

KISAH NABI MUSA DALAM AL-QUR'ĀN PERSPEKTIF PSIKO-SASTRA

Ahmad Ashabul Kahfi
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
E-mail: k_ashabul@yahoo.com

Abstract: The story of Moses dominates most the whole story in the Quran. When one assumes that the Qur'ān belongs to the Prophet Moses, it is then a fairly common assumption. The narrative method is one of the best methods to convey messages and lessons, especially religious messages. It has been a reason why the Qur'ān covers more narrative verses than laws and commands. This article deals with a new approach in understanding such narration, which so-called literary psychology. This approach has been used to understanding personality of the individual mentioned in the story. Such personality is regarded as an important lesson to inspire and motivate the readers. The psychological theory commonly used in this approach is the religious coping strategy. This approach draws a conclusion which shows that Moses possessed a virtuous religious coping strategy. This approach can be a way out to solve the old method of interpretation of the story that unable to address the psychological aspects of the Prophet Moses as well as to develop the integration-interconnection paradigm of Islamic scholars with general science.

Keywords: Story; literary psychology; psychological theory.

Abstrak: Kisah Musa mendominasi keseluruhan cerita dalam al-Qur'ān. Maka masuk akal jika ada pernyataan yang mengatakan al-Qur'ān milik Nabi Musa. Metode cerita adalah salah satu metode yang baik untuk menyampaikan pesan dan pelajaran, terutama pesan-pesan agama. Itulah mengapa al-Qur'ān mengandung lebih banyak ayat cerita daripada hukum dan perintah. Artikel ini membahas pendekatan baru dalam memahami cerita semacam itu, yaitu psikologi sastra. Pendekatan ini telah digunakan untuk memahami kepribadian orang pada cerita. Kepribadian ini dapat dianggap sebagai pelajaran penting untuk menginspirasi dan memotivasi pembaca. Teori psikologi yang umum digunakan dalam pendekatan ini adalah strategi mengatasi agama. Dari pendekatan ini dapat dihasilkan kesimpulan bahwa Nabi Musa memiliki strategi penanggulangan agama yang baik dalam penggunaannya. Pendekatan ini bisa menjadi jalan keluar untuk memecahkan metode lama penafsiran cerita yang kurang mampu menyentuh aspek psikologis Nabi Musa serta mengembangkan paradigma integrasi-interkoneksi cendekiawan Islam dengan ilmu pengetahuan umum.

Keywords: Kisah; psiko-sastra; teori psikologi.

Pendahuluan

Kisah Nabi Musa dalam al-Qur'ān mendominasi kisah-kisah yang lain. Hal ini seolah mengisyaratkan bahwa al-Qur'ān adalah milik Nabi Musa karena kisah perjalanan hidupnya banyak ditemui di beberapa surah.¹ Keberadaan ayat-ayat kisah yang jumlahnya lebih banyak daripada ayat-ayat hukum dan perintah menandakan bahwa al-Qur'ān sangat dekat dengan manusia. Hal ini disebabkan metode cerita merupakan metode yang tepat untuk menyampaikan pesan dan pelajaran karena dapat diterima dengan mudah. Terutama jika cerita tersebut dapat menyentuh kejiwaan para pembacanya. Tidak sedikit karya-karya sastra berupa, novel, cerita, atau puisi dapat mempengaruhi keadaan emosi dan psikologi seseorang.²

Penafsiran terhadap ragam kisah al-Qur'ān sangat dipengaruhi oleh *worldview* penafsir terhadap keberadaan dan kandungan kisah itu sendiri. Dengan menggunakan pemahaman bahwa kisah-kisah al-Qur'ān merupakan kumpulan peristiwa yang telah terjadi di masa lampau, maka pendekatan sejarah cenderung digunakan dalam upaya penafsiran. Mengingat terdapat bukti-bukti sejarah yang dapat mendukung kebenaran kisah tersebut.³ Sementara jika konteks kisah tersebut bersifat gaib dan belum terjadi, maka menjadi kewajiban untuk mengimani dan mempercayai bahwa kisah tersebut akan terbukti pada saatnya nanti.

Cara pandang yang berbeda, sebagai bentuk perkembangan pemahaman terhadap kisah al-Qur'ān, dicetuskan oleh Amin al-Khūlī yang diwarisi oleh Muḥammad Aḥmad Khalaf Allāh bahwa pendekatan sastra dapat digunakan sebagai metode analisis untuk memahami kandungan dari kisah al-Qur'ān. Menurut Khalaf Allāh kisah-kisah al-Qur'ān tidak lagi ditempatkan sebagai sebuah teks sejarah, melainkan teks-teks sastra yang oleh al-Qur'ān kisah tersebut

¹ Rosihan Anwar yang mengatakan bahwa al-Qur'ān adalah milik Nabi Musa. Rosihan Anwar, *Samudera al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 61.

² Abdul Mustaqim berpendapat bahwa metode kisah adalah cara Tuhan mendidik dan mengajari manusia, sejalan dengan psikologi manusia yang memang menyukai cerita. Secara sadar penyampaian pesan melalui metode cerita lebih memberikan pengaruh pada perasaan manusia dibandingkan dengan metode atau pendekatan yang lain. Abdul Mustaqim, "Kisah Al-Qur'an: Hakekat, Makna, dan Nilai-Nilai Pendidikannya", *Jurnal Ulumuna*, Vol. XV, No. 2 (2011), 3.

³ Al-Zarqānī menyebut hal ini sebagai bagian dari *ijāz al-Qur'ān* yang bersifat historis. Muḥammad 'Abd al-Ḥalīm al-Zarqānī, *Manābil al-Irfān*, Vol. 2 (Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabīyah, t.th.), 236.

dijadikan sebagai media untuk mempermudah penyampaian sebuah pesan.⁴ Senada dengan pendapat tersebut, penulis menilai bahwa kisah-kisah al-Qur'an juga memiliki muatan psikologis yang tidak kalah penting daripada aspek historis. Aspek psikologis dan sastra dalam kisah al-Qur'an saling berhubungan satu dengan yang lain.

Kisah al-Qur'an yang memiliki muatan sastra dan muatan psikologi dapat bersimbiosis dalam perannya terhadap kehidupan, karena keduanya sama-sama berurusan dengan persoalan manusia sebagai makhluk individu dan makhluk sosial. Keduanya memanfaatkan landasan yang sama yaitu menjadikan pengalaman manusia sebagai bahan telaah.⁵ Penelitian dengan menggunakan teori psikologi sebagai pendekatan dalam penelitian sastra lebih dikenal dengan istilah psikologi sastra.

Pendekatan psikologi sastra adalah suatu pendekatan yang menggambarkan perasaan dan emosi pengarangnya lewat para tokoh yang ditampilkan dalam karyanya. Dengan demikian pendekatan psikologi dalam menafsirkan al-Qur'an adalah upaya pengembangan model penafsiran yang menggambarkan perasaan dan emosi para tokoh, serta usaha mereka dalam mengatasi berbagai permasalahan yang dihadapi, sehingga terbentuk suatu kepribadian yang dikehendaki oleh Allah, dan menjadi pesan dan pelajaran bagi seluruh umat manusia. Pesan yang dihasilkan dengan pendekatan psikologi jelas berbeda dengan menggunakan pendekatan sejarah. Pesan tersebut lebih dapat memotivasi serta menginspirasi para pembaca, karena menyentuh aspek kejiwaan. Lebih jauh lagi, gambaran kepribadian para tokoh yang dijelaskan dengan teori psikologi dapat diaplikasikan langsung oleh pembaca dalam kehidupan nyata.

Analisis psikologi terhadap kisah di dalam al-Qur'an penting untuk dilakukan karena ia menyuguhkan yang jauh melampaui atribut-atribut teologis yang kaku. Kisah-kisah para nabi dalam al-Qur'an bukan sekedar persoalan iman dan kafir, kebaikan dan keburukan, kebenaran dan kebatilan, dan seterusnya, tetapi kisah itu membanjiri sanubari manusia dengan mengajukan kepadanya suatu bangunan simbolis yang luas, dan mampu memberikan ilham kepada orang-

⁴ Lalu Supriadi, "Kritik terhadap Pemikiran Ahmad Khalaf Allāh tentang Kisah dalam al-Qur'an", *Islamika: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7, No. 2 (2013), 295.

⁵ Suwardi Endarswara, *Metodologi Penelitian Psikologi Sastra-Teori, Langkah, dan Penerapannya* (Yogyakarta: FBS Universitas Negeri Yogyakarta, 2008), 15.

orang yang beriman untuk berpikir dan bertindak melalui keteladanan dari kepribadian para tokoh dalam narasinya.

Pendekatan Psikologi Sastra dalam al-Qur'an

Psikologi sastra adalah sebuah interdisiplin antara psikologi dan sastra.⁶ Penelitian psikologi sastra memiliki peranan penting dalam pemahaman sastra karena adanya beberapa kelebihan seperti: *pertama*, pentingnya psikologi sastra untuk mengkaji lebih mendalam aspek perwatakan; *kedua*, dengan pendekatan ini dapat memberi umpan-balik kepada peneliti tentang masalah perwatakan yang dikembangkan; dan *ketiga*, penelitian semacam ini sangat membantu untuk menganalisis karya sastra yang kental dengan masalah-masalah psikologis.

Hubungan antara sastra dan psikologis sangat dekat. Meskipun sastrawan jarang memikirkan aspek psikologis, tetap saja karyanya memiliki nuansa kejiwaan yang kuat. Hal ini dapat diterima karena antara sastra dan psikologi berada dalam hubungan tak langsung (sastra dan psikologi, secara kebetulan memiliki objek yang sama yaitu kejiwaan manusia), dan fungsional.⁷ Ikatan ini diperkuat dengan fungsi psikologi yakni melakukan penjelajahan ke dalam batin jiwa yang dilakukan terhadap tokoh-tokoh yang terdapat dalam karya sastra untuk mengetahui lebih jauh tentang seluk-beluk tindakan manusia dan responnya terhadap tindakan lainnya.⁸

Mempelajari psikologi sastra sebenarnya sama halnya dengan mempelajari manusia dari sisi dalam. Langkah pemahaman teori psikologi sastra dapat ditempuh melalui tiga cara: *pertama*, melalui pemahaman teori-teori psikologi kemudian dilakukan analisis terhadap suatu karya sastra; *kedua*, dengan terlebih dahulu menentukan sebuah karya sastra sebagai objek penelitian, kemudian ditentukan teori-teori psikologi yang dianggap relevan untuk digunakan; dan *ketiga*, secara simultan menemukan teori dan objek penelitian. Ketiga langkah tersebut memperlihatkan bahwa teks yang ditampilkan melalui suatu teknik dalam teori sastra ternyata dapat

⁶ Albertine Minderop, *Psikologi Sastra: Karya Sastra, Metode, Teori, dan Contoh Kasus* (Jakarta: Pustaka Obor, 2010), 2.

⁷ Suwardi Endaswara, *Metode Penelitian Psikologi Sastra* (Yogyakarta: Media Persindo, 2008), 88.

⁸ Andre Hardjana, *Kritik Sastra Sebuah Pengantar* (Jakarta: Gramedia, 1981), 60.

mencerminkan suatu konsep dari psikologi yang diusung oleh tokoh fiksional.⁹

Langkah yang ditempuh pendekatan psikologi sastra dalam al-Qur'an dengan demikian juga meliputi berbagai tahapan yaitu: (1) menentukan kisah al-Qur'an sebagai objek penelitian; (2) menentukan teori psikologi; dan (3) menggunakan teori tersebut untuk menganalisis teks. Berdasarkan sistematika tersebut, penulis mengaplikasikan penelitian ini dengan menempatkan teks kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an sebagai objek penelitian. Setelah itu, penulis menentukan teori psikologi tertentu yang dianggap relevan, atau sesuai dengan permasalahan kejiwaan yang ingin diungkap, kemudian memahami teori tersebut untuk menganalisis teks yang ada.

Penulis menilai bahwa kisah di dalam al-Qur'an akan memberikan nilai lebih apabila dikaji dengan menggunakan pendekatan psikologi sastra. Terlebih lagi jika mengutip pendapat Khalaf Allah bahwa al-Qur'an selalu memperhatikan dimensi psikologis pembaca dan pendengar dalam teknik penyampaian pesan, sehingga al-Qur'an memiliki daya pikat yang efektif dan kuat dalam menarik hati para pembacanya.¹⁰ Oleh karena itu, untuk menganalisis kisah Nabi Musa yang mengandung perasaan dan emosi para tokoh yang terdapat dalam kisah tersebut dibutuhkan bantuan ilmu psikologi sastra.¹¹

Tinjauan Umum Strategi Koping Religius

Cara kerja psikologi sastra setelah menemukan teks adalah menentukan teori psikologi yang akan digunakan untuk menganalisa teks. Adapun teori psikologi yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori strategi *koping religius*. Istilah strategi dalam Kamus Psikologi berarti prosedur yang diterima dan dipakai dalam upaya untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu, seperti pemecahan suatu masalah. Strategi merupakan satu metode umum untuk memecahkan

⁹ Suwardi Endarswara, *Metodologi Penelitian Psikologi*, 89.

¹⁰ A. Khalafullah, *al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-Kisah al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftuhkin (Jakarta: Paramadina, 2002), 12.

¹¹ Bahasa al-Qur'an merupakan alat interaksi verbal yang dapat dikaji, baik secara internal maupun eksternal. Hanik Mahliatussikah, "Analisis Kisah Nabi Yusuf dalam al-Qur'an Melalui Pendekatan Interdisipliner Psikologi Sastra", *Jurnal Imla*, Vol. 1, No. 2 (2016), 76.

permasalahan-permasalahan.¹² Sedangkan pengertian *coping* berasal dari kata *cope* yang secara bahasa berarti menanggulangi atau menguasai. Sedangkan menurut istilah, menangani suatu masalah menurut suatu cara; sering kali dengan cara menghindari, melarikan diri dari, atau mengurangi kesulitan dan bahaya yang timbul.¹³ Pengertian kedua kata tersebut, secara teoretis dapat disimpulkan sebagai usaha yang dilakukan individu untuk mencari jalan keluar dari masalah agar dapat menyesuaikan diri dengan perubahan yang terjadi atau disebut dengan *coping strategy*.

Agama mempunyai peran penting dalam mengelola stres, agama dapat memberikan individu pengarahan/bimbingan, dukungan, dan harapan, seperti halnya pada dukungan emosi. Melalui berdoa, ritual dan keyakinan agama dapat membantu seseorang dalam coping pada saat mengalami stres kehidupan, karena adanya pengharapan dan kenyamanan.¹⁴ Hubungan antara agama dan hidup yang bahagia sudah bukan misteri. Agama mengisi harapan manusia dengan masa depan dan menciptakan bahagia dalam hidup. Pada penelitian Safaria (2011), coping religius memainkan peran penting dalam menurunkan atau menahan (*reducing and buffering*) efek stresor kerja pada individu. Implikasinya, pengembangan keterampilan dan perilaku religius atau coping religius sangat dianjurkan sebagai sebuah kekuatan bagi individu untuk menghadapi tuntutan stres kerja yang semakin meningkat.¹⁵ Pada umumnya seseorang yang memiliki keyakinan pada Tuhan apabila dihadapkan pada situasi yang menekan (stresor), maka individu tersebut akan melibatkan Tuhan dan unsur-unsur keagamaan lainnya dalam mengatasi permasalahannya (*back to religion*). Artinya, coping (penyelesaian masalah) yang dilakukan menggunakan pendekatan ketuhanan, hal ini dinamakan dengan coping religius. Pargament, seorang pelopor coping religius, mengidentifikasi strategi yang dimaksud menjadi tiga, yaitu:

Pertama, Collaborative. Strategi coping yang melibatkan Tuhan dan individu dalam kerjasama memecahkan masalah individu. Dalam hal ini Tuhan dan individu tidak memainkan peran yang pasif dalam proses pemecahan masalah, tetapi keduanya bekerja bersama-sama

¹² Kartini Kartono dan Dali Gulo, *Kamus Psikologi* (Bandung: Pionir Jaya, 2000), 448.

¹³ *Ibid.*, 97.

¹⁴ Muhana Sofiaty Utami, "Religiusitas, Coping Religius, dan Kesejahteraan Subjektif", *Jurnal Psikologi*, Vol. 39, No. 1 (2012), 49.

¹⁵ Faiz A. Rachmawati dan H. Fuad Nashori, "Coping Religius dan Kebahagiaan Psikologis Pada Lanjut Usia" *Jurnal Psikologika*, Vol. 18, No. 2 (2013), 156.

memecahkan masalah individu. Tuhan memberikan *active voice* yang mempengaruhi keputusan pengikutnya.

Kedua, Self-directing. Momen merupakan strategi di mana individu percaya bahwa dirinya telah diberi kemampuan oleh Tuhan untuk memecahkan masalah. Individu yang menggunakan strategi ini memandang dirinya sebagai orang yang diberi Tuhan kemampuan dan sumber-sumber untuk memecahkan masalah.

Ketiga, Deferring. Momen ini merupakan strategi yang memposisikan Tuhan sebagai pengatur dalam pemecahan masalah individu secara aktual. Pada strategi ini digambarkan bahwa individu hanya mengedepankan sikap kepasrahan kepada Tuhan. Hal ini menekankan adanya kepasrahan individu pada Tuhan, artinya Tuhan aktif manusia pasif (tidak berusaha) dan ada tipe tambahan yakni tipe *surrender* (menyerah). Artinya, koping melalui penyerahan dan khidmat pada Tuhan.¹⁷

Pargament, Koeing, dan Perez kemudian mengadakan penelitian mengenai berbagai metode koping religius. Menurut Pargament dkk, pengukuran koping religius harus didasarkan secara teoretis pada pandangan fungsional tentang agama dan perannya dalam koping. Langkah-langkah koping religius harus dapat menentukan bagaimana individu memanfaatkan agama untuk memahami dan menangani stres. Kemudian Pargament dkk, mengidentifikasi lima fungsi keagamaan sebagai tujuan penelitiannya. Setelah itu, metode koping religius didefinisikan berdasarkan lima fungsi dasar agama, yaitu: (1) Metode koping religius dalam mencari makna; (2) Metode koping religius untuk mendapatkan control; (3) Metode koping religius untuk mendapatkan kenyamanan dan mencapai kedekatan dengan Tuhan; (4) Metode koping religius dalam menjalin keintiman dengan sosial dan kedekatan dengan Tuhan; dan (5) Metode koping religius dalam melayani perubahan kehidupan.¹⁸

Berdasarkan hal di atas dapat disimpulkan bahwa mulanya konsep koping religius hanya difokuskan pada tiga gaya yang berbeda. Namun dilakukan pengembangan lebih lanjut, sehingga pengukuran mengenai koping religius didasarkan pada lima fungsi dasar agama, yang

¹⁷ Erlina Angraini, "Strategi Regulasi Emoi dan Perilaku Koping Religius Narapidana Wanita dalam Masa Pembinaan", *Jurnal Teologia*, Vol. 26, No. 2 (2015), 291.

¹⁸ Amalia Juniarly dan M. Noor Rochman Hadjan, "Peran Koping Religius dan Kesejahteraan Subjektif terhadap Stres pada Anggota Bintara Polisi di Polres Kebumen", *Jurnal Psikologika*, Vol. 17, No. 1 (2012), 9.

kemudian ditetapkan sebagai metode koping religius yaitu: (1) Metode koping religius mencari makna; (2) Mendapatkan control; (3) Mendapatkan kenyamanan dan mencapai kedekatan dengan Tuhan; 4) Menjalin keintiman dengan social; dan 5) melayani perubahan kehidupan.

Koping religius dilihat dari aspek dampak yang ditimbulkan dapat dibedakan menjadi dua kategori yaitu koping religius positif dan koping religius negatif. Perbedaan tersebut ditentukan berdasarkan faktor sifat yang dihasilkan yakni adaptif atau non-adaptif. Menurut Pargament, koping religius positif adalah sebuah ekspresi spiritualitas, hubungan yang aman dengan Tuhan, keyakinan bahwa ada makna yang dapat ditemukan dalam hidup, serta adanya hubungan spiritualitas dengan orang lain. Bentuk koping religius positif ini diasosiasikan dengan tingkat depresi yang rendah dan kualitas hidup yang lebih baik.¹⁹

Bentuk-bentuk koping religius positif menurut Pargament diidentifikasi menjadi beberapa aspek yaitu: (1) *Benevolent religious reappraisal*, menggambarkan kembali stresor melalui agama secara baik dan menguntungkan. Misalnya individu dapat mengambil hikmah atas cobaan yang dialaminya; (2) *Collaborative religious coping*, yaitu mencari kontrol melalui hubungan kerjasama dengan Tuhan dalam pemecahan masalah. Misal ketika sedang menghadapi masalah individu mampu berusaha, berdoa, dan merasa mendapatkan bimbingan dari Tuhan; (3) *Seeking spiritual support*, yaitu mencari keamanan dan kenyamanan melalui cinta dan kasih sayang Tuhan. Misal ketika mendapat ujian ia merasa bahwa Tuhan tidak akan membiarkannya berlarut-larut dalam kesulitan karena Tuhan senantiasa memberinya kasih dan sayang; (4) *Religious purification*, mencari pembersih spiritual melalui amalan religius, misalnya mengakui dosa-dosa yang telah diperbuat dan memohon ampun kepada Tuhan dengan cara memperbanyak amal kebajikan; (5) *Spiritual connection*, mencari rasa keterhubungan dengan kekuatan transenden. Misalnya adanya anggapan bahwa segala sesuatu yang dialami sudah menjadi kehendak Tuhan; (6) *Seeking support from clergy or members*, yaitu mencari keamanan dan kenyamanan melalui cinta dan kasih sayang saudara seiman dan alim ulama. Misalnya ketika menghadapi cobaan individu akan mencari dukungan spiritual dari seseorang yang menurutnya menguasai ilmu agama dan ia dapat memberikan nasehat tentang agama; (7) *Religious helping*, usaha untuk

¹⁹ Anggraini, "Strategi Regulasi Emosi", 291.

meningkatkan dukungan spiritual dan kenyamanan pada sesama, misalnya mendoakan teman atau saudara yang terkena musibah. Agar Tuhan dapat memudahkannya memecahkan masalah yang dihadapi; dan (8) *Religious forgiving*, yaitu pertolongan agama dengan membiarkan pergi setiap kemarahan, rasa sakit dan ketakutan yang berkaitan dengan kondisi kejiwaan.

Koping religius negatif adalah sebuah ekspresi dari hubungan kurang aman dengan Tuhan. Pandangan yang lemah dan kesenangan terhadap dunia, serta tidak adanya perjuangan religiositas dalam pencarian makna. Koping religiositas negatif diasosiasikan dengan stres, fungsi kognitif yang buruk, yaitu menggambarkan stresor sebagai tindakan yang dilakukan oleh kekuatan jahat/setan. Bentuk-bentuk koping religius negatif ini seperti: (1) *Reappraisal of God's power*, yaitu menggambarkan kekuatan Tuhan untuk mempengaruhi situasi stres. Misalnya seseorang berdoa agar Tuhan yang negative; (2) *Self-directing religious coping*, yaitu memberi kontrol melalui inisiatif individu dibandingkan meminta bantuan Tuhan; (3) *Spiritual discontent*, yaitu ekspresi kecemasan dan ketidakpuasan terhadap Tuhan; dan (4) *Interpersonal religious discontent*, yaitu ekspresi kecemasan dan ketidakpuasan terhadap alim ulama atau saudara seiman.

Struktur Kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an

Karakteristik kisah al-Qur'an tidak dapat disamakan dengan kisah karya sastra pada umumnya. Seperti kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an yang cara penyajiannya sangat berbeda, terlebih lagi kisahnya yang tersebar di beberapa surah. Masing-masing surah memiliki gaya yang berbeda dalam menceritakan kisah Nabi Musa. Tercatat tiga surah yang menyajikan kisah tersebut secara terstruktur dalam al-Qur'an. Ketiga surah tersebut adalah Q.S. Ṭāhā [20], Q.S. Shu'arā [26], dan Q.S. al-Qaṣaṣ [28]. Sementara beberapa surah lainnya hanya menampilkan potongan kisah Nabi Musa seperti Q.S. al-Bāqarah [2], Q.S. al-Mā'idah [5], Q.S. al-A'rāf [7], dan Q.S. al-Kahfi [18].

Penyusunan kisah Nabi Musa dalam beberapa penelitian yang telah ada menggunakan berbagai metode diantaranya dengan menggunakan periodisasi kisah berdasarkan peristiwa eksodus.²⁰ Terlebih dahulu Lenni melakukan eksplorasi dengan mengelom-

²⁰ Penelitian Lenni Lestari tentang kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an dan Bibel. Lenni Lestari, *Musa, al-Qur'an dan Bibel Pendekatan Intertekstualitas-Interkoneksi Muhammad Izzab Darwazah terhadap Kisah Nabi Musa* (Langsa: Zawiyah, 2015).

pokkan surah-surah yang memuat nama Musa, kemudian membaginya berdasarkan *tartib nuzuli*. Sehingga diperoleh gambaran bahwa surah-surah periode Makiyah lebih banyak menyajikan alur-alur kisah masa pra-eksodus dan saat eksodus serta beberapa detail kisah pasca-eksodus. Sementara itu M. Faisol menyusun kisah Nabi Musa ke dalam enam episode (*mashad*).²¹ Urutan yang disusunnya tidak jauh berbeda dengan yang dirumuskan Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī sebagai berikut:²²

Episode pertama, era kelahiran dan pertumbuhan Nabi Musa di istana Fir’aun. *Episode kedua*, Nabi Musa membunuh salah satu penduduk Qibti dan mengasingkan diri ke Madyan. *Episode ketiga*, Nabi Musa kembali ke Mesir dan melakukan pertemuan pertama dengan Tuhannya, di mana pada pertemuan tersebut Nabi Musa diangkat menjadi Nabi dan Rasul dengan mengemban misi membebaskan Bani Israil dari tekanan atau imperialisme Fir’aun. *Episode keempat*, Nabi Musa keluar dari Mesir menuju Palestina dan Fir’aun mengejarnya hingga ia tenggelam bersama bala tentaranya. *Episode kelima*, Nabi Musa pergi menemui Tuhan-nya untuk kedua kalinya dan menerima sepuluh wasiat (*ṣuḥuf* Musa), sedang Bani Israil, tanpa sepengetahuannya, menjadikan anak sapi sebagai berhala. Ia pun geram pada saat kembali, kemudian ia memohon ampunan untuk kaumnya. *Episode keenam*, beberapa peristiwa penyimpangan dan kesesatan yang merupakan signifikansi dari kisah Nabi Musa dalam al-Qur’ān (*maghẓā*).

Penyusunan kisah Nabi Musa pada penelitian ini pun tidak jauh berbeda dengan rumusan al-Jābirī di atas. Analisis psikologi sastra bertujuan untuk menggali aspek kejiwaan yang terdapat pada tokoh dalam suatu kisah. Penelitian ini bermaksud untuk mengungkap aspek psikologi tokoh utama yaitu Nabi Musa,²³ sehingga potongan kisah yang tidak memiliki kaitan dengan psikologi Nabi Musa tidak penulis cantumkan dalam penelitian ini. Oleh karena itu penulis merumuskan kisah Nabi Musa dalam al-Qur’ān berdasarkan muatan psikologis dalam kisah tersebut.

²¹ M. Faisol, “Interpretasi Kisah Nabi Musa Perspektif Naratologi al-Qur’an”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 11, No. 2 (Maret), 2017.

²² Lihat Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur’an al-Karim: al-Juz’ al-Annāl fi al-Ta’rif bi al-Qur’an* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyah, 2006), 360.

²³ Burhan Nurgiyantoro, *Teori Pengkajian Fiksi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995), 177.

Adapun pembagian kisah al-Qur'an dalam penelitian ini sebagai berikut:

Episode	Deskripsi
I	Peristiwa Nabi Musa membunuh pemuda Qibti dan melarikan diri ke kota Madyan
II	Kehidupan Nabi Musa di kota Madyan
III	Nabi Musa kembali ke Mesir dan diangkat sebagai Rasi untuk melaksanakan tugas dakwah kepada Fir'aun ser membebaskan Bani Israil. ²⁴
IV	Peristiwa eksodus Nabi Musa membawa Bani Israil keluar dari Mesir. ²⁵
V	Nabi Musa bertemu Allah untuk menerima Taurat dan menghadapi kesesatan Bani Israil
VI	Pertemuan Nabi Musa dengan Nabi Khidir

Pembagian alur kisah Nabi Musa berdasarkan beberapa episode di atas apabila disesuaikan dengan penyampaian kisah al-Quran dapat disimpulkan bahwa episode III tampak disebut lebih banyak dan lebih mewarnai kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an, disusul kemudian episode ke IV. Episode V disebut empat kali. Episode I disebut dua kali, sementara episode II diulang sebanyak tiga kali, terakhir episode VI, peristiwa bertemunya Nabi Musa dengan Khidir tersaji lengkap dalam surah al-Kahfi.

Analisis Strategi Koping Religius pada Tokoh Nabi Musa

Kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an banyak menampilkan gejala emosi dan perasaan Nabi Musa. Hal ini disebabkan oleh banyaknya permasalahan yang dihadapi oleh Nabi Musa. Meskipun satu masalah telah selesai kemudian muncul masalah lain yang masih memiliki hubungan dengan masalah sebelumnya. Terlebih lagi masalah yang dihadapi Nabi Musa sangat berpengaruh pada perkembangan kesehatan mentalnya. Oleh sebab itu kajian psikologi sastra pada

²⁴ Yakni pada surah: Q.S. al-A'raf [7]:103-132, Q.S. Yūnus [10]: 76-84, Q.S. al-Isrā' [17]: 101, Q.S. Ṭāhā [20]: 24, 42-70, Q.S. al-Mu'munūn [23]: 45, Q.S. al-Shu'arā' [26]: 10, 12, 16, 17, 22, 37, 38-48, Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 3, Q.S. al-Mu'min [40]: 24, Q.S. al-Zukhruf [43]: 46, 49, Q.S. al-Dukhān [44]: 18, Q.S. al-Dhāriyāt [51]: 38, Q.S. al-Muzammil [73]: 15, Q.S. al-Nāzi'āt [79]: 17.

²⁵ Q.S. Ṭāhā [20]: 77, Q.S. al-Shu'arā' [26]: 52- 63, Q.S. al-Dukhān [44]: 23, 24, Q.S. al-Baqarah [2]: 50, Q.S. al-A'raf [7]: 138, Q.S. Yūnus [10]: 90, Q.S. al-Isrā' [17]: 103, Q.S. Ṭāhā [20]: 78, 80, Q.S. al-Shu'arā' [26]: 65, Q.S. al-Ṣāffāt [37]: 115, 116, Q.S. al-Dukhān [44]: 30-31.

tokoh Nabi Musa dengan sudut pandang strategi koping religius sangatlah tepat dan sesuai untuk digunakan.

Terbatasnya ruang kajian pada kajian ini mengharuskan penulis untuk melakukan pembatasan objek material kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an. Analisis strategi koping religius pada kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an hanya akan mengambil tiga episode kisah yaitu: episode I hingga III. Adapun tiga episode kisah sisanya akan dibahas pada lain kesempatan. Setelah melakukan penelusuran dalam al-Qur'an, penulis menemukan bahwa tokoh Nabi Musa banyak melakukan strategi koping religius dalam menghadapi masalah yang dapat menimbulkan stres di kehidupannya. Oleh karena itu pada pembahasan selanjutnya akan langsung dipaparkan bagaimana kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an terkait dengan penggunaan strategi koping religius pada masing-masing ketiga episode kisah.

Episode I: Pembunuhan Pemuda Qibti dan Pelarian ke Kota Madyan

Pada episode pertama kisah Nabi Musa penggunaan strategi religius koping dapat ditemukan pada peristiwa ketika Nabi Musa tanpa sengaja membunuh pemuda Qibti. Dalam Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 15, Nabi Musa berniat membantu pemuda yang berasal dari suku Ibrani, suku asal Nabi Musa, sedang berkelahi dengan pemuda yang berasal dari suku Qibti, suku asli Mesir pengikut Fir'aun. Orang Ibrani itu meminta bantuan kepada Nabi Musa agar diselamatkan dari serangan pengikut Fir'aun.²⁶ Melihat kejadian tersebut Nabi Musa membantu dan melindunginya. Dalam Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 15, terdapat kata *'adw* yang berarti musuhnya. Maksudnya adalah, Nabi Musa telah mengetahui bahwa Fir'aun dan pengikutnya merupakan musuh bagi

²⁶ Sejumlah ulama seperti Ibn 'Abbās, Sā'id b. Jubair, Ikrimah, dan Abū Qatādah, memahami kata *ghaflah* sebagai ketentuan waktu terjadinya peristiwa pembunuhan seorang Qibti oleh Nabi Musa, yakni pada pertengahan siang hari di saat pasar sepi dan orang-orang sedang beristirahat di rumah masing-masing. Sedangkan dalam kita *al-Nakt wa al-Uyūn* disebutkan ada empat kemungkinan makna dari kata tersebut, yaitu tengah hari, antara maghrib dan isya', ketika hari raya di mana hari itu semua orang sibuk dengan urusan masing-masing, dan di saat orang lain lupa untuk mengingat Allah. Abū al-Ḥasan 'Alī, *al-Nakt wa al-Uyūn*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 267.

kaum Nabi Musa, yaitu kaum Ibrani yang memiliki garis keturunan dengannya.²⁷

Nabi Musa tanpa sengaja telah melukai pemuda Qibti dengan kepalan tangannya hingga tewas seketika.²⁸ Nabi Musa tidak bermaksud membunuh, akan tetapi pukulannya tersebut sangat keras dan mengakibatkan kematian. Quraish Shihab dalam tafsirnya menyebutkan bahwa kesalahan yang diperbuat oleh Nabi Musa tersebut bukanlah suatu kesengajaan.²⁹ Ketidaksengajaan itu terlihat dari penggunaan kalimat *qadā ‘alayh* yang maksudnya adalah “mematikannya”, bukan dengan kata *fa qatalah* yang artinya “membunuhnya”.

Nabi Musa kemudian diliputi rasa takut yang luar biasa karena telah melakukan kesalahan yang besar, yaitu menghabisi nyawa seseorang yang tidak bersalah kepadanya. Rasa takut yang diliputi penyesalan tersebut tergambar dari kalimat yang diucapkannya, dalam Q.S. al-Qaṣaṣ [28] ayat 15 disebutkan, “Ini adalah perbuatan setan. Sesungguhnya setan itu adalah musuh yang menyesatkan dan nyata”. Perbuatan Nabi Musa yang demikian merupakan bentuk strategi koping religius negatif pada aspek *demonic reappraisal* yaitu penggambaran stresor sebagai tindakan yang dilakukan oleh kekuatan jahat/setan.

Menyadari kesalahan yang telah ia perbuat, Nabi Musa memohon ampun kepada Allah, seperti yang disebutkan pada ayat 16 berbunyi, “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah menzalimi diriku sendiri, maka ampunilah aku”. Memohon “ampun” yang dipanjatkan Nabi Musa dalam doanya juga bisa bermakna bahwa meminta Allah “menutupi” perbuatan aniaya tersebut, sehingga kabar itu tidak sampai tersebar luas.³⁰ Doa Nabi Musa tersebut adalah bentuk dari strategi koping

²⁷ Hal ini dipertegas dengan penggunaan kata *shī‘atuh* yang mengarah kepada orang yang berasal dari kelompok atau golongan yang dianut oleh Nabi Musa, yaitu golongan Bani Israil, dikatakan bahwa orang ini adalah Samiri. Lihat Abū al-Qāsim Maḥmūd b. ‘Amr b. Aḥmad al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Vol. 5 (Riyad: Maktabah al-‘Abikan, 1998), 127.

²⁸ Kata *wa-ka-za* mempunyai arti memukul dengan tangan atau meninju, Achmad Warson Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus al-Munawwir Indonesia dan Arab* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2007), 1578.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Vol. 10 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 321.

³⁰ Di sinilah makna “Allah mengampuni Nabi Musa” dimaknai oleh al-Khāzin sebagai “Allah menutupi (berita pembunuhan) tersebut sehingga tidak diketahui oleh Fir’aun siapa pembunuhnya”. ‘Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Shahī, *Lubab al-*

religius. Nabi Musa memohon ampunan dengan disertai rasa penyesalan dan kesadaran atas kesalahan yang diperbuatnya. Berusaha menghilangkan rasa takutnya dengan meminta perlindungan dari Allah. Hal ini merupakan ciri dari koping religius positif, yaitu *religious forgiving*. Nabi Musa tidak dapat melakukan upaya apapun selain memohon pertolongan kepada Allah. Karena kesalahannya yang terlalu besar dan ancaman hukuman yang mungkin akan diterimanya dari Fir'aun. Maka sikap tersebut adalah bentuk strategi koping religius *deffering*. Nabi Musa sepenuhnya bergantung kepada Allah dalam memberikan isyarat untuk memecahkan masalahnya, sikap ini juga disebut sebagai kepasrahan.

Strategi koping religius digunakan Nabi Musa pada saat ia melarikan diri keluar kota Mesir. Nabi Musa diliputi rasa takut dan kecemasan bergegas melarikan diri keluar dari kota Mesir, setelah mengetahui bahwa para pembesar kerajaan tengah berunding untuk membunuhnya.³¹ Dalam ketakutan dan kecemasannya itu Nabi Musa berdoa agar diselamatkan dari orang-orang yang berniat buruk terhadapnya.³² Selain itu ia juga berdoa agar Allah menunjukkannya jalan yang benar supaya ia dapat sampai di kota tujuannya dengan selamat, karena Nabi Musa tidak mengetahui arah yang benar menuju kota Madyan.³³

Penulis menilai bahwa pada kasus ini Nabi Musa melakukan upaya *self-directing* sebagai bentuk dari strategi koping religius. Hal ini ditunjukkan dengan sikap Nabi Musa yang senantiasa melibatkan Allah dalam segala urusannya dengan terus menerus berdoa dan memohon pertolongan dari Allah. Berbeda dengan koping religius yang pertama, Nabi Musa tidak hanya menunggu datangnya pertolongan dari Allah atau bersikap pasif, tetapi ia juga berusaha semampunya untuk aktif seperti dengan melakukan perjalanan keluar dari kota Mesir untuk menyelamatkan dirinya, meski tidak tahu arah yang benar. Usaha Nabi Musa ini adalah bentuk keaktifannya memecahkan masalah.

Tersirat keyakinan dan kepercayaan dalam diri Nabi Musa bahwa Allah telah memberinya kemampuan untuk dapat melakukan

Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl atau lebih dikenal dengan *al-Khāzīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1995), 360.

³¹ Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 20.

³² Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 21.

³³ Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 22.

perjalanan yang jauh tanpa ada perbekalan juga petunjuk arah yang benar. Adanya keyakinan dan kepercayaan terhadap pemberian kekuatan yang bersumber dari Tuhan untuk menyelesaikan suatu permasalahan merupakan bentuk strategi koping religius *self-directing*. Selain itu koping religius positif yang terdapat dalam sikap Nabi Musa ini adalah aspek *collaborative religious*. Nabi Musa meyakini bahwa Allah selalu bersama untuk menemani dan membimbingnya selama melakukan perjalanan meski tanpa bekal dan petunjuk arah.

Episode II: Kehidupan Nabi Musa di kota Madyan

Berlanjut pada episode kedua kisah Nabi Musa yang telah berada di kota Madyan dengan selamat berkat pertolongan Allah.³⁴ Permasalahan baru dihadapi oleh Nabi Musa ketika ia kembali ke tempat peristirahatannya semula setelah membantu kedua penggembala perempuan meminumkan ternak mereka. Ketika melanjutkan istirahat, Nabi Musa didera rasa lapar dan haus serta letih yang disebabkan oleh perjalanan saat keluar dari kota Mesir. Usaha yang dilakukannya dalam mengatasi masalah tersebut adalah dengan berdoa kepada Allah. Nabi Musa berdoa kepada Allah, “Ya Tuhanku, turunkanlah karunia, kedermawanan, dan rahmat-Mu kepadaku. Ya Tuhanku, sesungguhnya aku sangat memerlukan suatu kebaikan yang Engkau turunkan kepadaku.”³⁵

Para ahli tafsir sepakat menafsirkan “kebaikan” yang dimaksud Nabi Musa di dalam doanya dengan makna “makanan”.³⁶ Sesuai dengan kondisi bahwa Nabi Musa dalam keadaan kelaparan ketika sampai di Madyan. Penulis menilai bahwa keputusan Nabi Musa untuk berdoa kepada Allah meminta diturunkan kebaikan (baca: makanan) adalah suatu bentuk strategi koping religius *deffering*. Hal ini diperkuat dengan keberadaan Nabi Musa ditempatkan asing yang tidak ada seorang pun yang ia kenali maupun mengenalinya. Meskipun Nabi

³⁴ Madyan adalah wilayah di belakang Gunung Sinai di sebelah timur Mesir atau di ujung selatan Yordania saat ini. Lihat Harun Yahya, *Insan Teladan Sepanjang Zaman*, Vol. 5 (Bandung: Sygma Publishing 2008), 18. Pendapat lain menyebutkan bahwa Madyan terletak di perbatasan antara Hijaz dan Syam, lihat Bey Arifin, *Rangkaian Cerita dalam al-Qur'an* (Bandung: Al-Ma'arif, 1996), 147. Menurut al-Khazin, kota Madyan dipilih Nabi Musa karena di sana terdapat anak keturunan keluarga Nabi Ibrahim, di mana Nabi Musa sendiri masih menjadi bagiannya. Lihat Mohammad Anwar Syarifuddin dan Jauhar Azizy, “Mendialogkan Hermeneutika Doa dalam Kisah Ibrahim dan Musa”, *Jurnal Refleksi*, Vol. 13, No. 6 (2014), 731.

³⁵ Doa Nabi Musa tadi diabadikan dalam al-Qur'an surah al-Qaşaş [28]: 24.

³⁶ Syarifuddin dan Azizy, “Mendialogkan Hermeneutika Doa”, 732.

Musa mampu meminta pertolongan kepada penduduk yang ada di Madyan, Nabi Musa lebih memilih pasrah kepada Allah, meminta bantuan langsung hanya kepadaNya.

Unsur koping religius positif yang terkandung dalam strategi koping tersebut adalah *seeking spiritual support*, yaitu mencari keamanan dan kenyamanan melalui cinta dan kasih sayang Allah. Maka Nabi Musa hanya bergantung kepada cinta dan kasih sayang Allah, berharap bahwa ia akan mendapatkan apa yang dibutuhkannya yaitu makanan. Tidak lama berselang Nabi Musa mendapat jawaban atas permohonannya. Allah mengabulkan permintaan Nabi Musa melalui undangan ayah dari kedua perempuan penggembala yang ia tolong untuk datang kerumah mereka.

Berkat ketulusan hati Nabi Musa menolong kedua perempuan tadi, ayah mereka menyuruh salah seorang putrinya untuk mengundang Nabi Musa kerumah. Dengan maksud untuk memberikan jamuan makan kepada Nabi Musa. Ada tiga pendapat tafsir tentang siapa bapak dua perempuan penggembala ini,³⁷ pendapat yang paling kuat bahwa ayah dari dua perempuan penggembala ialah Nabi Syu'aib. Datangnya jamuan makan dari Nabi Syu'aib kepada Nabi Musa tidaklah mempengaruhi pandangan keagamaan Nabi Musa tentang cinta dan kasih sayang Allah. Sebaliknya melalui perantara Nabi Syu'aib itu sesungguhnya cinta dan kasih sayang Allah sedang tercurah kepada Nabi Musa. Pandangan demikian merupakan wujud adanya aspek *spiritual connection* dalam strategi koping religius positif.

Nabi Musa sampai di rumah mereka dan mendapatkan jamuan makan, sebagai ucapan terima kasih. Al-Qur'an menceritakan bahwa ketika Nabi Musa bertemu dengan ayah kedua perempuan tersebut, Nabi Musa menyampaikan kepada Nabi Syu'aib perihal apa yang dialaminya. Nabi Syu'aib kemudian menenangkan Nabi Musa bahwa keselamatan dirinya telah terjamin selama berada di kota Madyan. Persitiwa ini dapat dilihat pada Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 25. Tentunya mendengar jawaban dari Nabi Syu'aib membuat kondisi kejiwaan Nabi Musa menjadi aman dan tenang. Strategi koping religius yang

³⁷ Nabi Musa dibawa ke rumah kedua wanita tadi, di sana ia bertemu dengan ayah mereka yang menurut kebanyakan pendapat ahli tafsir bahwa nama dia adalah Nabi Syu'aib. Meski ada pendapat lain yang mengatakan bahwa laki-laki itu adalah keponakan Nabi Syu'aib, dan ada juga yang mengatakan sepupu Nabi Syu'aib. Lihat Abū al-Qāsim Sulaymān b. Muḥammad al-Tabrānī, *al-Mu'jam al-Kabir, bāb 'Atabah Ibn Nadar al-Silmi*, XVII (Beirut: Dar al Kutub al-'Ilmiyah, 2012), 134.

dilakukan Nabi Musa tadi merupakan aspek positif dari *seeking support from clergy or members*. Maksudnya adalah usaha mencari keamanan dan kenyamanan melalui cinta dan kasih sayang saudara seiman dan alim ulama.

Penulis mengakui adanya keterbatasan dalam kemampuan mengungkap secara jelas bahwa Nabi Musa pada saat itu telah mengetahui ayah dari kedua perempuan tersebut merupakan saudara seiman ataupun bagian dari alim ulama. Sehingga pendapat penulis mengenai aspek di atas kelak dapat terpatahkan jika ditemukan data yang valid bahwa Nabi Musa tidak mengetahui jika ayah mertuanya tersebut merupakan saudara seiman, terlebih lagi seorang Nabi. Namun kenyataannya, setelah menikah dan hidup selama 10 tahun bersama keluarga barunya di Madyan tidak merubah pandangan keimanan Nabi Musa. Bahkan peristiwa pengangkatan sebagai Rasul terjadi tepat setelah Nabi Musa meninggalkan Madyan untuk kembali ke Mesir. Melihat bahwa salah satu putrinya ada yang jatuh hati kepada Nabi Musa,³⁸ kemudian Nabi Syu'aib menikahkannya dengan Nabi Musa. Nabi Musa diminta untuk tinggal dan membantu menggembala kambingnya selama 8-10 tahun.³⁹ Selama berada di Madyan Nabi Musa terjamin keamanan dan keselamatannya. Karena daerah tersebut sudah di luar wilayah kekuasaan Fir'aun.

Episode III: Nabi Musa dalam Misi Dakwah

Pada episode ketiga kisah Nabi Musa sebagaimana penulis telah uraikan sebelumnya, bahwa al-Qur'an menyebutkan peristiwa yang terjadi pada episode ini dalam bentuk yang berbeda-beda. Terlepas dari pembahasan mengenai pengulangan dalam kisah al-Qur'an, penulis menemukan bahwa permasalahan yang dialami Nabi Musa dapat dilihat pada Q.S. al-Shu'arā [26]: 12 dan Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 33.

³⁸ Apa yang dialami oleh salah seorang perempuan penggembala tersebut yakni jatuh cinta kepada Nabi Musa, ia utarakan kepada ayah dengan sangat lugas bahwa Nabi Musa merupakan seorang yang *qawīy al-amin* (kuat dan dapat dipercaya). Kedua sifat tersebut semakin meneguhkan kedewasaan Nabi Musa sebagai seorang utusan Allah untuk mengemban misi utama menyebarkan agama. Lihat Faisal, "Interpretasi Kisah Nabi Musa", 371.

³⁹ Hikmah dalam menggembalakan kambing bagi Nabi Musa khususnya dan para Nabi umumnya adalah supaya terbiasa mengenal tempat-tempat, juga sebagai latihan sebelum memimpin umat, dan memelihara dengan cara yang bisa menjadikan kemaslahatan bagi keadaan. Lihat Muḥammad 'Alī al-Ṣabūnī, *Kenabian dan Para Nabi*, terj. Arifin Jami'an Maun (Surabaya: Bina Ilmu, 1993), 288.

Kedua surah tersebut sepakat bahwa Nabi Musa mengalami ketakutan dan kecemasan yang diakibatkan oleh kenangan masa lalunya yaitu tidak sengaja membunuh pemuda Qibti.

Kesalahan yang telah diperbuatnya dahulu menjadi pengalaman pahit dan masih memberikan dampak psikologis negatif yaitu trauma.⁴⁰ Kendala lainnya adalah Nabi Musa cemas jika Fir'aun dan pengikutnya tidak dapat menerima apa yang akan disampaikannya. Karena keterbatasan kemampuan berbicara Nabi Musa yang tidak lancar. Mengingat bahwa ketika masa kecil Nabi Musa pernah mengalami cedera pada lidah dan mempengaruhi kemampuan berbicaranya secara permanen.⁴¹ Hal ini juga diakui oleh Nabi Musa pada saat berbincang langsung dengan Allah.⁴²

Nabi Musa menggunakan strategi koping religius untuk mengatasi dua kendala utamanya dalam melaksanakan tugas dakwah. Pada saat Nabi Musa bertemu dan berdialog secara langsung dengan Allah, Nabi Musa mengajukan permintaan agar Nabi Harun, yang masih memiliki hubungan saudara, diutus untuk menemani dan membantunya. Alasan utamanya adalah karena Nabi Harun memiliki kemampuan berbicara yang lebih lancar dari Nabi Musa. Permintaan Nabi Musa tersebut diterima dan dikabulkan oleh Allah,⁴³ sehingga beban masalah yang dimiliki Nabi Musa dapat di atasi serta menjadi ringan dengan bantuan Nabi Harun.

Usaha Nabi Musa di atas untuk memecahkan atau mengatasi permasalahan yang dimilikinya merupakan bentuk dari strategi koping

⁴⁰ Trauma memiliki pengertian ganda, yakni secara medis dan psikologis. Trauma yang lebih tepat dialami Nabi Musa adalah secara psikologis yang berarti sebuah peristiwa atau pengalaman yang menghancurkan rasa aman, rasa mampu dan harga diri, sehingga menimbulkan luka psikologis yang sulit disembuhkan sepenuhnya. Lihat Isyatul Mardiyati, "Dampak Trauma Kekerasan dalam Rumah Tangga terhadap Perkembangan Psikis Anak", *Rabeema: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 2, No. 1 (2015), 28.

⁴¹ Nabi Musa pernah memakan sebuah bara api yang diletakkan di mulutnya saat ia diminta memilih antara bara, kurma dan permata. Maka ia pun mengambil bara api dan meletakkannya di mulutnya, hingga terjadi kesulitan baginya dalam berbicara. Lihat Ibnu Kathir, *Tafsir Ibnu Katsir*, terj. M. Abdul Ghoffar E.M., Abdurrahim Mu'thi, Vol. 6 (Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2003), 274.

⁴² Q.S. al-Qaşaş [28]: 34, Q.S. al-Shu'arā [26]: 13, dan Q.S. Tāhā [20]: 27.

⁴³ Q.S. Tāhā [20]: 36. Pada surah yang lain Allah mengabulkan permintaan Nabi Musa dengan menggunakan keterangan yang berbeda. Redaksi yang digunakan adalah gambaran perintah bahwa Nabi Musa dan Nabi Harun secara bersama-sama menghadapi Fir'aun. Lihat Q.S. Yūnus [10]: 75, Q.S. al-Shu'arā [26]: 15, dan Q.S. al-Qaşaş [28]: 35.

religius *collaborative*. Nabi Musa melibatkan Allah dalam memecahkan masalah yang dimilikinya. Dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang menerangkan secara langsung keterlibatan Allah dalam menyelesaikan masalah yang dihadapi oleh Nabi Musa. Seperti jaminan bahwa Nabi Musa diberikan kekuatan dan kemampuan, tidak dapat dikalahkan, mendapat perlindungan dan keselamatan, dan kemenangan yang diperoleh dalam melaksanakan tugas dakwah tersebut.⁴⁴

Hubungan kerjasama dengan Allah dalam pemecahan masalah Nabi Musa ditunjukkan dengan mukjizat yang dimiliki Nabi Musa sebagai bekal petunjuk tanda kekuasaan Allah kepada Fir'aun dan pengikutnya. Meskipun tugas dakwah yang diemban Nabi Musa sangat berat, karena berhadapan dengan Fir'aun yang sombong dengan mengaku dirinya sebagai Tuhan dan terkenal sangat kejam, cinta dan kasih sayang Allah senantiasa ia rasakan. Wujud dari cinta dan kasih sayang Allah yang dirasakan Nabi Musa berbentuk keyakinan bahwa Allah pasti menolongnya. Kemudian hadirnya Nabi Harun untuk menemani dan memudahkan tugas dakwah Nabi Musa adalah bentuk pencarian keamanan dan kenyamanan melalui cinta dan kasih sayang saudara seiman. Berdasarkan uraian di atas, maka aspek koping religius positif yang sesuai adalah *collaborative religious coping*, *seeking spiritual support*, dan *seeking support from clergy or members*.

Akhir kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an pada periode ketiga ini dibatasi oleh peristiwa pertandingan sihir sebagai puncak ketegangan antara Fir'aun dengan Nabi Musa.⁴⁵ Al-Qur'an menceritakan bahwa fitnah atau tuduhan sebagai tukang sihir telah menjadi stereotip yang dibuat oleh Fir'aun dan pengikutnya kepada Nabi Musa dan Nabi Harun.⁴⁶ Bahkan Nabi Musa juga disebut sebagai orang gila karena keberaniannya untuk merubah keyakinan yang diwarisi secara turun menurun dari nenek moyang bangsa Mesir.⁴⁷ Berbagai cercaan dan

⁴⁴ Al-Qur'an menggunakan redaksi-redaksi yang menunjukkan peran aktif Allah dalam membantu Nabi Musa menghadapi masalahnya. Lihat Q.S. al-A'raf [7]: 105, Yūnus [10]: 75, Q.S. Tāhā [20]: 41, Q.S. al-Shu'arā: [26]: 15, dan Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 35.

⁴⁵ Tentang jalannya pertemuan tersebut, al-Qur'an menginformasikannya kepada para pembaca dengan detail, yaitu pada; Q.S. Tāhā [20]: 61-70, Q.S. al-Shu'arā [26]: 43-48, Q.S. al-A'raf [7]: 115-122, dan Q.S. Yūnus [10]: 80-88.

⁴⁶ Q.S. al-A'raf [7]: 109, Q.S. Yunus [10]: 76, Q.S. al-Isrā' [17]: 101, Q.S. Tāhā [20]: 57, Q.S. al-Shu'arā [26]:34

⁴⁷ Lihat Q.S. al-Shu'arā [26]:27,

fitnah yang diterima oleh Nabi Musa tidak membuatnya putus asa atau terpancing emosinya.

Q.S. Ṭāhā [20] ayat 67 menggambarkan kondisi psikologis Nabi Musa yang merasa takut. Penyebab timbulnya perasaan tersebut dikarenakan sihir yang ditunjukkan oleh para tukang sihir sewaan Fir'aun benar-benar dapat membuat setiap mata terkejut dan takjub dengan kemampuan sihir mereka. Keterlibatan Allah dalam mengatasi ketakutan Nabi Musa dapat dilihat secara jelas pada ayat 68-69 dan Q.S. al-A'raf [7]: 117-119. Sementara pada Q.S. Yūnus [10] ayat 80 Nabi Musa meminta para tukang sihir untuk menunjukkan kemampuan sihir mereka begitu pula pada Q.S. al-Shu'arā [26]: 43. Ayat 81 menerangkan bahwa Nabi Musa dengan sangat tegas menyampaikan hakikat kekuatan dan kekuasaan Allah yang dengan sangat mudah mematahkan sihir mereka.

Berdasarkan keterangan tersebut dapat disimpulkan bahwa Nabi Musa dan Allah secara aktif memecahkan masalah yang sedang dihadapi Nabi Musa. Pertandingan sihir tersebut dimenangkan oleh Nabi Musa karena pertolongan Allah yang tergambar dalam strategi koping religius *collaborative*. Adapun pengaruh yang dihasilkan pada strategi koping religius ini adalah pengaruh positif yaitu aspek *collaborative religious coping*. Keberanian yang dimiliki Nabi Musa untuk menantang para tukang sihir merupakan pengaruh dari kemampuan kontrol emosi melalui hubungan kerjasama dengan Allah. Adanya kerjasama diantara Nabi Musa dengan Allah dalam memenangkan pertandingan sihir ini memberikan dampak positif yang meluas berupa berimannya para tukang sihir sewaan Fir'aun.⁴⁸ Meskipun keimanan dan keyakinan tukang sihir kepada Allah diganjar oleh Fir'aun dengan hukuman yang sangat berat, mereka tetap teguh dengan keimanan mereka.

Pasca pertandingan sihir tersebut Fir'aun semakin menambah penyiksaan dan penindasan kepada Bani Israil. Kondisi yang semakin sulit tersebut membuat Bani Israil mengalami tekanan psikologis yang mengganggu kesehatan mental mereka. Untuk menguatkan Bani Israil menghadapi ujian dan cobaan yang mereka alami, Nabi Musa memberikan nasehat agar mereka senantiasa bersabar dan meminta pertolongan kepada Allah, sebagaimana dalam Q.S. al-A'raf [7]: 128. Begitu pula ayat 129 menerangkan tentang nikmat yang Allah berikan kepada Bani Israil di bumi ini agar mereka semakin bersabar dalam

⁴⁸ Lihat Q.S. al-Shu'arā [26]: 46-51.

menghadapi ujian. Nasehat yang diberikan Nabi Musa kepada Bani Israil di atas adalah bentuk koping religius *self-directing*.

Menghadapi kondisi Bani Israil yang mengalami gangguan kesehatan mental, akibat beban psikologis dari beratnya siksaan dan penindasan Fir'aun, membuat Nabi Musa mengambil tindakan preventif dengan memberikan nasehat sekaligus mengingatkan Bani Israil tentang pertolongan Allah. Sikap tersebut dilakukan Nabi Musa tanpa melibatkan Allah secara langsung. Karena pada dasarnya ia telah diberi kemampuan oleh Allah sebagai seorang Rasul yang memiliki kewajiban untuk senantiasa membimbing Bani Israil. Maka aspek positif dari strategi *self-directing* ini adalah *religious helping* yaitu usaha Nabi Musa untuk meningkatkan dukungan spiritual dan kenyamanan pada kaumnya Bani Israil dengan mendoakan dan menasehati mereka.

Strategi koping religius *self-directing* yang digunakan Nabi Musa tersebut selain membawa dampak positif juga menghasilkan pengaruh yang negatif. Aspek negatif yang ditimbulkan adalah *reappraisal of God's power* yaitu menggambarkan kekuatan Allah untuk mempengaruhi situasi stres yang dialami oleh Bani Israil akibat kekejaman penindasan dan penyiksaan dari Fir'aun. Diterangkan pada ayat 129, Nabi Musa berdoa kepada Allah agar membinasakan musuh Bani Israil yaitu Fir'aun dan pengikutnya. Doa Nabi Musa ini mengandung makna yang negatif karena meminta suatu keburukan kepada Allah untuk Fir'aun dan pengikutnya.

Sifat Allah yang maha kuasa tentunya untuk mendatangkan suatu keburukan bagi Fir'aun dan pengikutnya adalah hal yang sangat mudah. Sehingga dengan keburukan yang didatangkan oleh Allah berupa musibah dan malapetaka yang menimpa musuh Bani Israil itu akan menjadi kebaikan bagi Bani Israil. Kebaikan yang dimaksud dan diperuntukkan bagi Bani Israil adalah dijadikannya mereka khalifah di muka bumi, sebagaimana diterangkan pula dalam Q.S. al-A'raf [7]: 129. Sehingga pada ayat 130 Allah menurunkan berbagai macam musibah di antaranya kemarau panjang dan kekurangan buah-buahan, dengan tujuan agar Fir'aun dan pengikutnya dapat mengambil pelajaran dari musibah tersebut. Pelajaran ini pula perlu diambil oleh Bani Israil agar mereka semakin beriman kepada Allah.

Fungsi Strategi Koping Religius Kisah Nabi Musa

Strategi koping religius yang dikembangkan berdasarkan fungsi agama dalam kehidupan individu maka dapat memiliki bentuk: 1)

Koping religius dalam mencari makna; 2) Koping religius untuk mendapatkan kontrol; 3) Koping religius untuk mendapatkan kenyamanan dan mencapai kedekatan dengan Tuhan; 4) Koping religius dalam menjalin keintiman dengan sosial; 5) Koping religius dalam melayani perubahan kehidupan. Kelima aspek tersebut dapat ditemukan dalam strategi koping religius yang dilakukan oleh Nabi Musa dalam kisah al-Qur'ān.

Pada pembahasan sebelumnya, penulis telah menganalisa bentuk strategi koping religius yang digunakan Nabi Musa dalam mengatasi permasalahan yang dimilikinya. Selain itu juga penulis mengaitkan bentuk koping religius Nabi Musa dengan dampak pengaruh koping religius baik positif maupun negatif. Selanjutnya penulis akan menganalisa bentuk-bentuk koping religius tersebut dengan bentuk koping religius berdasarkan fungsi agama sebagaimana telah penulis sebutkan di atas. Sehingga dengan melakukan pembacaan secara lanjut terhadap bentuk fungsi koping religius dapat dihasilkan pemahaman tentang apa saja peran koping religius terhadap tokoh Nabi Musa pada kisahnya dalam al-Qur'ān.

Langkah awal yang perlu ditempuh penulis sebelum melakukan analisa bentuk fungsi strategi koping religius adalah dengan menginventarisir bentuk-bentuk strategi koping religius pada masing-masing episode kisah Nabi Musa dalam al-Qur'ān. Melalui tiga episode awal kisah Nabi Musa dalam al-Qur'ān maka dapat ditemukan bentuk-bentuk strategi koping religius yang digunakan Nabi Musa adalah berikut:

Episode	Permasalahan	Strategi Koping Religius	Pengaruh Strategi Koping	
			Positif	Negatif
Pertama	Secara tidak sengaja menghabisi nyawa pemuda Qibti	<i>Deffering style.</i> Nabi Musa bergantung sepenuhnya kepada pertolongan Allah.	<i>Religious Forgiving:</i> Nabi Musa memohon ampun kepada Allah atas kesalahan yang diperbuatnya agar dapat mengusir ketakutan yang ia alami.	<i>Demonic reappraisal:</i> Nabi Musa menyadari bahwa kesalahannya adalah perbuatan setan.
	Keluar dari Mesir untuk menyelamatkan	<i>Self-directing.</i> Nabi Musa memutuskan	<i>Collaborative religious coping.</i> Nabi Musa	

	diri tanpa bekal dan petunjuk arah yang jelas	untuk melarikan diri keluar kota Mesir dan berdoa agar Allah menunjukkan jalan yang benar	merasa ditemani Allah dalam perjalanan keluar dari Mesir	
Kedua	Merasa lelah dan letih setelah perjalanan	<i>Differing:</i> Nabi Musa memohon agar Allah memberikan kebaikan kepadanya	<i>Seeking spiritual support</i> Nabi Musa meminta agar diberikan kebaikan dari cinta dan kasih sayang Allah	-
			<i>Seeking support from clergy or members:</i> Nabi Musa menceritakan permasalahannya kepada Nabi Syu'aib agar memperoleh keamanan dan kenyamanan	
Ketiga	Ketakutan dan kecemasan dalam melaksanakan tugas dakwah kepada Fir'aun dan para pengikutnya	<i>Collaborative:</i> Nabi Musa melibatkan Allah dalam kerjasama untuk menyampaikan kebenaran kepada Fir'aun dan para pengikutnya	<i>Collaborative religious coping:</i> Nabi Musa dibekali mukjizat dari Allah sebagai tanda-tanda kekuasaannya.	-
			<i>Seeking spiritual support:</i> Melalui cinta dan kasih sayang Allah, Nabi Musa senantiasa memohon agar memberikan rasa aman dan keberanian untuk Nabi	

			Musa agar dapat melaksanakan tugas dakwahnya	
			<i>Seeking support from clergy or members:</i> Nabi Musa meminta bantuan Nabi Harun untuk menemaninya berdakwah	
	Kondisi Bani Israil yang mengalami gangguan psikologi karena tekanan penindasan Fir'aun	<i>Self-directing:</i> Nabi Musa dengan kemampuannya sebagai seorang Rasul memberikan nasehat kepada Bani Israil	<i>Religious helping:</i> Nabi Musa menasehati Bani Israil agar bersabar dan meminta pertolongan kepada Allah	<i>Reappraisal of God's power:</i> Nabi Musa meminta agar Allah memberikan keburukan melalui kekuatan dan kekuasaannya kepada Fir'aun dan para pengikutnya

Strategi koping religius yang dilakukan Nabi Musa lebih didominasi oleh tujuan untuk mencari keamanan dan ketenangan pribadi. Menurut hemat penulis Nabi Musa sangat rentan mengalami ketakutan dan kecemasan akibat masalah-masalah yang berakar dari kesalahannya membunuh pemuda Qibti tanpa disengaja. Hal tersebut dapat dilihat dalam kisah Nabi Musa episode pertama hingga episode ketiga. Karena ketakutan dan kecemasan terhadap bahaya yang bersumber dari Fir'aun, Nabi Musa melarikan diri menuju Kota Madyan. Setelah sampai di sana ia bertemu dengan Nabi Syu'aib dan menceritakan permasalahannya tersebut agar mendapat keamanan dan keselamatan selama berada di Madyan. Berlanjut pada episode ketiga Nabi Musa juga mengalami kecemasan dan ketakutan saat menerima tugas dakwah karena khawatir Fir'aun dan para pengikutnya akan berbuat jahat kepadanya.

Fungsi koping religius yang tepat untuk menggambarkan kebutuhan Nabi Musa terhadap keamanan dan kenyamanan adalah fungsi koping religius untuk mendapatkan kenyamanan dan mencapai kedekatan dengan Allah. Fungsi ini merupakan bentuk pencarian

dukungan spiritual dengan mencari kenyamanan dan ketentraman hati melalui cinta dan pemeliharaan dari Allah; dengan melakukan kegiatan keagamaan untuk mengalihkan perhatian dari sumber stres; memurnikan spiritual melalui aktivitas keagamaan; merasa mengalami ketersambungan dengan Allah.

Pemecahan masalah yang dapat menimbulkan stres melalui strategi koping religius pada tokoh Nabi Musa memiliki fungsi lainnya. Penulis menilai bahwa pada episode ketiga, Nabi Musa menggunakan strategi koping dengan tujuan untuk mendapatkan kontrol atas kemampuan dirinya dalam melaksanakan tugas dakwah yang diberikan oleh Allah. Nabi Musa menggunakan bentuk koping religius *collaborative* dengan maksud untuk melibatkan Allah dalam mengatasi masalah yang timbul selama menjalankan tugas dakwah, seperti pertandingan sihir yang diselenggarakan oleh Fir'aun yang berhasil dimenangkannya. Sehingga bentuk strategi koping religius berdasarkan fungsi agama yang tepat untuk menggambarkan kondisi di atas adalah metode koping religius untuk mendapatkan kontrol.

Tokoh Nabi Musa diceritakan dalam al-Qur'an senantiasa bersinggungan dengan keadaan sosial. Dari periode pertama Nabi Musa berhubungan dengan pemuda Ibrani yang berkelahi dengan pemuda Qibti dan menimbulkan konflik awal dengan terbunuhnya pemuda Qibti tersebut, sehingga Nabi Musa menjadi musuh Fir'aun dan pengikutnya. Pada episode kedua Nabi Musa lari menuju ke Madyan dan bertemu serta tinggal bersama keluarga Nabi Syu'aib di sana selama 10 tahun sebagai anggota keluarga baru dalam lingkungan keluarga Nabi Syu'aib. Di episode ketiga Nabi Musa justru memiliki peran yang sangat besar sebagai Rasul yang diutus untuk membimbing kaum Bani Israil dan membebaskan mereka dari Fir'aun dan para pengikutnya.

Berbagai masalah yang juga timbul dari pengaruh sosial tersebut menuntut adanya pemecahan dengan menggunakan strategi koping religius yang digunakan oleh Nabi Musa. Maka bentuk koping religius berdasarkan fungsi agama yang sesuai adalah metode koping religius dalam menjalin keintiman dengan sosial dan kedekatan dengan Tuhan. Koping religius fungsi ini merupakan upaya mencari dukungan dari anggota keagamaan atau agamawan; usaha meningkatkan dukungan spiritual dan kenyamanan dari orang lain.

Dukungan sosial didapatkan Nabi Musa ketika pembesar kerajaan Fir'aun hendak menangkapnya, seseorang tidak dikenal meminta Nabi

Musa untuk segera menyelamatkan dirinya. Sesampainya di Madyan Nabi Musa mendapatkan keamanan dan ketenangan setelah bercerita kepada Nabi Syu'aib perihal permasalahannya. Sedangkan keberadaan Nabi Harun sangat berarti untuk kemudahan dan keberhasilan tugas dakwah Nabi Musa sebagaimana diceritakan dalam episode ketiga. Seluruh episode kisah Nabi Musa diwarnai oleh keadaan lingkungan sosial disekitarnya.

Penutup

Nabi Musa selaku tokoh utama memiliki berbagai macam permasalahan yang silih berganti. Sebagaimana penulis telah uraikan pada pembahasan sebelumnya, tiga episode kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an diwarnai oleh berbagai macam konflik dan permasalahan. Dari masalah-masalah yang muncul dalam kisah kehidupan Nabi Musa tersebut memperlihatkan usaha Nabi Musa untuk menghadapi dan menyelesaikannya. Maka untuk memahami tingkah laku Nabi Musa sebagai bentuk upaya mengatasi dan menyelesaikan masalah dibutuhkan bantuan teori strategi koping religius.

Analisa penulis terhadap kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an dengan pendekatan psikologi sastra telah mampu menguak nilai yang berbeda dibanding pendekatan sejarah yang sudah biasa digunakan. Aspek psikologis yang lebih banyak terkandung dalam kisah al-Qur'an ternyata lebih dapat difahami dengan menggunakan teori-teori psikologi seperti strategi koping religius. Namun karena keterbatasan ruang kajian pada tulisan ini maka penulis berharap pada kesempatan lain dapat mengungkap keseluruhan aspek psikologi tokoh Nabi Musa dengan menggunakan teori strategi koping religius ataupun teori psikologi lainnya. Terutama dalam menguak kepribadian tokoh utama dalam kisah al-Qur'an masih sangat sedikit kajian-kajian yang menggunakan pendekatan psikologi sastra. Mengingat metode kisah memiliki peran penting dalam menyentuh aspek psikologi pembaca, sehingga pesan-pesan kebaikan dapat diterima dengan baik. Maka penggunaan pendekatan psikologi sastra dalam kisah al-Qur'an sangat sesuai.

Daftar Rujukan

'Alī, Abū al-Ḥasan. *al-Nakṭ wa al-Uyūn*, Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.

- Angraini, Erlina. "Strategi Regulasi Emoi dan Perilaku Koping Religius Narapidana Wanita dalam Masa Pembinaan", *Jurnal Teologia*, Vol. 26, No. 2, 2015.
- Anwar, Rosihan. *Samudera al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Arifin, Bey. *Rangkaian Cerita dalam al-Qur'an*. Bandung: Al-Ma'arif, 1996.
- Endarswara, Suwardi. *Metodologi Penelitian Psikologi Sastra-Teori, Langkah, dan Penerapannya*. Yogyakarta: FBS Universitas Negeri Yogyakarta, 2008.
- Endaswara, Suwardi. *Metode Penelitian Psikologi Sastra*. Yogyakarta: Media Persindo, 2008.
- Faisol, M. "Interpretasi Kisah Nabi Musa Perspektif Naratologi al-Qur'an", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 11, No. 2, 2017.
- Hardjana, Andre. *Kritik Sastra Sebuah Pengantar*. Jakarta: Gramedia, 1981.
- Jābirī (al), Muḥammad 'Ābid. *Madkhal ilā al-Qur'an al-Karīm: al-Juḏ al-Annwal fī al-Ta'rif bi al-Qur'an*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 2006.
- Juniarly, Amalia dan Hadjan, M. Noor Rochman. "Peran Koping Religius dan Kesejahteraan Subjektif terhadap Stres pada Anggota Bintara Polisi di Polres Kebumen", *Jurnal Psikologika*, Vol. 17, No. 1, 2012.
- Kartono, Kartini dan Gulo, Dali. *Kamus Psikologi*. Bandung: Pionir Jaya, 2000.
- Kathīr, Ibnu. *Tafsir Ibnu Katsir*, terj. M. Abdul Ghoffar E.M., Abdurrahim Mu'thi, Vol. 6. Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2003.
- Khalafullah, A. *al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-Kisah al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftuhkin. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Lestari, Lenni. *Musa, al-Qur'an dan Bibel Pendekatan Intertekstualitas-Interkoneksitas Muhammad Izzah Darwazah terhadap Kisah Nabi Musa*. Langsa: Zawiyah, 2015.
- Mahliatussikah, Hanik. "Analisis Kisah Nabi Yusuf dalam al-Qur'an Melalui Pendekatan Interdisipliner Psikologi Sastra", *Jurnal Imla*, Vol. 1, No. 2, 2016.
- Mardiyati, Isyatul. "Dampak Trauma Kekerasan dalam Rumah Tangga terhadap Perkembangan Psikis Anak", *Rabeema: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 2, No. 1, 2015.

- Minderop, Albertine. *Psikologi Sastra: Karya Sastra, Metode, Teori, dan Contoh Kasus*. Jakarta: Pustaka Obor, 2010.
- Munawwir, Achmad Warson dan Fairuz, Muhammad. *Kamus al-Munawwir Indonesia dan Arab*. Surabaya: Pustaka Progresif, 2007.
- Mustaqim, Abdul. “Kisah al-Qur’an: Hakekat, Makna, dan Nilai-Nilai Pendidikannya”, *Jurnal Ulumuna*, Vol. XV, No. 2, 2011.
- Nurgiyantoro, Burhan. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995.
- Rachmawati, Faiz A. dan Nashori, H. Fuad. “Koping Religius dan Kebahagiaan Psikologis Pada Lanjut Usia” *Jurnal Psikologika*, Vol. 18, No. 2, 2013.
- Ṣabūnī (al), Muḥammad ‘Alī. *Kenabian dan Para Nabi*, terj. Arifin Jami’an Maun. Surabaya: Bina Ilmu, 1993.
- Shahī (al), ‘Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm. *Lubab al-Ta’wil fī Ma’āni al-Tanzīl* atau lebih dikenal dengan *al-Khāzin*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1995.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Vol. 10. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Supriadi, Lalu. “Kritik terhadap Pemikiran Aḥmad Khalāf Allāh tentang Kisah dalam al-Qur’an”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7, No. 2, 2013.
- Syarifuddin, Mohammad Anwar dan Azizy, Jauhar. “Mendialogkan Hermeneutika Doa dalam Kisah Ibrahim dan Musa”, *Jurnal Refleksi*, Vol. 13, No. 6, 2014.
- Ṭabrānī (al), Abū al-Qāsim Sulaymān b. Muḥammad. *al-Mu’jam al-Kabīr, bāb ‘Atabah Ibn Nadar al-Silmi*, XVII. Beirut: Dar al Kutub al-‘Ilmīyah, 2012.
- Utami, Muhana Sofiati. “Religisuitas, Koping Religius, dan Kesejahteraan Subjektif”, *Jurnal Psikologi*, Vol. 39, No. 1, 2012.
- Yahya, Harun. *Insan Teladan Sepanjang Zaman*, Vol. 5. Bandung: Sygma Publishing 2008.
- Zamakhsharī (al), Abū al-Qāsim Maḥmūd b. ‘Amr b. Aḥmad. *al-Kashshāf*, Vol. 5. Riyad: Maktabah al-‘Abikan, 1998.
- Zarqānī (al), Muḥammad ‘Abd al-Ḥalīm. *Manābil al-Irfān*, Vol. 2. Mesir: Dār al-Kutub al-‘Arabīyah, t.th.