitas dan perlawanan dalam syiir Sijjil Ana 'Arabi karya Mahmoud Darwish: Analisis wacana kritis Fairclough," *Kutubkhanah* 24, no. 2 (2024): 85–105.
[20] Ridwan, Rohanda, dan Halim, "Mendekonstruksi mitos anak jalanan."
[21] B. R. Pramesti, Rohanda, dan M. Nurhasan, "Konstruksi mitos patriarki terhadap perempuan dalam novel Al-Ajniḥah Al-Mutakassirah karya Kahlil Gibran: Kajian semiotika Roland Barthes," *Jurnal Ragam Pengabdian* 3, no. 3 (2026): 10767–86.
[22] Nurafia, "Mitos dalam novel Haniyah dan Ala."; Zaki dkk., "Konstruksi realitas sosial."

Adapun syair *Ayaa Man Yadda'il Fahm* sendiri baru sebagian kecil dikaji. Anisa dkk. membacanya secara stilistika dari lantunan Syeikh Mishary Rasyid.[23] Aulia dkk. memakai pendekatan pragma-stilistika untuk mengidentifikasi citraan, gaya bahasa, dan implikasi pragmatis pada sejumlah bait terpilih, lalu menautkannya dengan nilai pendidikan karakter.[24] Darmawan dkk. beralih ke semiotika Peirce dan menemukan bahwa tanda dalam syair ini didominasi tanda indeksikal yang berfungsi sebagai alat kritik sosial terhadap budaya modern.[25] Ketiganya saling melengkapi, tetapi arahnya berbeda: kajian pertama menyorot bentuk kebahasaan, kajian kedua menyorot piranti retoris dan nilai, dan kajian ketiga menyorot jenis tanda serta religiusitas. Hanya kajian ketiga yang menyentuh kritik sosial, itu pun lewat klasifikasi jenis tanda, bukan lewat pembongkaran anggapan yang dianggap wajar. Di luar syair ini, Pakzad dan Panahi telah membahas hubungan antara teks, gambar, dan kritik sosial dalam *Maqamat* Al-Hariri,[26] tetapi objeknya prosa berima, bukan syair yang berdiri sendiri.

Dengan demikian, tampak tiga celah. Pertama, sejauh penelusuran penulis, belum ada kajian yang memakai tiga lapisan Barthes untuk membaca syair *Ayaa Man Yadda'il Fahm*. Kedua, kajian yang ada pada syair ini belum menjelaskan bagaimana tanda seperti uban, usungan jenazah, kubur, emas, dan ular berbisa membentuk kritik yang berlapis, dari makna dasar, makna tersirat, hingga anggapan umum yang dinaturalisasi. Ketiga, kajian Barthes atas teks Arab lebih banyak mengangkat makna emosional dan kultural daripada kritik sosial. Artikel ini mengisi celah tersebut dengan menempatkan mitos Barthes sebagai alat membaca kritik sosial dan moral dalam syair Al-Hariri, sekaligus menambah bukti penerapan semiotika Barthes pada sastra Arab klasik. Pembacaan ini penting karena pesan syair yang digubah berabad-abad lalu ternyata masih berbicara kepada praktik sosial hari ini, sehingga tanda dan anggapan yang dikritiknya layak ditelusuri secara sistematis dan dapat diperiksa kembali oleh pembaca lain.

Kritik sosial dalam artikel ini dipahami sebagai pengungkapan sikap, kebiasaan, atau anggapan masyarakat yang dinilai menyimpang dari nilai moral dan etika, baik secara langsung maupun lewat sindiran dan simbol. Karena syair Arab lazim dipandang sebagai cermin realitas

[23] Anisa, Syihabuddin, dan Maman Abdurrahman, "Gaya bahasa sya'ir أيا من يدعي الفهم karya Al-Hariri yang dilantunkan oleh Syeikh Mishary Rasyid (kajian stilistika)," *Uktub: Journal of Arabic Studies* 4, no. 1 (2024): 29–40, https://doi.org/10.32678/uktub.v4i1.10093.
[24] Aulia dkk., "Pragma-stylistic analysis."
[25] Darmawan dkk., "Religiusitas."
[26] Z. Pakzad dan M. Panahi, "Reciprocal Relationship between Texts/Images and Social Criticism in Maqāmāt al-Hariri," *Glory of Art (Jelve-ye Honar)* 12, no. 4 (2021): 5–16.

sosial,[27] teguran moral Al-Hariri dapat dibaca sebagai kritik atas perilaku sosial yang melatarinya, dan dalam kerangka Barthes kritik itu paling tampak pada tingkat mitos. Berangkat dari uraian tersebut, artikel ini menjawab dua pertanyaan: (1) tanda apa saja yang menandai kritik sosial dalam syair *Ayaa Man Yadda'il Fahm* karya Al-Hariri, dan (2) bagaimana kritik sosial itu direpresentasikan pada tingkat konotasi dan mitos menurut semiotika Roland Barthes. Penelitian bertujuan mengidentifikasi tanda kritik sosial dan menguraikan representasinya melalui denotasi, konotasi, dan mitos. Secara teoretis, hasilnya memperkaya kajian semiotika sastra Arab;[28] secara praktis, ia dapat menjadi rujukan bagi pembaca dan peneliti lain yang ingin memahami makna simbolik dalam karya Arab klasik.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini memakai metode deskriptif analisis dengan pendekatan kualitatif, yakni menguraikan dan menafsirkan makna objek kajian secara mendalam.[29] Pendekatan kualitatif dipilih karena yang ditelaah adalah makna tanda dalam syair, bukan angka atau data statistik. Kerangka analisisnya adalah semiotika Roland Barthes, yaitu pembacaan tanda berlapis pada tingkat denotasi, konotasi, dan mitos.

Data berupa tanda (*sign*) berbentuk kata, frasa, dan bait dari syair *Ayaa Man Yadda'il Fahm* karya Al-Hariri yang seluruhnya terdiri atas 48 bait. Bait menjadi unit analisis utama, sedangkan kata dan frasa kunci di dalamnya diperlakukan sebagai penanda. Teks syair bersumber dari lantunan Syeikh Mishary Rasyid di kanal YouTube; lantunan ini dipilih karena telah menjadi objek kajian stilistika atas syair yang sama.[30] Lantunan itu disimak, kemudian dicocokkan dengan teks tertulis agar keutuhan dan ejaan bait terjaga. Sumber pendukung berupa buku dan artikel jurnal yang relevan dengan semiotika Barthes.

Pengumpulan data menggunakan studi pustaka yang dipadukan dengan teknik simak dan catat. Pembacaan tanda dilakukan secara sistematis dalam lima langkah. Pertama, lantunan dan teks syair disimak serta dibaca berulang kali. Kedua, setiap bait dinomori dan dicatat sebagai satu satuan data. Ketiga, denotasi ditetapkan dari arti leksikal kata kunci tiap bait menurut kamus *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*; definisi kamus dicatat dalam bahasa Arab beserta padanannya

[27] Achmad Syaifuji dan Bambang Irawan, "Pergeseran konteks syair Arab pada masa Jahiliyah hingga masa awal Islam," *A Jamiy: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 10, no. 1 (2021): 153–66, https://doi.org/10.31314/ajamiy.10.1.153-166.2021.
[28] Ali Imron Al-Ma'ruf dan Farida Nugrahani, *Pengkajian sastra* (Surakarta: CV. Djiwa Amarta, 2017).
[29] Rohanda, *Metode penelitian sastra: Teori, metode, pendekatan, dan praktik* (2016); Sugiyono, *Metode penelitian pendekatan kuantitatif, kualitatif, dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2013).
[30] Anisa dkk., "Gaya bahasa sya'ir."

dalam bahasa Indonesia, tanpa menerjemahkan bait secara utuh. Keempat, konotasi diturunkan dari kata kunci tersebut dengan mempertimbangkan konteks bait serta nilai budaya dan religius, kemudian mitos disimpulkan sebagai anggapan umum yang dinaturalisasi oleh konotasi itu. Kelima, bait yang memuat kritik sosial diseleksi. Sebuah bait dipilih jika konotasi dan mitosnya menyindir, menegur, atau membongkar perilaku maupun anggapan masyarakat yang menyimpang dari nilai moral. Bait yang hanya berisi anjuran kebaikan tidak dimasukkan ke dalam tabel analisis. Bait berbentuk perintah atau larangan tetap dimasukkan bila perintah itu secara implisit menyindir perilaku atau anggapan yang dikritik, sedangkan bait wasiat kebaikan tanpa sindiran (bait 40, 43, dan 45–48) dikeluarkan. Dari bait-bait kritik, sepuluh bait dipilih secara purposif sebagai sampel yang mewakili keenam tema kritik dan ditampilkan dalam artikel ini. Hasil tiga lapisan pada bait terpilih disusun dalam tabel, lalu dikelompokkan menurut tema untuk dideskripsikan.

Jenis datanya kualitatif, yaitu kata, frasa, dan bait, bukan angka. Sumber data primer adalah teks syair *Ayaa Man Yadda'il Fahm*, sedangkan sumber sekunder adalah kamus, buku, dan artikel jurnal yang dipakai untuk menopang definisi dan penafsiran. Teknik analisisnya berupa pembacaan berlapis menurut Barthes pada setiap bait terpilih, pengelompokan hasil ke dalam tema kritik, dan pendeskripsian tiap tema secara interpretatif dengan menautkan denotasi, konotasi, dan mitos. Penafsiran konotasi dan mitos dilakukan dengan tetap mengacu pada konteks bait agar tidak melampaui teks. Sementara, keabsahan data dijaga dengan pembacaan berulang, pencocokan teks lantunan dengan teks tertulis, dan penguatan melalui referensi yang relevan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Al-Hariri, Syair *Ayaa Man Yadda'il Fahm*, dan Representasi Maknanya

Al-Hariri, yang nama lengkapnya Abu Muhammad al-Qasim ibn 'Ali al-Hariri, adalah sastrawan Arab klasik kelahiran Basrah (446 H/1054 M) yang wafat pada 516 H/1122 M. Ia termasyhur lewat *Maqamat*, karya yang memamerkan kecanggihan bahasa, kepadatan makna, dan kelihaian memainkan kata. Gaya bahasanya berupa *saj'* (prosa berima) dengan susunan kalimat yang ritmis dan sarat hiasan retoris. Karya-karyanya memuat nilai moral, religius, dan potret kehidupan sosial dalam ungkapan ringkas berdaya makna luas. Ia meneruskan bentuk *Maqamat* yang telah dikenal sebelumnya dan mengembangkannya dalam sastra Arab.

Salah satu syair yang dikenal dari khazanah itu ialah *Ayaa Man Yadda'il Fahm*. Syair ini menegur orang yang merasa telah memahami kehidupan padahal masih lalai: terus berbuat salah,

mencintai dunia, menunda perubahan diri, dan melupakan kematian. Bentuknya padat dengan kosakata sederhana, seperti kematian, kubur, dunia, dan amal. Pada bagian akhir (bait 40, 43, dan 45–48), nada syair beralih dari teguran ke wasiat kebaikan.

Gambaran umum ini menunjukkan bahwa teguran Al-Hariri bertumpu pada benda dan peristiwa yang akrab bagi pembaca, seperti uban, usungan jenazah, emas, dan ular. Justru karena akrab, tanda-tanda itu mudah diterima tanpa dipertanyakan, dan di situlah kritik bekerja. Untuk menelusurinya, setiap bait dibaca melalui tiga lapisan makna Barthes.

Setiap bait dianalisis pada tingkat denotasi, konotasi, dan mitos sebagaimana diuraikan pada bagian Pendahuluan. Denotasi adalah arti leksikal kata kunci menurut kamus *Al-Munjid*, ditulis dalam bahasa Arab sesuai definisi kamus beserta padanannya dalam bahasa Indonesia, bukan terjemahan bait. Terjemahan bait sengaja tidak dicantumkan agar denotasi tidak bercampur dengan penafsiran. Konotasi dan mitos diturunkan dari kata kunci itu dalam konteks bait. Dari 42 bait yang mengandung kritik sosial dan moral, Tabel 1 menyajikan sepuluh bait terpilih (bait 1, 3, 4, 13, 14, 16, 18, 30, 34, dan 41) yang mewakili keenam tema kritik.

Tabel 1. Analisis Denotasi, Konotasi, dan Mitos pada Syair *Ayaa Man Yadda'il Fahm*

Bait	Bait Syair	Makna Denotatif	Makna Konotatif	Makna Mitos
1	أيا مَنْ يَدَّعي الفَـهْـم, إلَى كَمْ يا أخا الْوَهْـم	يَدَّعِي: يَزْعُمُ = mengaku, mengklaim الفَهْم: حُسْنُ تَصَوُّرِ المَعْنَى = pemahaman الوَهْم: الظَّنُّ الخَاطِئُ = sangkaan keliru, khayalan	يَدَّعِي (mengaku) dan sapaan أخا الوهم (saudara sangkaan keliru) menyindir orang yang membanggakan pemahamannya padahal pemahaman itu hanya khayalan.	Klaim paham dianggap wajar sebagai bukti bahwa seseorang benar-benar paham dan benar, sehingga tidak perlu diuji.

Bait	Bait Syair	Makna Denotatif	Makna Konotatif	Makna Mitos
3	أَمَا بِانَ لَكَ الْعَيْب, أَمَا أَنْذَرَكَ الشَّيْب	بَانَ: ظَهَرَ وَاتَّضَحَ = tampak, jelas العَيْب: النَّقْصُ وَالوَصْمَةُ = cela, aib أَنْذَرَ: خَوَّفَ وَأَعْلَمَ = memperingatkan الشَّيْب: ابْيِضَاضُ الشَّعْرِ = uban	الشَّيْب (uban) hadir sebagai pihak yang memperingatkan (أَنْذَرَ) tentang usia senja dan dekatnya ajal; العَيْب yang sudah بَانَ (jelas) menuntut introspeksi.	Tanda penuaan dianggap lumrah dan tidak mendesak, sebab ajal masih dianggap jauh.
4	وَما في نُصْحِهِ رَيْب, ولا سَمْعُكَ قَدْ صَمّ	نُصْح: المَوْعِظَةُ بِإِخْلَاصٍ = nasihat رَيْب: الشَّكُّ = keraguan سَمْع: قُوَّةُ السَّمَاعِ = pendengaran صَمّ: فَقْدُ السَّمْعِ = tuli	Nasihat yang tidak mengandung رَيْب dan pendengaran yang tidak صَمّ menegaskan bahwa penolakan adalah pilihan, bukan ketidakmampuan.	Mengetahui kebenaran dianggap cukup tanpa harus mengikutinya, sehingga menolak nasihat tampak wajar.
13	وإنْ لاحَ لَكَ النَّقْش, مِنَ الْأَصْفَرِ تَهْتَشّ	لَاحَ: ظَهَرَ وَبَدَا = tampak, muncul النَّقْش: رَسْمُ الشَّيْءِ بِالحَفْرِ أَوِ التَّصْوِير = ukiran, lukisan الأَصْفَر: ذُو لَوْنِ الصُّفْرَةِ = yang berwarna kuning تَهْتَشّ: تَفْرَحُ وَتَنْشَطُ = bergembira	النَّقْش (ukiran) di sini merujuk pada ukiran koin dan الأَصْفَر (yang berwarna kuning) pada emas, yang membuat manusia تَهْتَشّ (bergembira): kegembiraan yang dipicu kilau harta.	Harta dianggap sebagai sumber kebahagiaan dan ukuran keberhasilan hidup.

Bait	Bait Syair	Makna Denotatif	Makna Konotatif	Makna Mitos
14	وَإِنْ مَرَّ بِكَ النَّـعْشِ, تَغامَـمْـتَ وَلا غَـمّ	مَرَّ: اجْتَازَ = lewat النَّعْش: سَرِيرُ المَيِّتِ = usungan jenazah تَغَامَمْتَ: أَظْهَرَ الحُزْنَ = menampakkan duka الغَمّ: الحُزْنُ = duka, kesedihan	تَغَامَمْتَ tanpa غَمّ: duka yang hanya dipertontonkan ketika النَّعْش (usungan jenazah) lewat, tanpa kesedihan dan kesadaran yang sebenarnya.	Kematian dianggap urusan orang lain yang tidak berkaitan dengan diri sendiri.
16	وَ تَنْقـادُ لِـمَـنْ غَـرّ, وَ مَنْ مانَ وَ مَـنْ نَـمّ	تَنْقَادُ: تُطِيعُ وَتُذْعِنُ = patuh, menurut غَرَّ: خَدَعَ = menipu مَانَ: كَذَبَ = berdusta نَمَّ: وَشَى وَسَعَى بِالفَسَادِ = mengadu domba	تَنْقَادُ (patuh) kepada penipu, pendusta, dan pengadu domba: kepatuhan yang salah arah akibat pengaruh lingkungan sosial yang menyesatkan.	Mengikuti ajakan dan ucapan orang di sekitar dianggap wajar tanpa perlu menimbang kebenarannya.
18	وَ تَنْسَى ظُلْمَةَ الرَّمْس, وَلا تَـذْكُـرُ مَـا ثَـمّ	تَنْسَى: تَغْفَلُ = lupa ظُلْمَة: عَدَمُ النُّورِ = kegelapan الرَّمْس: القَبْرُ = kubur تَذْكُرُ: تَسْتَحْضِرُ فِي الذِّهْنِ = mengingat	ظُلْمَة الرَّمْس (gelapnya kubur) yang dilupakan dan مَا ثَمّ (apa yang ada di sana) yang tidak diingat: akhirat dibiarkan gelap dalam pikiran.	Kehidupan dunia dianggap lebih nyata dan lebih penting daripada kehidupan setelah mati, sehingga akhirat tidak perlu dipikirkan.

Bait	Bait Syair	Makna Denotatif	Makna Konotatif	Makna Mitos
30	وَكَمْ مِن عَالِمٍ زَلّ, وَ قالَ الْخَطْبُ قَدْ طَمّ	عَالِم: العَارِفُ بِالشَّيْءِ ذُو العِلْمِ = orang berilmu زَلَّ: زَلِقَ وَأَخْطَأَ = tergelincir الخَطْب: الأَمْرُ العَظِيمُ = perkara besar طَمَّ: عَلَا وَغَمَرَ = meluap, menenggelamkan	عَالِم (orang berilmu) yang زَلَّ (tergelincir) dan الخَطْب (perkara besar) yang طَمَّ (meluap): ilmu tidak melindungi dari tergelincir, dan akibatnya meluas sebagai musibah.	Orang berilmu dianggap pasti selalu benar dan terhormat, sehingga kesalahannya tidak dipertanyakan.
34	فتُلْفَى كَمَنِ أغْتَرّ, بِأَفْعَى تَنْفُثُ السُّمّ	اغْتَرَّ: انْخَدَعَ = tertipu أَفْعَى: حَيَّةٌ خَطِيرَةٌ = ular berbisa تَنْفُثُ: تَرْمِي وَتَنْفُخُ = melemparkan, meniup السَّمّ: مَادَّةٌ قَاتِلَةٌ = racun	أَفْعَى (ular berbisa) yang تَنْفُثُ السَّمّ (melemparkan racun): dunia diibaratkan ular yang tampak jinak tetapi menyemburkan racun, dan orang yang اغْتَرَّ (tertipu) adalah korban tipuannya.	Sesuatu yang tampak indah dan menyenangkan dianggap pasti aman.
41	وَرِشْ مَنْ رِيْشُهُ أنْحَصّ, بِما عَمَّ وَما خَصّ	رِشْ: أَلْبَسَ السَّهْمَ الرِّيشَ = memasang bulu (pada anak panah) رِيش: كِسَاءُ الطَّائِرِ = bulu (burung) انْحَصَّ: تَسَاقَطَ رِيشُهُ = rontok (bulunya) عَمَّ: شَمِلَ = mencakup, meliputi خَصَّ: ضِدُّ عَمَّ = khusus	رِيش (bulu) yang انْحَصَّ (rontok) menjadi kiasan orang yang kehabisan harta, seperti burung gundul yang tak bisa terbang, sehingga رِشْ (pasanglah bulu) bermakna bantulah, baik secara عَمّ (umum) maupun خَصّ (khusus).	Kekayaan dianggap milik pribadi sehingga orang miskin bukan tanggung jawab orang berpunya.

Sumber: Hasil analisis penulis

Keterangan: Tabel 1 menyajikan sepuluh bait terpilih (bait 1, 3, 4, 13, 14, 16, 18, 30, 34, dan 41) dari 42 bait yang mengandung kritik sosial dan moral dalam keseluruhan 48 bait syair. Bait 40, 43, dan 45–48 berisi ajakan atau wasiat kebaikan sehingga tidak dimasukkan ke dalam tabel.

Hasil analisis dipaparkan untuk menjawab dua rumusan masalah: tanda-tanda kritik sosial (rumusan pertama) yang tampak pada tingkat denotasi, dan representasi kritik sosial (rumusan kedua) yang tampak pada tingkat konotasi dan mitos. Dari 48 bait syair, 42 bait memuat kritik sosial dan moral, dan sepuluh di antaranya disajikan pada Tabel 1 sebagai bait representatif. Bait-bait kritik tersebut dapat dikelompokkan ke dalam enam tema, dan setiap tema diwakili oleh bait terpilih pada Tabel 1. Enam bait lainnya berupa ajakan perbaikan diri, tidak dimasukkan ke tabel, dan dibahas singkat sebagai bagian tambahan di luar enam tema kritik.

Pertama, kritik terhadap kesombongan dan klaim pemahaman (Data 1 dan 30). Secara denotatif, يَدَّعِي berarti 'mengaku', الفَهْم 'pemahaman', الوَهْم 'sangkaan keliru', dan عَالِم (Data 30) 'orang berilmu'. Pada tingkat konotasi, penyebutan lawan bicara sebagai 'saudara sangkaan keliru' menyindir orang yang membanggakan pengetahuan padahal masih lalai. Pada Data 30, عَالِم yang زَلَّ (tergelincir) memperluas sindiran itu kepada orang yang dipandang terhormat karena ilmunya. Mitosnya adalah anggapan masyarakat bahwa ilmu dan status sosial pasti menjamin kebenaran dan kemuliaan.

Kedua, kritik terhadap pengabaian peringatan kematian (Data 3 dan 14). Secara denotatif, الشَّيْب berarti 'uban' dan النَّعْش 'usungan jenazah'. Secara konotatif, keduanya menjadi peringatan yang terus datang, bahkan uban dihadirkan sebagai pihak yang memperingatkan melalui أَنْذَرَ (memperingatkan), tetapi tidak membuat manusia berubah. Pada Data 14, orang yang melihat jenazah hanya تَغَامَمْتَ (menampakkan duka) tanpa غَمّ (duka yang sebenarnya). Mitos yang terbentuk adalah keyakinan bahwa kematian masih jauh dan hanya urusan orang lain.

Ketiga, kritik terhadap penolakan nasihat dan pengulangan dosa (Data 4 dan 16). Secara denotatif, نُصْح berarti 'nasihat', صَمّ 'tuli', dan تَنْقَادُ 'patuh'. Pada Data 4, nasihat ditegaskan tidak mengandung رَيْب (keraguan) dan pendengaran tidak صَمّ, sehingga penolakan secara konotatif adalah pilihan, bukan ketidakmampuan. Pada Data 16, تَنْقَادُ (patuh) kepada غَرَّ (menipu), مَانَ (berdusta), dan نَمَّ (mengadu domba) menunjukkan kepatuhan yang salah arah. Mitosnya, mengetahui kebenaran dianggap tidak harus diikuti, dan mengikuti ajakan orang di sekitar dianggap wajar tanpa menimbang kebenarannya.

Keempat, kritik terhadap materialisme dan cinta dunia (Data 13 dan 34). Secara denotatif, النَّقْش berarti 'ukiran', الأَصْفَر 'yang berwarna kuning' (lazim untuk emas), تَهْتَشّ 'bergembira', dan

أَفْعَى ‘ular berbisa’. Secara konotatif, ukiran pada koin dan emas yang membuat manusia تَهْتَشّ (bergembira) menunjukkan kegembiraan yang dipicu kilau harta. Pada Data 34, orang yang اغْتَرَّ (tertipu) diumpamakan seperti orang yang tertipu ular yang تَنْفُثُ السَّمّ (menyemburkan racun), yaitu dunia yang tampak indah tetapi mematikan. Mitosnya adalah anggapan bahwa harta adalah sumber kebahagiaan dan ukuran keberhasilan hidup, serta bahwa sesuatu yang tampak indah pasti aman.

Kelima, kritik terhadap penundaan perubahan diri dan pengabaian pertanggungjawaban akhirat (Data 18). Secara denotatif, الرَّمْس berarti ‘kubur’, ظُلْمَة ‘kegelapan’, dan تَنْسَى ‘lupa’. Secara konotatif, ظُلْمَة الرَّمْس (gelapnya kubur) yang dilupakan dan مَا ثَمّ (apa yang ada di sana) yang tidak diingat menunjukkan bahwa akhirat dibiarkan gelap dalam pikiran, sementara perhatian tercurah pada kehidupan dunia. Mitosnya adalah anggapan bahwa kehidupan dunia lebih nyata dan lebih penting daripada kehidupan setelah mati.

Keenam, kritik terhadap relasi sosial dan kepedulian (Data 16 dan 41). Secara denotatif, تَنْقَادُ berarti ‘patuh’, غَرَّ ‘menipu’, نَمَّ ‘mengadu domba’, رِيش ‘bulu (burung)’, dan انْحَصَّ ‘rontok’. Pada Data 16, kepatuhan kepada penipu, pendusta, dan pengadu domba menunjukkan pengaruh lingkungan sosial yang menyesatkan. Pada Data 41, secara konotatif bulu yang rontok menjadi kiasan orang yang kehabisan harta, sehingga رِشْ (memberi bulu) bermakna anjuran membantu mereka. Pada tingkat mitos, masyarakat cenderung menganggap bahwa mengikuti ajakan orang sekitar adalah hal wajar, dan bahwa kekayaan adalah milik pribadi sehingga orang miskin bukan tanggung jawab orang berpunya. Tema inilah yang paling tegas menunjukkan dimensi sosial dari kritik Al-Hariri.

Tambahan, enam bait terakhir (Data 40, 43, 45, 46, 47, dan 48) berisi ajakan perbaikan diri dan tidak dimasukkan ke Tabel 1 karena syair beralih dari teguran ke solusi sehingga tidak memuat kritik. Secara konotatif, bait-bait ini mengajak memperbaiki amal, membiasakan memberi, dan menyiapkan diri menghadapi ujian hidup. Pada tingkat mitos, syair menegaskan bahwa kebahagiaan sejati bersumber dari akhlak dan nilai religius, bukan dari capaian duniawi.

Pola Kritik Sosial dan Moral

Secara keseluruhan, kritik Al-Hariri bekerja dengan pola yang berulang pada setiap tema. Kata kunci yang makna leksikalnya netral, seperti uban, emas, kubur, dan ular, dihadirkan sebagai tanda yang konotasinya menegur perilaku manusia; setelah itu, mitos yang dianggap wajar oleh masyarakat dibongkar. Dengan pola ini kritik disampaikan secara tidak langsung lewat simbol, bukan lewat celaan terbuka. Dalam istilah Barthes, syair ini membalik kerja mitos: jika

mitos mengubah sesuatu yang historis menjadi tampak alamiah,[31] syair justru mengembalikan keyakinan yang tampak alamiah itu ke wilayah yang dapat dipertanyakan.

Temuan bahwa kritik dalam syair ini lebih dominan bersifat moral-spiritual (tema pertama sampai kelima) daripada sosial dalam arti sempit tidak berarti syair ini lepas dari persoalan sosial. Dimensi sosial paling jelas pada tema keenam, yaitu pengaruh lingkungan dan kepedulian terhadap orang miskin (Data 16 dan 41). Hal ini sejalan dengan pandangan bahwa syair Arab merefleksikan realitas sosial,[32] tetapi realitas itu dibahasakan dalam nilai religius. Pakzad dan Panahi, yang meneliti hubungan antara teks, gambar, dan kritik sosial dalam *Maqamat* Al-Hariri,[33] memberi petunjuk bahwa kecenderungan menyampaikan kritik sosial bukan hal asing dalam karya pengarang ini. Temuan artikel ini memperlihatkan bahwa kecenderungan serupa hadir pula dalam syairnya yang berdiri sendiri, dengan nada yang lebih religius.

Temuan ini juga melengkapi kajian terdahulu atas syair yang sama. Anisa dkk. menelaah syair ini secara stilistika; menurut rangkuman Darmawan dkk., kajian tersebut menyoroti aspek fonologi dan morfologi, penggunaan *fi'il māḍī* dan *fi'il muḍāri'* sebagai sarana menyindir kelalaian manusia, serta *fi'il amr* sebagai wahana nasihat pada akhir bait.[34] Temuan semiotis di sini sejalan dengan gambaran itu: sindiran bekerja pada bait-bait kritik, sedangkan bait 40, 43, dan 45–48 beralih menjadi wasiat. Perbedaannya, analisis Barthes tidak berhenti pada penunjukan sarana sindiran, tetapi menjawab apa yang disindir, yakni anggapan umum yang dinaturalisasi, seperti keyakinan bahwa kematian masih jauh atau bahwa ilmu menjamin kemuliaan.

Aulia dkk. menemukan bahwa piranti *bayān*, yaitu *tasybīh*, *majāz*, *isti'ārah*, dan *kināyah*, secara konsisten dipakai untuk menegaskan pesan moral seperti kesadaran akan kematian dan kehati-hatian dalam bertindak.[35] Data dalam artikel ini mengonfirmasi peran citraan tersebut. Bait 34 mengumpamakan orang yang tertipu dunia sebagai orang yang tertipu ular yang menyemburkan racun, dan bait 41 mengiaskan orang yang kehabisan harta sebagai burung yang bulunya rontok. Analisis Barthes menambahkan satu langkah: citraan itu tidak hanya memperindah pesan, tetapi menjadi konotasi yang mengantar pembaca kepada mitos, yaitu bahwa yang tampak indah pasti aman dan bahwa kekayaan sepenuhnya milik pribadi.

[31] Barthes, *Mythologies*, 129.
[32] Fitriani dkk., "Sastra sebagai media."
[33] Pakzad dan Panahi, "Reciprocal Relationship."
[34] Darmawan dkk., "Religiusitas."; Anisa dkk., "Gaya bahasa sya'ir."
[35] Aulia dkk., "Pragma-stylistic analysis."

Hasil ini juga berbeda arah dari kajian Darmawan dkk. yang membaca syair dengan semiotika Peirce. Mereka menemukan bahwa mekanisme tanda dalam syair didominasi tanda indeksikal, yakni tanda yang berhubungan secara sebab-akibat fisik, dan bahwa dominasi itu menjadikan syair alat kritik sosial terhadap budaya modern.[36] Tanda-tanda dalam artikel ini, seperti uban yang menandai usia, usungan jenazah yang menandai kematian, atau kubur yang menandai akhirat, memang bersifat fisik dan dekat dengan gagasan indeks tersebut. Namun klasifikasi jenis tanda belum menjelaskan mengapa pembaca menolak teguran yang sudah begitu terang. Lapisan mitos Barthes menawarkan jawaban yang dapat diuji pada teks: penolakan itu ditopang anggapan yang dianggap wajar, yakni bahwa tanda penuaan lumrah saja, bahwa nasihat cukup diketahui tanpa dituruti, dan bahwa akhirat tidak perlu dipikirkan.

Pola serupa terlihat pada kajian Barthes atas karya non-syair. Ridwan dkk. membongkar mitos anak jalanan dalam film *Capernaum*,[37] dan Pramesti dkk. menyingkap mitos patriarki dalam novel Gibran.[38] Perbandingan ini menunjukkan bahwa struktur mitos pada tingkat kedua, yaitu tanda netral yang menopang keyakinan yang dianggap wajar, dapat dipakai lintas bentuk dan zaman, termasuk pada syair didaktis klasik. Karena itu, mitos yang dibongkar Al-Hariri, yakni bahwa ilmu menjamin kemuliaan, harta adalah ukuran keberhasilan, dan kematian masih jauh, tetap relevan bagi kehidupan masyarakat masa kini.

Meski demikian, temuan ini perlu dibaca dengan beberapa catatan. Konotasi dan mitos bersifat interpretatif karena bergantung pada pembaca dan konteks budayanya. Denotasi yang dibatasi pada definisi kamus menjaga objektivitas tahap awal, tetapi dapat melewatkan nuansa makna kontekstual. Sepuluh bait yang dianalisis dipilih secara purposif dari 42 bait kritik, sehingga uraian tema lain mengikuti pola yang sama tanpa dibedah satu per satu.

KESIMPULAN

Artikel ini menganalisis 48 bait syair *Ayaa Man Yadda'il Fahm* dengan semiotika Roland Barthes. Hasilnya, 42 bait memuat kritik sosial dan moral, sedangkan enam bait penutup berisi ajakan memperbaiki diri; sepuluh bait representatif ditampilkan sebagai sampel. Pada tingkat denotasi, tanda kritik hadir sebagai arti leksikal kata kunci seperti uban, usungan jenazah, kubur, emas, dan ular berbisa. Pada tingkat konotasi, tanda-tanda itu menyindir kesombongan, kecintaan berlebihan terhadap dunia, penolakan nasihat, dan kebiasaan menunda perubahan diri.

[36] Darmawan dkk., "Religiusitas."
[37] Ridwan, Rohanda, dan Halim, "Mendekonstruksi mitos anak jalanan."
[38] Pramesti, Rohanda, dan Nurhasan, "Konstruksi mitos patriarki."

Pada tingkat mitos, syair membongkar anggapan bahwa ilmu dan status menjamin kemuliaan, bahwa harta adalah ukuran keberhasilan dan kebahagiaan, serta bahwa kematian masih jauh. Kritik tersebut lebih bersifat moral-spiritual, dengan dimensi sosial yang paling tampak pada tema relasi sosial dan kepedulian. Temuan ini melengkapi kajian stilistika, pragma-stilistika, dan semiotika Peirce atas syair yang sama dengan menunjukkan anggapan apa yang dibongkar oleh tanda-tandanya.

Penelitian ini terbatas pada analisis semiotika Barthes terhadap satu syair karya Al-Hariri dan satu versi teks lantunan. Penelitian lanjutan disarankan memakai pendekatan semiotika lain, seperti Saussure atau Riffaterre, membandingkan syair ini dengan karya sastra Arab klasik lainnya, serta menelusuri teks dari manuskrip atau edisi cetak *Maqamat* Al-Hariri.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad, Maulana Ihsan. "Representasi semiotika Roland Barthes dalam syair 'Ahinnu ila khubzi ummi' karya Mahmoud Darwish." *An-Nahdah Al-'Arabiyah* 1, no. 2 (2021): 247–67. https://doi.org/10.22373/nahdah.v1i2.1232.

Al-Ma'ruf, Ali Imron, dan Farida Nugrahani. *Pengkajian sastra*. Surakarta: CV. Djiwa Amarta, 2017.

Anisa, Syihabuddin, dan Maman Abdurrahman. "Gaya bahasa sya'ir أيا من يدعي الفهم karya Al-Hariri yang dilantunkan oleh Syeikh Mishary Rasyid (kajian stilistika)." *Uktub: Journal of Arabic Studies* 4, no. 1 (2024): 29–40. https://doi.org/10.32678/uktub.v4i1.10093.

Aulia, Jihan, Asep Sopian, dan Sena Zaeni Aqwam. "A pragma-stylistic analysis of reflections on death and the construction of character education values in the poem Ayā Man Yaddaʿī al-Fahm." *Aphorisme: Journal of Arabic Language, Literature, and Education* 6, no. 2 (2025). https://doi.org/10.37680/aphorisme.v6i2.8908.

Barthes, Roland. *Mythologies*. Diterjemahkan oleh Annette Lavers. New York: Hill and Wang, 1972.

Darma, S., G. Sahri, A. Hasibuan, I. W. Wirta, dan I. D. Silitonga. *Pengantar teori semiotika*. Bandung: Media Sains Indonesia, 2022.

Darmawan, Harlan, Fadlil Yani Ainusyamsi, dan Ade Ahmad Suprianto. "Religiusitas dalam syair Ayya Man Yadda'il Fahm karya Al-Hariri." *Aksara: Jurnal Ilmiah Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia* 10, no. 1 (2026): 89–100. https://aksara.unbari.ac.id/index.php/aksara/article/view/1462.

Dira, Palen Dika, dan Rohanda. "Analisis semiotika Riffatere pada syi'ir أحبك أو لا أحبك karya Mahmoud Darwish." *A Jamiy: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 13, no. 2 (2024): 482–500.

Fitriani, N. F., M. Rokhim, A. H. Al Bahar, R. A. Damastina, dan R. Rohmatin. "Sastra sebagai media pembentukan karakter: Analisis prosodi dan nilai didaktis dalam syair An-Nasu Bin-Nasi karya Imam Syafi'i." *Jurnal Onoma: Pendidikan, Bahasa, dan Sastra* 11, no. 4 (2025): 4887–905. https://doi.org/10.30605/onoma.v11i4.7294.

Maulana, Surya, Rohanda, dan Yadi Mardiansyah. "Konstruksi mitos dalam lirik lagu Arab kontemporer: Analisis semiotika Roland Barthes terhadap fi'il amr dalam album Aseer Ahsan." *Lingua Susastra* 7, no. 1 (2026): 141–52.

Novianti, Wulan Suci, dan Rohanda. "Makna simbolik kota dan identitas dalam syi'ir Fi Al-Quds karya Mahmoud Darwish: Kajian semiotika Ferdinand de Saussure." *Jurnal Bastaka (JBT)* 8, no. 2 (2025): 2094–102.

Novianti, Wulan Suci, Rohanda, dan Palen Dika. "Deklarasi identitas dan perlawanan dalam syiir Sijjil Ana 'Arabi karya Mahmoud Darwish: Analisis wacana kritis Fairclough." *Kutubkhanah* 24, no. 2 (2024): 85–105.

Nurafia, Rifa. "Mitos dalam novel Haniyah dan Ala di Rumah Teteruga karya Erni Aladjai." *Jurnal Skripta* 7, no. 2 (2021). https://doi.org/10.31316/skripta.v7i2.1849.

Pakzad, Z., dan M. Panahi. "Reciprocal Relationship between Texts/Images and Social Criticism in Maqāmāt al-Hariri." *Glory of Art (Jelve-ye Honar)* 12, no. 4 (2021): 5–16.

Pirnanda, R. P. P. "Analisis semiotika Roland Barthes pada lirik lagu Aisyah Istri Rasulullah Syakir Daulay." *Communications* 5, no. 1 (2023): 280–300.

Pradopo, Rachmat Djoko. *Pengkajian puisi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012.

Pramesti, B. R., Rohanda, dan M. Nurhasan. "Konstruksi mitos patriarki terhadap perempuan dalam novel Al-Ajniḥah Al-Mutakassirah karya Kahlil Gibran: Kajian semiotika Roland Barthes." *Jurnal Ragam Pengabdian* 3, no. 3 (2026): 10767–86.

Prasetyo, H. "Analisis semiotika teori Roland Barthes dalam puisi Cinta yang Agung karya Kahlil Gibran." *Edukasi Lingua Sastra* 21, no. 2 (2023): 183–91.

Raharjo, R. P., dan M. P. A. S. Nugraha. *Pengantar teori sastra*. Perkumpulan Rumah Cemerlang Indonesia, 2022.

Ridwan, Shofwatul Maulidah, Rohanda, dan Muhammad Abdul Halim. "Mendekonstruksi mitos anak jalanan dalam film Capernaum karya Nadine Labaki (kajian semiotika Roland Barthes)." *Ihya al-Arabiyah: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Arab* 12, no. 1 (2026): 53–76.

Rohanda. *Metode penelitian sastra: Teori, metode, pendekatan, dan praktik*. 2016.

Rorong, Michael Jibrael. *Semiotika*. Yogyakarta: Deepublish, 2024.

Sugiyono. *Metode penelitian pendekatan kuantitatif, kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2013.

Syaifuji, Achmad, dan Bambang Irawan. "Pergeseran konteks syair Arab pada masa Jahiliyah hingga masa awal Islam." *A Jamiy: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 10, no. 1 (2021): 153–66. https://doi.org/10.31314/ajamiy.10.1.153-166.2021.

Taufiq, Wildan. *Semiotika*. Bandung: Yrama Widya, 2016.

Ulumia, Muhimmatul, dan Rohanda. "Representasi budaya Arab dalam lirik lagu 'Zahgana' karya Hala Al Turk: Analisis semiotika Roland Barthes." *A Jamiy: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 14, no. 1 (2025): 319–32.

Wafi, Moh Ali, dan Irfan Effendi. "Roland Barthes' Semiotics in the Poem 'Asyiq min Falisthin' by Mahmud Darwish." *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam* 23, no. 1 (2023): 1–16. https://doi.org/10.19109/tamaddun.v23i1.16541.

Wati, Trimo, dan D. S. Ikmaliana. "Representasi makna denotasi dan konotasi dalam lirik lagu Kun Fayakun (analisis semiotika Roland Barthes)." *Alibbaa': Jurnal Pendidikan Bahasa Arab* 3, no. 1 (2022): 73–102.

Zaki, Haekal Maulana, A. Z. Munawaroh, M. A. Djaliel, dan Rohanda. "Konstruksi realitas sosial dalam Kupu-Kupu Kertas karya Emil Heradi (pendekatan semiotika Roland Barthes)." *Jurnal Bastaka (JBT)* 8, no. 2 (2025): 2103–15.